

IN CHRISTO REDIVIVO

KSIEGA PAMIĄTKOWA DEDYKOWANA
OJCU PROFESOROWI STEFANOWI KOPERKOWI CR

ZESZYTY HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

ROCZNIK ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

IN CHRISTO REDIVIVO

**KSIĘGA PAMIĄTKOWA DEDYKOWANA
OJCU PROFESOROWI STEFANOWI KOPERKOWI CR**

ZESZYTY HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

ROCZNIK ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

**ROK XIX
NUMER 19(2013)**

KRAKÓW 2013

RADA NAUKOWA

ks. prof. dr Carlo Bazzi (Pontificia Università Urbaniana, Roma), ks. prof. dr James Donohue CR (Mount St. Mary's University, Emmitsburg, USA), ks. prof. dr Andrzej Gieniusz CR (Pontificia Università Urbaniana, Roma), ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), ks. prof. dr hab. Janusz Mastalski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), ks. prof. dr Paul Sims CR (Concordia University, Chicago, USA), ks. prof. dr Steve R. Thoma CR (St. John's Seminary, Camarillo, USA), ks. prof. dr James A. Wahl CR (St. Jerome's University, Waterloo, Kanada)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Wojciech Mleczko CR (redaktor naczelny), Zbigniew Skóra CR, Kazimierz Wójtowicz CR, Roman J. Lebedziuk CR

REDAKTORZY TEMATYCZNI

ks. dr Artur Kardaś CR (historia), ks. dr Kazimierz Mikucki CR (filozofia), ks. dr Zbigniew Skóra CR (nauki teologiczne)

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Urszula Racułt, Beata Zygmunt-Szpila, James Gibson CR (j. angielski)

ZESPÓŁ RECENZENTÓW

o. prof. dr hab. Tomasz Maria Dąbek (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), ks. dr hab. Janusz Królikowski (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II), ks. prof. dr hab. Wojciech Misztal (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), dr Marcin Rebes (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie), ks. dr hab. Erwin Mateja (prof. Uniwersytetu Opolskiego), s. dr hab. Adelajda Sielepin CHR (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), ks. dr hab. Dariusz Tabor CR (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)

PUNKTACJA MINISTERIALNA

Rok 2012: Lista B, Punkty 3. Kategoria: Nauki humanistyczne.

[Ze względu na wyjątkowy charakter niniejszego numeru „Zeszytów...” recenzji podlegały tylko artykuły zawierające streszczenie].

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja papierowa (drukowana).

STRONA INTERNETOWA

<http://www.biz.xcr.pl/zeszyty-hist-teol.html>

SKŁAD I ŁAMANIE

Piotr Poniedziałek

FOTOGRAFIE

Jacek Michalewski

KOREKTA

Dariusz Martynowicz

ISSN 1732-0356

Nakład: 250 egz.

© Copyright by

Zgromadzenie Zmartwychwstańców Prowincja Polska
Komisja Studiów Zmartwychwstańczych

Adres redakcji

ul. ks. Stefana Pawlickiego 1

30-320 Kraków

e-mail: studiacr@gmail.com

cum permissione auctoritatis ecclesiasticae



Venerabili Professori Patri Stephano Koperek CR
anno septuagesimo quinto nativitatis,
quinguagesimo ordinationis sacerdotalis
et quinquagesimo sexto vitae consecratae
hunc librum
dedicant
confratres resurrectionisti

Cracoviae, die XVI mensis Aprilis, anno MMXIII

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI 9

VITA ET OPERA 11

- 13 Artur Kardaś CR
Ksiądz profesor Stefan Koperek, zmartwychwstaniec oddany Bogu i duszom
33 *Obiektywnie w obiektywie*

GRATIFICIENTIA ET REVERENTIA 49

- 51 Robert J. Kurtz CR
List gratulacyjny
55 Bernmard Hylla CR
Podziękowanie i nie tylko
57 Wiesław Śpiewak CR
List gratulacyjny
59 Henryk Rojek CR
Pamięć o spotkaniach
61 Józef Obuchowski CR
List do Jubilata
63 Gerard Janikowski CR
Wspomnienie o Czcigodnym Współbracie

MISCELLANEA RESURRECTIANA 67

- 69 Marcin Ćwiek CR
Zmartwychwstanie w kanonicznym przedstawieniu sztuki bizantyjskiej
77 Tadeusz Kaszuba CR
Semenenko Piotr. Zarys jego filozofii

- 87 Andrzej Sosnowski CR
Powstanie zgromadzenia zmartwychwstańców w kontekście rozwoju zgromadzeń zakonnych o ślubach prostych
- 101 Dariusz Tabor CR
Czy Bogdan Jański stworzył teorię kultury?
- 115 Tomasz M. Koperek CR
Liturgiczna działalność o. Pawła Smolikowskiego CR w Adrianopolu i we Lwowie w latach 1874–1891
- 133 Wojciech Mleczek CR
Listy św. Józefa Sebastiana Pelczara w rzymskim archiwum zmartwychwstańców
- 153 Jan Soroka CR
Persönliche Auferstehung als wahres Geschenk der Freiheit für Generationen

QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES 173

- 175 Andrzej M. Gieniusz CR
Flp 3, 4-8: Paweł wobec swej przedchrześcijańskiej przeszłości
- 187 Kazimierz Mikucki CR
Ksiądz kardynał Marian Jaworski: działalność naukowa, zarys filozofii oraz niektóre aspekty relacji pomiędzy filozofią a teologią
- 245 Tomasz Rostek CR
Modlitwy kapłana o przebaczenie grzechów w celebracji Eucharystii
- 267 Zbigniew Skóra CR
Ruch liturgiczny – geneza i istota
- 323 Damian Stachowiak CR
DIALOG w rozeznawaniu powołania kapłańskiego
- 333 Kazimierz Wójtowicz CR
Charyzmat założyciela
- 367 Bronisław Zarański
Nowy lud Boży pragnieniem narodów i oczekiwaniem Izraela

OD REDAKCJI

*Kościół respektuje miary czasu: godziny, dni, lata, stulecia;
pod tym względem idzie on krok w krok z każdym człowiekiem*
(Jan Paweł II, *Tertio Millennio Adveniente*, 16)

Na początku Bóg nakazał świętować tylko „goły” jubileusz, to znaczy pięćdziesięciolecie. Potem człowiek wymyślił dodatkowe miary czasu i dał im specyficzne nazwy: od rocznicy (wystarczy wspomnieć tylko niektóre) papierowej, przez drewnianą, cynową, srebrną, perłową aż do brylantowej. A do klasycznego jubileuszu dodano przymiotnik dookreślający „złoty”. I w ten sposób każdy „nawrót czasu” jest dobry, aby zatrzymać się w drodze i trochę „poświętować”. Jakiż jednak jest *megapowód* do świętowania, kiedy rocznica urodzin powraca po raz siedemdziesiąty piąty (i przychodzi przystanek kojarzyć z brylantem), rocznica święceń kapłańskich po raz pięćdziesiąty (tu sypie się „złoty kurz”), a czas życia zakonnego mierzy się w „szmaragdach”. Taka właśnie kumulacja ma miejsce w życiu Ojca Profesora Stefana Koperka CR Roku Pańskiego 2013.

Na tę okoliczność już w wakacje 2010 ukonstytuowała się trzysobowa grupa inicjatywna (Kardaś, Mleczko, Wójtowicz), która przybrała prostą nazwę „Samozwańczy Komitet Uczczenia Profesora” (w skrócie: SKUP) i jako organizacja „pozarządowa” 1 lipca 2010 wystosowała do potencjalnych autorów takie oto pismo: „Drogi Ojcze, być może, nie wszyscy wiedzą, że nasz dostojny Współbrat, o. prof. Stefan Koperak CR, w ostatnim czasie czczony był przez różne gremia naukowe i państwowe, krajowe i zagraniczne (żeby wymienić te najważniejsze: złoty krzyż zasługi, *bene merenti* Polskiego Towarzystwa Teologicznego, *bene merenti* Papieskiej Akademii Teologicznej, srebrny medal zasługi Katolickiego Uniwersytetu w Róźniebroroku, księga pamiątkowa „Introibo ad altare Dei”, księga z wyborem prac „Hymn Chwały”). Jako jego współbracia nie chcemy dopuścić się grzechu zaniedbania, dlatego – jako SKUP – zwracamy się do Czcigodnego Ojca o włączenie się w tę spontaniczną akcję uczczenia Profesora Księgą Pamiątkową (pisaną piórem zmartwychwstańczym)

z racji jego nadchodzących 75-tych urodzin. Księga będzie zatytułowana „In Christo Redivivo”. Planujemy uroczystą prezentację tej książki i wręczenie jej Jubilatowi w stosownym czasie”. Prosiłiśmy wówczas o jakiś artykuł, względnie o wspomnienie.

Zaskakująco wielu współbraci z różnych pokoleń (najstarszy autor – rocznik 1919; najmłodszy – rocznik 1986) zareagowało na nasz apel. Pierwsza fala odpowiedzi przyszła niebawem po rozesłaniu zaproszeń, ale na drugi rzut trzeba było czekać i bez monitów, próśb i gróźb się nie obezło. Ale tak jest zawsze przy „zbiorówkach”. I oto mamy owoc tego wspólnego wysiłku: jest artykuł o życiu i dziełach Jubilata (również w „obrazkach”); są gratulacje i podziękowania naszych „oficjałów”; nie brakuje też osobistych wspomnień; resztę nadesłanego materiału (14 dłuższych czy krótszych przedłożeń) upchano w dwa działki: różności zmartwychwstańcze (7) oraz kwestyjki i dysputy (7). Niektóre mają walor wysoce naukowy, co sygnalizują streszczenia i słowa-klucze; wszystkie przy tym dobrze się czyta i śmiało polecam ich lekturę jako niezwykłą przygodę.

Księgi Pamiątkowe „montuje się” ku pamięci i dla uczczenia. Tak samo jest i z naszą Księgą przygotowaną i poświęconą dla Ojca Profesora Stefana Koperka przez jego współbraci, przyjaciół i uczniów. Na dzisiejszym rynku wydawniczym ksiąg pamiątkowych ci dostatek; jest to z pewnością znak szacunku i uznania dla tych, którym są one dedykowane. Jednak niniejszą księgą, która już tytułem (*In Christo Redivivo*) zdradza klimaty zmartwychwstańcze, składamy hołd Osobie szczególnej. Ojciec Stefan jest bowiem zmartwychwstańcem, który swe talenty, siły i tytuły wykorzystuje przede wszystkim ku pomocy bliźniemu, którego Pan stawia na jego drodze. A jego najbliższymi bliźnimi – z natury rzeczy – jesteśmy my: jego współbracia zmartwychwstańcy, którym niejednokrotnie okazywał wiele serdeczności i pomocy. Właśnie tą publikacją – jak pisze o. Prowincjał – chcemy mu zarówno podziękować, jak i przynieść najlepsze życzenia.

Ojciec Profesorze! Dziękując za wszelkie dobro, jakie stało się owocem Twej kapłańskiej i dydaktyczno-naukowej posługi, życzymy Ci serdecznie, aby Chrystus Zmartwychwstały nadal wspierał Cię swą łaską i pozwolił jeszcze długie lata cieszyć się dobrym zdrowiem oraz gorliwie i z nieślabnącą pasją pracować dla chwały Boga i uświęcenia ludzi.

Drogi i Dostojny Jubilacie! *Ad multos faustosque annos!*
w imieniu SKUPu



Kazimierz Wójtowicz CR

Kraków, 16 września 2013 roku

VITA ET OPERA

ARTUR KARDAŚ CR
PRĄDNIK KORZKIEWSKI

KSIĄDZ PROFESOR STEFAN KOPEREK, ZMARTWYCHWSTANIEC ODDANY BOGU I DUSZOM

Nie jest łatwo napisać *curriculum vitae* każdego człowieka, ponieważ nie jest łatwo zapanować nad czasem, choć niektórym wydaje się to proste: podać daty, miejsca, dorobek i wskazać ewentualne zamierzenia na przyszłość. Najtrudniej jest jednak pisać o osobowości człowieka, o jego charakterze, o jego wierze i duszy. Tym bardziej trudno, jeśli trzeba to uczynić w stosunku do osoby wybitnej, szanowanej, cenionej, a przede wszystkim dobrej. Do takich osób należy niewątpliwie ks. prof. zw. dr hab. Stefan Koperek, który jest jednym z najwybitniejszych współczesnych zmartwychwstańców. W tym roku obchodzi 75 rok życia i Złoty Jubileusz kapłaństwa. Jest drugim w historii Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców kapłanem, który otrzymał nominację na profesora zwyczajnego. Pierwszym był wybitny filozof, postać krakowskiego świata kultury i nauki, ks. prof. Stefan Pawlicki, żyjący na przełomie XIX i XX wieku (1839-1916), dwukrotny dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego i jego rektor, członek wielu akademii i towarzystw naukowych w całej Europie, przyjaciel Leona XIII, wielu dostojników Kościoła, ludzi nauki i kultury, jak chociażby Henryka Sienkiewicza czy Jana Matejki. Po zostawił po sobie ogromną bibliotekę (ponad 10 tysięcy woluminów) i niezwyklej dorobek naukowy, spośród którego 180 prac ogłoszono drukiem. Był człowiekiem, którego określano mianem *niepospolitego*!

Miał fascynującą osobowość, godną i poważną, która skarbiła mu wielu przyjaciół. Oprócz całej jego sławy i uczoności przetrwała o nim także legenda jako o człowieku jowialnym. Podczas jego wykładów sala pękała w szwach, gdyż „nic z suwerennego nauczania, nic z mistrza”¹. Jednym z jego słuchaczy był inny wybitny filozof klasyczny prof. Tadeusz Sinko (1877-1966), który napisał krótko, że wykłady Pawlickiego były „ekspozyturą myśli europejskiej, ale ekspozyturą krytyczną”.

Profesor Pawlicki był także doskonałym dyskutantem i postacią niezwykle towarzyską, którą zapraszano na liczne spotkania, konferencje, wykłady, ale i na przyjęcia, i obiady do najprzedniejszych domów. Warto zaznaczyć, że był stałym gościem sławnego salonu literackiego Ludwika Michałowskiego, o którym Tadeusz Boy-Żeleński napisał, że „umiał gromadzić u siebie wszystko niemal, co w kraju było wybitnego, a co przesunęło się przez Kraków, który wszędzie był po drodze”².

Stefan Pawlicki był jednak przede wszystkim – jak sam to podkreślał – kapłanem i zakonnikiem. „W nim była – odnotował Tomasz Misicki – żywa i głęboka wiara, kiedy stawał przy ołtarzu Pańskim [...], kiedy chętnie siadał do konfesjonału”³, a penitentów miał wielu i to bardzo różnych, od zwykłych ludzi po naukowców i kardynałów. Kłękając przy jego konfesjonale *było ucztą duchową*. Od współzałożyciela zmartwychwstańców, ks. Piotra Semenienki (1814-1886), nauczył się, że nie można uprawiać filozofii bez dwóch rzeczy: „bez teologii i bez wprowadzania jej we własne życie. Filozof musi przede wszystkim żyć filozoficznie, a to możebne jest tylko, gdy się praktykuje etykę chrześcijańską”⁴.

Dlaczego w tym artykule, na początku, tak wiele miejsca poświęcam ks. prof. Stefanowi Pawlickiemu? Otóż dlatego, że dzięki ks. prof. Stefanowi Koperkowi mogę sobie wyobrazić jakim był człowiekiem i zakonnikiem prof. Pawlicki! Uważam bowiem, że ks. Koperek jest do niego bardzo podobny: wybitny uczony, kapłan-zakonnik, a przede wszystkim człowiek pełen wyrozumiałości i dobroci oraz dobrego humoru. On także przyciąga, inspirował i zachęcał do pracy, często pomimo

trudności, gdyż wlewa nadzieję! Ujęło mnie kiedyś to, co powiedział ks. prof. Koperek – a zwykle nie lubi mówić o sobie – że tytuły, które posiada i funkcje, które pełnił i pełni, chce przede wszystkim wykorzystać ku pomocy człowiekowi, którego Pan stawia na jego drodze.

Dzieciństwo i wczesna młodość

Ks. prof. Stefan Koperek urodził się w Krakowie 16 kwietnia 1938 roku, ale niemal całe swoje dzieciństwo spędził w podkrakowskich Mogilanach. Jest synem Karola i Zofii z domu Bruzda. Wczesne dzieciństwo to lata wojny i okupacji hitlerowskiej. Okres ten zaznaczony był także innymi tragicznymi wydarzeniami w Jego życiu rodzinnym. Przede wszystkim w 1943 roku nastąpiła przedwczesna śmierć Jego ojca, a kilka miesięcy później zmarła jedyna siostra, mała Helenka. Na domiar smutku i gorzkości, jeszcze w czasie wojny, spalił się ich dom rodzinny i mały Stefan wraz z dobrą Matką korzystali z życzliwości i dobroci sąsiadów oraz znajomych.

Od wczesnego dzieciństwa ks. Koperek zarabiał na wspólne utrzymanie, Matki i swoje. Czyż nie ujmuje Jego wyznanie, a – jak wspominałem wyżej – nie jest do nich zbyt skory, że na ubranko do Pierwszej Komunii Świętej zarobił sobie sam, ale zabrakło Mu na buciki i książeczkę do nabożeństwa. Ostatecznie, ukochana Mamusia, zakupiła sandały, a o książeczkę postarali się gospodarze, u których wówczas pracował.

Nasz Jubilat ukończył Szkołę Podstawową w Mogilanach, gdzie Jego katechetą był między innymi zacny ks. Józef Ptak, dziś kanonik i emerytowany proboszcz w Zembrzycach. Duchowny ten był dla małego Stefana wzorem życia kapłańskiego i gorliwej pracy duszpasterskiej. To on rozbudził w swoim Wychowanku powołanie do kapłaństwa. Widząc to, mądry i świętobliwy duszpasterz, zaproponował w 1952 roku swojemu młodemu Parafianinowi, po ukończeniu Szkoły Podstawowej, kontynuowanie nauki w Małym Seminarium Duchownym Archidiecezji Krakowskiej, które mieściło się wówczas w Krakowie przy ulicy Manifestu Lipcowego (dziś ul. Piłsudskiego). Duchowym wychowawcą ks. Profesora był nie kto inny, ale młody ks. Karol Wojtyła, który stał się wzorem pobożności i zaangażowania duszpasterskiego dla młodego licealisty! Poziom edukacji i wychowania w Małym Seminarium był wysoki ze względu na doborową kadrę nauczycielską. Nasz Jubilat wśród

¹ A. Grzymała-Siedlecki, *Dottissimo padre Pavlishi w: Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*, Kraków 1974, s. 64-85; por.: A. Gabryś, *Salony krakowskie*, Kraków 2006, s. 92, 121, 135, 150-151, 171, 175, 179, 184, 194-199, 226-228.

² Cytat za: M. Mylik, *Ksiądz Stefan Pawlicki CR (1839-1916)*, Niepokalanów 1992, s. 53.

³ T. Misicki, *Najuczciwszy z ludzi, in memoriam śp. x. Dra S. Pawlickiego*, Chicago 1916, s. 6.

⁴ S. Pawlicki, *Moje pierwsze spotkanie z o. Piotrem Semenienką*, b.m. i d. w., s. 317.

wykładowców zapamiętał szczególnie prof. Rudolfa Niemca, który uczył języka łacińskiego i historii oraz prof. Skiminową, która wykładała język francuski. Jakość nauczania w seminarium doskonale przygotowała ks. Koperka do dalszych studiów, a szczególnie tych specjalistycznych, które podjął po przyjęciu święceń kapłańskich.

Stefan Koperk w Małym Seminarium spędził trzy lata. Czwartą klasę przygotowującą Go bezpośrednio do matury odbył w Liceum dla Pracujących, które funkcjonowało przy jednym z najstarszych i najśłynniejszych liceów Krakowa przy Placu przy Groblach 9, czyli w I Liceum Ogólnokształcącym imienia Bartłomieja Nowodworskiego. Liceum to zostało założone w 1586 roku, a ukończyło je wielu wybitnych Polaków. Dość wymienić: króla Jana III Sobieskiego, Wojciecha Bogusławskiego, Józefa Bema, Jana Matejkę, Stanisława Wyspiańskiego, Juliusza Osterwę, Leona Schillera, Stefana Banacha czy Sławomira Mrożka. Ks. Koperk zdał maturę w 1957 roku z takich przedmiotów jak: język polski, język francuski, język łaciński, historia, biologia, geografia, matematyka, fizyka z astronomią i chemia⁵.

Zmartwychwstańcy

1. Okres formacji

Po maturze Stefan Koperk rozeznał swoje powołanie kapłańskie. Mając pełne zaufanie do spowiednika i wychowawcy, ks. Karola Wojtyły, spytał się go o radę. Ten odpowiedział Mu, aby nie tylko podjął drogę, która przygotowuje Go do kapłaństwa, ale zgłosił się i do zakonu wskazując Mu na zmartwychwstańców, których dom formacyjny mieścił się w Krakowie przy ul. Łobzowskiej 10. Kiedy nasz Jubilat wybrał się tam, pierwsze wrażenia estetyczne zabudowań zakonnych nie zrobiły na nim dobrego wrażenia. Wspominał wtedy na słowa Pana Jezusa, o których przypominał Mu także ks. Wojtyła: „Kto was słucha, Mnie słucha” (Łk 10,16). Przyjął Go jednak uśmiechnięty i radosny zakonnik, ks. Franciszek Anders (1913-1985), który taką postawą zachęcił Kandydata, by ten zgłosił się jak najszybciej do mistrza nowicjatu. Nowicjat mieścił się wówczas także w Krakowie na Woli Duchackiej przy parafii Zmartwychwstania Pańskiego. Niestety, i tym razem pierwsze wrażenia

⁵ Na podstawie Świadectwa Dojrzałości (nr O.VIII-8/1/57) przechowywanego w Prywatnym Archiwum ks. Profesora w mieszkaniu przy ul. Łobzowskiej 12/23. Wszystkie dokumenty na jakie powołuje się autor w tym artykule pochodzą właśnie z tego archiwum.

obejścia domu zakonnego nie były najlepsze, i znów w duszy Kandydata powtórzyło się biblijne zdanie: „Kto was słucha, Mnie słucha”. A ponieważ historia – jak powiadają niektórzy – kołem się toczy, na horyzoncie zainteresowania się nową rzeczywistością Kandydata pojawił się zapracowany fizycznie, ale znów bardzo radosny zakonnik, którym okazał się sam mistrz nowicjatu, ks. Tadeusz Przybyłowicz (1905-1984).

Pod koniec rocznego nowicjatu *brat Koperk*, wraz z innymi kandydatami do zgromadzenia, przeniósł się do budynku nowicjatu (plebanii) w Radziwiłłowie Mazowieckim pod Warszawą. Tam 15 sierpnia 1958 roku złożył swoje pierwsze śluby zakonne. Po profesji wrócił do Krakowa, gdzie rozpoczął podstawowe studia filozoficzno-teologiczne w Instytucie Teologicznym Księży Misjonarzy na Stradomiu. Po piątym roku studiów przyjął święcenia kapłańskie 8 czerwca 1963 roku w kościele pod wezwaniem Zmartwychwstania Pańskiego w Krakowie przy ul. Łobzowskiej 10. Konsekratorem był młody biskup – ks. Karol Wojtyła! Na skromnym obrazku prymicyjnym ks. Koperk wydrukował proste, ale znamienne słowa, u góry: *Bogu i duszom*, a u dołu: *Wszystko przez Maryję*. Ponieważ w tym czasie Stolica Apostolska wprowadziła szósty rok studiów przygotowujących do kapłaństwa, a władze Zgromadzenia Zmartwychwstańców od razu zastosowały się do tego przepisu, ks. Neoprezbiter wraz ze swoimi współbraćmi, pozostał w seminarium przy ul. Łobzowskiej, aby dopełnić wymogu prawa kościelnego. Ks. Koperk od razu zaangażował się jeszcze bardziej w duszpasterstwo przy kościele seminaryjnym, które prowadził od trzeciego roku studiów! Na długo przed święczeniami kapłańskimi zajmował się między innymi ministrantami, dla których organizował także pielgrzymki, wycieczki i teatr.

2. Pierwsze lata w kapłaństwie

Testimonium Emensi Studii Theologici wystawione na zakończenie całości studiów filozoficzno-teologicznych świadczy o tym, że ks. Koperk szczególnie upodobał sobie ocenę *valde bene* (bardzo dobry)! Dokument ten został wystawiony 15 czerwca 1964 roku z podpisem rektora Instytutu. Jeszcze w tym samym roku udał się do Poznania na tzw. *Tirotinium*. Był to okres jednorocznej praktyki duszpasterskiej dla kapłana po święceniach, który dotyczył wyłącznie zakonników. Wraz ze współbraćmi (Bogusławem Borzyszkowskim, Gerardem Janikowskim, Zbigniewem Kozielcem i Grzegorzem Trederem) odbył praktykę w parafii pod wezwaniem Zmartwychwstania Pańskiego na Wildzie przy ul. Dąbrówki 4. Następnie został już skierowany do pracy

w parafii pod wezwaniem Zmartwychwstania Pańskiego w Drawsku Pomorskim, gdzie pozostał do 1968 roku. To tam ujawniły się Jego wyjątkowe talenty duszpasterskie. Na wzór ks. Karola Wojtyły zajął się szczególnie młodzieżą prowadząc głęboką formację biblijną, modlitewną i liturgiczną. Organizował również wypadki w góry, rajdy, spotkania i dyskusje. Wszystko to wiązało młodych ludzi, a praca na tzw. Ziemiach Odzyskanych nie była łatwa. Przeszkadzały w niej lokalne władze komunistyczne, przedstawiciele „bezpieki”. Do dziś jednak wielu z ówczesnych parafian utrzymuje kontakty z ks. Profesorem i są odpowiedzialnymi, dojrzałymi członkami Kościoła Katolickiego.

Po trzech latach intensywnej i pełnej entuzjazmu służby młody Kapłan został skierowany do pracy w Poznaniu – tym razem – w kościele Zgromadzenia przy Rynku Wildeckim. I tam powierzono Mu również duszpasterstwo młodzieży, szczególnie akademickiej. Z powstałej tam wspólnoty zrodziło się powołanie Marka Durskiego do wspólnoty w Taizé, który do dziś gorliwie jej służy na rzecz jedności wszystkich chrześcijan. Już po roku pracy władze Zgromadzenia zabrały stamtąd młodego Kapłana do pracy w parafii na Woli Duchackiej w Krakowie, gdzie z przerwami pozostał formalnie – jako członek tamtejszego domu zakonnego – do 1984 roku.

3. Bułgaria

W 1972 roku ks. Profesor, za poparciem ówczesnego generała Zgromadzenia, ks. Józefa Obuchowskiego, zdecydował się na wyjazd do pracy wśród Bułgarów. Zmartwychwstańcy rozpoczęli tam swoją misję w 1863 roku w obrządku bizantyjsko-słowiańskim na prośbę papieża Piusa IX. Misja ta rozwijała się z powodzeniem do 1939 roku. W tym okresie Zgromadzenie przyczyniło się znacznie do odbudowy tożsamości narodowej i religijnej Bułgarów. Prowadziło tam parafie, szkoły, seminarium duchowne, miało tam także swojego biskupa (Jan Garufaloff, 1888-1951) i archimandrytów. Tym ostatnim był między innymi Sługa Boży ks. Paweł Smolikowski (1849-1926). Po 1945 roku, kiedy Bułgaria znalazła się pod silnym wpływem reżimu sowieckiego, Kościół był straszliwie prześladowany i niszczone. Mocno ucierpeli i zmartwychwstańcy. Byli wśród nich tacy, którzy spędzili wiele lat w komunistycznym więzieniu.

Ks. Koperek, mimo przewidywanych trudności, zdecydował się jednak na wyjazd. Ojciec generał formalnie przeniósł Go do tzw. Regionu Bułgarskiego. W 1975 roku współbracia wybrali Go subdelegatem na

Kapitułę Generalną Zgromadzenia w Rzymie. Niestety, sytuacja polityczna nie pozwoliła Mu na stałą i ciągłą pracę w Bułgarii, dlatego co roku jeździł tam na kilka miesięcy w charakterze turysty. Mimo to zaszczepił w sobie wielką miłość do liturgii wschodniej, którą zapalał i zapala po dzień dzisiejszy nie tylko współbraci, ale wielu studentów, wcześniej, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, a dziś, Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II. Represyjna polityka władz komunistycznych Bułgarii zmusiła Go jednak w 1976 roku do stałego powrotu do Polski, do Krakowa na Wolę Duchacką. Od razu przystąpił do kontynuowania studiów specjalistycznych z historii liturgiki przygotowując już wówczas rozprawę doktorską. Związków z Bułgarią nigdy jednak nie zerwał. Kiedy w 2003 roku Misja Bułgarska Zmartwychwstańców obchodziła 140-lecie swego istnienia, ks. Profesor znacznie przyczynił się do zorganizowania jej obchodów w Polsce. Rok wcześniej wsparł finansowo także grupę bułgarskich pielgrzymów pochodzących z Burgas i Małko Tyrnowo, aby mogli wziąć udział w Krakowskiej Pieszej Pielgrzymce na Jasną Górę. Jak tylko mógł odwiedził bułgarskie placówki Zgromadzenia i z lubością sprawował liturgię w rycie bizantyjsko-słowiańskim, na którą oficjalnie udzielił Mu pozwolenia w latach siedemdziesiątych biskup Stratijew (biskup Sofii). W jednym z listów zmartwychwstaniec, który pracował w Bułgarii, tak napisał do ks. Profesora: „Bardzo wiele dała mi liturgia sprawowana w Ojca obecności i koncelebrze. Cały dzisiejszy dzień spędziłem nad przepisywaniem na papier słów Ojca homilii. Te 15 minut wsłuchania się w kazanie Ojca, to jest cały semestr wykładów. Wyobrażałem sobie postaci wspomnianych Ojców z przeszłości. Dziękuję Bogu za ich świadectwo życia i cicho się modlę, abym choć w części był godzien iść drogą, którą Oni tu, w Burgas, Małko Tyrnowo, przebyli. Czcigodny Ojcze! Najserdeczniej dziękuję za Ojca cenne wskazówki dotyczące księgi intencji mszalnych, jak samej liturgii Eucharystii. Będziemy tego przestrzegać. [...] Jeszcze raz dziękuję za Ojca obecność, za wszelkie dobro. Jestem wdzięczny. Rady Ojca wprowadzę w życie. Gorąco proszę o modlitwę”⁶.

W 2001 roku ks. Jubilat otrzymał od bułgarskich zmartwychwstańców ikonę Matki Bożej, na której widnieje piękna dedykacja: „Czcigodnemu Ojcu Stefanowi Koperkowi! Przyjacielowi Misji Bułgarskiej, który ją wspomagał, rozumiał, a także reprezentował mówiąc w jej

⁶ List ks. Lucjana Bartkowiaka CR, Burgas, 10 IX 2001 r., w: Archiwum Prywatne ks. Profesora.

imieniu, kiedy jej mówić nie było wolno. Z podziękowaniem za całe to dobro i na wspomnienie spotkania z Misją po 23 latach..., Burgas, 10-15 VII 2001 roku".

Te, jak i wcześniejsze słowa świadczą o stałym kontakcie, wizytach i miłości ks. Profesora do Unitów, do Misji Bułgarskiej oraz pomocy duchowej i materialnej jakiej udzielał i udziela – na miarę możliwości – współbraciom i odradzającemu się tam Kościołowi.

4. Prądnik Korzkiewski

Ks. Stefan Koperek podczas długiej przynależności do domu zakonnego w Krakowie na Woli Duchackiej, oprócz wyjazdów i pracy w Misji Bułgarskiej, był dwukrotnie kapłanem siostr zmartwychwstańek w Kętach. W 1984 roku rozpoczął jednak pracę w Ośrodku Rekolekcyjnym w Prądniku Korzkiewskim, który położony jest w urokliwej Dolinie Prądnika na terenie (dziś) Ojcowskiego Parku Narodowego. Ośrodek ten dzięki Niemu zaczął żyć nowym życiem, do którego przyjeżdżali różni wybitni przedstawiciele Kościoła i nauki. Przyjeżdżali tam dzięki – między innymi – oryginalnemu duszpasterstwu i ciekawej osobowości Kapłana. Ks. Profesor rozwinął tam życie liturgiczne i eklezjalne promując osobę Sługi Bożego ks. Pawła Smolikowskiego. Organizował dni skupienia, rekolekcje, obozy oraz kursy językowe (język angielski) dla różnych grup rekolektantów duchownych i świeckich. W Prądniku powstała także kaplica pod wezwaniem Zstąpienia Chrystusa Pana do Otchłani projektu prof. Macieja Rudnickiego z krakowskiej ASP z ciekawą drogą krzyżową i krzyżem wewnątrz autorstwa Zbigniewa Gizelli. Ks. Profesor wybudował także oryginalną Drogę Krzyża i Chwały (osiemnaście kaplic), którą jesienią 1986 roku poświęcił ks. bp Kazimierz Górny. Raz na miesiąc odbywało się tam Nabożeństwo Krzyża i Chwały, które poprzedzała Msza Święta i katecheza o Misterium Paschy. Na to nabożeństwo przybywali wierni z Krakowa i różnych podkrakowskich miejscowości. Prądnik Korzkiewski słynął także z pięknej celebracji Triduum Paschalnego.

Życie *prądnickiej wspólnoty* rozwijało się dynamicznie. Młodzież i dzieci zaangażowane były w przygotowywanie i celebracje liturgiczne. Niewielka wspólnota (nie będąc parafią!) miała stosunkowo wielu lektorów, kantorów, ministrantów, scholę i organistkę! Do dziś tamto pokolenie angażuje już własne dzieci i wnuków w życie lokalnego Kościoła. Warto także wspomnieć, że w roku Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Polsce (1987) społeczność Prądnika

Korzkiewskiego ufundowała piękną monstrancję, którą poświęcił ks. bp Stanisław Smoleński. Zaś trzy lata później (1990) wybudowała dzwonnice i wsparła odlanie w słynnej ludwisarni Felczyńskich trzech dzwonów o imieniach: *Zmartwychwstanie Pańskie, Sługa Boży Bogdan Jański i Błogosławiona Królowa Jadwiga*, które zostały uroczystie poświęcone przez ks. bp Kazimierza Nycza. Do dziś duch ks. Profesora „unosi się nad Prądnikiem”!

Ten wyjątkowy czas w Jego życiu zakończył się w związku z powołaniem Go na coraz to szacowniejsze funkcje i stanowiska w Papieskiej Akademii Teologicznej (dziś UPJPII) w Krakowie. Od 27 sierpnia 1994 roku mieszka w Krakowie przy ul. Łobzowskiej 12/23, będąc członkiem tamtejszego domu zakonnego i wydatnie pomagając w duszpasterstwie.

5. Inne prace

W trakcie tych wszystkich lat ks. Profesor czynnie angażował się w prace komisji prowincjalnych, a szczególnie Komisji Liturgicznej i Komisji do spraw Sanktuarium Maryjnego w Sulisławicach. Zgodnie ze swoimi zainteresowaniami jest autorem modlitewników, w tym przede wszystkim *Służmy Bogu*, który doczekał się kilku wydań, a ostatnie z 2002 roku (Wydawnictwo św. Stanisława, Kraków). Przygotował także modlitewnik *Matko Odkupiciela* dla pielgrzymów i czcicieli Matki Bożej Bolesnej – Pani Ziemi Sandomierskiej w sanktuarium w Sulisławicach (Sulisławice 1994). Jest także współautorem *Resurrectionem tuam confitemur*, czyli modlitewnika zmartwychwstańca (Wydawnictwo Alleluja, Kraków 2006). Nie sposób wymienić wszystkich przygotowanych przez Niego tekstów i propozycji nabożeństw dla różnego wymiaru duszpasterstwa zmartwychwstańczego. Wspomnieć jednak należy o opracowaniu nowenny dla rozszerzania kultu Sługi Bożego ks. Pawła Smolikowskiego: *Nowenna modlitw o beatyfikację Sługi Bożego o. Pawła Smolikowskiego* (Kraków 1998), którego jest gorącym czcicielem, a także wzory nabożeństw do peregrynacji obrazu Matki Bożej Bolesnej w Sulisławicach po Diecezji Sandomierskiej. Jako doświadczony profesor i duszpasterz jest także współredaktorem podręcznika dla duszpasterstwa parafialnego zmartwychwstańców i dyktorium dla posługi misjonarzy i rekolekcyjnistów Zgromadzenia.

Szlak naukowy

Ks. Jubilat już od pierwszego roku pobytu w parafii na Woli Duchackiej w Krakowie, czyli od 1969 roku, rozpoczął studia specjalistyczne z liturgiki w Instytucie Liturgicznym przy Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie, które uwieńczył wiosną 1972 roku tytułem magistra teologii z wynikiem – naturalnie – bardzo dobrym. Przedstawił wówczas pracę na temat: *Biografia Dom Lamberta Beauduina i geneza „Modlitwy Kościoła”*. Jeszcze w tym samym roku zdał wyśmienienie wszystkie egzaminy przepisane prawem i przygotował pracę licencjacką na temat: *Rola niedzielnej mszy parafialnej wg. Dom Lamberta Beauduina OSB*. Ponownie obronił pracę z wynikiem valde bene! Dyplom licencjata podpisał Mu 22 czerwca 1972 roku Wielki Kanclerz PWT, ks. kard. Karol Wojtyła.

Dalsze studia specjalistyczne ks. Koperek przerwał z powodu wspomnianej pracy w Bułgarii, ale zaraz po powrocie – będąc na pełnym etacie duszpasterza w parafii na Woli Duchackiej – kontynuował studia doktoranckie. Już w 1978 roku przedstawił na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej rozprawę doktorską, którą obronił z powodzeniem na temat: *Teologia roku liturgicznego w ujęciu Dom Prospera Gueranger’a*⁷. Była to wtedy pierwsza na świecie rozprawa doktorska poświęcona temu wybitnemu promotorowi ruchu liturgicznego i pierwszemu opatowi solesmeńskiej Kongregacji benedyktyńskiej, od którego – warto podkreślić – pełnymi garściami korzystali pierwsi zmarłychwstańcy. Naszemu Jubilatowi dyplom podpisali: Wielki Kanclerz PAT – ks. kard. Karol Wojtyła, dziekan Wydziału Teologicznego – ks. prof. Marian Jaworski oraz promotor pracy – ks. prof. Wacław Świerżawski.

Habilitacja nastąpiła dziewięć lat później w 1987 roku na podstawie rozprawy: *Polskie przekłady Mszału Trydenckiego i ich wpływ na kształtowanie udziału wiernych w liturgii mszalnej*. Rektorem uczelni był wówczas ks. bp prof. Marian Jaworski, a dziekanem Wydziału Teologicznego ks. prof. Jerzy Chmiel. Senat Akademii nadał ks. Koperowi tytuł doktora habilitowanego 19 lutego 1987 roku, a uroczysta promocja miała miejsce 8 maja tegoż roku. Wśród zachowanych życzeń od najbliższych, znajomych i przyjaciół znalazło się i to – niezwykle, od Jana Pawła II, który w prywatnym liście napisał: „Bardzo się

cieszę z przekazanej mi wiadomości o uzyskanej habilitacji [...]. Serdecznie gratuluję tego sukcesu na drogiej memu sercu Uczelni, a habilitowanemu Doktorowi przesyłam błogosławieństwo na dalszą drogę pracy kapłańskiej i naukowej”⁸.

Naturalnie wszystkie te i następne lata pracy naukowej Habilitanta, to także stypendia naukowe i pobyty za granicą, które otwierały nowe przestrzenie dla pracy i zainteresowań naukowych oraz pozwalały na zdobywanie znajomości języków obcych. Ks. Koperek kilkakrotnie przebywał we Francji, Belgii i Austrii. We Francji zależało Mu przede wszystkim na kontaktach ze środowiskiem klasztoru w Solesmes. Tam spotkał się między innymi z wybitnym historykiem, archiwistą i autorem znanej monografii o Guérangerze, o. Ludwikiem Soltnerem. W Belgii zaś z następcą Dom Lamberta Beauduina (1873-1960), Olivierem Rousseau.

Dalsza kariera naukowa toczyła się swoim torem. W 1988 roku, 8 maja, Wielki Kanclerz PAT, ks. kard. Franciszek Macharski, mianował ks. Koperka docentem na Wydziale Teologicznym Akademii. Tego roku przypadała także 25 rocznica święceń kapłańskich ks. Docenta. Z tej okazji Metropolita Krakowski napisał ciepły list do Jubilata, w którym zawarł także swoje życzenia: „Za to 25-lecie dziękuję wraz z Księdzem Docentem, zawiera się w nim bowiem dar niewysłowny i nieodpłacalny. Myślę też o tym Jubileuszu poprzez cały dorobek życia chrześcijańskiego i naukowego Zgromadzenia Księży Zmarłychwstańców oraz naszej Archidiecezji, zwłaszcza Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, na który składa się i to, co Drogi Ksiądz Docent wniósł przez swoją gorliwą pracę kapłańską, przez prowadzenie adoracji kapłańskiej oraz przez wykłady liturgiki”⁹.

Po siedmiu latach (1998) na wniosek Rady Wydziału PAT, Rada Naukowa Episkopatu Polski przedstawiła prośbę do Centralnej Komisji do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych, o nadanie ks. Koperkowi tytułu profesora nauk teologicznych. Komisja ta wniosek przyjęła pismem z dnia 21 grudnia 1998 roku. Natomiast ks. kard. Stanisław Dziwisz pismem z dnia 1 kwietnia 2006 roku powierzył ks. Koperkowi stanowisko profesora zwyczajnego w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie¹⁰. W dokumencie Wielki Kanclerz napisał: „Na podstawie

⁸ *List i życzenia*, Watykan, 13 X 1986 r., w: Archiwum Prywatne ks. Profesora.

⁹ *Życzenia*, Kraków, 8 VI 1988 r., w: tamże.

¹⁰ Ksiądz prof. Stefan Pawlicki CR także jedną ze swych nominacji na profesora zwyczajnego filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego otrzymał 1 kwietnia 1894 roku.

⁷ Por. S. Koperek, *Teologia Roku Liturgicznego*, Kraków 1984.

par. 15E Statutu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie zatwierdzonego pismem Kongregacji de Institutione Catholica z dnia 16 października 1991 roku oraz w oparciu o decyzję Senatu Papieskiej Akademii Teologicznej z dnia 20 marca 2006 roku powierzam Przewielebnemu Księdzu Profesorowi stanowisko Profesora Zwyczajnego Nauk Teologicznych [...]”¹¹. Akt promocji odbył się 8 maja 2006 roku w kościele akademickim pod wezwaniem św. Anny w Krakowie. Jeszcze tego samego roku rektor Akademii, ks. prof. dr hab. Jan Dyduch, przyznał ks. Profesorowi nagrodę za *wybitne i twórcze osiągnięcia naukowe, dydaktyczne i organizacyjne w Akademii* (20 X 2006 r.).

Działalność naukowa, dydaktyczna i organizacyjna

Naturalnie takie zaszczyty i stanowiska były konsekwencją nieustannej pracy naukowej ks. Profesora. Prace związane z kolejnymi awansami naukowymi były zawsze wysoko oceniane przez recenzentów, zwłaszcza jeśli chodzi o posoborową odnowę i reformę liturgiczną oraz jej recepcję na gruncie polskim. Wielki wpływ na prace naukowe i na działalność dydaktyczną w Akademii miało kilkunastoletnie doświadczenie duszpasterskie zdobyte na różnych polach pracy w Kościele. Ksiądz Profesor w swojej działalności naukowo-dydaktycznej ma wyjątkową umiejętność łączenia teorii z praktyką posługując się również komunikatywnym i pięknym językiem. Przy tym ciepła osobowość, i jak w przypadku ks. prof. Pawlickiego, *nic z suwerennego nauczania, nic z mistrza*, ale zawsze dobry, przyjacielski, ale także – wymagający!

Dorobek naukowy Jubilata jest oryginalny i zaowocował szeregiem publikacji. Ksiądz prof. Helmut Sobeczko z Uniwersytetu Opolskiego, w ocenie dorobku naukowego i dydaktyczno-organizacyjnego ks. Koperka w związku z postępowaniem o nadanie stanowiska profesora zwyczajnego, napisał: „Jako dobrze przygotowany profesjonalista potrafi korzystać z bogatego warsztatu naukowego, zwłaszcza z oryginalnych materiałów dojść do właściwych wniosków i ustaleń. Prace ks. Koperka są bardzo kompetentne, bo nie tylko oparte na najstarszych

Napisałem „jedną z”, gdyż był także profesorem zwyczajnym teologii fundamentalnej, i filozofii chrześcijańskiej (1886), por. M. Mylik, *Ksiądz Stefan...*, s. 47.

¹¹ *Nominacja*, nr 832 (odpis), Kraków, 1 IV 2006 r., w: Archiwum Prywatne ks. Profesora.

źródłach patrystyczno-liturgicznych, ale przede wszystkim na najnowszych soborowych i posoborowych, nie wyłączając lokalnych źródeł krakowskich”¹².

Oprócz działalności naukowo-badawczej ks. Profesor był bardzo zaangażowany w pracę dydaktyczno-organizacyjną Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Uczył w kilku seminariach duchownych (sandomierskim, częstochowskim, frnaciszkanów, dominikanów, paulinów i innych), a także przez dziesięć lat w Instytucie Teologicznym Księży Misjonarzy w Krakowie na Stradomiu. Nadal chętnie prowadzi zajęcia kursoryczne i monograficzne. Wykłada także na studiach podyplomowych w Politechnice Krakowskiej z zakresu Konserwacji, Kształtowania Architektury i Aranżacji Wnętrz Obiektów Sakralnych. Pełnił przez wiele lat (od 1985 roku) obowiązki kierownika Katedry Historii Liturgii Wydziału Teologicznego PAT, kuratora Katedry Teologii Liturgii i opiekuna specjalizacji liturgicznej na tym Wydziale. „Przy swej katedrze – napisał ks. prof. Sobeczko – stworzył prawdziwą szkołę liturgiczną, o czym świadczy tematyka licznych prac magisterskich, licencjackich, a zwłaszcza doktorskich”. Profesor wypromował licznych magistrantów i licencjuszy rzymskich, wielu doktorów w różnych ośrodkach akademickich w Polsce i na Słowacji. Jest autorem kilku recenzji habilitacyjnych oraz ocen dorobku naukowego w przewodach o tytuł profesora nauk teologicznych. Aktywnie działał między innymi w Kole Naukowym Wykładowców Liturgiki przy PAT, a także w Sekcji Wykładowców Liturgiki przy Radzie Naukowej Episkopatu Polski. Udzielał się także w pracach Polskiego Towarzystwa Teologicznego, będąc przez szereg lat dyrektorem Wydawnictwa Unum. W ramach tego wydawnictwa ukazywało się pismo: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* oraz szereg dzieł pracowników naukowych PAT i nie tylko. Był także organizatorem wielu sympozjów i konferencji naukowych o charakterze krajowym i międzynarodowym.

Szeroka i stale pogłębiania wiedza oraz doświadczenia organizacyjno-duszpasterskie sprawiły, że ks. Profesor pełnił różne funkcje uczelniane. Już w październiku 1972 roku zaproponowano mu stanowisko asystenta przy Katedrze Liturgiki na Studium Liturgicznym. Potem w latach 1992-1998 pełnił obowiązki zastępcy dyrektora Instytutu Liturgicznego, a od 1998 do 2001 roku był jego dyrektorem.

¹² H.J. Sobeczko, *Ocena dorobku naukowego i dydaktyczno-organizacyjnego w związku z postępowaniem o nadanie stanowiska profesora zwyczajnego ks. prof. dr. hab. Stefanowi Koperkowi CR w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*, s. 4, w: tamże.

Przez jedną kadencję (1991-1994) pełnił obowiązki prorektora Papieskiej Akademii Teologicznej. Był także prodziekanem Wydziału Teologicznego, a w latach 2000-2006, przez dwie kadencje, dziekanem tegoż Wydziału. Warto przy tej okazji zaznaczyć, iż stanowisko to, oprócz normalnych prac administracyjnych i troski o stały rozwój Uczelni, przypadło na trudny okres dostosowania szkolnictwa wyższego w Polsce do wymogów akredytacyjnych oraz do europejskich norm tzw. procesu bolońskiego. W tym czasie dziekanat Wydziału podpisał kilka ciekawych umów o współpracę z zagranicznymi ośrodkami naukowymi. Powstały wtedy także nowe katedry (m.in.: Komunikacji Religijnej czy Antropologii Chrześcijańskiej) i nowe kierunki kształcenia (np.: Nauka o Rodzinie). Do szczególnych osiągnięć naukowo-organizacyjnych ks. Koperka należy zaliczyć jego wkład w dzieło odnowy nauk liturgicznych w Kościele Katolickim na Słowacji. Wypromował tam wielu studentów!

W tę działalność naukowo-organizacyjną wpisują się także Jego dokonania na polu wydawniczym. Tu na uwagę zasługuje seria wydawnicza *Studia*, na łamach której podejmowano szereg istotnych zagadnień współczesnej teologii. Między innymi w tomie jedenastym została zaprezentowana polska teologia na tle teologii europejskiej. Ks. Profesor był także redaktorem serii: *Vetera et nova*, serii bardzo ważnej dla studiów liturgicznych w Polsce chociażby z tego względu, że ukazywały się tam tłumaczenia dzieł pionierów ruchu liturgicznego w Kościele, takich jak Lamberta Beauduina, Odo Casela czy Romano Guardiniego.

Warto wspomnieć także i o tym, że ks. Koperek był redaktorem lub współredaktorem sześciu ksiąg jubileuszowych. Na szczególną uwagę zasługuje ta, która została przygotowana z okazji 25 rocznicy pontyfikatu Jana Pawła II – *Servo Veritatis* (Kraków 2003) przez naukowców Uniwersytetu Jagiellońskiego, Papieskiej Akademii Teologicznej, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu – Angelicum w Rzymie. Publikacja ta spotkała się z żywym zainteresowaniem ośrodków naukowych z wielu stron świata. Była owowcem trzydniowego sympozjum wybitnych przedstawicieli nauki z Europy i Stanów Zjednoczonych zorganizowanego na Uniwersytecie Jagiellońskim w 2003 roku. Druga z tego typu publikacji, została wydana dla ks. kard. Franciszka Macharskiego – *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci* (Kraków 2004), z okazji 25-lecia święceń biskupich Metropolity. Trzecia zaś dla ks. kard. Mariana

Jaworskiego – *Scire Deum* (Kraków 2006), tym razem wydana z okazji 25-lecia PAT i dedykowana jej pierwszemu rektorowi. Czwarta księga została opublikowana dla ks. prof. Stanisława Czerwika – *Ante Deum Stantes* (Kraków 2000), dla uczczenia 40-lecia jego wkładu w dzieło odnowy liturgicznej w Polsce. Piąta księga została zadedykowana ks. prof. Adamowi Kubisiowi, byłemu rektorowi PAT-u – *Świadek Chrystusowych cierpień* (Kraków 2004), natomiast szósta była dla upamiętnienia 40-lecia pracy naukowej ks. bpa prof. Tadeusza Pieronka, także byłego rektora Akademii – *Lex tua in corde meo* (Kraków 2004).

Trzeba także dodać, że ks. Profesor jest członkiem redakcji czasopisma *Analecta Cracoviensia* i opolskiego *Liturgia Sacra*, jako członek zespołu recenzentów. Pełnił również funkcję asystenta kościelnego przy redakcji pisma *Jezus żyje*. Działalność ta – przynajmniej spora, zważywszy, że zawsze dużo czasu zajmują sprawy administracyjne – świadczy, jak bardzo leżało i leży Mu na sercu dobro Akademii i apostołstwo słowa drukowanego.

W ostatnich latach ks. Profesor został odznaczony, nadanym przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Lecha Kaczyńskiego, Złotym Krzyżem Zasługi (2008), który wręczył Mu Wojewoda Małopolski w Sali Modrzewiowej Rektoratu PAT. Natomiast Zarząd Polskiego Towarzystwa Teologicznego (2008) uhonorował Go swoim najwyższym odznaczeniem „Bene Merenti” za twórczy wkład w kształtowanie polskiej teologii i w rozwój Towarzystwa.

Wkład w życie i rozwój Kościoła

1.... lokalnego (Archidiecezja Krakowska)

Członkowie komisji powołanej przez Radę Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w sprawie nadania ks. Koperkowi stanowiska profesora zwyczajnego w swoim uzasadnieniu napisali: „Poprzez swój aktywny udział zarówno w życiu uczelni jak i Kościoła Krakowskiego ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR przyczynia się do podnoszenia prestiżu Papieskiej Akademii Teologicznej oraz dynamizacji zbawczej misji Krakowskiego Kościoła Partykularnego”¹³. Warto,

¹³ Sprawozdanie powołanej przez Radę Wydziału Teologicznego w sprawie nadania stopnia profesora zwyczajnego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie ks. Prof. dr hab. Stefanowi Koperkowi CR, s. 2, Kraków, 16 XII 2005 r., w: Archiwum Prywatne ks. Profesora.

choć w zarysach, przyjrzeć się niektórym aspektom wkładu ks. Koperka w życie wspomnianego Kościoła, z którym jest tak mocno związany od samego dzieciństwa.

Już 23 lutego 1977 roku, na krótko przed obroną doktoratu, ks. Profesor decyzją ks. kard. Wojtyły został powołany – na okres trzech lat – do Komisji Liturgicznej Archidiecezji Krakowskiej. Jednak pozostał w niej aż do dnia dzisiejszego, choć sama komisja zmieniła swoją nazwę. Dziś jest to: Archidiecezjalna Komisja do spraw Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego. Współtroszcząc się o rozwój kultu Bożego ks. prof. Koperek ma na tym polu duże zasługi. To On między innymi przygotowywał celebracje papieskie na Błoniach Krakowskich podczas wszystkich pielgrzymek Jana Pawła II do Polski współpracując z przedstawicielami Stolicy Apostolskiej. Miał udział w redagowaniu na tę okoliczność ksiąg liturgicznych i modlitewników pielgrzyma¹⁴.

W latach 1972-1979 ks. Profesor brał udział w pracach Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej. W dwutomowych dziele, które prezentuje prace Synodu, znajdziemy dowody Jego wkładu w działalność komisji synodalnych, szczególnie odnoszących się do sprawowania liturgii, istoty misji kapłańskiej oraz tajemnicy Eucharystii¹⁵. Owocem tych prac był także *Podręcznik Służby Liturgicznej Archidiecezji Krakowskiej* do celebracji różnych nabożeństw w ciągu roku, którego współredaktorem był ks. Jubilat.

W kwietniu 1980 roku ks. kard. Macharski powołał ks. Koperka do Zespołu Konsultacyjnego „Liturgia” dla prowadzenia prac – tym razem – podczas I Synodu Prowincjalnego Metropolii Krakowskiej. Także kolejne lata przyniosły ks. Profesorowi świadectwa zaufania Metropolity Krakowskiego, który w styczniu 1985 roku powierzył Mu obowiązki cenzora kościelnego. Między innymi z tej racji ks. Koperek w 1988 roku przeprowadził analizę pism Służebnicy Bożej Zofii Pauli Tajber (1890-1963), założycielki Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Duszy Chrystusa Pana, której proces beatyfikacyjny rozpoczął się w 1993 roku w Krakowie. Warto w tym miejscu wspomnieć, że przez II Wojnę Światową i po niej, krakowscy zmartwychwstańcy wspierali dzieło Zofii Tajber. W Archiwum Prowincjalnym zachowały się liczne

notaki naszych ojców, którzy głosili dla nowej wspólnoty rekolekcje i konferencje duchowne. Byli także stałymi spowiednikami sióstr. Piękny to zatem i znaczący akcent, że współpraca ta mogła mieć swoje przedłużenie w tak istotniej posłudze ks. Koperka, w procesie beatyfikacyjnym, tej świętej kobiety.

Nie była to jednak jedyna ocena pism w posłudze naszego Jubilata. Dokonał tego także dla kandydatów na ołtarze z zakonu ojców jezuitów, męczenników II Wojny Światowej: Franciszka Kałużnego (+1941) i Stanisława Podolańskiego (+1945). Zajmował się także cenzurą pism, również męczennika II Wojny Światowej, karmelity bosego – brata Franciszka Jerzego Powiertowskiego (+1944). Dokonał cenzorskiej opinii (2004) dla otrzymania imprimatur publikacji o życiu i dziele błogosławionej (już dziś) Zofii z Maciejowskich Czeskiej (1584-1650) – założycielki szkoły i Zgromadzenia Sióstr Ofiarowania NMP. Podobną cenzurę przeprowadził dla modlitewnika rekolekcyjnego Zgromadzenia Sióstr Matki Miłosierdzia (1999). W roku Wielkiego Jubileuszu 2000 został poproszony przez ks. bpa Kazimierza Nycza o cenzurę tekstów pieśni związanych z jubileuszem chrześcijaństwa, 1000-leciem Diecezji Krakowskiej oraz z przygotowywaną wówczas kanonizacją siostry Faustyny Kowalskiej. Wśród tych tekstów były słowa hymnu i pieśni Marka Skwarnickiego. Doprawdy nie sposób wyliczyć wszystkich tekstów i opracowań, których cenzorem kościelnym był ks. prof. Stefan Koperek! Praca ta świadczy również o tym, jak ważną rolę w swojej posłudze naukowej i kapłańskiej przywiązuje do propagowania kultu świętych. Świadczą o tym także konferencje naukowe, które organizował na ten właśnie temat. Jedna z nich odbyła się z okazji 30-lecia pracy Instytutu Liturgicznego i dotyczyła wieloaspektowej refleksji nad beatyfikacjami i kanonizacjami Polek i Polaków wyniesionych do chwały ołtarzy przez Jana Pawła II. Wydana po tym sympozjum publikacja jest nieocenionym wkładem ks. Profesora w życie nie tylko Kościoła lokalnego, ale i Powszechnego¹⁶.

Od października 1989 roku ks. prof. Koperek jest także, z nominacji ks. kard. Macharskiego, członkiem Komisji Archidiecezjalnej do spraw Architektury i Sztuki Sakralnej oraz Kościelnej. Komisja ta z czasem zmieniła nazwę na: Archidiecezjalna Komisja do spraw Konserwacji Zabytków Kościelnych, Architektury i Sztuki Sakralnej. Ks. Profesor po dziś dzień uczestniczy w jej pracach.

¹⁴ Ksiądz Profesor przygotowywał mszały do celebracji papieskich na Błoniach Krakowskich. Do dwóch z nich (1997, 2003) napisał także wstępy. Jeden z modlitewników pielgrzyma to: *Modlitewnik pielgrzyma. Z Janem Pawłem II w Archidiecezji Krakowskiej 4-10 VI 1997*, Kraków 1997.

¹⁵ Por. *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*, t. 1-2, Kraków 1985.

¹⁶ Por. *Kanonizacja a nowa ewangelizacja*, Kraków 2000.

Jeszcze innym przejawem aktywności i zaangażowania ks. Jubilata na rzecz dobra Kościoła lokalnego było opublikowanie w 1988 roku pierwszej części adoracji kapłańskich dedykowanych duchownym Archidiecezji Krakowskiej z okazji II Kongresu Eucharystycznego w Polsce¹⁷. Autor zawarł w nich między innymi teksty rozważań prowadzonych przez siebie w kaplicy Domu Arcybiskupów Krakowskich dla kapłanów podczas comiesięcznych dni skupienia. Biskup Sandomierski Wacław Świerżawski – jeden z wielu kapłanów dziękujących Autorowi – napisał: „Dobrze uczyniłeś, ukazując na wybranych wzorcach osobowych, jak z Przenajświętszej Ofiary oraz Adoracji czerpać moc [...], dążąc, aby w nas prawdziwie żył Chrystus, sprawujący w nas to, że w naszej posłudze możemy być już nie tylko *alter Chrystus*, ale *ipse Chrystus*”¹⁸. Zaś kard. Macharski we wstępie do rzeczonyj publikacji, gorąco dziękując Autorowi „za teksty i za wydarzenie, jakim były i są nadal comiesięczne spotkania kapłanów na godzinie adoracji”, dodał: „Mała kaplica w Domu Arcybiskupów Krakowskich przez całe lata była jakoby przygotowywana modlitwą obecnego Ojca Świętego na to, żeby w niej było wyraźnie słyhać głos Mistra ukrytego w Eucharystii, i łatwiej znajdować nań odpowiedź, tę ze słów i tę z czynów. Żeby miłość Chrystusa, z której nasze kapłaństwo jest poczęte i narodzone, i z której rośnie, nigdy nie umarła [...]”¹⁹. Najzaszczytniejsze jednak podziękowanie nadeszło z Watykanu osobiście podpisane przez Jana Pawła II: „Bardzo dziękuję za ofiarowaną mi książkę *Adoracje kapłańskie* i Autorską dedykację na niej. Dobrze, że się ukazała i życzę serdecznie, aby służyła pogłębieniu kultu i umiłowaniu Chrystusa Eucharystycznego przez kapłanów i alumnów”²⁰.

Dopełnieniem wkładu ks. prof. Koperka w życie Kościoła krakowskiego było przyjęcie w 1998 roku, nadanej Mu przez kard. Macharskiego, nominacji na asystenta kościelnego Wspólnoty Emmanuel w Krakowie oraz włączenie Go w skład Rady Kapłańskiej Archidiecezji Krakowskiej.

¹⁷ Por. *Adoramus te Domine*, cz. 1, Kraków 1988, także: *Adoracje kapłańskie*, cz. 2, Kraków 1998.

¹⁸ *List*, Sandomierz, 25 I 1999 r., w: Archiwum Prywatne ks. Profesora.

¹⁹ F. Macharski, *Wstęp*, w: *Adoramus te...*, s. 5.

²⁰ *List*, Watykan, 6 II 1999 r., w: Archiwum Prywatne ks. Profesora.

2.... polskiego (Konferencja Episkopatu Polski)

Ksiądz Jubilat z racji swej naukowości i doświadczenia duszpasterskiego twórczo udzielał się i udziela w życiu Kościoła na forum ogólnopolskim. Istotnym tego wyrazem był między innymi Jego udział w pracach Komisji Przygotowawczej do II Synodu Plenarnego w Polsce. Dekret nominacyjny w tej sprawie 25 stycznia 1989 roku podpisał ówczesny Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski i Prymas polski, ks. kard. Józef Glemp. Wymiana korespondencji ks. Profesora z innymi członkami rzeczonyj Komisji świadczy dobitnie o tym, jak bardzo był zaangażowany w dzieło odnowy liturgicznej w Kościele polskim.

Kilka lat później sekretarz generalny Episkopatu Polski – bp Tadeusz Pieronek poinformował ks. Koperka, iż „Konferencja Episkopatu Polski, obradująca na sesji plenarnej w dniach 17-19 czerwca 1994 roku [...] w Łomży, powołała Księdza Doktora na członka Komisji do spraw Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego”²¹. Natomiast w 2001 roku ks. Profesor został mianowany przez Konferencję Episkopatu Polski Konsultorem w Radzie Naukowej tejże Konferencji. Dekret podpisał ówczesny sekretarz generalny, ks. bp Piotr Libera.

Zakończenie

Dużo i długo można by pisać o szlaku naukowym ks. Profesora, o Jego licznych funkcjach i stanowiskach, i doprawdy nie sposób uchwycić wszystkiego! O wielu sprawach sam ks. Profesor milczy z racji swojej skromności. Wydaje się jednak, że zarysowany tu jedynie obraz wielowymiarowej posługi Jubilata świadczy jakim jest człowiekiem i kapłanem! Jak bardzo kocha Kościół! Zupełnie osobny i obszerny rozdział należałoby poświęcić Jego posłudze słowa, jako misjonarza, rekolekcjonisty, konferencjonisty, spowiednika czy kierownika duchowego! Między innymi owocem Jego pracy rekolekcyjnej wśród duchownych jest jedna z Jego ostatnich publikacji: *Rekolekcje kapłańskie z Janem Pawłem II* (Kraków 2006).

Prawdziwie i oryginalnie na temat niezwykłej aktywności ks. Jubilata napisał ks. Józef Obuchowski, były generał zmartwychwstańców i wieloletni Rektor Polskiej Misji Katolickiej w Jerozolimie: „Drogi Księżu Stefanie! – zaczął. Wypadałoby inaczej zatytułować, z wyliczeniem

²¹ *Pismo-nominacja*, nr SEP-014-17, Warszawa, 13.09.1994 r., w: tamże.

wszelkich differentia specifica naukowych i funkcyjnych, ale – za domyślnym pozwoleniem – pozostanę przy dawnej terminologii. Jeżeli się pomyliłem, to obiecuję poprawę. [...] Szczerze się cieszę z osiągnięć Ojca. Wytrwała praca przy nieprzeciętnych zdolnościach wydała wspańnięte wyniki. Z przyjemnością widzę nazwisko Ojca w różnych kontekstach, jako uczestnika czegoś, autora, recenzenta, tudzież 'recenzowanego'. CR za często się nie pojawia. Za mało nas, ciągle za mało... [...]. Należy podkreślić, że Ojciec przy pracy naukowej nie traci z pola widzenia pracy duszpasterskiej. Nie zawsze i nie każdemu się to udaje"²².

Rzeczywiście, to rzadka umiejętność być wybitnym naukowcem i doskonałym duszpasterzem. Świadczy o tym także niezliczona ilość listów w Archiwum Prywatnym ks. Profesora! Znajdziemy tam wiele podziękowań za promocje naukowe, za posługę sakramentalną tak od osób indywidualnych, jak i różnych wspólnot kościelnych, zgromadzeń zakonnych, środowisk seminariów duchownych diecezjalnych i zakonnych, grup apostołstwa specjalistycznego. W jednym z listów od byłego rektora seminarium Diecezji Częstochowskiej ks. prof. Jana Związka, można przeczytać słowa, które powtarzają się w innych w ten lub podobny sposób: „Z radością zawsze oczekiwaliśmy dnia zajęć Księdza Profesora, tego dnia zawsze oczekiwali nasi klerycy. Wykłady z liturgiki były nie tylko przekazem szerokiego zakresu wiedzy teoretycznej, ale jednocześnie wskazywały praktyczne życie liturgią tak kapłana, jak i wiernych w ciągu całego roku kościelnego. [...] Również my księża przełożeni i profesorowie naszego Seminarium, Twoi koledzy, wdzięczni Ci jesteśmy za Twoją zawsze koleżeńską postawę, stale otwartą na czynienie dobra w naszej społeczności. Bóg Ci zapłać, Drogi Stefanie, za to, cośmy wspólnie przeżyli, a w przyszłości dobry Bóg przez wstawienictwo Matki Bożej Częstochowskiej niech Cię darzy swoim błogosławieństwem, aby Twoja praca naukowa i kapłańska wydała najpiękniejsze owoce na Chwałę Bożą”²³.

Cóż, rzeczywiście niewielu było zmartwychwstańców, którzy doszli do takich szczytów naukowych, którzy z takiej pozycji, z takim oddaniem służyli *Bogu i duszom*. Jest to jednak zawsze możliwe jeśli pozostaje się człowiekiem wobec wszystkich i wszystkiego, jeśli buduje się na Chrystusie i tak bardzo kocha się swoje powołanie. Dziękujemy ks. Profesorze!

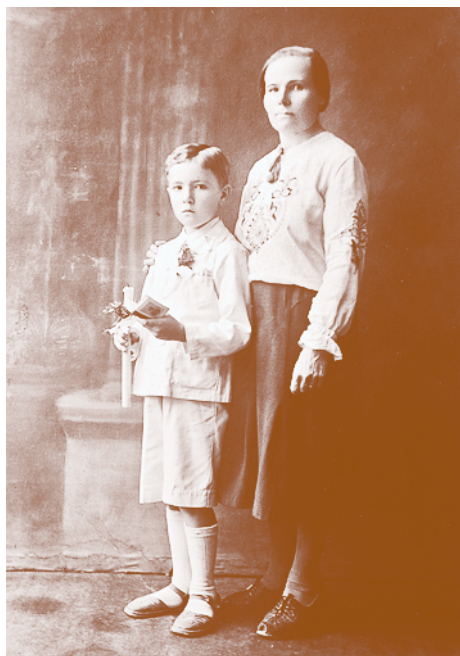
²² List ks. Józefa Obuchowskiego CR, Jerozolima, 17 VIII 1988 r., w: tamże.

²³ List ks. Prof. Jana Związka, Kraków, 3 X 1989 r., w: tamże.

OBIEKTYWNIE W OBIEKTYWIE



W ramionach matki



Pierwsza Komunia Święta



Wśród krewnych i znajomych



*Święcenia prezbiteratu
(przez posługę
bpa Karola Wojtyły)*



Uczestnicy święceń w kościele CR przy Łobzowskiej



Święcenia prezbiteratu (obok bpa rektor Jerzy Mrówczyński CR)



Kapituła Generalna w Rzymie 1975 (stoi 3 od lewej)



Pamiątka Prymicji na Jasnej Górze



Z Mamą w Prądniku Korzkiewskim



Wśród Ojców Synodalnych w Krakowie (pierwszy od prawej)



Z owczarkiem Barrym w Prądniku



Z Janem Pawłem II



W akcji wielce urzędowej



Siedemdziesiąte urodziny



Zbierając zasługi



W akcji liturgicznej...



W cerkwi bułgarskiej



... przy poświęceniu kaplicy wschodniej WSD CR (z bp Christofem Projkowem)



W cerkiewce WSD CR



Wśród hierarchów w Bułgarii



Prorektor PATu...



Zwiedzając bułgarskie miejsca kultu



... w całej gali



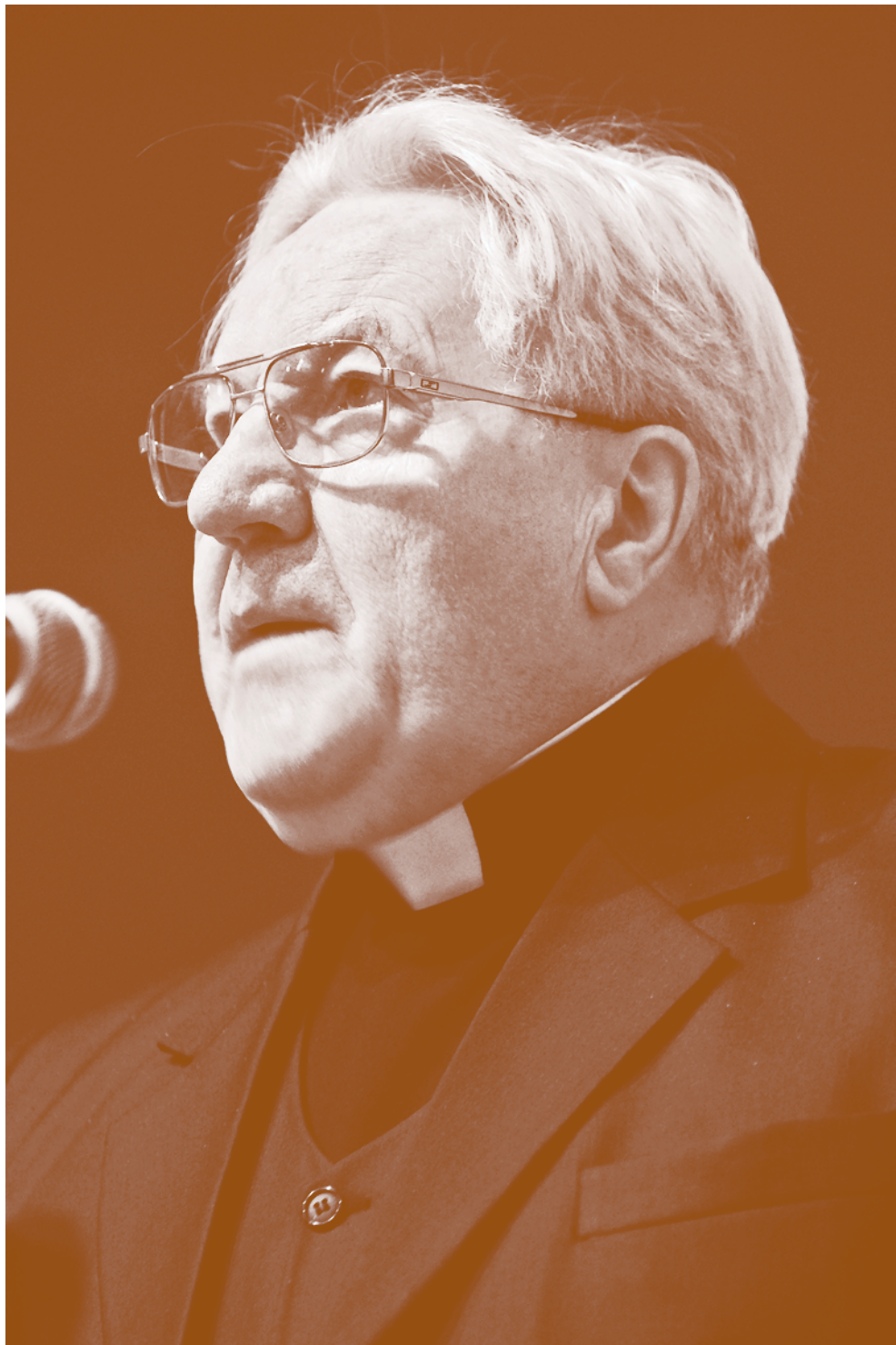
Na Placu Św. Piotra...



... u Piotra naszych czasów



Złoty Jubileusz u Matki



Sługa Słowa



Nadanie profesury (w obecności Wielkiego Kanclerza)



Duszpasterz na Łobzowskiej



Ecclesia de Eucharistia



Z „Hymnem Chwały”

GRATIFICIENTIA ET REVERENTIA



Diocese of Hamilton in Bermuda

Office of the Bishop

July 28, 2013

I consider it a blessing to have known Fr. Stefan Koperek, C.R. as a brother Resurrectionist for nearly 40 years. I have followed the development of his academic career as a Professor of Liturgy with admiration and lively interest. Fr. Stefan has always impressed me as a man truly filled with the spirit of the Divine Liturgy of both the Eastern and the Western Catholic Church. I would also say that his love and enthusiasm for the liturgy of the Church is contagious, as I am sure both his students and his brother Resurrectionists can confirm.

During my early years in Rome when Blessed Pope John Paul II was first elected, I was privileged to accompany the Superior General, Fr. Tadeusz Kaszuba, C.R., and Fr. Ladislaus Kosinski, C.R., (May he rest in peace) for a private audience with the Holy Father. One of the Pope's comments during that visit has always stayed with me. "You Resurrectionists," he said, "must be licking your fingers with delight as a result of Vatican Council II and its emphasis on the Paschal Mystery." I heard those words as both a blessing and a challenge. It was a blessing to hear the charism of the Congregation of the Resurrection related in such a fundamental way to the documents of Vatican II and the theme of the Paschal Mystery. But it was also a challenge, both individually and as a Congregation, to seek an ever deeper understanding of the Paschal Mystery and to live that mystery in the here and now. I share this experience with you because I see Fr. Stefan Koperek as a Resurrectionist who has dedicated his life to living and learning more and more about the Paschal Mystery of Redemption, especially as it is proclaimed and celebrated in the Liturgy of the Church. I remember, for example, the helpful pastoral notes that Fr. Stefan published some years ago to motivate his Resurrectionist brothers to do all

in their power to help their parishioners celebrate Holy Week and the Sacred Triduum as the highpoint of the liturgical life of their parishes.

The 50th Anniversary of the promulgation of the Second Vatican Council's "Constitution on the Sacred Liturgy, *Sacrosanctum Concilium* (SC)" will take place on 11 December 2013. Since the day of the promulgation and to this very day, the Constitution holds great promise for the renewal of faith and worship in the Church. Today, at a distance of nearly 50 years we all see how the renewal of liturgical worship and spirituality continues to be a "work in progress" and a continuing challenge for the Church.

The personal witness and the academic labor of Fr. Stefan Koperek, C.R. have contributed significantly to the Church's understanding and celebration of the Liturgy. Today, the Church looks forward to the work of young scholars, among them the vast number of students that Fr Koperek has guided both academically and pastorally, to continue his legacy and to help the Church to fulfill the great promise contained in the visionary document *Sacrosanctum Concilium*. However, the same Constitution reminds us: "The sacred liturgy does not exhaust the entire activity of the Church. Before men and women can come to the liturgy they must be called to faith and to conversion (SC,9). These words are an important reminder as we approach the conclusion of the Year of Faith and the call for "New Evangelization" in the Church. Nevertheless, the Church continues to see the liturgy as the "summit toward which the Church is directed and, at the same time, the source from which all her power flows (SC,10).

On the occasion of Fr. Stefan Koperek's 75th Birthday, I offer my sincere congratulations, an assurance of my fraternal esteem and a prayer for God's continued blessings of good health and joy in the Lord's Resurrection.

+Robert J. Kurtz, C.R.



Office of the Bishop

Diocese of Hamilton in Bermuda

28 lipca 2013 r.

Poczytuję sobie to za wielkie błogosławieństwo, iż o. Stefan Koperek jest moim Współbratem-Zmartwychwstańcem już prawie 40 lat. Z podziwem i żywym zainteresowaniem śledziłem rozwój jego kariery akademickiej jako profesora liturgiki. Zawsze byłem pod wrażeniem Ojca Stefana jako człowieka prawdziwie wypełnionego duchem Bożkiej Liturgii Kościoła Katolickiego, zarówno Wschodniego, jak i Zachodniego. Powiedziałbym także, iż ta miłość i entuzjazm dla liturgii Kościoła jest zaraźliwa, i jestem pewien, że zarówno jego studenci, jak i współbracia zmartwychwstańcy mogą to potwierdzić.

Podczas moich wczesnych lat w Rzymie, kiedy został wybrany błogosławiony Papież Jan Paweł II, miałem przywilej towarzyszyć Przełożonemu Generalnemu o. Tadeuszowi Kaszubie CR oraz o. Władysławowi Kosińskiemu CR (niech spoczywa w pokoju) na prywatnej audiencji u Ojca świętego. Jedno ze stwierdzeń Ojca świętego poczynionych podczas tej wizyty zostało w mojej pamięci. „Wy zmartwychwstańcy – powiedział papież – musicie być niesamowicie zadowoleni w wyniku Soboru Watykańskiego i jego nacisku na Misterium Paschalne”. Odebrałem te słowa zarówno jako błogosławieństwo, jak i wyzwanie. Było błogosławieństwem zobaczyć charyzmat Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w tak fundamentalnym odniesieniu do dokumentów *Vaticanum II* oraz motywu Misterium Paschalnego. Ale było to także wyzwanie, zarówno dla poszczególnych zakonników jak i całego Zgromadzenia, aby szukać ciągle głębszego zrozumienia Misterium Paschalnego oraz aby żyć tą tajemnicą tu i teraz. Dzielę się tym doświadczeniem z Wami, ponieważ widzę o. Stefana Koperka jako zmartwychwstańca, który poświęcił swoje życie, aby przeżywać oraz uczyć

się coraz więcej o Misterium Paschalnym Zbawienia, zwłaszcza w powiązaniu z jego proklamowaniem i celebrowaniem w liturgii Kościoła. Pamiętam, na przykład, pomocną duszpasterską broszurę jaką o. Stefan opublikował jakiś czas temu, w celu zmotywowania swoich współbraci zmartwychwstańców, aby uczynili wszystko, co w ich mocy, by ich parafianie przeżywali Wielki Tydzień i Triduum Sacrum jako szczyt życia liturgicznego w ich parafiach.

11 grudnia 2013 r. będzie miała miejsce 50. rocznica promulgowania przez Sobór Watykański II Konstytucji o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium* (SC). Od tamtego czasu aż po dziś dzień Konstytucja lansuje odnowę wiary i kultu w Kościele. Dzisiaj, z dystansu blisko 50 lat, wszyscy widzimy jak odnowa liturgicznego kultu i duchowości ciągle jest „pracą w toku” oraz nieustannym wyzwaniem dla Kościoła.

Osobiste świadectwo i akademicka praca o. Stefana Koperka CR znacznie przyczyniła się do kościelnego rozumienia i celebrowania liturgii. Dzisiaj Kościół patrzy z nadzieją na prace młodych naukowców, a wśród nich bardzo wielu studentów, których o. Koperek prowadził zarówno akademicko jak i duszpastersko, aby kontynuowali jego dziedzictwo i pomagali Kościołowi w spełnianiu wielkiej obietnicy zawartej w wizjonerskim dokumencie *Sacrosanctum Concilium*. Jednakże, ta sama Konstytucja przypomina nam: „Liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła. Zanim bowiem ludzie będą mogli zbliżyć się do liturgii, muszą być wezwani do wiary i nawrócenia” (SC 9). Te słowa są ważnym upomnieniem także teraz, kiedy zbliżamy się do zamknięcia Roku Wiary oraz wobec wezwania do „Nowej Ewangelizacji” w Kościele. Niemniej jednak, Kościół ciągle upatruje w liturgii „szczyt, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem źródło, z którego wypływa cała jego moc” (SC 10).

Z okazji 75. rocznicy urodzin o. Stefana Koperka składam mu moje szczere gratulacje, zapewnienie o braterskim szacunku oraz modlitwie o nieustanne Boże błogosławieństwo, dobre zdrowie oraz radość z Chrystusowego Zmartwychwstania.

+ Robert G. Kurtz CR



SUPERIOR GENERALIS

CONGREGATIONIS A RESURRECTIONE DOMINI NOSTRI JESU CHRISTI

Wielce Czcigodny

Ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR

Podziękowanie i nie tylko

Otrzymałem wiadomość, że Polska Prowincja przygotowuje księgę pamiątkową pt. *In Christo Redivivo* dla uczczenia dwóch rocznic (75. rocznicy urodzin i złotego jubileuszu kapłaństwa) Ks. Prof. Stefana Koperka CR. Chciałbym i ja czym prędzej pospieszyć z najlepszymi gratulacjami i życzeniami oraz wyrazami podwójnej wdzięczności: wobec Boga i ludzi.

Tak się złożyło, że większość życia kapłańskiego poświęcił Ojciec -kontynuując światłą tradycję ks. prof. Stefana Pawlickiego CR – pracy naukowej i dydaktycznej. Nie było to łatwe, ale jednak szedł Ojciec tą drogą konsekwentnie, pokonując kolejne jej wiraże i będąc dla innych przykładem, że w Zgromadzeniu można także w ten sposób realizować powołanie w powołaniu. Pełniąc „posługę myślenia” na Papieskim Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie, nigdy jednak nie stronił od pracy duszpastersko-rekolekcyjnej, czego pięknym świadectwem jest Prądnik Korzkiewski, do dziś żyjący zaszczepionym w latach osiemdziesiątych duchem liturgicznym. Chętnie angażował się też w naszą zmartwychwstańczą formację, służąc słowem i sakramentem. Za tę serdeczną postawę i gotowość do współpracy bardzo dziękuję.

Nie do przecenienia jest Ojca zaangażowanie w latach siedemdziesiątych na rzecz Kościoła i zmartwychwstańców w Bułgarii. Tamta

braterska pomoc i odważne wspomaganie „zmartwychwstańczej Reszty” wpływały – jak sądzę – z wrodzonego umiłowania liturgii wschodniej, które zresztą nigdy nie wygasło i do dziś daje znać o sobie w najbardziej nieoczekiwanych momentach. Jako czasowo „naturalizowany” Bułgar (zwany „Koperkowem”) reprezentował też ową „Resztę” (czterech bułgarskich zmartwychwstańców) na XXVI Kapitule Generalnej (1975 roku) w Rzymie. Wówczas to w imieniu nieobecnych mówił o trudnej sytuacji misji, opowiadał o ich losie, cierpieniach i nadziejach. Za ten historyczny ratunek „zmartwychwstańczej Bułgarii”, jako przełożony Zgromadzenia, składał pełne szacunku wyrazy wdzięczności.

Chciałbym wspomnieć jeszcze trzeci wątek, który związany jest z *Collegium Resurrectionum* w Krakowie. Jako rektor dobrze pamiętam, ile trudu i zabiegów w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych włożył Ojciec w powstanie i proces afiliacji naszego instytutu do Papieskiej Akademii Teologicznej. Sympatycznie nam zawsze było i dumni byliśmy, ilekroć – jako prodziekan, dziekan i wreszcie prorektor uczelni – uczestniczył w naszych skromnych inauguracyjnych uroczystościach oraz przewodniczył egzaminom magisterskim. Ogromna większość studentów nosi w pamięci bogate w barwy i obraz wykłady z liturgiki oraz doświadczenie prawdziwie ojcowskiej opieki, która przekracza granice obowiązków, języka i Zgromadzenia; ci zaś, którzy zdobywali pod Ojca okiem stopnie uniwersyteckie, wspominają do dziś kompetentne i cierpliwe kierownictwo naukowe. Za tamtą, pełną życzliwości współpracę, dziękowałem na różne sposoby i przy każdej okazji oraz czynię to samo dzisiaj w aurze jubileuszowych obchodów.

Niech Jezus Chrystus Zmartwychwstały pozwala Ojcu coraz głębiej doświadczać darów wielkanocnych: nadziei, radości i pokoju.



Bernard Hylla CR
Przełożony Generalny



Rzym, 2 lipca 2013,
w 173 rocznicę narodzin dla nieba Sługi Bożego Bogdana Jańskiego.



ZGROMADZENIE ZMARTWYCHWSTAŃCÓW
PROWINCJA POLSKA
PROWINCJAŁ

PL – 30-320 Kraków, ul. ks. Stefana Pawlickiego 1
tel. +48 12 2671800, e-mail: kuria@xcr.pl; kuriacr@kr.onet.pl

W ramach prowincjałskiej posługi przemierzam wiele kilometrów, odwiedzam rozmaite miejsca, spotykam różnych ludzi. Gdy tu i tam przedstawiam się, moi rozmówcy – chcąc wykazać się znajomością zmartwychwstańców – wymieniają prawie zawsze dwa nazwiska. Jednym z nich jest nieodmiennie nazwisko ks. prof. Stefana Koperka CR, tegorocznego dwukrotnego Jubilata.

Rad jestem bardzo, że grupa moich Współbraci zorganizowała się nieformalnie jako SKUP (Samozwańczy Komitet Uczczenia Profesora) i zaangażowała własne oraz cudze siły, talenty i zdolności, by przygotować ten wolumin „na wieczną rzeczy pamiątkę”, bo – jak zauważa mądre powiedzenie – *verba volant, scripta manent*. Dziękuję im za miły zryw przyjaźni, życzliwości, wdzięczności i braterskości, do którego chętnie dorzucam tych kilka myśli.

Ze studium wielkiego Tomasza z Akwinu została w mojej głowie słynna dewiza, iż *gratia supponit naturam*. Pisząc te parę słów chcę zacząć właśnie od natury Dostojnego Jubilata. A naturę ma Ojciec Stefan po prostu piękną... Nie ma w niej miejsca na poczucie wyższości z racji choćby tytułów czy osiągnięć. Odkąd Go pamiętam jest taki sam: zabiegany, pozytywnie zakręcony, niemalże szalony, ale nieustająco i ujmująco ludzki. To piękne człowieczeństwo sprawia, że nie można go nie polubić, czego świadectwem są więzy zadzierzgnięte i zacieśniane przez lata, a często przez pokolenia: od znajomości akademickich na najlepszych uniwersytetach, po zwyczajnych zjadaczy chleba w małych parafiach, i piękne jest w owym człowieczeństwie to, że jest ono urzekająco prawdziwe: że jak się zdenerwuje, to nie wymawia „u”, a gdy się weseli, to rubasznie i wylewnie... Dziękuję, Carissime...

Tomaszowa zasada posiada ciąg dalszy: *et perficit eam*. Na tej pięknej naturze jest zbudowane działanie szczególnej łaski Chrystusowego kapłaństwa, i tu – za zaproszeniem ks. Jana Twardowskiego – przed tym Pięćdziesięcioletnim Kapłaństwem, udzielonym 8 czerwca 1963 roku przez ks. arcybiskupa Karola Wojtyłę, klękam i dziękuję zarówno jako współbrat oraz jako jubileuszowy Prowincjał. Dziękuję

z wdzięcznością za te 50 lat ofiarnej i czynnej służby na wzór Dobrego Pasterza: za każdego ochrzczonego, za każde dziecko przygotowane do Pierwszej Komunii Świętej i każdego młodego przygotowanego do Bierzmowania, za każdego rozgrzeszonego penitenta, za każdego zaopatrzonego chorego, za każdą pobłogosławioną parę małżeńską. Dziękuję za każde wygłoszone Słowo Boże, za wielość rekolekcji, misji, kazań okolicznościowych. Dziękuję za wszelkie dobro i wszelkie Boże dzieła, jakie działały się przez te kapłańskie namaszczone dłonie ku większej chwale Bożej i pożytkowi wiernych. Dziękuję za przykład i świadectwo kapłańskiego życia. Bóg zapłać, Reverendissime...

To udoskonalanie natury przez łaskę ma dodatkowy rys kariery naukowej. A nie było łatwo tej kariery realizować, bo wymagało to wielu wyrzeczeń, pokonywania piętrzonych czasem przeszkód, zmagania się z ludzkim niezrozumieniem. Ma tu szczególne zastosowanie biblijne zaproszenie do wytrwałości, która ocala... Jest wszak faktem, iż od czasu Ojca Stefana Pawlickiego CR nasze Zgromadzenie w Polsce nie miało tak wybitnego przedstawiciela w przestrzeni uniwersyteckiej jak Ojciec Profesor Stefan Koperek CR. Dziękuję za tę piękną karierę akademicką, dzięki której literki CR nie zaginęły w polskim świecie nauki. Dziękuję za umiłowanie liturgii i wprowadzanie w jej mystagogię zarówno duchownych, jak też świeckich. Dziękuję za szczególny rys tego umiłowania, jakim jest lubość w Boskiej Liturgii św. Jana Chrystostoma i w Misji Bułgarskiej CR, której poświęcił Ojciec swoją „jubileuszową” publikację. Merci, Professorissime...

I składałam także najlepsze i najserdeczniejsze życzenia: przynajmniej 100 lat w zdrowiu, zadowoleniu, pomyślności, Bożym błogosławieństwie i ludzkiej życzliwości, i choć coraz częściej Ojciec Profesor określa samego siebie „stypendystą ZUS-u” i zauważa, że „podwozie zaczyna coraz bardziej szwankować”, życzę tej niezwyklej młodości, która nie patrzy w kalendarz, lecz bardzo cieszy się życiem, każdym jego dniem...

Sto lat! Ad multos annos! Многая лета!



W Jezusie Zmartwychwstałym

ks. Wiesław Śpiewak CR

Wiesław Śpiewak CR prowincjał

Kraków, 7. sierpnia 2013, wspomnienie św. Kajetana. Ldz. 490/2013



WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców

30-320 Kraków, ul. ks. Stefana Pawlickiego 1;
tel. 266 84 53; kom.602 31 e-mail:wsdcr@kr.onet.pl

Pamięć o spotkaniach

Ks. Stefana Koperka poznałem będąc uczniem Niższego Seminarium Duchownego Zmartwychwstańców w Poznaniu. Pamiętam, jak w roku 1963 przybyło kilku nowo wyświęconych kapłanów do parafii Zmartwychwstania Pańskiego, na trzyletnią praktykę (tzw. tirocinium). Byliśmy wtedy pod wrażeniem neoprezbiterów, którzy pełni zapału i energii pracowali w duszpasterstwie wildeckim. Podpatrywaliśmy ich, jak głoszą Słowo Boże, jak katechizują, jak się zachowują. To była, przynajmniej dla mnie, szkoła życia na drodze do kapłaństwa. O. Stefan pozostał mi w pamięci jako dobry, szlachetny człowiek i kapłan, gotowy pomagać w różnych sytuacjach. Potem gdzieś owi prezbyterzy zniknęli. Wtedy jeszcze nie wiedzieliśmy, co to jest obediencja. Dzisiaj wiem, że skierowano ich do pracy na ziemi odzyskanej do Drawskiego, Złocieńca i innych parafii w dekanacie drawskim.

Później spotkałem ks. Stefana, gdy byłem już w wyższym seminarium w Krakowie. Często nas odwiedzał. Zawsze radosny, uśmiechnięty, pełen energii. Nazywał mnie „niebieskookim” (lecząc oczy, używał lekarstwa niebieskiego koloru). Jako diakon byłem skierowany na praktyki do parafii w Krakowie na Woli Duchackiej. Tam o. Stefan był wikariuszem. To on był „motorkiem” na tej placówce. Poprosił mnie wtedy, abym wykonał na olbrzymiej tablicy informację o parafii (wówczas wszystko robiło się ręcznie), o godzinach odprawianych Mszy św., nabożeństwach, przyjęć w kancelarii parafialnej. Pracowałem nad tym kilkanaście dni, wycinając litery z różnych dostępnych kolorowych czasopism.

Wkrótce dowiedziałem się, że podczas pobytu na tej parafii tenże wikariusz rozpoczął studia specjalistyczne; i to był początek drogi naukowej Księdza Profesora Stefana Koperka.

Z późniejszych lat z radością wspominam chwile spędzone z Księdzem Profesorem w Prądniku Korzkiewskim, gdy jako rektor byłem tam na obozie z chłopcami z naszego niższego seminarium z Poznania.

Zostaliśmy przyjęci z życzliwością i sercem otwartym, co zostało przez nas zapisane w kronice rezydencji prądnickiej.

Jestem przekonany, że Ks. Profesor nigdy nie odmawiał, kiedy został o coś poproszony. Gdy byłem dyrektorem naszego ośrodka rekolekcyjnego w Dębkach poprosiłem O. Stefana, jako doświadczonego rekolekcjonistę o przeprowadzenie rekolekcji dla kapłanów z całej Polski. Bez wahania odpowiedział: „oczywiście, moja radość”.

Ta garść refleksji, to tylko kilka epizodów z miłych spotkań z ks. Profesorem Stefanem Koperkiem CR. To tylko mały wycinek z bogatego życiorysu mojego współbrata w Zgromadzeniu Zmartwychwstańców. Życzę Ks. Profesorowi obchodzącemu 75 urodziny i 50 rocznicę święceń kapłańskich Bożego błogosławieństwa, zdrowia i życzliwości ludzkiej.

Z szacunkiem i modlitwą

ks. Henryk Rojek CR
rektor WSD CR

List do Jubilata

Gdańsk, 27 czerwca 2010 r.

Wielce Czcigodny Księżu Profesorze,
Drogi Solenizancie,

Św. Maksymilian Maria Kolbe powiedział, że nie wystarczy być tylko świętym, trzeba zostać wielkim świętym. Taki postulat maksymalnej świętości wynika z jego imienia, a nomen est omen.

Również św. Faustyna wprowadzając nas do śnie pytała św. Teresę od Dz. J.:

– Tereniu, czy ja będę tak święta, jak Ty, na ołtarzu? A św. Teresa z całą powagą:

– Tak, będziesz, jak i ja, ale musisz ufać Panu Jezusowi.

Dlatego życzę Ojcu, żeby został wielkim doktorem Kościoła. Nie tylko życzę, ale mam moralną pewność, że po życiu wypełnionym dzieleniem się swoją wiedzą z innymi, o tym co stanowi źródło i szczyt życia Bożego w nas i ucząc kochać to życie w liturgii, już jest jakąś Bożą predestynacją do uczestnictwa w wieczystej liturgii nieba.

Zapewne Ojcu wiadomo, a dlatego już wiadomo, bo to ma być „tajemnicą” przed Nim, czyli niespodzianką. Ale też wiadomo, jaka to jest prawidłowość z takimi „tajemnicami”. I tak jest z „przedłożeniem” Księgi Pamiątkowej, czyli II edycji pt. „In Christo Redivivo”. Inicjatywa podjęta przez SKUP – „Samozwańczy Komitet Uczczenia Profesora”, a w moim bardzo „wolnym” przekładzie na łacinę brzmi: „Collegium Afflante Spiritu Convocatum”. I dlatego z serca rad by wtrącić w to zbożne dzieło nie przysłowiowe 3 grosze, ale przynajmniej ten jeden grosik ubogiego pod każdym względem starca. Zdaje się, że nie zdążę. Nie tylko ze względu na wiek, „matuzalowy” jak dla mnie,

ale postępujący Parkinson, który zaczął się od stóp i wznosi się wyżej, a wkrótce ma zaatakować kończyny górne, lecz nie koniec na tym...

A gdybym pisał, a nie spotkał elaboratu los „Światłocieni z niedawnej przeszłości”¹, to bym zaczął od synendache rzymskiego poety:

...si titulos annosque tuos
numerare velimus
facta premant annos

a wtedy ograniczyłbym się tylko do najkrótszego i najmniej efektownego odcinka Twojej drogi życia kapłańskiego, która się rozpoczęła od prymicyjnego, a jeszcze wówczas po łacinie: Introibo ad altare Dei, aż do ukazania się pod tym samym tytułem Księgi Pamiątkowej wypełnionej na ponad tysiąc stron wypowiedziami najwyższych hierarchów Kościoła i koryfeuszów nauki, z okazji Twoich 70-lecia urodzin i 45-lecia kapłaństwa. „Introibo ad altare Dei”.

Tym najskromniejszym odcinkiem to była nasza współpraca w Drawsku Pomorskim. Dlatego o tym teraz piszę, bo jakoś nie było okazji, a ściślej zapomniałem, by podziękować za twórczy wkład Ojca w dzieło czynnego udziału ludu Bożego w publicznym kilcie Kościoła. Czynię to teraz, bo lepiej późno niż wcale. Niejednokrotnie jednak dziękowałem Panu bogu, że przysłał do Drawska takiego, jak ks. Koperk. Kiedy indziej dziękowałem, że przysłał do Drawska takiego, ale jednego, bo w tamtym okresie pierwszego wdrażania odnowionej liturgii, trudno mi było nadażyć z realizacją wszystkich wymogów, jakie stawiała inicjatywa i „intuicja liturgiczna” przyszłego profesora, a gdyby było dwóch?

Za wszystko niech Pan Bóg wynagrodzi, właśnie świętością.

Wzroku już nie dopisuje, a ręka się zaczyna drżeć...

Serdecznie pozdrawiam, a osobno dziękuję Bogu, że Profesor pamięta o mnie przysyłając książki, jakże cenne...

Czytając, uświadamiam lepiej swoje braki.

Spotkamy się w niebie!

x. Józef Obuchowski CR

¹ Autor czyni aluzję do innego swego tekstu, który nie został właściwie wykorzystany.

Wspomnienie o Czcigodnym Współbracie

Odpowiadając na życzenie SKUP-u, „donoszę” niniejszym trochę miłych wspomnień o Czcigodnym Współbracie, Profesorze o. Stefanie Koperku. Przepraszam, że czynię to własnoręcznie, a to ze względu na szacunek tak zacnego Współbrata.

Przez sześć lat wspólnego życia w Alumnacie, a później na różnych placówkach Zgromadzenia, mogłem bliżej poznać o. Stefana Koperka.

Od początku był dla mnie jakimś wzorcem, czy to jeszcze jako kleryk, czy później, jako kapłan i zakonnik. Człowiek ogromnej pracy i samozaparcia. Zawsze zajęty, a jednocześnie, mający czas dla bliźniego na każde zawołanie. Solidnie przygotowany do każdego kolokwium i egzaminu. Wykłady skrzętnie notował. Czasami trudno było je odczytać. Przerwy wykorzystywał na przyswajanie sobie słówek francuskich. W seminarium pełnił obowiązki infirmera i nie udawało się go nabierać. Należał też do orkiestry dętej alumnackiej, grając na klarecie. Czynił to raczej z posłuszeństwa i konieczności, a nie z przyjemności. Był za to jakoś nagrodzony. W czasie jednych wakacji o. Rektor wysłał Go na wypoczynek wraz z orkiestrą ministrancką z Poznania nad morze do Dębek. Tam często grywali „Bella, bella donna”.

Jako kleryk był inicjatorem wypraw górskich, pieszych i rowerowych. Było to możliwe dzięki przychylności ówczesnego rektora o. Jerzego Mrówczyńskiego. W innych seminariach nawet nie marzyli o tym. Opiekował się też ministrantami przy kościele naszym, przy ul. Łobzowskiej. Wyremontował dla nich, przy pomocy ich rodziców, piękna salę spotkań. Rozprowadzali prasę religijną, kartki świąteczne, dbał o ich przygotowanie liturgiczne. Organizował dla nich wycieczki oraz niezapomniane pielgrzymki na Jasną Górę. Była wtedy największa liczba ministrantów przy naszym kościele.

Jako diakoni mieszkaliśmy razem z br. Stefanem na tzw. „folwarku”, opodal o. Rektora. Posiadaliśmy duże, stare radio (nielegalnie), słuchając czasem muzyki. Było ono odpowiednio ukryte. Słyszając znaczące kroki o. Rektora, br. Stefan umiejętnie wyłączał je nogą.

Przez te ostatnie miesiące przed święceniami kapłańskimi, miałem możliwość jeszcze lepszego poznania Go. Imponował mi pobożnością, pilnością, zdyscyplinowaniem i usługowością. Razem przygotowywaliśmy się do wielkiego dnia naszych święceń kapłańskich. W sam dzień święceń 8 VI 1863 r. wstaliśmy wcześniej niż zwykle, nie mogliśmy dospać. Odmówiliśmy w pokoju modlitwy zakonne i brewiarz, a br. Stefan powiedział: „no to wstaliśmy ostatni raz jako diakoni”. Święceń kapłańskich udzielił nam ks. bp Karol Wojtyła w naszym kościele. Było nas sześciu święconych zmartwychwstańców. Wieczorem, po odmówieniu wspólnie komplety w pokoju powiedział o. Stefan: „idziemy spać jako księży”.

Po studiach seminaryjnych odbywaliśmy w Poznaniu-Wildzie przez rok tirocinium. Ojciec Stefan nazwał to nasze studium SUR (Spółdzielnia Usług Religijnych). Już tutaj odznaczał się ciekawymi pomysłami duszpasterskimi. Po roku został skierowany na „zachód” do Drawskiego Pomorskiego. Tam wyżywał się w pracy z młodzieżą. To On pierwszy w naszej Prowincji organizował obozy wędrowne dla młodzieży, narażając się na szykany ze strony władzy ludowej.

Zdradzał stale zacięcie do pracy naukowej. Po powrocie z Krakowa podjął studia na PWT. Interesował się wieloma dziedzinami teologicznymi, ale jak się okazało najbardziej liturgią. Piszac pracę magisterską, czy potem doktorską był jednocześnie i wikariuszem i katechetą. Nie narzekał, że Mu ciężko, nie szukał żadnych ulg. Pasjonował się swoją pracą naukową, opowiadał stale tylko o Dom P. Guerangerze. Zachęcał mnie do studiowania na Studium Liturgicznym przy PWT. Jestem Mu za to bardzo wdzięczny. On poszedł w „profesory”, a ja byłem studentem. Pewnego razu zaproponował nam możliwość zdawania u Niego egzaminu z Triduum Sacrum, przed sesją. Zgłosiło się nas kilku. Mnie egzaminował pierwszego. W odpowiedzi trzeba było użyć określeń w języku greckim i łacińskim. Zaciąłem się. Nie mogłem trafić na słowo. Widziałem, że ks. prof. „gryzł wargi”. Po chwili powiedziałem, że najpierw podam określenie polskie, a potem w językach obcych. Zgodził się. Inni księży studenci byli świadkami. Po odpytaniu mnie, poprosił następnego. Tamci powiedzieli: „jeżeli ksiądz profesor tak mąglował kolegę, to my nie mamy co startować, będziemy zdawać normalnie w sesji”. Tak jednak źle nie było. Wszyscy zdali.

Ojciec Stefan prowadził też kapłańskie adoracje Najświętszego Sakramentu w kaplicy arcybiskupiej przy ul. Franciszkańskiej 3, w latach 1982-1986, w których zawarte też były aktualne treści z życia liturgicznego Kościoła.

Kończąc te wspomnienia jestem Mu bardzo wdzięczny za wiele dowodów życzliwości, a szczególnie za wprowadzenie mnie na drogę umiłowania liturgii.

Jego kapłaństwo widzę zawsze jako młode, radosne (mimo siwizny na głowie), pełne Bożego optymizmu.

oddany w Panu Zmartwychwstałym
o. Gerard Janikowski CR

Kościerzyna, 13.12.2011 r.
30 rocz. stanu wojennego

MISCELLANEA RESURRECTIONIANA

MARCIN ĆWIEK CR
SULISŁAWICE

ZMARTWYCHWSTANIE W KANONICZNYM PRZEDSTAWIENIU SZTUKI BIZANTYJSKIEJ

Wstęp

Fakt, a raczej fenomen zjawiska zmartwychwstania jest fundamentem wyznawanej przez chrześcijan wiary. Uzasadnia jej twierdzenia i nadzieje. Stanowi motor życia duchowego, twórczości i działalności Kościoła. Niemniej jednak jest to zjawisko, które jak żadne inne, wymyka się naszym możliwościom poznawczym. Problematycznym więc jest również autentyczne przedstawienie tego fenomenu za pomocą sztuki chrześcijańskiej – takie, które nie umniejszałoby znaczenia tajemnicy. Jednym ze środowisk, które podjęło się powyżej nakreślonego zadania i wykonało go bodaj najlepiej, jest krąg chrześcijaństwa wschodniego wraz ze swoją sztuką w wydaniu bizantyjskim, lub o takowych korzeniach.

Założenia początkowe

Aby jednak dobrze podejść do zrozumienia ikony zmartwychwstania, należy dokonać dwóch podstawowych uwag, czy też zdać sobie sprawę z dwóch fundamentalnych rzeczywistości. Po pierwsze światopogląd, sposób pojmowania rzeczywistości i wrażliwość ludzi Zachodu

są diametralnie różne od ludzi Wschodu. Dlatego też wiele elementów ikony zmartwychwstania może wcale do nas zupełnie nie przemawiać, nie zgadzać się z naszym spojrzeniem na tę tajemnicę. Drugie zastrzeżenie łączy się nieco z pierwszym, a jest to różnica w podejściu do świętych obrazów w kulturze zachodniej i wschodniej, zwłaszcza bizantyjskiej. O ile w naszych kręgach obrazy są przede wszystkim ilustracją i przedstawieniem, o tyle dla ludzi Wschodu obrazy to po pierwsze miejsca uobecnienia się zbawczych wydarzeń na nich przedstawionych; po wtóre traktaty teologiczne, zawierające w sobie wykład wiary Kościoła odnoszący się do przedstawienia. Z tej ostatniej prawdy wnika podstawowy dla nas wniosek: ikony istnieją po to, by je odczytywać, a nie by je oglądać. Spróbujmy zatem dowiedzieć się, co można wyczytać w ikonie zstąpienia do otchłani¹.

Problem tematyki przedstawienia

Czuć czytelnik zauważył już zapewne, że określenia *ikona zmartwychwstania* i *ikona zstąpienia do otchłani* są wykorzystywane zamiennie – nieprzypadkowo. Otwiera nam to dosyć obszerny zakres problemu, jakim jest kanoniczne przedstawienie zjawiska zmartwychwstania w sztuce bizantyjskiej. W twórczości wczesnochrześcijańskiej zmartwychwstanie było przedstawiane za pomocą symboli, nierzadko zaczerpniętych z pozachrześcijańskich źródeł. Można tutaj wspomnieć postaci feniksa czy pawia, jak i wiele innych bardziej złożonych kompozycji. Niewątpliwie wynikało to z początkowych stadiów sztuki chrześcijańskiej, która z pewną rezerwą podchodziła do przedstawień bardziej dosłownych, być może także z racji niewykształconej jeszcze teologii obrazów, jak i żydowskiego dziedzictwa – zakazu wykonywania wizerunków Boga. Zachowawczość mogła być też przejawem pokory, jaką odczuwali twórcy wobec tak wielkiej tajemnicy².

Świadkiem zmartwychwstania Chrystusa, któremu musieli uwierzyć apostołowie, był pusty grób i świadectwo mężów w bieli. Samego momentu, kiedy Chrystus powracał do życia, nikt nie widział. Pytanie więc, jak ten fakt przedstawić. Tradycja bizantyjska skłoniła się

ku przedstawieniu zstąpienia do otchłani, które oddaje główny sens zmartwychwstania, czyli zbawienie zagubionego człowieka. W taki sposób przez wiele lat ikona zstąpienia do otchłani była jedynym przedstawieniem faktu zmartwychwstania i do dziś jest uważana za jego najodpowiedniejsze zobrazowanie – podpisywana zawsze jako *ἀνάστασις* – *zmartwychwstanie*. Tradycja łacińska poszła w nieco innym kierunku, skupiając się na momencie wyjścia z grobu Zmartwychwstałego. Był to jednak przez wieki obraz nie do przyjęcia dla wiernych na Wschodzie. Dopiero z czasem w słowiańskim wydaniu tradycji bizantyjskiej, na skutek styku kultur i dialogu między nimi, a także wzajemnego przenikania wpływów, pojawiły się ikony z postacią Chrystusa opuszczającego grób i dzierżące go w ręku sztandar zmartwychwstania. Jednakże wizerunek ten wciąż pozostaje na marginesie kanonu ikonograficznego jako nie do końca poprawny, pomimo swojej popularności³.

Geneza

Ikony jako dzieła pisane są często określane jako pisana farbą *Ewangelia*. I rzeczywiście główne tematy kanonicznych ikon są zaczerpnięte z kart *Ewangeli*. Jednakże dość często skąpa ilość informacji, których dostarczały księgi, skłaniała ikonografów do korzystania ze skarbca tradycji. I tak ogromnym rezerwuarem motywów i tematów stała się literatura apokryficzna⁴.

Dokładny przykład tego mamy właśnie w naszej ikonie zmartwychwstania. Niewspomniany w ewangelii moment zejścia Chrystusa do otchłani jest bardzo dobrze zilustrowany w apokryfie pod tytułem: *Ewangelia Nikodema*. Dla lepszego zrozumienia ikony zapoznajmy się z jego fragmentem:

„Gdy to mówił do Piekła Dawid, nadszedł Król Chwały w kształcie człowieka, Pan Majestatu, rozjaśnił wieczne ciemności i rozbił nierozwiązane kajdany. Pomoc niezwyciężonej mocy nawiedziła nas, siedzących

¹ Por. T. Łukaszuk, *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Salwator Kraków 2008, s. 7-9.

² Zob. E. Smykowska, *Ikona: Mały słownik*, Verbinum Warszawa 2002, s. 34; T. Łukaszuk, *Ikona w życiu...*, dz. cyt., s. 18-22.

³ J. Seibert, *Leksykon sztuki chrześcijańskiej: Tematy, postacie, symbole*, Jedność Kielce 2001, s. 379, *Bóg Żywy: Katechizm kościoła prawosławnego*, Kairos WAM Kraków 2001, s. 250, J. Charkiewicz, *Ikonoграфия święt z liczby dwunastu*, Warszawskie Wydawnictwo Prawosławne Warszawa 2007, s. 54.

⁴ Zob. I. Jazykowa, *Świat ikony*, MIC Warszawa 2007, s. 21.

w ciemnościach win i w cieniu śmierci grzechów. Gdy to ujrzało Piekło, Śmierć, i ich bezbożni słudzy wraz z okrutnymi sługami, przelękli się zobaczywszy w swoim królestwie jasność tak wielkiego światła i gdy ujrzeli nagle Chrystusa w swoich siedzibach, zawołali mówiąc: «Zostaliśmy przez Ciebie zwyciężeni. Kim jesteś Ty, który kierujesz się od Pana na nasze zawstydzenie? Kim jesteś Ty, nie dotknięty skażeniem, udowadniając niezniszczalność swego majestatu, który gniewem potępiasz naszą moc? Kim jesteś Ty, tak wielki a zarazem mały pokorny a wyniosły, żołnierz i wódz, w kształcie godny podziwu bojownik, Król Chwały, umarły i żywy, którego umarłego niósł krzyż? Wprawdzie leżałeś zmarły w grobie, ale jako żywy wstąpiłeś do nas. W Twojej śmierci zadrżało wszelkie stworzenie i poruszone zostały wszystkie gwiazdy. A teraz stałeś się wolny pośród umarłych i poruszyłeś nasze zastępy, Kim jesteś Ty, który uwalniasz tych, którzy byli więźniami związanymi grzechem pierworodnym i który wywołujesz do dawnej wolności więźniów? Kim jesteś Ty, który na oślepionych ciemnościami grzechów zlewasz światło boskie, jaśniejący i niosący światło" (...) Wtedy Król Chwały w majestacie swoim zdeptał Śmierć, pochwycił księcia Szatana, przekazał go mocy Piekła i pociągnął Adama do swojej jasności.

Wtedy Piekło przyjmując Szatana i ganiąc go surowo rzekło do niego: «O księżę zagłady i wodzu zguby, Belzebubie, wyśmiany przez Aniołów Bożych, wypłuty przez sprawiedliwych, cóż nam chciałeś uczynić? Chciałeś ukrzyżować Króla Chwały, z którego śmierci takie łupy nam obiecywałeś. Nie wiedziałeś głupcze, co czyniłeś. Oto właśnie ten Jezus blaskiem swojej boskości zmusza do ucieczki wszystkie mroki śmierci, mocne więzienie połamął, wyprowadził jeńców, uwolnił powiązanych. Wszyscy zaś ci, którzy zwykli byli wzdychać, przez nas dręczeni, teraz nam urągają, a wyzwiskami znieważają naszą władzę, nasze królestwo popada w więzy, a ród ziemski przestał nas szanować (...)»

Pan zaś wyciągnąwszy swoją rękę, rzekł: «Przyjdźcie do mnie wszyscy moi święci, którzy nosicie mój obraz i podobieństwo, wy którzy zostaliście potępieni przez drzewo i diabła, teraz widzicie, że przez drzewo został potępiony Szatan i Śmierć". I natychmiast wszyscy święci zgromadzili się pod ręką Boga, a Pan trzymając prawicę Adama rzekł do niego: «Pokój z tobą i wszystkimi twoimi synami, moimi sprawiedliwymi". Na to Adam przypadł do stóp Pana i zawołał wielkim głosem pełnym łez i prośb: «Wystawiam Cię, Panie, bo mnie przyjąłeś i nie przeniosłeś ponad mnie moich nieprzyjaciół. Panie boże mój, wołałem do Ciebie i uzdrowiłeś mnie, wyprowadziłeś z piekła moją duszę i wybawiłeś mnie od zstępujących do jaskini" (...) A Pan wyciągnął rękę swoją i uczynił znak krzyża ponad Adamem

i ponad świętymi swoimi i trzymając Adama za prawą rękę wyszedł z Piekła, a wszyscy święci szli za Panem"⁵.

Poza wspomnianym powyżej tekstem, za źródła ikony zstąpienia do otchłani uznaje się również: *Hymny* Romana Melodosa, *Homilie* Jana Damasceńskiego, *Katechezę* Cyryla Jerozolimskiego i kazania Epifaniusza z Cypru i Euzebiusza z Cezarei⁶.

Próba odczytania

Praktycznie każda ikona jest odczytywana w tradycji bizantyjskiej jako chrystocentryczna. Nie inaczej jest z wizerunkiem zstąpienia do otchłani. Główną postacią, znajdującą się w samym środku kompozycji, jest osoba Chrystusa, wstępującego w przestrzeń otchłani. Odziany jest zawsze w jasne szaty, w odcieniach bieli i jasnych ochr, nierzadko ze złotymi prześwitami. Stoi to w ogromnym kontraście z kruczoczną rozpadliną pod Jego stopami, która ma wyrażać bezkres śmierci. Te dwa elementy wskazują na główną prawdę teologiczną ikony. Chrystus, po swojej śmierci jako prawdziwy Bóg, jasne Słońce, wchodzi w śmierć jak w przestrzeń, która od zawsze była odczytywana jako miejsce bez Boga – skoro Bóg to życie, to śmierć jest brakiem życia czyli Boga. Kolor czarny oznacza kompletny brak światła, jego zaprzeczenie i właśnie w tę rzeczywistość wkracza Chrystus, nie jako umarły, w ciemnej szacie, ale jako Zwycięzca śmierci, żyjący Bóg w blasku swojej chwały, co dodatkowo podkreśla niebieska mandorla za jego plecami – kręgi Jego majestatu, sławy i władzy⁷.

Postać Chrystusa jest bardzo dynamiczna, dzięki jego gestom i układowi szat. W rękę trzyma znak krzyża, nie jako symbol Jego męczeńskiej śmierci – ale znak zwycięstwa nad śmiercią. Jezus wchodzi do otchłani jakby ze słyszalnym hukiem wyłamanych drzwi, które leżą u Jego stóp, a dokoła których rozprysnęły się metalowe zamki, okowy, gwoździe i łańcuchy zamykające otchłań i niepozwalające nikomu

⁵ *Ewangelia Nikodema*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu: Ewangelie apokryficzne* część 2, red. M. Starowieyski, WAM Kraków 2010, s. 659-662.

⁶ Zob. A. Tradigio, *Ikony i święci prawosławni*, Arkady Warszawa 2011, s. 143.

⁷ Zob. E. Smykowska, *Ikona...*, dz. cyt., s. 94; J. Charkiewicz, *Ikonomia św.*, dz. cyt., s. 56; D. Klejnowski-Różycki, *Światło Chrystusa w ikonie: Kolory jako nośnik treści teologicznych na podstawie „Hierarchii niebiańskiej” Pseudo-Dionizego Areopagity*, w: *Ekumenizm i Integracja*, nr 14, s. 106, 109.

wydstać się z bram śmierci. Wszystko to ma na celu pokazanie Chrystusa jako Zwycięzcy śmierci, którego nie krępują jej wrota i więzy. Na niektórych ikonach pod chrystusowymi stopami widnieje postać skrepowanego Hadesu – uosobienia śmierci, która od tego momentu już nie będzie więziła ludzi, ale sama została zniewolona przez Dawcę życia. Niejednokrotnie na wizerunkach postać ta przytrzymywana jest przez aniołów i godzona włóczniami symbolizującymi poszczególne cnoty chrześcijańskie⁸.

Tak więc w pierw narzucającym się tematem ikony jest ukazanie Chrystusa jako Zwycięzcy śmierci, prawdziwego Boga i Pana, niczym nieskrepowanego. Ale ikona ta jest także, a może przede wszystkim, ikoną zbawienia. Panowanie Chrystusa nad otchłanią nie jest tylko dla Niego, nie tylko aby ukazać swoją moc i chwałę. Ikona zstąpienia do otchłani jest ikoną ewangelii czyli dobrej nowiny. Bo oto Chrystus, wkraczając z mocą do piekieł, pokonując je i pętając szatana, ogłasza dobrą nowinę o dokonanych przez Niego zbawieniu, wszystkim, którzy umarli przed Nim i z wiarą oczekują na spełnienie się obietnicy danej przez Boga w protoewangelii. Jezus spotyka zatem szereg postaci *Starego Testamentu*: proroków, patriarchów, królów, Jana Chrzciciela, pramatkę Ewę i praojca Adama. Chrystusowa postać schylona ku nim i wyciągająca ich z kamiennych sarkofagów wyraża komunikat, jaki chce im przekazać – koniec niewoli i oczekiwania, powróćcie ze Mną do życia⁹.

Na szczególną uwagę zasługuje postać Adama. W języku hebrajskim jego imię oznacza ziemię, *humus*, co dodatkowo podkreśla brązowo-zielony kolor jego szat. W osobie więc Adama widzimy personifikację całej ludzkości, może nawet całej ziemi – wszystkiego co ludzkie i przyrodzone. Ikona ta więc posiada kolejny komunikat – Chrystus zstąpił do otchłani, aby podźwignąć wszystko co ziemskie i niedoskonałe ku sobie, ku swojemu bóstwu, aby dokonać przebóstwienia rzeczywistości czyli dać nam udział w swoim bóstwie przez zjednoczenie nas ze sobą¹⁰.

⁸ Zob. A. Tradigio, *Ikony i święci...*, dz. cyt., s. 144; Dionisjusz z Furny, *Hermeneia: Czyli objaśnienie sztuki malarskiej*, Wydawnictwo UJ Kraków 2003, s. 134; Zob. J. Charkiewicz, *Ikonoграфия święt...*, dz. cyt., s. 56-57.

⁹ Zob. J. Charkiewicz, *Ikonoграфия święt...*, dz. cyt., s. 57-59.

¹⁰ Por. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony: Fakty i legendy*, Arkady Warszawa 2002, s. 114; P. Evdokimov, *Sztuka ikony: Teologia piękna*, MIC Warszawa 2006, s. 268; Zob. J. Charkiewicz, *Ikonoграфия święt...*, dz. cyt., s. 57.

Znaczący w tej ikonie jest także motyw uniżenia się Chrystusa, by dokonało się zbawienie ludzkości symbolizowanej przez Adama. Bo oto gdy człowiek w raju zgrzeszył, ukrył się przed Bogiem, który musiał go wołać i szukać. Chrystus, chcąc dokonać dzieła odkupienia, przywrócenia nas na nowo do wspólnoty z sobą, zaczyna szukać człowieka. Nie znajduje go już w raju, który ten musiał opuścić w konsekwencji swego grzechu. Schodzi więc Chrystus na ziemię, by znaleźć swoją zagubioną owcę, praojca Adama, szuka w najbiedniejszych jej zakamarkach, ale i tu go nie znajduje. Schodzi więc pod ziemię, do otchłani, królestwa śmierci i tam dopiero na jej dnie w kamiennym grobowcu znajduje tego, którego szukał. I chwyta Adama za nadgarstek – w miejscu gdzie mierzy się puls, czyli oznakę tego, czy ktoś żyje, jak widzimy to na ikonie – i wyciąga ku sobie, ku królestwu życia. Zdarzają się też takie przedstawienia zstąpienia do piekieł, kiedy Chrystus bierze Adama na swoje ramiona, jak pasterz zagubioną owieczkę i razem z nim zwycięsko opuszcza otchłania¹¹. Tłem całej sceny pozostają tak zwane górkę ikonowe, częsty element sztuki bizantyjskiej, posiadający jednak swoje znaczenie. Każdorazowe odczytywanie ikon, zbliżanie się do ich tajemnicy, bądź prawdy przez nieprzedstawianej jest postępowaniem do przodu na drodze do zjednoczenia ze Zbawicielem. Symbolem tej drogi, naszego duchowego wznoszenia się ku Bogu, są owe wzgórza przedstawiane na wielu scenach ikonograficznych, także i na tej. Dodatkowo ich nie do końca naturalny kształt – zależny od czasu powstania ikony oraz środowiska, z którego pochodzi – ma podkreślić, że odczytanie ikony nie ma pozostawać tylko naturalistyczne i dosłowne ale winno wzbijać się ku nadprzyrodzoności¹².

Zakończenie

Bogata jest treść świętych wizerunków, zwłaszcza pełnych ukrytych treści ikon. Zgłębienie wizerunku kanonicznego dla kościołów wschodnich przedstawienia zmartwychwstania czyli ikony zstąpienia do otchłani przekonuje nas o tym, że nie jest to tylko ilustracja do jednego z etapów życia Jezusa, ale jest przede wszystkim ikoną naszego

¹¹ M. Bielawski, *Blask ikon*, Homini Kraków 2005, s. 98-100; P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, dz. cyt., s. 266-267.

¹² Por. Zob. E. Smykowska, *Ikona: Mały słownik*, Verbinum Warszawa 2002, s. 28; J. Charkiewicz, *Ikonoграфия święt...*, dz. cyt., s. 59.

zbawienia. Jest ikoną zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią ale i naszego zwycięstwa. I jest wreszcie ów obraz ikoną profetyczną, więc zapowiadającą, co dokona się w życiu każdego człowieka, jest przypomnieniem, że kresem naszego życia jest pokonanie grzechu i śmierci oraz życie wieczne w zjednoczeniu z Bogiem, a wszystko dzięki łasce Chrystusa, który przez nią uzdalnia nas do tego.

TADEUSZ KASZUBA CR
KRAKÓW

SEMENENKO PIOTR

Zarys jego filozofii

Piotr Semenenko urodził się 29 czerwca 1814 r. w Dzieciołowie, parafia Dolistowo. Szkołę podstawową kończył w Tykocinie. Lata gimnazjalne spędził w Krożach i Białymstoku. Świadcstwo dojrzałości otrzymał w 1829 r. Po krótkiej przerwie zapisuje się na studia uniwersyteckie w Wilnie. Bierze czynny udział w powstaniu listopadowym. 3 czerwca 1831 roku, po poddaniu się gen. Giełguda, przechodzi z jego korpusem do Prus. Po półrocznym tam pobycie, wypełnionym lekturą niemieckich filozofów przechodzi do Francji, gdzie przez dwa lata, żyjąc w ukryciu, oddaje się pracy rewolucyjno-społecznej. W tym czasie pogłębiający się proces niewiary osiąga u Semenenci apogeum. Dopiero pod wpływem Bogdana Jańskiego i Adama Mickiewicza zmienia swój światopogląd: z początkiem 1835 roku przystępuje do spowiedzi, odbywa rekolekcje w Solesmes i staje się stałym członkiem tzw. Domku Jańskiego, który stanowi początek Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Studia filozoficzno-teologiczne rozpoczął Semenenko w paryskim College Stanislas, a ukończył w rzymskim Collegium Romanum tytułem doktora teologii. Świecenia kapłańskie otrzymał w Rzymie w 1842 r. Od 1840 roku (śmierć Jańskiego) Semenenko stał się głównym ideologiem Zgromadzenia Zmartwychwstania; jemu poświęcił wszystkie swoje siły. W centrum jego działalności znajdowały się również sprawy Kościoła tak powszechnego jak i polskiego oraz sprawy Narodu.

Z tego tytułu był Konsultorem Kongregacji Indeksu, św. Officium, Propagandy Wiary; członkiem Akademii Religii Katolickiej, Akademii Arkadii: założycielem i pierwszym rektorem Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie (1856); pomagał w zakładaniu wielu żeńskich zgromadzeń zakonnych; prowadził rozległą działalność duszpasterską i literacką. Do tej ostatniej należy zaliczyć jego twórczość filozoficzną, której – niestety – w pełni nie rozwinął. Semenenko zmarł w Paryżu 18 listopada 1886 r.; pochowano go w Rzymie na cmentarzu św. Wawrzyńca na Campo Verano; 25 marca 1956 r (Niedziela Palmowa) przeniesiono jego zwłoki – po uprzedniej ekshumacji (21.01.1956) – do kościoła Zmartwychwstania Pańskiego w Rzymie, przy San Sebastiano 11.

Twórczość naukową Semenenci cechują oryginalność i wszechstronność: głęboką analizę łączył z syntezą obejmującą wszystko, co istnieje: byty realne, idee i czyny. Przyczynił się do odnowy filozofii scholastycznej, chociaż sam tomistą nie był. Miał swoje patrzanie na świat i na wszystko, co nas otacza. Chciał udoskonalić filozofię scholastyczną o pewne elementy filozofii nowożytnej; to udoskonalanie dało w konsekwencji nowy system filozofii o charakterze religijnym. System ten nie został wypracowany przez niego do końca. Najobszerniej opracował Logikę, która została opublikowana w 2004 roku w Krakowie, w Wydawnictwie ALLELUJA. W *Przeglądzie Poznańskim* opublikował Biesiady Filozoficzne, Historiozofię, Tradycjonalizm i Semiracjonalizm. Studium o Averroizmie. O Towiańskim, Obraz słowa polskiego i jego odmian, O. Smolikowski wydał niektóre pomniejszych rozprawy. Nie wydanych drukiem będzie około 1000 stron maszynopisu.

Filozofia jako nauka charakteryzuje się specyficznym podejściem do rzeczywistości. To samo można powiedzieć o każdym z filozofów; i jeżeli w rozwiązaniach szczegółowych specyfika ta nie zawsze uwiadamia się, to jednak jest ona czymś oczywistym wówczas, gdy potrafimy odgadnąć ideę centralną danej filozofii. U Semenenci tą ideą centralną filozofii jest zagadnienie tzw. **trójpodziału**. Cóż to jest ten trójpodział? Czego dotyczy, jaki ma zasięg, co go uzasadnia, i co on uzasadnia? Oto kilka pytań, na które będziemy chcieli sobie odpowiedzieć – najpierw jednak dwa słowa wyjaśnienia: na czym polega tzw. monizm i pluralizm filozoficzny.

Semenenko wdaje się w odwieczny spór pluralizmu z monizmem. Filozofia klasyczna – arystotelesowsko-tomistyczna stoi zdecydowanie na stanowisku pluralizmu bytowego. Arystoteles – w dyskusji

z Platonem, Parmenidesem, Megarejczykami – wyjaśnił ten problem następująco: Doświadczenie poznawcze mówi nam zdecydowanie, że w otaczającym nas świecie spostrzegamy różne byty: martwe i żywe; świadome i nieświadome, Nawet w obrębie tego samego gatunku poszczególne indywidua różnią się między sobą – na przykład w gatunku człowieka kim innym jest Jan, Józef, czy Zofia,. Dlatego powstaje pytanie, co jest podstawą różnicy między bytami? Co ogranicza byt w jego doskonałości? Gdyby byt w swojej strukturze wewnętrznej był jedno-elementowy, każdy egzemplarz bytu posiadałby doskonałość w równej mierze, wszystko byłoby jednym i tym samym. Skoro jednak widzimy, że byty różnią się między sobą, to w samym bycie musi być wewnętrzna zasada ograniczająca doskonałości bytu jako bytu, a zatem byt musi być przynajmniej dwuelementowy. (Za pluralizmem przemawiają zmiany dokonujące się we Wszechświecie: coś powstaje i ginie, coś jest lepsze i gorsze. Zmiany te są w czymś upodmiotowane: **COŚ** się zmienia.)

Gdyby byt był jednoelementowy, to trzeba by zaprzeczyć zmianom: byt nie powstaje, nie ginie, bo już jest. Dlatego ruch jest złudzeniem, jak twierdził Parmenides, czy Platon. Albo wszystko jest w ruchu – nie ma nic stałego. (czy można wejść w płynącą rzecę do tej samej wody? – Heraklit).

Tylko pluralizm bytowy umożliwia zrozumienie bytu zmiennego, a zarazem tożsamego w sobie. Semenenko zgadza się z tym całkowicie. Twierdzi jednak, że byt (rzecz, idea, czyn) by był, istniał, musi być złożony nie z dwóch, ale z trzech elementów. Złożenie, o którym tu mowa, jest natury metafizycznej, przekracza więc wszelkie złożenie fizyczne, np. mieszaniny, związku chemicznego.... złożenia tego nie można dostrzec, zmierzyć, zważyć, zaobserwować – można tylko o nim wnioskować przez analizę filozoficzną danych doświadczenia.

Te trzy elementy w bycie Semenenko nazywa: jestestwo, forma i siła. (W tomizmie były tylko dwa: forma i materia; substancja i przypadłości – i wystarczają one, aby zrozumieć świat). Semenenko patrzył jednak na świat z innego punktu widzenia: popatrzmy na doświadczenie ruchu w procesie budowania: mamy ideę (jestestwo), formę (kamień, drzewo, kamień) – materia i jest samo budowanie. Praca, energia, siła. Z wybudowanego domu – mówiąc absurdalnie – wyciągnijmy pracę, którą robotnicy w budowanie włożyli. Co się stanie? Dom runie. A więc siła jest koniecznym elementem bytu. Gdy Semenenko żył, odrywano siły

fizyczne w kosmosie: grawitację, elektryczność, magnetyzm... Weźmy inny przykład: Co nam jest potrzebne do tego, aby widzieć? Sprawne oko, przedmiot w zasięgu możliwości oka, no i światło. A czymże jest światło jak nie siłą, która łączy przedmiot z podmiotem poznającym? Wszystkie one naprowadzały Semenenkę do rozumowania, że siły te muszą mieć uzasadnienie poza sobą, właśnie w sile metafizycznej.

Gdy wędrujemy przez rozległą równinę i nagle coś ukazuje nam się na horyzoncie. Nie wiemy co? Jeden mówi: to zwierzę, drugi – nie, to drzewo, a jeszcze inny: to porzucony pojazd mechaniczny. W miarę zbliżania się nasze pojmowanie staje się coraz jaśniejsze. Wreszcie zgadzamy się wszyscy – to koń. Widzimy jego kształt, nogi, grzywę, kolor skóry, sierść itd. Wszystkie te przymioty razem wzięte (i nie tylko te zresztą) stanowią formę zewnętrzną, dzięki której napotkane zwierzę nazywamy koniem. Taka bowiem forma należy i określa indywidualne jestestwo – tego oto konia. **Forma więc należy do jestestwa.**

Może zdarzyć się i sytuacja odwrotna: tyle razy spotykałem na Placu Hiszpańskim w Rzymie małe dzieci, które, wskazując palcem na zwierzę pociągowe przy dorożce, pytały rodziców: Co to jest mamo? To jest koń, dziecko! Chcę go pogłaskać, chcę mieć z nim zdjęcie... Potem następowało tłumaczenie dziecku, co to jest koń? Jest to piękne zwierzę o czterech nogach, o takim kolorze skóry... używa go się do wyścigów, do pracy, w dawnych wiekach do prowadzenia wojen. A więc jeśli to jest koń, musi mieć taką, a taką formę. Innymi więc słowy: **jestestwo określa swoją formę.**

Oczywiście forma i jestestwo nie są tożsame z sobą, ale dzięki sile tworzą jedność-byt. Umysł nie zadawała się samą analizą – wyróżnieniem elementów skrajnych – przeciwnie, umysł dąży do syntezy, bo przecież byt dany w doświadczeniu jest samodzielną jednostką. A zatem w trzecim akcie refleksji umysł stwierdza, że ten oto konkretny byt jest doskonałą jednością jestestwa i formy i dlatego **jestestwo i forma, forma i jestestwo powinny być jednym.**

Tak więc doświadczenie poznawcze, logiczne i pragmatyczne dają te same wyniki: każdy byt jest wypadkową tych samych trzech elementów – jestestwa, formy i siły. Jestestwo odpowiada zatem na pytanie „co” to jest; forma na pytanie „z czego to jest”; a siła na pytanie „dzięki czemu” to jest. Wszystkie trzy elementy są na równi w bycie konieczne, stanowią więc elementy konstytutywne bytu jako bytu.

Te wszystkie trzy formuły razem wzięte stanowią według Semenki tzw. **prawo logiczne.** Znaczy to, że wszystko, co poznajemy,

musimy poznawać w ten sam sposób. Treść poznania zmienia się w każdym akcie, ale sposób poznania jest stały. U wszystkich ludzi taki sam. Czyli jest wrodzony. Ale wrodzony nie w stanie gotowym. Bo czy dziecko może od razu poznawać, nie, po co chodziłoby bowiem do szkoły? – jest wrodzone – mówimy – w stanie możliwościowym. Jest jakby pączkiem, z którego rozwinie się róża; kłosem drewna, z którego artysta wydobędzie posąg. Mówiąc inaczej: temu prawu logicznemu, które w naszym umyśle jest tylko w możliwości, ktoś z zewnątrz musi dać życie; musi wyprowadzić je z możliwości do aktu. Przypomina to jakby olśnienie, zapalenie żarówki. Człowiek zaczyna samodzielnie poznawać świat.

Jak to się konkretnie dzieje? Świat zewnętrzny jest materialny. Umysł ludzki natomiast duchowy. Materia nie zapali umysłu; ale może uczynić to drugi umysł już dojrzały; przez osobisty kontakt z rodzicami, z nauczycielami, z innymi ludźmi, a potem przez kontakt z książką, ze sztuką umysł ludzki z biernego odbieracza informacji staje się twórczym rozumem. Lecz słusznie może ktoś powiedzieć: no dobrze, ja mam władzę myślenia od rodziców, oni od dziadków. Ale czy są jakieś granice przeszłości, do której można sięgać? Trzeba zatrzymać się u początku dziejów człowieka i przyjąć, że tak jak Bóg z niczego stworzył świat, objawiając się jako Stworzyciel, tak również ten sam Bóg pierwszy przemówił do człowieka, objawił mu się jako Osoba i poprzez swoją mowę zaktualizował jego umysł, tak że stał się on rozumem przygodnym, zdolnym już przekazać prawo myślenia następnym ludziom.

Światło – **ontologicznie** ujmując – jest rozumem fungującym jako prawo myślenia. Z tej racji jest wspólne wszystkim ludziom. O ile jest ono zreflektowane przez indywidualny podmiot, o tyle stanowi rozum indywidualny (*subiectum intelligens*); **teoriopoznawcze** światło stanowi wstępny warunek wszelkiego poznania; **genetycznie** zaś jest partycypacją światła Bożego dokonaną za pośrednictwem mowy. **W aspekcie treści** światło intelektualne jest podstawą wiedzy podmiotowej: niesie ono w sobie ideę bytu, idee transcendentalne i ogólne, które są przekazywane drogą nauczania.

Semenenko, idąc za wskazaniem Jańskiego, chciał stworzyć filozofię religijną. Filozofia nowożytna, począwszy od Kartezjusza do Hegla, taką nie była. Semenenko chciał „ochrzcić” tę właśnie filozofię. Tak jak Augustyn „ochrzcił” platonizm, a Tomasz – arystotelizm, tak nasz

O. Semenenko chciał to samo uczynić z filozofią nowożytną. Analizuje więc filozofię Kartezjusza, Kanta, Hegla; ocenia je krytycznie; odrzuca co nie chrześcijańskie, ale stara się lojalnie przyjąć to, co po właściwej interpretacji da się włączyć do *patrimonium* filozofii chrześcijańskiej. Ze względu na „trójkowość” zwrócimy nieco uwagę na stosunek Semenienki do Hegla.

Jeżeli chodzi o stosunek Semenienki do Hegla, nie ulega wątpliwości, że u obu filozofów punktem wyjścia filozofii jest „zawartość umysłu”. Jednakże, o ile zainteresowania Hegla poszły w kierunku treści umysłu, o tyle Semenenkę interesuje przede wszystkim aspekt funkcjonalny świadomości. Aspekt treściowy świadomości, czyli idea bytu jako bytu jest niewątpliwie u Semenienki niesiona aktem. Akt ten jednak z jednej strony wyraża prawo myślenia, a z drugiej jego treść. Logicznie pierwotnym jest jednak prawo.

Gdyby się jednak przyjęło, że, logicznie biorąc, Hegel rozpoczyna od pojęcia stawania się i poprzez jego analizę dochodzi do dwóch jego momentów skrajnych, można by wtedy przyjąć, że Semenenko postąpił podobnie: z analizy aktu jako aktu (czyli z analizy ruchu) dochodzi do ustalenia jego momentów składowych. U Hegla momentami tymi są byt i nicość, u Semenienki natomiast jestestwo i forma. U Hegla rozwój-ruch jest samoczynny, u Semenienki zapożyczony; u Hegla sprzeczność jest siłą napędową rozwoju; u Semenienki zaś afirmacja, mająca swoje uzasadnienie w sile; u Hegla myśl utożsamia się z bytem; u Semenienki myśl jest formą bytu w umyśle, dlatego logika ma u Semenienki tylko walor formalny, a nie realny, jak u Hegla. Umysł jest tylko realny w aspekcie biernym. Semenenko odrzuca tak samo rozwój idei, jak i spontaniczność poznawczą umysłu. W to miejsce wprowadza teorię iluminacji. Aby zaś ona nastąpiła, musi zaistnieć działanie drugiego bytu świadomego poprzez mowę. Dlatego dyskurs i intuicja wzajemnie się przenikają i warunkują. Jakkolwiek więc punkt wyjścia filozofii Hegla określa Semenenko jako sofizmat i dziwactwo, a w związku z tym cały jego system określa negatywnie, to jednak trzeba powiedzieć, że strukturalnie i metodologicznie filozofowanie Semenienki jest podobne do heglizmu. Chyba jednak najbardziej podobała się Semenence u Hegla jego „trójkowość”. Gdzie znaleźć dla niej źródło i uzasadnienie?

Dla Semenienki, tak jak dla wielu innych myślicieli chrześcijańskich, Bóg jest ostateczną, najbardziej podstawową i życiodajną racją świata. Bóg Chrześcijański jawi się mu jako przyczyna wzorczą świata. W zagadnieniu **egzemplaryzmu** Semenenko nawiązuje do

wcześniejszych ujęć tego zagadnienia: do Platona, Augustyna, Tomasa, Bonawentury... Jego istotę egzemplaryzmu można sformułować następująco: Absolutna jedność Boga, którego istotą jest bycie, realizuje się w trzech osobach; na jedność bytu przygodnego składają się trzy elementy z tym, że „w Bogu z jednego trzy, w stworzeniu z trojga jedno. Ta jest różnica wieczna między Bogiem a stworzeniem”. Semenenko oczywiście nie zadawała się przyjęciem troistości jako ogólnego prawa rzeczywistości, lecz idzie jeszcze dalej. Same relacje pomiędzy niesamodzielnymi elementami bytu określa na wzór relacji, jakie zachodzą pomiędzy Osobami Bożymi w Trójcy św.

Przyjmując te założenia, łatwo zauważyć, że dziedzinami ich aplikacji będą przede wszystkim ontologia i metafizyka. Pozostaje jeszcze pytanie, jak wygląda sprawa w dziedzinie epistemologii? Lub inaczej: jak „formuła logiczna”, która jest osnową epistemologii, znajduje w Bogu swoje transcendentne uzasadnienie?

Bóg jest Pierwszym Poruszyicielem, tak w porządku istnienia, jak i poznania. Wiemy już, że myślenie ludzkie jest przygodne, jak każdy byt stworzony. Nie jest więc ono ani samoczynne, ani autonomiczne. Drugi byt racjonalny, aktualnie świadomy, może poprzez swoje racjonalne działanie wyrażające się w mowie, zaktualizować w drugim bycie racjonalnym formułę logiczną, która dotąd jest w nim tylko w możliwości. A skoro drugie byty racjonalne też są tylko przygodne, dlatego trzeba z konieczności założyć „mowę Bożą” jako pierwsze racjonalne działanie, poprzez które Bóg objawia się jako prawda, zatwierdza się jako Byt Racjonalny, istniejący samoistnie, w którym *Esse* i *Ratio* są tym samym. W tym miejscu należałoby omówić Semenienki interpretację „metafizyki Księgi Wyjścia”, której *recogitatio* jest jakby powrotem do owego pierwotnego objawienia się Boga, które daje ostateczne uzasadnienie „formule logicznej”. (reminiscencja u Platona?). Ramy czasowe jednak na to nie pozwalają.

Egzemplaryzm u Semenienki nie jest adagium, czy pierwszą przesłanką filozofii, z której wyprowadzałby wszystkie jej założenia. Egzemplaryzm dostarcza mu tylko metod podejścia do rzeczywistości we wszystkich jej aspektach. Na podstawie bowiem prawa przyczynowości, powinna realizować się w każdym bycie troista jedność. Jest to przecież „myśl Boża, podług której rzecz jest stworzona”. Ta myśl jest jedna i powszechna. Ona właśnie stanowi prawo rzeczywistości, które logicznie wyprzedza każdy konkretny byt; można powiedzieć, że jest „schematem” Bożego działania zgodnie z zasadą *agere sequitur esse*.

Przy takim założeniu dane teologiczne dostarczają wiedzy potężnego światła. Tak więc „formuła logiczna”, której osnową jest siła, która wyraża tak prawo myślenia, jak i istnienia i niesie w sobie ideę bytu jest *aliquid absolutum*, poza którym stoi Bóg w swoim absolutnym i relatywnym sposobie istnienia.

Genezy pojęcia **absolutu** w systemie Semenienki należy szukać przede wszystkim we współczesnej mu filozofii idealistycznej. Przemawia za tym powiązanie historyczne Semenienki z idealizmem niemieckim. Pierwszą lekcję filozofii otrzymał Semenienko za pośrednictwem dzieł klasyków idealizmu niemieckiego. W nim zaś – jak wiadomo – pojęcie absolutu było zagadnieniem centralnym. To samo należy również odnieść do innych ośrodków myśli filozoficznej XIX wieku, które wyrosły w kręgu filozofii niemieckiej.

Drugim czynnikiem wprowadzającym do systemu Semenienki pojęcie absolutu była niewątpliwie koncepcja filozofii. Dla Semenienki bowiem – tak jak dla Hegla, czy Wolffa – „filozofia ma jedynie do wyboru: albo być naukowym poznaniem, albo nie być wcale”. Samo zaś poznawanie naukowe, przy racjonalistycznych tendencjach Semenienki jest umodelowane dedukcyjnie i o tyle tylko ma wartość, o ile jest systemem. Postulaty te mogła spełnić tylko taka filozofia, której osnową jest pojęcie absolutu.

Trzecim wreszcie źródłem filozofii absolutnej Semenienki było utożsamienie Absolutu Filozoficznego z Absolutem Religijnym. Wcześniej już starałem się pokazać, że formuła logiczna jest absolutem epistemo-logicznym i jakie ona ma odniesienie do Boga. Na płaszczyźnie ontologicznej taką funkcję pełni idea bytu legitymująca się takim samym odniesieniem. Absolutem metafizycznym jest siła, która jest racją myślenia, istnienia i działania, i życia.

Zatrzymajmy się jednak nad ostatnim zagadnieniem tj. stosunkiem absolutu filozoficznego do religijnego. Istnienie prawdy jako takiej nie ulega dla Semenienki wątpliwości. Prawda jest jedna. Od strony więc przedmiotu nie ma różnicy pomiędzy filozofią i teologią. Również i od strony podmiotu nie ma pomiędzy tymi naukami różnicy. Gdzie jest więc źródło odrębności pomiędzy nimi? W sposobie automanifestacji – odpowiada nasz Autor. Dwa są podstawowe sposoby automanifestacji Prawdy (zauważmy tu, że Semenienko wchodzi już w dziedzinę danych religijnych.) Prawda objawia się w sposób naturalny, i na tym bazuje poznanie naukowe oraz w sposób nadnaturalny – który stanowi domenę wiary. Na poznaniu naukowym nabudowana jest filozofia,

a na wierze – teologia. Automanifestacja naturalna prawdy jest ufundowana na akcie stworzenia; zaś nadnaturalna – na akcie objawienia. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z prawdą rzeczową, a w drugim z prawdą osobową. Pierwsza wskazywałaby na absolut filozoficzny, a druga na absolut religijny. W tym miejscu Semenenko przyznaje, że odwołuje się do pojęcia filozofii chrześcijańskiej. Znaczyłoby to, że przyjęcie faktu objawienia religijnego stanowi linię demarkacyjną pomiędzy filozofią chrześcijańską, a nie chrześcijańską oraz, że Semenenko jest zwolennikiem tej pierwszej.

Konieczność przyjęcia objawienia w ogóle wynika jeszcze w systemie Semenienki z radykalnego oddzielenia materii i ducha. W związku z tym sama aktualizacja duchowej władzy poznawczej człowieka może dokonać się poprzez przyczynę ontycznie proporcjonalną. Ostatecznie będzie nią naturalne objawienie się Boga; naturalne w tym sensie, że dzięki niemu rozum ludzki, będąc możliwością owy, staje się aktualny, czyli zyskuje swoją naturę, zdolność do poznawania. Dalej, byłoby to jakieś objawienie podmiotowe, w przeciwieństwie do przedmiotowego. Treść jednak – przynajmniej ta najogólniejsza objawienia naturalnego/podmiotowego – jest u Semenienki co najmniej uzgadniana z danymi Objawienia biblijnego. Chociaż więc Autor stwierdza, że w filozofii nie opiera się bezpośrednio na danych Objawienia biblijnego, to jednak dane te ma zawsze na uwadze i z nich czerpie natchnienie.

Dając taki fundament dla swojej „formuły logicznej”, czyli utożsamiając ostatecznie absolut filozoficzny z Bogiem objawionym w *Piśmie Świętym*, Semenenko był przekonany, że dokonał w stosunku do filozofii nowożytnej czegoś analogicznego, czego dokonał św. Tomasz w stosunku do filozofii Arystotelesa, a św. Augustyn w stosunku do filozofii Platona – zbudował spójny system wiedzy racjonalnej, w którym filozofia wszystko od Boga wyprowadza i z powrotem wszystko do niego sprowadza. Programu tego, niestety, Semenenko nie spełnił, stąd w wielu punktach jego filozofii skazani jesteśmy na spekulacje, domysły i odwoływanie się do wewnętrznej niesprzeczności systemu jako takiego, szczególnie co do metafizyki.

Filozofowanie Semenienki miało swoje poważne reperkusje w wielu innych naukach. Dla przykładu można tu wymienić teologię dogmatyczną, moralną, eklezjologię, historiozofię, teologię życia wewnętrznego – sprawy te jednak nie wchodzą w zakres mojego tematu. Na płaszczyźnie filozofii trzeba powiedzieć, że charakterystyczne elementy w tej dziedzinie schodzą się w wysiłku dania nowej,

chrześcijańskiej wizji świata, wizji naukowej. Ten sam cel orientował jego wysiłki tak w dyskusji z filozofią scholastyczną, jak i filozofią nowożytną. Wydaje się, że założenie to realizował nasz Autor po pierwsze w sposób odpowiedzialny: rzeczywiście bowiem podał warunki, których przyjęcie sprawiło, że filozofia nowożytna została pozbawiona tych konsekwencji, które są niemożliwe do przyjęcia dla chrześcijanina; po drugie w sposób rzetelny, gdyż dane zaczerpnięte z Objawienia nie zostały dołączone do filozofii w sposób luźny i zewnętrzny, lecz zostały one w sposób organiczny włączone w samą strukturę filozofii tak, że stanowi ona system spójny i niesprzeczny. Etienne Gilson powiada, że ilekroć zachodzi tego rodzaju rewizja filozoficznego pojmowania świata w świetle danych Objawienia, tylekroć mamy do czynienia z filozofią chrześcijańską. Próba Semenienki szła po tej właśnie linii.

ANDRZEJ SOSNOWSKI CR
KRAKÓW

POWSTANIE ZGROMADZENIA ZMARTWYCHWSTAŃCÓW W KONTEKŚCIE ROZWOJU ZGROMADZEŃ ZAKONNYCH O ŚLUBACH PROSTYCH

Aktualnie obowiązujący Kodeks Prawa Kanonicznego nie wyróżnia instytutów zakonnych o ślubach uroczystych od instytutów zakonnych o ślubach prostych, jak to czynił Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku. Kodeks Pio-Benedyktyński w kan. 488, 2° stanowił, iż istnieją zakony (*ordinis*), w których zakonnicy składają śluby uroczyste, oraz zgromadzenia zakonne (*Congregationis religiosae*) lub ogólnie zgromadzenia (*Congregationis*), gdzie zakonnicy składają jedynie śluby proste wieczyste albo czasowe¹. To właśnie do tej drugiej grupy zakonników przynależało Zgromadzenie Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa, powstałe w Paryżu 17 lutego 1836 roku. Jego rozwój i próby zatwierdzenia konstytucji, czyli fundamentalnego kodeksu harmonizującego elementy duchowe z prawnymi i stanowiącego podstawę prawa partykularnego każdej wspólnoty zakonnej², pokazują, jak długą drogę musiały przejść nowopowstałe wspólnoty, by znaleźć sobie należyte miejsce wśród zakonników.

¹ Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku, dalej KPK 17, kan. 488, 2°: „*Ordinis, religio in qua vota sollemnia nuncupantur (...); Congregationis religiosae vel Congregationis simpliciter, religio in qua vota dumtaxat simplicia sive perpetua sive temporaria emittuntur*”.

² Por. M. Dortel-Claudot, „Codice fondamentale”, w: C. Corral Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda, (red.), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Cinisello Balsamo 1993, s. 200.

1. Pierwsze reguły zakonne

Pierwsze trzy wieki Kościoła nie znają zorganizowanych form życia konsekrowanego, chociaż od samego początku historii Kościoła spotykamy się z różnymi formami ascetyzmu chrześcijańskiego, dziewicami poświęcającymi się dla Chrystusa czy eremityzmem³. Osoby oddające się Bogu w tych formach życia nie miały określonej reguły i nie można jeszcze mówić w tym czasie o konkretnej konsekracji czy ślubach, mających konsekwencje prawne dla tychże osób.

Dopiero na początku IV wieku św. Pachomiusz spisał dla gromadzących się wokół niego anachoretów *Regułę*⁴, która jest powszechnie uznawana za pierwszą regułę zakonną. Dzieło złożone ze 193 przykazań nie ma zorganizowanej struktury, ale jest raczej zbiorem norm, niezbędnych w życiu wspólnym. Niewątpliwym minusem pierwszej reguły był brak jakichkolwiek więzów lub ślubów, zobowiązujących mnichów do określonego sposobu życia. Kandydatów do klasztoru przyjmowano po kilku dniach próby, ucząc ich jedynie Modlitwy Pańskiej i kilku psalmów, jeśli kandydat był w stanie je opanować. Następnie kandydat musiał udowodnić, że w przeszłości nie popełnił większego wykroczenia, pokazać, iż jest w stanie zostawić rodzinę i pozbyć się wszelkich dóbr, by w ten sposób zostać włączonym do grona mnichów⁵. Kwestia ślubów została rozwiązana przez św. Bazylego, który w *Regułach*⁶ stabilność życia mniszego potwierdza obowiązkiem złożenia ślubów. Św. Bazyli wymagał, by śluby były składane w obecności przełożonego oraz dwóch lub trzech świadków. Chociaż św. Bazyli uważał, że dobrowolne opuszczenie jest aktem świętokradzkim, to dopuszczał taką możliwość, jednak musiało się ono dokonać w obecności przełożonego i świadków,

wobec których mnich składał śluby⁷. Z kolei św. Augustyn w *Regula ad servos Dei*⁸, chociaż opisuje zasady życia wspólnotowego i zarządzania dobrami, mówi o modlitwie i o obowiązku zachowania czystości, oraz o miłości w mówieniu i o duchu, w jakim ma być zachowywana reguła, to jednak nie wspomina o ślubach lub innych więzach, umacniających życie zakonne we wspólnotach augustiańskich⁹. Najdojrzalszym dziełem odnoszącym się do życia zakonnego w Kościele Zachodnim jest *Reguła św. Benedykta*¹⁰, który znał dzieła św. Pachomiusza, św. Bazylego i św. Augustyna oraz widział zachowanie różnych grup mnichów, żyjących bez autorytetu przełożonego i bez stałego miejsca. By ustabilizować życie zakonne, św. Benedykt wprowadził roczny nowicjat i dopiero po tym czasie nowicjusz był dopuszczany do ślubów: stałości miejsca, zmiany obyczajów i posłuszeństwa. Decyzja o złożeniu profesji była ostateczna, chociaż w rozdziale 58 reguły benedyktyńskiej czytamy: „A gdyby kiedyś, co nie daj Boże, uległ podszeptom diabła i chciał z klasztoru wystąpić, wtedy należy zdjąć z niego strój klasztorny, a jego wydalic”¹¹.

Powyższe reguły stały się podstawą rozwoju życia zakonnego w całym Kościele. Zawarte w nich normy dawały podstawy do wykreślenia ram dyscypliny wewnętrznej w poszczególnych klasztorach czy zakonach i konsolidowały stałość życia zakonnego w jego formie zinstytucjonalizowanej. Niewątpliwie pierwsze reguły różnią się od współczesnych konstytucji zakonnych, ponieważ mają raczej znaczenie duchowe a mniej ściśle prawne, ale jednak, regulując życie wewnętrzne we wspólnotach zakonnych, pokazują, iż takie formy życia chrześcijańskiego, choć nie przynależą do struktury Kościoła, są stałym elementem w Jego życiu.

2. Stosunek papieża do rozwoju życia zakonnego

Wraz ze wzrostem popularności *Reguły św. Benedykta* nastąpił rozwój życia monastyczno-eremickiego w Kościele, a nowe wspólnoty,

³ Por. A. Carminati, M. Said, „Diritto dei Religiosi”, w: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, dalej DIP, t. 3, 621.

⁴ Por. Św. Pachomiusz, „Reguła” w PL 23, 67-90.

⁵ Por. J. Kowal, *Uscita definitiva dall'istituto religioso dei professi di voti perpetua. Evoluzione storica e disciplina attuale*, Roma 1997, s. 13.

⁶ Św. Bazyli, bazując na Nowym Testamencie, przygotował dla mnichów rozproszonych w prowincji Pontu Reguły moralne „Horoi” i „Asketikon”, gdzie przedstawia własną ideę życia ascetycznego. Po śmierci Autora, dzieła zostały wydane w dwóch częściach: *Regulae fusius tractatae* (tzw. Wielkie Reguły) w PG 31, 881-1052 oraz *Regulae brevius tractatae* (tzw. Małe Reguły) w PG 31, 1080-1305). Dzieła św. Bazylego stały się bardziej znane dzięki łacińskiemu tłumaczeniu, które sporządził Rufin z Akwilei (PL 103, 487-554).

⁷ Por. A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale del voto perpetuo di castità (Can. 1088 C.I.C.). Evoluzione storica e legislazione vigente*, Roma 2007, s. 30-31.

⁸ Św. Augustyn, „Regula ad servos Dei”, w PL 32, 1377-1384.

⁹ Por. B. Rano – L. Verheijen, „Regula Augustini”, w: DIP 7, 1542-1555.

¹⁰ Św. Benedykt, „Regula monachorum”, w: A. Lentini, (red.), *S. Benedetto. La Regola*, Montecassino 1980.

¹¹ Św. Benedykt, „Regula monachorum”, 58.

przyjmując regułę benedyktyńską, starały dostosować ją do własnych potrzeb, nie ujmując niczego z jej istoty. W wielkiej rodzinie benedyktyńskiej znalazły dla siebie miejsce takie zakony jak: kameduli (1012), wambrozianie (1038), kartuzi (1084), cystersi (1098), czy sylwestryni (1241). Ruch kanonicki, mocno obecny już w VIII w., dostosował się do Reguły św. Augustyna, zaś uformowane w XI w. zakony kanoników regularnych laterańskich czy też norbertanów, przyjęły tę regułę jako własną. Nie można zapomnieć także rozkwitu zakonów rycerskich, szpitalniczych, czy zajmujących się wykupem niewolników (mercedariusze – 1192 r. i trynitarze – 1198 r.)¹².

Rozwój życia zakonnego był przyjmowany w Kościele bardzo pozytywnie. Papieże wspomagali rozkwit zakonów i z czasem dawali im coraz to nowsze przywileje. Starali się także, w razie potrzeby, interweniować w przypadkach nadużyć ze strony osób konsekrowanych. Na uwagę zasługuje jeden z pierwszych dekretów, dotyczący właśnie spraw zakonnych. Papież Syrycjusz (384–399), odpowiadając na problemy biskupa Tarragony, w dekrete *Directa ad decessorem*, z 2 lutego 385 roku, potępia mnichów i mniszki, które sprzeniewierzyły się ślubowi czystości, nakazując, by łamiący święte więzy byli osadzani w więzieniu i mogli być pojednani z Bogiem jedynie w chwili śmierci¹³.

Godny uwagi jest także udział mnichów w reformie gregoriańskiej. Chociaż mieli oni na sercu dobro Kościoła i stanęli po stronie wielkich reformatorów, to sam stan zakonny nie był idealny. Mnisi, często wyjęci spod jurysdykcji biskupów, przyjmowali urzędy kościelne, sprzeniewierzając się benedyktyńskiemu zamysłowi poszukiwania doskonałości w separacji od świata i pracy rąk własnych. Zakony nie ustrzegły się również problemu inwestytury świeckiej, gdyż niekiedy opaci, wybierani przez władców świeckich, przypominali raczej wielkich panów niż ojców, którym na sercu powinno leżeć dobro opactwa i zakonników¹⁴. Biorąc pod uwagę powyższą sytuację, Sobór Laterański I z 1123 roku, przypomina o zależności mnichów od biskupów w sprawach duszpasterskich, oraz zakazuje mnichom zawierania małżeństw¹⁵. Sobór Laterański II z 1139 roku nie tylko powtarza dyrektywę poprzedniego Soboru, ale w celu ustabilizowania życia zakonnego i większej obserwacji

reguł zakonnych, zakazuje mnichom studiowania prawa cywilnego oraz medycyny¹⁶. Podobnie Sobór Laterański III z 1179 roku kanon 12 zakazuje duchownym pełnienia świeckich funkcji, zaznaczając, że zakonnicy dopuszczający się takiego występku powinni być surowiej karani¹⁷. Zakazuje się nadto przyjmowania do klasztoru za pieniądze, nie pozwala się na zachowywanie własności prywatnej przez mnichów oraz osadzania ich pojedynczo w kościołach parafialnych¹⁸. Zaskakujące jest zarządzenie Soboru Laterańskiego IV (1215), który w kanonie 13 zabrania mnichom przynależności do kilku klasztorów oraz jednemu opatowi zakazuje przewodzenia wielu klasztorom, ale także ze względu na niebezpieczeństwo zamieszania w Kościele, wynikające z różnorodności zakonów, zakazuje się „wymyślenia” nowych zakonów, zaś nowopowstałe klasztory mają przynależeć do zakonu już istniejącego¹⁹.

Pomimo tak surowej normy soborowej, która wydawałoby się, że ograniczy fundowanie nowych zakonów, już w 1216 roku, czyli zaledwie rok po zakończeniu Soboru Laterańskiego IV, papież Honoriusz III (1216–27) bullą *Religiosam vitam* z 22 grudnia 1216 roku²⁰, zezwolił św. Dominikowi na zebranie towarzyszy w celu założenia nowego zakonu, oraz na przystosowanie do jego potrzeb *Reguły św. Augustyna*, uzupełniając ją odpowiednimi konstytucjami²¹. Ten sam papież nie tylko uroczyście zatwierdził istnienie zakonu św. Franciszka z Asyżu, ale w bulli *Cum secundum* z 22 września 1220 roku nakazał przeprowadzenie rocznego nowicjatu przed przyjęciem do zakonu, zaś profes, który ośmieliłby się opuścić zakon, nie mógł być przyjęty do innego zakonu²². Będąc posłusznym papieskiemu nakazowi, św. Franciszek w regule, zatwierdzonej przez Honoriusza III 29 listopada 1223 roku bullą *Solet annuere*, nakazuje: „Po upływie roku próby [bracia] niech będą przyjęci pod posłuszeństwo, przyrzekając na zawsze zachowywać ten sposób życia

¹⁶ Por. Sobór Laterański II (1139), kan. 10, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2 (869-1312), Kraków 2007, s. 148-149.

¹⁷ Sobór Laterański III (1179), kan. 12, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2 (869-1312), Kraków 2007, s. 187.

¹⁸ Tamże, kan. 10, s. 185.

¹⁹ Sobór Laterański IV (1215), kan. 13, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2 (869-1312), Kraków 2007, s. 251.

²⁰ Honoriusz III, „*Religiosam vitam*”, w: *Bullarium, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum*, t. 3, Romae 1857, s. 309.

²¹ Por. E. Gambari, *Życie zakonne*, s. 69.

²² Honoriusz III, „*Cum secundum*”, w: *Enchiridion della Vita Consacrata. Dalle Decretali al rinnovamento post-conciliare (385-2000)*, Bologna-Milano 2001, s. 63.

¹² Por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998, s. 68-69.

¹³ Syrycjusz, „*Directa ad decessorem*” nr 7, w: *PL* 13, 1137.

¹⁴ Por. W. M. Plöchl, *Storia del Diritto Canonico*, t. 2, Milano 1963, s. 208.

¹⁵ Por. Sobór Laterański I (1123), kan. 2, 16, 19, 21, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2 (869-1312), Kraków 2007, s. 121-133.

i regułę. I stosownie do rozporządzenia Ojca Świętego nie wolno im w żadnym wypadku wystąpić z tego zakonu”²³.

3. Rozróżnienie na śluby uroczyste i proste

Początkowe prawodawstwo zakonne i powszechne nie znało rozróżnienia na śluby uroczyste i proste. Mówiono jedynie o ślubach lub innych więzach, poprzez które zakonnik zobowiązywał się przed Bogiem, czy to w sposób wyraźny lub domyślnie, do zachowania czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Śluby zakonne były uważane za wieczyste, dlatego nie można było porzucić klasztoru, by zawrzeć małżeństwo i żyć w świecie. Niewątpliwym problemem pozostawał jeszcze moment, w którym ktoś stawał się zakonnikiem. W praktyce aż do czasów Soboru Trydenckiego uważano, że sam fakt wstąpienia do klasztoru i noszenia habitu zakonnego był wystarczającym, by mówić o przynależności do stanu zakonnego²⁴. Przeciwno tej tendencji występował między innymi Aleksander III (1159-1181), który, przytaczając przysłowiowe powiedzenie: *monachum non faciat habitus, sed professio regularis*, wymagał formalnego złożenia ślubów i ich przyjęcia ze strony opata²⁵. Według Aleksandra III śluby zakonne musiały mieć charakter definitywny, być złożone przez osobę powyżej czternastego roku życia i realizowane we wspólnocie zakonnej.

Pierwszym, który wprowadził rozróżnienie na śluby proste i uroczyste, był Gracjan. Próbował on wytłumaczyć kanon 7 i 8 Soboru Laterańskiego II, w którym wyraźnie stwierdzono, iż małżeństwa zawarte między innymi przez kanoników regularnych, mnichów, braci po ślubach zakonnych oraz Bogu poświęconych niewiast, nie są prawdziwymi małżeństwami²⁶. Do tej pory chociaż zakazywano takich związków i nakazywano niewiernym mnichom powrót do klasztoru, nigdy nie stwierdzono tak wyraźnie, że takie małżeństwa są nieważne. Chcąc pogodzić wcześniejszą dyscyplinę z normą Soboru Laterańskiego II,

Gracjan stwierdził, że jedynie śluby uroczyste mają charakter unieważniający, tzn. stanowią przeszkodę zrywającą małżeństwo, zaś śluby proste stanowią przeszkodę do godziwego zawarcia małżeństwa, a nie do jego ważności²⁷. Pomimo różnych konsekwencji prawnych ślubów uroczystych i prostych, nie mówiono o boskiej naturze ślubów uroczystych. Nawet papież Celestyn III (1191–98) twierdzi, iż przed Bogiem śluby te obowiązują tak samo: *simplex votum apud Deum non minus obliget quam solemne*²⁸. Ogromną wagę w zrozumieniu natury ślubu uroczystego i prostego ma dekret *Quod votum*²⁹ Bonifacego VIII (1294–1303). Oprócz kwestii związanych ze skutkami prawnymi ślubów uroczystych w stosunku do małżeństwa, papież stwierdza, że uroczysty charakter ślubów zakonnych zależy od woli Kościoła³⁰.

Gracjańskie rozróżnienie ślubów na uroczyste i proste stało się tak ważne, że z czasem śluby zakonne były z natury rzeczy utożsamiane z uroczystymi. W tym duchu odczytuje to Synod w Kolonii z 1310 roku, który nakazywał, by kobiety chcące poświęcić się Bogu w klauzurze, składały śluby uroczyste, w przeciwnym wypadku powinny powrócić do świata³¹. Rozwiązanie Mistrza Bolońskiego znalazło potwierdzenie w komentarzach do Dekretów Gracjana. I tak Rufin w *Summa Decretorum* uroczyste śluby czystości wymienia pośród przeszkód zrywających małżeństwo. Śluby te mają charakter uroczysty, ponieważ są składane w obecności świadków, zaś śluby proste czy to publiczne, czy prywatne nie mają tych samych konsekwencji prawnych³². Podobnie pisał również Mistrz Roland, utożsamiając czasami śluby proste ze ślubami prywatnymi³³, jednakże śluby proste lub prywatne w tym czasie nie były utożsamiane ze ślubami zakonnymi³⁴, lecz śluby uroczyste od XIII w. zaczęły być porównywane ze ślubami publicznymi³⁵.

²⁷ Por. D. 27, c. 8, d. p.

²⁸ X. 4, 6, 6.

²⁹ VI^o 3, 15, 1.

³⁰ Por. N. A. Jubany, *El voto de castidad en la ordinacion sagrada*, Barcelona 1995, s. 26.

³¹ Por. Synod w Kolonii (1310), kan. 28, w: J. D. Mansi, (red.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae-Venetiis-Parisiis-Lipsiae 1791, t. 25, columna 246.

³² Por. H. Singer, (red.), *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, Paderborn 1902, s. 435-436.

³³ Por. F. Thaner, (red.), *Die Summa Magistri Rolandi nachmals Papstes Alexander III*, Innsbruck 1874, s. 117-118.

³⁴ Por. G. Rinaldi, „Voti semplici e voti solenni nel Codice di Diritto Canonico”, *Vita Religiosa* 4 (1968) 335.

³⁵ Por. A. Gutierrez, „De natura voti publici et voti privati. Status publici et status privati perfectionis”, *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 38 (1959) 7.

²³ Św. Franciszek, „Reguła”, rozdział 2, w: *Konstytucje i Statuty Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego*, Kraków 1984, s. 5-6.

²⁴ Por. A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale*, s. 99.

²⁵ „Nos ergo inquisitioni tuae taliter respondemus, quod, quum monachum non faciat habitus sed professio regularis, ex quo a convertendo votum emittitur, et recipitur ab abbate, talis ut siat monachus, et reddat Domino quae promissit, erit utique non immerito compellendus”, X. 3, 31, 13.

²⁶ Por. Sobór Laterański II (1139), kan. 7 i 8, s. 145-147.

Według nauki św. Rajmunda z Peñafort śluby proste to tzw. śluby dobrowolne, zaś uroczyste są zawsze publicznymi. Wszystkie śluby przed Bogiem obowiązują w ten sam sposób, ale łamiąc ślub uroczysty popełnia się cięższy grzech, gdyż nie tylko obraża się Boga, lecz także występuje się przeciw prawu kościelnemu i powoduje się zgorszenie wśród wiernych³⁶. Podobnie uważał Piotr Lombard, twierdząc, że ślub uroczysty składa się *in conspectu Ecclesiae*, czyli jest publiczny, toteż jego złamanie pociąga za sobą grzech i zgorszenie ze względu na jego publiczność. Sprawa ma się inaczej w przypadku ślubu prostego, tzn. prywatnego, który nie może być udowodniony, gdyż *quia probari non potest quod occulte factum est*³⁷, ale złamanie tego ślubu też jest ciężkim grzechem.

Autorzy byli praktycznie zgodni co do podziału ślubów na uroczyste i proste, oraz do tego, że śluby uroczyste miały poważniejsze skutki prawne, niż w przypadku ślubów prostych, choć z punktu widzenia moralnego złamanie któregośkolwiek ze ślubów było poważnym grzechem. Przyjmowano także prawie jednogłośnie, że uroczystość ślubów nie należy do porządku boskiego, lecz kościelnego, co trafnie ocenił Suarez, twierdząc, iż „istota ślubu uroczystego polega na dwu rzeczach, które z woli Kościoła łączą się ze ślubem, mianowicie: 1) nieodwołalne oddanie się zakonowi, 2) niezdolność do aktów przeciwnych ślubowi, tak że czyny przeciwne ślubowi są przynajmniej rozwiązalne”³⁸. W konsekwencji, chociaż teoretycznie dopuszczano możliwość dyspensowania od ślubów uroczystych, w praktyce z dyspensami spotykamy się niezwykle rzadko, a jeśli już udzielano dyspens, to w przypadku poważnej wątpliwości, czy śluby zostały złożone w sposób uroczysty, czy też prywatny³⁹.

³⁶ “Quantum ad Deum, votum simplex non minus obligat sollemne, et utriusque transgressor peccat mortaliter. Et inter simplex verbum et iuramentum Deus non facit differentiam. Gravius tamen peccat qui frangit sollemne, et gravior poenitentia sibi est imponenda. Quod ergo dicitur: “non minus obligat simplex quam sollemne”, id est, non minori tempore; quia utriusque fractio est mortale, sed alterius maius. Et est ratio, quia in fractione voti sollemnis, et Deum offendit et constitutionem Ecclesiae, et scandalum suscitatur; in alio, non sic”. Raimondo de Peñafort, “Summa de poenitentia”, w: J. Ochoa, L. Diez, (red.), *Raimundo de Peñafort. Opera*, t. 1, Roma 1976, s. 340-341.

³⁷ Piotr Lombard, *Sent.*, Lib. IV, dist. 38., w: *Sententiae in IV Libris distinctae*, Grottaferrata 1971.

³⁸ F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Kraków 1923, s. 519.

³⁹ Por. J. Kowal, *Uscita definitiva*, s. 108-11; A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale*, s. 126-138.

4. Pierwsze instytuty o ślubach prostych

Dotychczasowe rozumienie stanu zakonnego i związanych z nim ślubów było jednoznaczne, a mianowicie śluby uroczyste były utożsamiane ze ślubami zakonnymi i tylko ten, kto złożył takie śluby, mógł być uznawany za zakonnika. Śluby te były nieodwołalne i praktycznie nie udzielano od nich dyspens. Pierwszym przypadkiem, kiedy Kościół uznał śluby proste za wystarczające, by przynależeć do stanu zakonnego, był przypadek jezuitów, wśród których studenci i bracia koadiutorzy, choć przynależeli do zakonu, składali tylko śluby proste. Papież Grzegorz XIII (1572–85) w konstytucji *Ascendente Domino* z 25 maja 1584 roku stwierdził, że ci, którzy w Towarzystwie Jezusowym składają tylko śluby, proste są prawdziwymi zakonnikami⁴⁰. W ten sposób papież potwierdził kościelny charakter ślubów uroczystych, uznając, iż są one takie z woli Kościoła. Ważnym jest także fakt, iż Grzegorz XII praktycznie zrównał konsekwencje prawne ślubów prostych składanych u jezuitów z tymi, jakie wynikają ze ślubów uroczystych, gdyż jezuita po ślubach prostych nie mogli zawrzeć ważnego małżeństwa oraz nie mogli wystąpić z zakonu bez papieskiego mandatu. Chociaż norma ta dotyczyła jedynie jezuitów i była uważana za specjalny przywilej papieski dla tego zakonu, jednak pokazała, że jeśli Kościół uzna, można przynależeć do stanu zakonnego, składając jedynie śluby proste, a drugiej strony śluby te mogą mieć takie same konsekwencje prawne, co śluby uroczyste⁴¹.

Pierwszych wspólnot o ślubach prostych możemy doszukiwać się w XIII w., kiedy to obok kanoników regularnych i zakonów żebraczych pojawili się tercjarze i tercjarki. Członkowie tych wspólnot wyrzekali się życia małżeńskiego i żyli we wspólnotach, ale nie składali ślubów uroczystych⁴². Począwszy od XVI w. zaczęły rodzić się nowe wspólnoty, żyjące na sposób zakonne, jednakże ich członkowie składali śluby proste

⁴⁰ “Ad haec, dictam Societatem firmo Sedis huius praesidio communire volentes, hac nostra perpetua constitutione, motu, scientia et potestatis plenitudine similibus, statuimus atque decernimus tria vota huiusmodi, etsi simplicia, ex huius Sedis institutione ac nostra etiam declaratione et confirmatione, esse vere substantialia Religiosis vota, ac in dicta Societate, tamquam in Religione approbata, per Sedem eandem admissa fuisse et esse, ac per nos admitti, nec in illis a quoquam, praeter nos et Sedem huiusmodi, dispensari, nec ea ullo alio modo, quam per legitimam dimissionem a Societate, cessare posse”, Grzegorz XIII, “*Ascendente Domino*”, § 20, w: *Bullarium, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum*, t. 8, Romae 1890, s. 463.

⁴¹ Por. A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale*, s. 149-153.

⁴² E. Gambari, G. Lasage, “Congregazione religiosa”, w: *DIP* 2, 1560-1562.

czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Pojawienie się takich wspólnot nie spotkało się z aprobatą papiestwa, gdyż było to nowością w życiu zakonnym ówczesnego Kościoła. Między innymi z tego powodu Pius V (1566–72), chcąc przywrócić porządek pośród zakonników, konstytucjami *Circa pastoralis*⁴³ z 29 maja 1566 roku i *Lubricum vitae*⁴⁴ z 17 listopada 1568 roku, przywrócił obowiązek klauzuli, niezależnie od rodzaju składanych ślubów. Chciał również, by wszyscy zakonnicy składali śluby uroczyste, a kto wyłamywałby się z tego nakazu, powinien być surowo ukarany. Dokumenty te przyczyniły się do zahamowania wzrostu nowych wspólnot o ślubach prostych, ale całkowicie nie mogły go zatrzymać.

Pierwszym oficjalnym dokumentem Kościoła, który przyjął do wiadomości istnienie instytutów o ślubach prostych, jest konstytucja *Quamvis iusto*⁴⁵ Benedykta XIV (1740–58) z 30 kwietnia 1749 roku. Papież zajął się przypadkiem wspólnoty zwanej *Virgines Anglicae*, której co prawda nie przyznał miejsca w wielkiej rodzinie zakonnej, ale, uznając jej istnienie w Kościele, okazał swoją dobroduszość wobec nowego zjawiska wewnątrz życia zakonnego i *de facto* dokonał milczącej aprobaty. Przykładem ewolucji w akceptowaniu ślubów prostych jako wystarczających do przynależenia do stanu zakonnego jest konstytucja Piusa IX *Ad universalis*⁴⁶ z 7 lutego 1862 roku, w której uznaje się za nieważne śluby uroczyste złożone bez poprzedzenia ich ślubami prostymi. Nowa norma prawna miała dopomóc w prawidłowym rozeznaniu powołania przez kandydata oraz miała chronić sam instytut przed przyjmowaniem ludzi nieodpowiednich do życia zakonnego. Dzięki prawnemu wymogowi poprzedzenia ślubów uroczystych trzyletnim okresem ślubów prostych, z instytutu można było wydalic członków, którzy nie powinni zostać zakonnikami, jednak pozytywnie przeszli okres formacji w nowicjacie. Taka praktyka była już stosowana w nowopowstałych zgromadzeniach o ślubach prostych i okazała się pomocna w dyscyplinie zakonnej⁴⁷. Profes po ślubach prostych, jeśli wystąpił z zakonu lub został

⁴³ Pius V, „Circa pastoralis”, w: P.Gasparri, J. Serédi, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, t. 1, Romae 1929, s. 112.

⁴⁴ Pius V, „Lubricum vitae”, w: *Enchiridion della Vita Consacrata. Dalle Decretali al rinnovamento post-conciliare (385-2000)*, Bologna-Milano 2001, s. 357.

⁴⁵ Benedykt XIV, „Quamvis iusto”, w: P.Gasparri, J. Serédi, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, t. 2, Romae 1929, s. 398.

⁴⁶ Pius IX, „Ad universalis”, w: A. Bizzarri, (red.), *Collectanea in usum Secretariae Sacrae Congregationis Episcoporum et Regularium*, Romae 1885, s. 862-864.

⁴⁷ Por. V. La Puma, „Evoluzione del diritto dei religiosi da Pio IX a Pio XI”, in *Acta Congressus Iuridici Internationalis. VII saeculo a decretalibus Gregorii IX et XIV a Codice Iustiniano promulgatis. Romae 12-17 Novembris 1934*, Romae 1937, s. 197-198.

z niego usunięty, był wolny w wyborze drogi życiowej i nie był związany żadną przeszkodą wynikającą ze ślubów.

Prawodawstwo Piusa IX, nawet jeśli odnosi się do zakonów o ślubach uroczystych, otworzyło drogę do zatwierdzenia instytutów o ślubach prostych, stosując do nich przepisy prawa zakonnego. Dotychczasowe prawodawstwo i praktyka Kurii Rzymskiej zostały zebrane przez Leona XIII (1878–1903), który praktycznie zrównał w prawie nowe zgromadzenia z tradycyjnymi zakonami, chociaż je jasno odróżniano, zaś śluby uroczyste miały poważniejsze konsekwencje prawne⁴⁸. Do najważniejszych dokumentów pontyfikatu Leona XIII w kwestii instytutów o ślubach prostych należą: konstytucja *Conditae a Christo*⁴⁹ z 8 grudnia 1900 roku oraz *Normae*⁵⁰ Świętej Kongregacji ds. Biskupów i Zakonników z 28 czerwca 1901 roku. Konstytucja *Conditae a Christo*, zwana także *Magna carta*, instytutów o ślubach prostych uznaje te zgromadzenia owocem płodności Kościoła. Papież zaczął nazywać nowe instytuty „rodzinami zakonnymi”, przyjmując język Świętej Kongregacji ds. Biskupów i Zakonników z 11 sierpnia 1889 roku, kiedy w dekrete *Ecclesia Catholica*⁵¹ do terminu *zgromadzenia* dodano przymiotnik *zakonne*. W celu zaprowadzenia porządku i przedstawienia jasnych wymogów przy zatwierdzaniu nowych instytutów i ich konstytucji, Święta Kongregacja ds. Biskupów i zakonników wydała *Normae*, zawierające liczne i skrupulatne wytyczne, które trzeba było zachować przy wydawaniu dekretu pochwalnego lub zatwierdzającego zgromadzenie. Normy zawierały także wzór konstytucji nowych zgromadzeń zakonnych⁵². Chociaż dokument dykasterii otworzył drogę nowym instytutom do wielkiej rodziny zakonnej, to nie chciano używać tej samej terminologii w przypadku zakonów o ślubach uroczystych. Z tego powodu zakazywano używania terminów tradycyjnie związanych z zakonami o ślubach uroczystych jak: reguła, zakon, klasztor czy mnich lub mniszka, zastępując je terminami: konstytucje, zgromadzenie lub

⁴⁸ Por. A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale*, s. 163.

⁴⁹ Leon XII, „Conditae a Christo”, w *Enchiridion della Vita Consacrata. Dalle Decretali al rinnovamento post-conciliare (385-2000)*, Bologna-Milano 2001, s. 451-461.

⁵⁰ *Normae secundum quas S. Congr. Episcoporum et Regularium procedere solet in approbandis novis institutis votorum simplicium*, w: E. Sastre Santos, *El ordenamiento de los institutos de votos simples segun las "Normae" de la Santa Sede (1854-1958). Introduccion y textos*, Roma-Madrid 1993, s. 266-299.

⁵¹ Święta Kongregacja ds. Biskupów i Zakonników, „Ecclesia Catholica”, w: ASS 23 (1890-1891) 634-636.

⁵² Por. J. Kałowski, „Ewolucja prawodawstwa kościelnego dotyczącego instytutów zakonnych o ślubach prostych”, w: *Prawo Kanoniczne* 34/1-2 (1991) 94.

instytut, dom, brat czy siostra⁵³. Pomimo takiej różnicy w nazewnictwie członkowie nowych instytutów czuli się zakonnikami i chcieli być widziani jako zakonnicy przez Stolicę Apostolską, co nastąpiło 29 czerwca 1908 roku, kiedy Pius X (1903–14) konstytucją *Sapienti consilio*⁵⁴ zreformował Kurię Rzymską i kompetencji Kongregacji ds. zakonników powierzył zarówno zakony o ślubach uroczystych jak i nowe zgromadzenia. Od tego czasu zakonnikami określa się wszystkie osoby, które złożyły śluby uroczyste lub proste i taka terminologia weszła do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku⁵⁵.

5. Początki zmartwychwstańców na tle prawodawstwa kościelnego

Chociaż Zgromadzenie Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa za oficjalną datę powstania przyjmuje 17 lutego 1836 roku, nie oznacza, że od tego dnia funkcjonowało w Kościele jako wspólnota zakonna. Dzień ten przypomina decyzję założyciela zgromadzenia, Bogdana Jańskiego i jego pierwszych uczniów, o wspólnym zamieszaniu właśnie od 17 lutego 1836 roku w domu przy rue Notre Dame des Champs 11 w Paryżu, co odbyło się bez żadnych formalnych obrzędów religijnych, a 21 lutego w niedzielę wspólnota uczestniczyła w Eucharystii, inaugurując w ten sposób życie wspólne. Nowa wspólnota nie posiadała jeszcze reguły życia, ale określony plan dnia, który zaczynał się o 4.45, a kończył o 21.30⁵⁶, zaś ogólny projekt wspólnoty, zarysowany przez założyciela, miał obejmować: duchownych, składających na koniec śluby; apostołów świeckich, będących członkami domów wspólnoty oraz Braci Zewnętrznych, żyjących poza domami wspólnoty, ale związanych ze wspólnotą duchową więzią specjalnych modlitw, ideałami i pracą⁵⁷.

Dowodem na nieuregulowane kwestie prawne pierwszej wspólnoty są kłopoty Piotra Semenienki i Hieronima Kajsiewicza z przyjęciem święceń wyższych. Zarówno papież Grzegorz XVI (1831–46) jak

i prefekt Kongregacji Rozkrzewiania Wiary chcieli, by zostali święceni albo dla Kongregacji, albo dla diecezji rzymskiej. Ostatecznie dwaj seminarzyści zostali przyjęci do diecezji paryskiej z zastrzeżeniem, że będą pracować dla emigracji polskiej a w przyszłości otrzymają zezwolenie na udanie się do Polski⁵⁸. Zaraz po ukończeniu pierwszej Reguły, w Wielką Sobotę 1842 roku, już w następny dzień, tj. 27 marca 1842 roku, w Niedzielę Wielkanocną, złożyli śluby w katakumbach św. Sebastiana w Rzymie. Chociaż z punktu widzenia czysto prawnego i formalnego śluby te miały charakter prywatny, pierwsi zmartwychwstańcy czuli się zakonnikami, gdyż swoje śluby ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, składali w zgromadzeniu i według reguły tegoż zgromadzenia⁵⁹.

Z pewnością brak aprobaty Stolicy Apostolskiej nie wynikał z negatywnego nastawienia do Wspólnoty Zmartwychwstańców, ale z ogólnej praktyki Kurii Rzymskiej, która nie uznawała zgromadzeń o ślubach prostych. Pierwszym formalnym dokumentem Stolicy Świętej dotyczącym zmartwychwstańców był papieski odpis Mentorelli z 26 kwietnia 1857 roku, w którym zgromadzenie określa jako *Duchowych Kapłanów Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa* i na okres siedmiu lat przekazuje im sanktuarium na Mentorelli⁶⁰. W powyższym akcie donacji tradycyjnie unika się sformułowań, które mogłyby sugerować, iż zgromadzenie funkcjonuje w formie przypominającej zakony.

Bardziej oficjalnym pismem jest *Dekret pochwalny*⁶¹ z 14 września 1860 roku, w którym potwierdza się śluby proste ubóstwa, czystości i posłuszeństwa składane przez członków towarzystwa, oraz zezwala się, by były one składane po odbyciu rocznego nowicjatu. Znamienne jest to, iż nigdzie nie pojawia się nawet słowo *zgromadzenie*, lecz mówi się o *pobożnym Towarzystwie*, przypominając o jurysdykcji biskupów miejsca oraz o konieczności regularnego informowania Stolicy Apostolskiej o stanie towarzystwa.

Formalny *Dekret zatwierdzający*⁶² datuje się na 10 marca 1888 roku, i zgodnie z praktyką Kongregacji ds. Biskupów i Zakonników, również nie używa słów związanych z życiem zakonnym. Zgromadzenie

⁵³ Por. A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale*, s. 164.

⁵⁴ Pius X, „*Sapienti consilio*”, w: ASS 41 (1908) 425-440.

⁵⁵ Por. J. R. Bar, *Prawo zakonne po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1977, s. 68.

⁵⁶ Por. J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Tom 1, 1836-1886, Katowice 1990, s. 54-55.

⁵⁷ Por. B. Micewski, *Bogdan Jański, założyciel Zmartwychwstańców 1807-1840*, Warszawa 1983, s. 318.

⁵⁸ Por. J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców*, s. 105.

⁵⁹ Por. Tamże, s. 108.

⁶⁰ Por. Reskrypt z 26 kwietnia 1857 roku, w: Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstańców w Rzymie 65014.

⁶¹ Por. „*Dekret pochwalny*”, w *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, Rzym 2001, (dalej *Konstytucje CR*), s. 125.

⁶² „*Dekret zatwierdzający*”, w: *Konstytucje CR*, s. 126-127.

jest nazwane *Pobożnym Towarzystwem pod wezwaniem Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa* i potwierdza je jako zgromadzenie o ślubach prostych. Sprawę zatwierdzenia Konstytucji odłożono. Ostatecznie Konstytucje zostały zatwierdzone dekretem z dnia 5 marca 1902 roku⁶³, gdzie już nie używa się terminu *Pobożne Towarzystwo*, lecz *Zgromadzenie*, co w pełni potwierdza praktykę wprowadzoną przez konstytucję *Conditae a Christo* oraz Normy Kongregacji ds. Biskupów i Zakonników. W samej treści Konstytucji w art. 13 można przeczytać, że członkowie zgromadzenia wiodą życie zakonne i składają śluby proste ubóstwa, czystości i posłuszeństwa⁶⁴.

Kanon 573 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku nie mówi o instytutach o ślubach uroczystych lub prostych, lecz życie konsekrowane nazywa „trwałą formą życia, w której wierni pod działaniem Ducha Świętego naśladując dokładniej Chrystusa, oddają się całkowicie umiłowaniemu nade wszystko Bogu poprzez profesję rad ewangelicznych” (kan. 573 §1 KPK). Konstytucje lub prawo własne mogą nazwać śluby uroczystymi, ale nie zmienia to niczego jeśli chodzi o skutki prawne ślubów uroczystych lub zwykłych. Tradycyjne zakony zostały całkowicie zrównane ze zgromadzeniami, a publiczny ślub wieczysty nabrał takiej samej wagi, co wcześniej uroczysty. Taki stan rzeczy poprzedziła długa refleksja teologiczno-kanoniczna, zwłaszcza w kwestiach dotyczących natury ślubów uroczystych i prostych. Zgromadzenia zakonne, w tym Zgromadzenie Zmartwychwstańców, musiały przejść całą drogę do pełnej akceptacji w Kościele i do przyznania im słusznego miejsca w wielkiej rodzinie zakonnej. Stan życia konsekrowanego nie należy do hierarchicznej struktury Kościoła, lecz do Jego życia i świętości (kan. 207 §2 KPK), a członkowie instytutów życia konsekrowanego pod działaniem Ducha Świętego, naśladując dokładniej Chrystusa, oddają się całkowicie umiłowaniemu nade wszystko Bogu (kan. 573 §1 KPK). Należy więc przypuszczać, że Duch Święty nieustannie będzie ubogacał Kościół nowymi charyzmatami i nowymi formami życia konsekrowanego, zaś wielka rodzina osób konsekrowanych będzie poszerzała się o nowe wspólnoty, które będą przechodziły proces aprobaty podobny do zgromadzeń zakonnych.

⁶³ „Dekret zatwierdzający Konstytucje”, w *Konstytucje CR*, s. 128-129.

⁶⁴ *Constitutiones Congregationis a Resurrectione Domini Nostri Iesu Christi*, art. 13, Romae 1902.

DARIUSZ TABOR CR
KRAKÓW

CZY BOGDAN JAŃSKI STWORZYŁ TEORIĘ KULTURY?

Wstęp

Kultura była polem działania i przedmiotem myślenia Bogdana Jańskiego. To stwierdzenie wydaje się z jednej strony czymś obcym i niedorzecznym – zważając na jego głębokie zaangażowanie religijne i duchowe. Z drugiej strony mając na uwadze szerokie zaangażowanie społeczne i polityczne wydaje się czymś oczywistym. Ten głęboki myśliciel ogarniający swą refleksją prawie wszystkie dziedziny życia społecznego oraz wszystkie sektory kontynentu europejskiego widział ich stan, potrzeby i konieczność zaangażowani w ich przekształcanie. Bogdan był również wizjonerem tworzącym przyszły obraz życia ludzkiego społeczności. Był jednak praktykiem, szukającym sposobów i metod wcielenia z w życie swej wizji i swych zasad.

Jego myśl poprzedzała aktywność, ale myśl stała w służbie aktywności, była narzędziem działania. Samo zaistnienie myśli zakłada możliwość zaistnienia teorii, czyli spójnego systemu idei opisującego i interpretującego pewien sektor rzeczywistości, odsłaniającego jego mechanizmy działania i istotę. Zagłębiając się w bogactwo myśli Jawnego Pokutnika i Wizjonera pytamy o zaistnienie teorii kultury. To ostatnie słowo nie padło w jego w pismach. Jednak już pobieżny ich przegląd pozwala stwierdzić, że sprawy kultury były mu bardzo bliskie.

Uzyskanie odpowiedzi na postawione w tytule pytanie wymaga formułowania kilku pytań szczegółowych. Pierwsze z nich będzie pytaniem o zakres i treść kultury, o dziedziny, jakie kultura zawarta w wizji obejmuje. Drugie z nich będzie pytaniem o istotę kultury, o jej rdzeń, zasadę główną i centrum. Trzecim pytaniem będzie pytanie o funkcję kultury, o jej cel jej istnienia i działania.

1. Wizja i obraz kultury

Jański stworzył wyraźną wizję kultury. Wizja ta składa się z usytuowanych w różnych pismach opisów sektorów kultury. W kilku przypadkach te sektory nazywane są służbami. Pozostałe zresztą sektory nie nazwane w ten sposób odznaczają się charakterystyką służby. Czym więc miała być służba? Z jego tekstów wynika, że służb to zarówno zespół przedsięwzięć zmierzających do określonego celu jak i grupa ludzi, mniejsza lub większa, powołana do stałego podejmowania tych przedsięwzięć.

Jakie służby przewidywał Bogdan? Pierwszą z nich miała być służba naukowa. Najważniejszym przedsięwzięciem, jaki Bogdan zaplanował w tym sektorze miało być powołanie narodowego uniwersytetu katolickiego. Miał on stać się centrum, które generowałoby pozostałe instytucje – seminaria, misje, szkoły, domy przemysłu. (ACR Roma, 8627, poz. 828-829; *Pod sztandarem*, s. 55).¹ W innym tekście powracając do myśli założenia uniwersytetu katolickiego proponował jako wykładowcę Adama Mickiewicza. (Jański, *Dziennik*, poz. 889, s. 501-502).² Wobec niemożności i braku środków zaproponował pewne tymczasowe rozwiązania, jak założenie bursy i domu dla studentów Polaków. Pośrednikiem w ich utworzeniu miał być hrabia Charles Montalambert. (ACR Roma, 8627, poz. 807; *Pod sztandarem*, s. 56) Jański sformułował również projekt odbudowy polskiego kolegium w Rzymie. (ACR Roma, 8627, poz. 904; *Pod sztandarem*, s. 57)

Domagał się on, aby każdy człowiek z jego kręgu podejmował działalność naukową. Sam planował własne prace i wybierał odpowiednią dla siebie dziedzinę. Miała nią być statystyka. Sam autor rozumiał ją zapewne jako opis

¹ W przypadku gdy następuje odwołanie do archiwaliów w Rzymskim archiwum zmartwychwstańców podawana jest jej numer wraz ze skrótem – ACR Roma oraz publikacja, w którym owe archiwalia są cytowane: B. Jański, *Pod sztandarem zmartwychwstałego Zbawiciela*/ red. B. Micewski. –Roma, 1978 (skrót: *Pod sztandarem*)

² B. Jański, *Dziennik 1830-1839*/odczytał i opracował A. Jastrzębski.- Rzym, 2000;(skrót: Jański, *Dziennik*, podawana jest pozycja oraz strona.

i analizę istniejących urzędzeń i instytucji społecznych. Pisał bowiem: „Wybieram statystykę – nie tyle geograficzną, a nawet liczbową, jako poligraficzną, instytucji społecznych dotyczącą”. (ACR Roma, 8627, poz. 200; *Pod sztandarem*, s. 55). Zresztą istniały jego plany badań naukowych formułowane przy różnych okazjach i obecne w jego tekstach. Projekt z roku 1835 obejmował filozofię, politykę, ekonomię polityczną, badania nad językiem polskim, badania nad Słowiańszczyzną. (Jański, *Dziennik*, poz. 851, s. 351-352). W roku 1836 roku określał przedmioty swych prac naukowych jako dotyczące wiary i sprawy ojczystej. (Jański, *Dziennik*, poz. 847, s. 432) Myślał o objęciu katedry uniwersyteckiej czy profesury w Instytucie katolickim w Paryżu. (ACR Roma, 8627, poz. 902-903; *Pod sztandarem*, s. 55). Sam też inspirował współbraci do obejmowania stanowisk akademickich.

Przewidywał również inne formy, które były w zasięgu jego grupy i bardziej odpowiadały aktualnemu stanowi wspólnoty. Tą formą miały być konferencje naukowe w domu określone jako *nauki dla braci*. (Jański, *Dziennik*, poz. 842, s. 438). Wzmiankował je również wraz z pracami naukowymi w zapiskach z 1 czerwca 1836 roku (Jański, *Dziennik*, poz. 755, s. 399). Chodziło zapewne o zebrania wypełnione wygłaszanymi referatami i wykładami. Konferencje te miały objąć nauki teoretyczne, encyklopedyczne, umiejętności społeczne, filozofię chrześcijańską oraz politykę polską. (Jański, *Dziennik*, poz. 842, s. 438). Poprzez teorię encyklopedyczną, zwana również umiejętnością powszechną należałoby chyba rozumieć pewien zakres wiedzy ogólnej, konieczny do uprawiania dyscyplin szczegółowych.

Te regularne spotkania miały mieć walor przygotowawczy, kształceniowy i formacyjny. Miały one przygotować osoby kompetentne, które podjęłyby się dalszych studiów i uprawiania nauki. Jański planował konferencje zakradając pewien jasny i spójny plan rozwoju naukowego dla siebie i swej wspólnoty. Miał on objąć w dalszej perspektywie badania naukowe, publikacje dzieł oraz stworzenie polskiego uniwersytetu katolickiego (Jański, *Dziennik*, poz. 843, s. 439).

Tak więc uprawianie nauki i znalezienie dla niej odpowiednich form instytucjonalnych stanowiło istotny element planu Bogdana. Z jego wypowiedzi wynika, że naukę traktował jako szlachetną aktywność ludzką, niezbędną dla rozwoju człowieka i dawał jej poczesne miejsce w swym planie odnowy społeczności.

Drugą istotną służbą była służba wydawnicza. Bogdan uznawał druk i wydawnictwa za potężne narzędzie oddziaływania. Świadczy o tym

jego zdanie przybierające charakter przysłowia: „Przed tłumem ludu nic nie będziemy znaczyli, jak nie zaczniemy drukować” (Jański, *Dziennik*, poz. 770, s. 497). Określał szeroki zakres publikacji. Miałyby to być szeroko pojęta hagiografia, pisma religijne, pisma apologetyczne, zbiory modlitw, dzieła historyczne, rozprawy naukowe oraz – co interesujące niezwykle – encyklopedia katolicka. (ACR Roma, 8627, poz. 785, 755; *Pod sztandarem*, s. 63)

Formułował również postulaty pod adresem autorów, szczególnie twórców dzieł literackich. Winni oni wprowadzać do fabuł swych utworów realia kultury religijnej i ludowej czasów, w których osadzają fabuły swych dzieł. Religia – twierdził była rdzeniem kultury i zasadą życia społecznego, oczywistym więc jest, że powinna być obecna w literaturze. Kultura ludu ujawniła się w religii. Twórcy literatury powinni ujawniać moralne mechanizmy narodu, czyli zespół motywów, jakie kierowały decyzjami i działaniami społeczeństw w danej epoce (ACR Roma, 8568/8, poz. 20; *Pod sztandarem*, s. 62 – 63).

Pragnieniem Jańskiego było założenie czasopisma. Wyrażał to pragnienie i zamiar w różnych notatkach. (ACR Roma, 8627, poz. 412; *Pod sztandarem*, s. 64). Wzmiankował projekt kwartalnika w pomniejszych projektach z 21 września 1835 roku (Jański, *Dziennik*, poz. 8627/329, s. 303). W tekście zatytułowanym *Pielgrzym* z 8 grudnia 1837 roku określił projektowane czasopismo jako polityczne ale umiarkowane i uwzględniające stan umysłów, aby było czytane i w kraju i na emigracji. (Jański, *Dziennik*, poz. 809, s. 499). Natomiast jego istnieniu i wydawaniu oraz publikacji wszystkich innych pism powinny towarzyszyć podstawowe zasady – zasad prawowierności, zasada narodowości, zasada roztropności, zasada jedności działania oraz zasada pluralizmu, czyli zgody na idee i doktryny. (Jański, *Dziennik*, poz. 770, s. 497-498). Druk i wydawnictwa miał stanowić u Jańskiego system – system tworzenia, publikacji oraz dystrybucji. Miał on mieć oparcie nie tylko na emigracji ale i w kraju. Jako ośrodki były pomyślane niektóre miasta – Lwów, Kraków i Poznań. (*List Jańskiego do Walerego Wielogłowskiego*, Biblioteka PAN w Krakowie, 1835; *Pod sztandarem*, s. 65-66) Do wydania przeznaczano by dzieła autorów krajowych oraz tłumaczono by dzieła obce. Zakres był bardzo szeroki – od popularnych dzieł religijnych aż po wysokiej klasy rozprawy naukowe.

Cały system miał służyć jednemu celowi – oddziaływaniu na społeczeństwo, przekazywaniu myśli oraz kształtowaniu opinii. Jański przewidywał, że druk stanie się środkiem masowej komunikacji XIX stulecia.

Zdawał sobie sprawę, że środek ten będzie kształtował umysły ludzi epoki. Chciał więc, aby znalazł się w rekach ludzi jego wspólnoty, którzy za jego pomocą mieli osiągać założone cele.

Opisane poprzednio służby wiążą ze sobą kolejną. Jest nią służba biblioteczna. Bogdan nie ograniczał się do sformułowania zasad funkcjonowania biblioteki, wymogów katalogowania i porządkowania i udostępniania zbiorów. (ACR Roma, 8595, poz. 1218; *Pod sztandarem*, s. 57). Najważniejszym jest stwierdzenie, że założeni biblioteki uważa za bardzo pilne. (ACR Roma, 8627, poz. 496a; *Pod sztandarem*, s. 57). Sama biblioteka była jednak dla niego narzędziem umożliwiającym czytanie. Była to czynność formacyjna niezwykle wagi. Miała ona na celu interioryzację wiedzy, poglądów, idei. Przyswajane myśli zalecał podporządkowywać kategoriom nadrzędnym oraz łączyć w logiczne więzi. Należało dokonywać czynności lektury z obudzonym, wyostrozonym umysłem a rodzące się refleksje notować. (ACR Roma, 8607, poz. 727; *Pod sztandarem*, s. 57).

W obliczu przeanalizowanych powyżej sektorów kultury – naukowego oraz pisarsko-wydawniczego sama czynność czytania, metodologia czytania, określona choćby w najbardziej istotnych zarysach nabiera cech czynności podstawowej i istotnej. Bez czytania nie ma bowiem formacji, rozwoju lecz także twórczości i oddziaływani.

Niemniej istotna miała być praca nad językiem, dlatego Jański postulował powołanie komisji językowej. Miała to być pracownia, służba leksykalna stworzona do redagowania różnego rodzaju użytecznych słowników z różnych dziedzin wiedzy (ACR Roma, 8627, poz. 811; *Pod sztandarem*, s. 66). Zakres służby językowej wychodził jednak poza ścisłe granice zespołu leksykalnego. Każdego z członków wspólnoty obowiązywała nauka języków obcych. Zadziwiające jest zdanie sformułowane przez Założyciela: „Język zawsze jeden mieć na warsztacie”. (ACR Roma, 8627, poz. 869; *Pod sztandarem*, s. 66). Członków przyszłych domów studiów przewidywał obowiązkowa naukę języka niemieckiego, łacińskiego i hebrajskiego. (ACR Roma, 8627, poz. 487; *Pod sztandarem*, s. 66). Każdego ze współbraci obowiązywał praca nad tłumaczeniem z języków obcych dzieł religijnych. Języki stawały się w myli Bogdana niezwykle ważnym narzędziem kształcenia, przyswajania idei oraz formacji.

Twórczość artystyczna, plastyczna miała być ujęta w ramy służby artystycznej. Stanović ją miała grupa utalentowanych braci. Jański myślał o wielkim ośrodku rysunkowym (ACR Roma, 8542, poz. 910n;

Pod sztandarem, s. 68). Członków służby obowiązywała formacja duchowa. Mieli oni tworzyć obrazy religijne – przedstawienia hagiograficzne, stacje Drogi Krzyżowej, tematy chrystologiczne. ACR Roma, 8592, poz. 158; *Pod sztandarem*, s. 66). Prace ich miały zaopatrywać domy, wspólnoty.

Docenienie wizualnego sektora kultury świadczy również o doniosłości wizji Bogdana i umiejętności przewidywania. Kultura wizualna, obrazowa zdobywała coraz większy obszar życia w XIX wieku. Sprostać temu pragnął wraz ze swoimi projektowanymi wspólnotami Bogdan. Zamierzał on powołać jeszcze jedną ze służbę, chyba w jego ocenie najważniejszą. Była to służba narodowa. Była ona pojęta jako rodzaj stowarzyszenia – religijnego, politycznego i naukowego. (Jański, *Dziennik*, poz. 852, s. 353). Potwierdza to opis charakteru tejże wspólnoty – która jawiła się jako związek religijny, moralny, naukowy, przemysłowy i wojskowy. (Jański, *Dziennik*, poz. 852, s. 353). Mające przyjąć formę Bractwa Służby Narodowej stowarzyszenie to mogło mieć różne formy organizacyjne. Centralnymi wartościami, wokół których skupić się miały wszystkie jego poczynania były Wiara i Ojczyzna. (Jański, *Dziennik*, poz. 857, s. 354). Co było głównym zadaniem tejże służby? Na podstawie różnych notatek Bogdana możliwe są dwie odpowiedzi. Pierwsze zadania to porządkowanie polityki narodowej, a więc próba wyznaczenia kierunków działania, wyboru celów i określenia środków (Jański, *Dziennik*, poz. 770, s. 498). Drugim zadaniem było zintegrowanie wszystkich wartości kraju i narodu z powszechnym dziedzictwem chrześcijańskim. Według tego wszystkie elementy tradycji narodowej – pobożność, świętość, apostołstwo, osoby święte i wybitne powinny znaleźć swe miejsce w Kościele powszechnym. Miałyby się to dokonać poprzez zakładanie odpowiednich instytucji, kształtowanie zwyczajów, uprawianie sztuk. (Jański, *Dziennik*, poz. 766, s. 497)

Wydaje się, że to drugie zadanie jest bliższe pierwotnemu zamyślowi założyciela, że ono mogło być przeznaczone jako główne dla Bractwa Służb Narodowych. Poza tym – jak to wynika z tekstu – sytuuje się ono w obszarze kultury. Krotki i spontaniczny raczej opis dziedzictwa zarysowuje pewien skrótowy model kultury narodowej. Sama myśl integracji tej kultury z kulturą uniwersalną, chrześcijańską jest ideą o podstawowym znaczeniu.

* * *

Opis kultury poprzez służby ma swą pragmatykę. Służby bowiem były częścią planowanej przez Brata starszego struktury – wielopoziomowej i wieloforemnej wspólnoty, zakonu, wielkiego stowarzyszenia przeznaczonego dla odrodzenia społeczności emigracyjnej. Opisana więc kultura miałaby bardzo ograniczony zasięg. Byłaby jedynie kultura jednej grupy osób, emigrantów polskich żyjących w opłakanych warunkach na obczyźnie, a zjednoczonych we wspólnocie o celach religijnych i narodowych. Zaangażowanie tych osób do wspólnoty miało wyzwolić ich talenty i dary i tym samym wyzwalać ich z nędzy kierowałoby ich do określonej służby. Pragnieniem Jawnego Pokutnika było, aby w ten sposób co jego grupa zorganizowana została cała społeczność emigracyjna i krajowa (Jański, *Dziennik*, poz. 851, s. 352).

Czy więc opis kultury, jaki nam zostawił w swych pismach Bogdan może mieć znaczenie szersze niż tylko wspólnota czy cała emigracja? Owszem może mieć jako pewien model, model zaproponowany w określonym czasie i określonych warunkach. Może mieć znaczenie również, ponieważ pewne postulaty Bogdana mają walor uniwersalny. Tymi postulatami są choćby uprawianie nauki jako narzędzia wzrostu i rozwoju indywidualnego, posługiwanie się drukiem i wydawnictwami jako środkami rozpowszechniania idei, tworzenie obrazów jako nie mniej niż druk ważnego środka komunikacji. W tych trzech postulatach przewiduje on rozwój kultury europejskiej i planuje działania, które mieszczą się w nurcie tego rozwoju.

Która dziedzina kultury ma dla Bogdana największe znaczenie? Wydaje się, po przeanalizowaniu jego pism, że pierwsze miejsce w jego wizji kultury zajmować miała nauka. Bogdan cenił bardzo naukę, uważał ją za jeden z najistotniejszych elementów jego planu odrodzenia.

Co jest jednak centrum tej wielosektorowej struktury służb, gdzie sytuuje się jej istota? Na to pytanie będzie się stał odpowiedzieć kolejna część artykułu.

2. Istota kultury: myśl i działanie

Co jest więc rdzeniem całej struktury sektorów-służb? Gdzie jest centrum, wokół którego koncentrują się wysiłki i zaangażowanie? Co jest zasadą jednoczącą wszystkie projekty, poczynania, przedsięwzięcia? Wszystkie te pytania można sprowadzić do jednego – do pytania o istotę kultury, według Bogdana Jańskiego.

Bogdan sformułował w sposób jasny i przejrzysty to, co mogłoby być istotą kultury. W notatkach z 13 września 1836 roku pisał:

„Idzie mi w tych naukach

1) o wprowadzenie jedności, porządku i prawdy w nasze myśli każdego w szczególności i wszystkim społeczeństwu (o teorię indywidualną i społeczną)

2) a stąd o wprowadzenie jedności, porządku i doskonałości w czyny i w całe życie (o sztukę życia indywidualnego i społecznego)” (Jański, *Dziennik*, poz. 842, s. 438).

Apostoł Emigracji wyszczególnił dwa aspekty natury ludzkiej – myślenie i działanie. Obie miałyby zostać według niego poddane przekształceniu i przeformułowaniu. W pierwszym rzędzie skupia się na intelekcie. W myśleniu ma zaistnieć jedność, czyli naczelną zasadę, wokół której koncentruje się praca umysłu, porządek, czyli wzajemna więź idei i ich hierarchia oraz prawda, czyli zgodność myśli z rzeczywistością.

W konsekwencji rozważa wolę i działanie. Ma być ono poddane również jedności czyli zgodności decyzji, wykonania i celu, porządkowi, czyli sekwencji postępowania według priorytetów oraz doskonałości czyli zgodności doprowadzonego do końca działania z uprzednio zarysowanym projektem.

W obu dziedzinach mamy więc do czynienia z uprawianiem, kultywowaniem i ulepszaniem zarówno myślenia jak i działania. Kultywowanie myśli Jański nazywa teorią i rozpatruje w dwóch aspektach – indywidualnym i społecznym. Kultywowanie działania nazywa sztuką życia i rozważa również zarówno w aspekcie indywidualnym jak i społecznym.

Chodzi więc najpierw o przekształcenie osobowej i społecznej mentalności a w konsekwencji o przekształcenie osobowej i społecznej aktywności. Dokonać się ma ono według dwóch triad kategorii. Są to kategorie myśli – jedność, porządek i prawda i kategorie czynu – jedność, porządek i doskonałość. Kategorie te miały się stać nadrzędnymi narzędziami organizującymi całą rzeczywistość ludzkiego ducha – myślenie i działanie, intelektu i woli, czyli kultury. W myśli Bogdana miałyby być one pewnymi wzorami i miarami, według których należałoby kształtować dziedzinę ludzkiego ducha. Ta dziedzina jest właśnie kultura.

W notatkach Bogdana istnieje jeszcze jedna triada kategorii. Należą do niej umiejętność, mądrość i doskonałość (Jański, *Dziennik*, poz. 842, s. 438). Wydaje się ona być niezależna w stosunku do przeanalizowanych

już triad kształtujących myśl i działanie. Wykazuje również pewne cechy nadrzędności w stosunku do nich. Każda z tych kategorii wydaje się bowiem być zdątną do kształtowania obu dziedzin – teorii i sztuki życia. Umiejętność należy rozumieć jako zdolność rozwiązywania problemów zarówno umysłowych jak i praktycznych. Mądrość należy zapewne rozumieć jako rozróżnianie między wartościami, widzenie hierarchii wartości oraz wybieranie takich, których domaga się konkretny moment. Doskonałość należałoby rozumieć jako dążenie w myśleniu i działaniu do takiej pełni, która wyklucza braki. Z tych trzech kategorii można wywnioskować istnienie dobra prawdy i piękna.

Istotę kultury według Bogdana Jańskiego należy więc rozumieć jako dwuogniskową strukturę złożoną z poddanej ciągłemu ulepszaniu indywidualnej i społecznej myśli, czyli teorii oraz poddanego ciągłemu ulepszaniu indywidualnemu i społecznemu czynowi, czyli sztuki życia.

Trzeba jednak wyrazić pewne zastrzeżenie. Teoria i sztuka życia są rezultatem uprawiania nauki opisanej uprzednio przez Bogdana w strukturach konferencji naukowych (*Nauki moje dla braci* Jański, *Dziennik*, poz. 842, s. 438). Nauka zajmowała bowiem w koncepcji Bogdana wśród wielosektorowej kultury miejsce naczelną. Czy więc można uznać ową dwoistą strukturę za centrum i istotę kultury? Dotychczasowa analiza całego spektrum kultury a więc nauki, działalności pisarskiej i wydawniczej, bibliotek i lektury tworzenia obrazów i dziedzictwa narodowego potwierdza istnienie więzi między sektorami oraz pokazuje, że pokrywają one w ogólnych zarysach zasadzie cały obszar ludzkiego ducha, czyli myślenie i działanie.

Tak więc można przyjąć, że teoria i sztuka życia stanowią rdzeń, istotę oraz centrum kultury pojmowanej przez Bogdana Jańskiego. Opis tego rdzenia i centrum stanowi największe osiągnięcie myśli Jańskiego w jego refleksji o kulturze. Trafność w ujęciu dwóch istotnych części natury ludzkiej i tym samym dwóch obszarów na których sytuuje się kultura, jasność w rozróżnianiu, spójność w kategoryzacji oraz uchwycenie wewnętrznej dynamiki obu pojęć świadczą o głębokości jego refleksji.

Analiza pojęć teorii i sztuki życia ujawnia wewnętrzny dynamizm. Jest to dynamizm kształceniowy i formacyjny istota kultury stoi w służbie osoby i społeczeństwa w ciągłym rozwoju i formacji. Ku czemu ma jednak zmierzać rozwój i formacja?

3. Cel kultury: odrodzenie osoby i społeczności

Czemu więc ma służyć kultura? Jaki jest cel, ku któremu wiedzie formacja w zakresie myśli i czynu? Jej cel Bogdan Jański określa jasno w wielu notatkach.

Obszerny tekst postanowień z 12 listopada 1835 roku zawiera szczegółowe projekty działań między rodakami. Bogdana myślał o utworzeniu towarzystwa dla obrony religii i narodowości. Te dwa cele miały być realizowane poprzez prace nad osobistą odnową moralną i religijną, utrzymywanie więzi międzypersonalnych między członkami, badania naukowe i prace wydawnicze oraz działalność gospodarczą (Jański, *Dziennik*, poz. 851, s. 352). Ten sam tekst zawiera pragnienie, aby emigracja i narów w kraju stały się wzorem życia chrześcijańskiego. Z tego dążenia ma wynikać odnowa literatury i obyczajów. Środkami ku temu miałyby być szkoła polska, akademie, wspólne modlitwy, bractwo oraz czasopismo. (Jański, *Dziennik*, poz. 851, s. 353).

W tekście poświęconym służbie narodowej z 4 grudnia 1836 roku formułuje cel stowarzyszenia jako odrodzenie religijne, naprawa obyczajów i zwyczajów narodowych, rozpowszechnienie oświaty i dobrobytu, wreszcie stworzenie mocnego i dojrzałego narodu, aby włączyć go do wspólnoty ludów chrześcijańskich dla przeciwstawienia się egoizmowi, fałszywej demokracji i fałszywej filozofii. (Jański, *Dziennik*, poz. 853, s. 354).

W notatce z 1835 roku pisał o konieczności sprowadzenia narodów do jedności wiary Kościoła powszechnego i przygotowania ich do pełnej akceptacji i wypełnienia orędzia Chrystusa. Z tego miała wynikać konieczność wprowadzenia zasad ewangelicznych do umysłowości, praktyki społecznej i obyczajów. (Jański, *Dziennik*, poz. 740, s. 356).

W 1836 roku pisał o Konfederacji Patriotycznej Katolików Korony Litwy i Ziemi Ruskich. Jej celem ostatecznym miało być przygotowanie Słowian do obrony religii i Ojczyzny. Środkami ku temu miały być publikacje, kontakty korespondencyjne, prace naukowe oraz i organizowanie się w stowarzyszenia. (Jański, *Dziennik*, poz. 847, s. 432).

Kapitałny opis dwóch pojęć – teorii i sztuki życia znalazł swa konkluzję w określeniu celów wprowadzania ładu w umysłowość i aktywność. Są nimi zbawienie, dobre spożytkowanie życia oraz zawiązanie społeczności (Jański, *Dziennik*, poz. 842, s. 438).

Ten krótki przegląd wypowiedzi Brata Starszego uzmysławia, iż miał on jasno określony cel swych działań. Było nią odrodzenie najpierw narodu polskiego w jego sektorze krajowym i emigracyjnym a następnie odrodzenie społeczeństw, Słowiańszczyzny a potem całej Europy. Odrodzenie to miało się dokonać na podstawie religijnej i polegałoby na powrocie do autentyzmu religijności, powrocie do wiary w osobowego Boga i do komunii z Kościołem katolickim. W konsekwencji miało się dokonać odrodzenie moralne według wymagań Ewangelii oraz społeczne – odnowa obyczajów i zwyczajów.

Droga do tego odrodzenia wiedzie przez kulturę. Nie ma możliwości pominięcia kultury i jej sektorów w pracy nad odrodzeniem religijnym, moralnym i społecznym. Kultura jawi się tutaj jako coś więcej niż tylko środek. Można ją określić jako niezbędnego współpracownika i sojusznika w wielkiej misji odrodzenia. W wypowiedziach Brata Starszego pojawiają się bowiem myśli o odnowieńczych walorach nauki i pracy wydawniczej, o roli wspólnoty i stowarzyszeń oraz o konieczności oddziaływania przez czasopismo.

Ale kultura jest postrzegana przez Bogdana nie tylko jako niezbędna droga. Istnieje znakomita wypowiedź, z której wynika konieczność wprowadzenia przepisów i rad ewangelii do praktyki społecznej, obyczajowości a nade wszystko oświecenia nimi umysłów (Jański, *Dziennik*, poz. 740, s. 356). Mamy więc wypowiedź postulującą ewangelizację kultury.

Bogdan Jański stawiał więc przed kulturą wielkie zadanie odnowy religijnej i moralnej społeczeństw.

Zakończenie

Przyszedł więc czas odpowiedzi na pytanie postawione w tytule. Czy mamy do czynienia z teorią kultury stworzoną przez Bogdana Jańskiego? Odpowiedź będzie negatywna. Zbiór wypowiedzi Brata Starszego dotyczących kultury nie spełnia wymogów nowoczesnej teorii naukowej. Choć wypowiedzi sytuują się w trzech grupach problemowych – opis zakresu i sektorów, istota oraz cel to jednak w całej tak uwidocznionej strukturze istnieje wiele luk, pewne szczegółowe kwestie nie znajdują wyjaśnień, nieliczne zagadnienia są opracowane jasno i wystarczająco, wiele z nich jednak jest potraktowanych pobieżnie i skrótowo. Liczne są niedopowiedzenia i nieścisłości. Bark

też jednoznacznie widocznych związków logicznych między poszczególnymi ideami.

Bogdan nie zamierzał tworzyć ścisłej logicznej i spójnej teorii. Formułował raczej w sposób spontaniczny idee dotycząc kultury stawiając je natychmiast w służbie swego naczelnego dążenia – odrodzenia społeczeństw. Najcenniejszą ideą jest centrum i istota kultury pojęta jako logiczna więź między ciągle kształtowaną umysłowością (*teoria*) i ciągle kształtowaną aktywnością (*sztuka życia*). Bardzo cennymi ideami są postulat formacyjności kultury, nauka jako najważniejsza część kultury oraz idea ewangelizacji kultury.

Zespół bogdanowych idei na temat kultury może być potraktowany jako pewna podstawa teorii, jako nawet zarys filozofii kultury. Jest to filozofia kształtowana w sposób spontaniczny, żywy, filozofia uzależniona od aktualnych potrzeb religijnych i społecznych, naznaczona symptomami miejsc, czasu i środowiska, w których Bogdanowi przyszło żyć i działać. Jednak może on stać się fascynującym przedmiotem dalszych badań.

Streszczenie

Kultura według Bogdana Jańskiego miała składać się z różnych dziedzin działalności człowieka, zwanych służbami. Dokonuje projektujących opisów służb. Pierwszą z nich miała być służba naukowa, stwarzająca warunki do powołania uniwersytetu oraz do uprawiania nauki. Drugą ze służb była służba wydawnicza. Jański uważał druk za potężny środek oddziaływania, dlatego planował powołanie służby, która między innymi wydawałaby czasopismo. Kolejną służbą była służba biblioteczna. Bardzo ważną była służba czuwająca nad poprawnością i czystością języka. Służba artystyczna organizowałaby wszelkiego rodzaju twórczość plastyczną i dysponowała środkami oddziaływania wizualnego. Jednakże najważniejszą służbą miała być służba narodowa – wielopoziomowe i wielokształtne stowarzyszenie mające pracować nad odrodzeniem kraju i emigracji. Istotą kultury według Jańskiego miałyby być wprowadzenie jedności, porządku i prawdy w myślenie oraz wprowadzenie jedności, porządku i doskonałości w działanie. Widział on kulturę jako strukturę, która jednoczy myślenie i działanie. Kultura ma służyć ulepszaniu myśli i działania. Celem kultury miałyby być odrodzenia najpierw narodu polskiego, Słowiańszczyzny i wreszcie Europy oraz ludzkości. Droga do tego odrodzenia wiedzie według Bogdana Jańskiego przez kulturę.

Słowa kluczowe: kultura, myślenie, działanie, służba, Służba Narodowa, nauka, sztuka, język, edytorstwo, teoria kultury, emigracja, kraj, Wielka Emigracja, Słowiańszczyzna, odrodzenie

Did Bogdan Jański create a theory of culture?

Summary

According to Bogdan Jański culture is composed of many areas of human activity, which are called services. Jański in his writings described a project for each of these services. The scientific service should give a foundation for the university and promote scientific research. The editorial service must be brought into being because the printed word was the important medium of communication; thus Bogdan planned to publish a review. In consequence the librarian service should collect printed works. A very important service should be, according to Jański, the linguistic service, which controls the purity and grammatical correctness of language. The artistic service should promote the fine arts and should determine a measure of visual communication. But the most important service should be the national service – a multilevel community which is to promote the renewal and restoration of the Polish nation, both in the country and in the emigration. According to Bogdan Jański, the central point of culture is the introduction of unity, order and truth into human thought and the introduction of unity, order and perfection into human action. Culture should be a unity of thought and action. The principal task of culture is the development of thought and action. The goal of culture (for Jański) is to promote the moral and religious renewal of Poland, the Slavic nations, Europe and ultimately the whole of mankind. The unique way to this renewal is culture.

Keywords: culture, thinking, acting, service, National Service, science, art, language, editing, theory of culture, emigration, country, Great Emigration, Slavic, rebirth

TOMASZ M. KOPEREK CR
KRAKÓW

LITURGICZNA DZIAŁALNOŚĆ O. PAWŁA SMOLIKOWSKIEGO CR W ADRIANOPOLU I WE LWOWIE W LATACH 1874–1891

Sługa Boży Ojciec Paweł Smolikowski, kapłan obrządku wschodniego, misjonarz bułgarski, wychowawca w internacie ruskim, pracę wśród greko-katolików uczynił pasją swojego życia. Mając na uwadze rozwój Unii Bułgarskiej, doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że potrzebna jest nie tylko strona materialna, na przykład otwieranie szkół, ale przede wszystkim wzrost pobożności i liczby wiernych. Dlatego nie szczędząc sił, spieszył z różnorodną posługą duszpasterską zarówno w Adrianopolu, jak i we Lwowie. Przyszłość i wielkość uzależniał od troski o właściwe celebrowanie liturgii i rozwijanie pobożności liturgicznej wśród wiernych.

Trwałość unii zależała bardzo od sprawowanej liturgii, która dla Unitów była ważnym elementem poczucia ich narodowości i kultury. Troska o jej poprawność i piękno sprawowania pomagały wiernym w lepszym przeżywaniu tajemnic, pogłębianiu wiary, a dodatkowe nabożeństwa rozwijały w nich pobożność, która prowadziła do jeszcze głębszego życia i kształtowania świętości chrześcijańskiej codzienności.

Toteż po przybyciu na misję bułgarską o. Smolikowski podjął pracę nad kształtem liturgii. Ułożył rubrycele na cały rok, wspominał o takiej potrzebie w liście do o. Juliana Felińskiego z dnia 16 września 1875 roku¹. Zasadniczym powodem prac było ujednolicenie kalendarza

¹ Zob. P. Smolikowski, *Listy do różnych zmartwychwstańców*, tom 17 cz. I, maszynopis WSD CR, s. 43.

zakonnego z unickim. Misjonarze posługujący się kalendarzem łacińskim, w święta unickie, które dla nich były dniem zwykłym, wykonywali zwyczajne prace, ale takie zachowanie drażniło unitów, a niektórzy, widząc pracujących kapłanów, sami zaczynali postępować podobnie. Dlatego Smolikowski widział od początku konieczność dostosowania zakonnych zajęć i obowiązków do „świętego” porządku Kościoła wschodniego.

Widząc uproszczoną liturgię, różniącą się od tej w księgach, rozpoczął jej korektę, poprawiając słowiański rytuał i mszał według wzoru greckiego, świeżo wydanego przez Kongregację Propagandy Wiary². Według tej pozycji ułożył również porządek nabożeństw. Gdy ojcowie sprzeciwili się wprowadzeniu tych poprawek i gdy sam spostrzegł, że znacznie odbiegają one od panującej tradycji bułgarskiej, zaniechał „reformy” na tym odcinku. Z czasem też widząc trudności z całym odprawianiem liturgii według rubryk, co gubiło jej ducha a koncentrowało kapłana na sprawnym odczytywaniu tekstów, aby wyrobić się w czasie, rozpoczął ponownie jej szczególną analizę, dostrzegając realną potrzebę pewnego uproszczenia. Podjął te kroki ze względów duszpasterskich jak i politycznych. Stanowiło to bowiem wyraz pewnej samoistności i niezależności od Kościoła prawosławnego, a także było namacalnym znakiem zbliżenia do Rzymu³. O. Paweł Smolikowski tak to argumentował w liście do Semenienki: „Unia się nie rozszerzy i nie utwali, jeśli się duchowieństwo nie podniesie, a duchowieństwo się nie podniesie, jeśli w rycie nie będzie postępu. Ryt wschodni taki, jaki jest w księgach cerkiewnych i typikach, jest ciężarem, którego nikt nosić nie może i de facto nikt go nie nosi prawie. Mnie się zdaje, że ksiądz, który w nabożeństwie nie jest ścisłym, nie może być ścisłym i w swoich obowiązkach, a w nabożeństwie ścisłość niepodobna. [...] Przyjechawszy tu bowiem, pełen teorii, i znalazłszy w podobnym usposobieniu O. Łukasza, zaczęliśmy i u nas wszystko przekształcać według rubryk, [...] Ale się przekonałem wkrótce, że to można tylko robić, póki się jest w stanie gorączkowym i nienaturalnym, a to nie tylko że zabiera dużo czasu, ale i moralnie męczy bardzo”⁴. Wobec tego opuścili w liturgii modlitwy i ektenię za katechumenów

oraz niektóre dłuższe modlitwy z obrzędów chrztu⁵. Wszelkie wątpliwości co do zmian w liturgii i nowych rozwiązań konsultował listownie z o. Karolem Grabowskim. Jego też prosił o przesłanie materiałów dotyczących śpiewu⁶. Bardzo leżał mu na sercu śpiew. Początkowo sam, nie mając chętnego do pomocy, uczył się śpiewu liturgicznego, a następnie przekazywał tę wiedzę uczniom. W uzyskaniu tekstów ze śpiewami ks. Dolnickiego pomagał mu o. Julian Feliński⁷. W swoich różnych pracach podjął duży wysiłek wraz z nauczycielem muzyki ze szkoły zmartwychwstańczej, aby zebrać wszystkie tony (śpiewów liturgicznych). Zebrane materiały rozsyłał do innych cerkwi, by w nich też utrzymano poprawny liturgiczny śpiew, z którym tak bardzo utożsamiali się Bułgarzy⁸. W jednym ze swoich listów do o. Semenienki wspomina tu o skierowanej do o. Brzeski propozycji, by uzyskać od biskupa Rafała pozwolenie na wymienianie w Boskiej Liturgii imienia papieża. Biskup takiego pozwolenia udzielił⁹. Kalendarz, którym się posługiwali, nie zawierał niektórych świąt prawosławnych, jak np. Matki Bożej Kazańskiej, czy św. Antoniego Peczerskiego. Gdy podczas wojny rosyjsko-tureckiej wyruszył z uczniami do Akbunar, zastał tam zajętą przez Rosjan cerkiew i przymuszonych do obchodzenia tych świąt wiernych. Broniąc unitów, stanowczo odmówił sprawowania liturgii z tych świąt, chcąc zachować wierność unijnemu kalendarzowi¹⁰.

Misjonarze w części złagodzili też praktykę postów i uprościli obrzęd spowiedzi¹¹. Tak jak pisze jeden z autorów podejmujących problematykę misji bułgarskiej: „trzeba bowiem, odnośnie spowiedzi, pamiętać iż wcześniejsza praktyka tego sakramentu była niezmiernie skomplikowana. Spowiedzi towarzyszyły długie modlitwy, a kapłan był zobowiązany do zadawania pytań z trebnika odnośnie grzechów ciężkich. Bardzo ciężkie były pokuty zadawane na podstawie stu piętnastu paragrafów z Nomokanonu. Za przesądne praktyki zakazywano przyjmowania Komunii Świętej przez dwadzieścia lat, za rozpustę

⁵ Tamże, s. 5.

⁶ Zob. P. Smolikowski, *Listy do różnych zmartwychwstańców*, tom 17 cz. I, maszynopis WSD CR, s. 8.

⁷ Tamże, s. 35.

⁸ Zob. P. Smolikowski, *Korespondencja z o. Semenenką*, Warszawa 1989, s. 13.

⁹ Tamże ss. 16-17.

¹⁰ Zob. P. Smolikowski, *Wspomnienie misjonarza bułgarskiego z czasów wojny rosyjsko-tureckiej, /1877-1878/, maszynopis biblioteka WSD CR, s. 24.*

¹¹ Zob. S. Koperek, *Liturgie wschodnie i ekumeniczne w działalności księży zmartwychwstańców*, „Wiadomości Prowincji Polskiej Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa” 4 (1990), s. 150.

² Zob. P. Smolikowski, *Problematyka bułgarska*, Kraków 1969, maszynopis WSD CR s. 87.

³ Zob. S. Koperek, *Liturgie wschodnie i ekumeniczne w działalności księży zmartwychwstańców*, Wiadomości Prowincji Polskiej Zgromadzenia Zmartwychwstania P.N.J.C., 4(1990), s. 149.

⁴ Zob. P. Smolikowski, *Korespondencja z o. Semenenką*, Warszawa 1989, s. 4-6.

przez siedem, za kradzież przez dwa. Przed Komunią Świętą zobowiązywano do bardzo surowego, tygodniowego postu"¹².

Do ważnych zadań zmarłychwstańców w Bułgarii należało wyjaśnienie wiernym spornej kwestii konsekracji w oparciu o naukę Soboru Trydenckiego, która epiklezę definiowała jako prośbę skierowaną do Ducha Świętego, aby Eucharystia uczyniła z wiernych Ciało Mistyczne Chrystusa¹³. Pracę tę udało się ukończyć o. Pawłowi i wydać podczas pobytu we Lwowie. Tak o tym pisał: „Chcę tu opracować kwestię «inwocacji Ducha Św.» po konsekracji we Mszy naszej. Jest to kamień obrazy, i dotychczas kwestia nierozwiązana. Mój sposób tłumaczenia opiera się na tym, że trafiającym habitualis jest człowieczeństwo Pana Jezusa w nas wszczepione, że Ciało mistyczne jest tymże samym, że po konsekracji wzywamy Ducha Świętego, aby uczynił to Ciało Pana Jezusa prawdziwie Ciałem Mistycznym”¹⁴. Ta myśl krążyła już w o. Pawle kilka lat wcześniej. W liście z 25 listopada 1876 roku¹⁵ do o. Semenienki wspomina o konieczności rozwiązania tego problemu, który tak bardzo jest zaniedbany i porzucony na Wschodzie. Między rytym łacińskim a greckim występowały różnice co do interpretacji epiklezy. W Kościele wschodnim jest ona uznawana za moment konsekracji świętych darów, a słowa ustanowienia są tylko historycznym wprowadzeniem. „Znam jest w teologii owo sławne wezwanie Ducha Świętego w Mszach wschodnich, które występuje jako jedna z poważniejszych trudności przeciwko formule konsekracyjnej Eucharystii; wzięta bowiem jest z samejże tradycji, którą bez wątpienia wyrażają pierwotne teksta Mszy Świętej. Zaiste – stwierdza o. Paweł – trudność ta nielada!”¹⁶. Ten problem w formularzu liturgii stanowią teksty wypowiedziane już po słowach Jezusa: „To jest ciało moje (...) To jest krew moja. Kapłan kontynuuje liturgię słowami: i uczyn ten chleb najświętszym Ciałem Chrystusa Twego, a to co jest w kielichu tym najświętszą Krwią Chrystusa Twego-przeistoczywszy je Duchem Twoim świętym”¹⁷.

Trudność ta w Kościele łacińskim co prawda, była już częściowo rozwiązana podczas Soboru Florenckiego (1439–43). O. Paweł, podejmując ten temat, zauważył, iż wcześniejsze ustalenia nie były wystarczające i wprowadzały nadal niektórych w błąd. Zwołany przez papieża Eugeniusza IV sobór poruszał ważne tematy dotyczące sprawowania Eucharystii. W dokumentach tego soboru¹⁸ można odszukać informacje dotyczące też używanego w liturgii chleba i wina. O. Paweł Smolikowski zwraca uwagę na stanowisko biskupów greckich, którzy mieli tłumaczyć konsekrację. „Odpowiedzieli oni – pisze – że wierzą w to, iż konsekracja odbywa się słowami Chrystusowymi, a wzywają prócz tego Ducha Świętego by zstąpił na nas i uczynił w nas chleb ten Ciałem Pańskim a wino Krwią Pańską, by je przeistoczył w Duchu świętym, aby były komunikującym na oczyszczenie duszy”¹⁹. Mimo tego stanowiska obecnych na wspomnianym soborze biskupów, schizmaty, chcąc zaznaczyć swoją odrębność od Kościoła łacińskiego, podkreślali, że momentem konsekracji jest wezwanie Ducha Świętego, a nie wypowiedzenie słów Chrystusowych.

O. Smolikowski, analizując Typiki, zauważył wyjątkowość słów Jezusa z Ostatniej Wieczerzy. W badanym tekście zauważył, iż pomimo wielu cytatów – słów Chrystusa, tylko w tym jednym miejscu nazywają się słowami Chrystusowymi. W czasie wypowiedzania tych słów kapłan musi zdjąć nakrycie głowy, a wierni po ich głośnym wypowiedzeniu odpowiadają „amen”. Za uznanie tych słów jako momentu konsekracji przemawia praktykowana za czasów Goara (390–450) modlitwa: „Wierzę Panie i wyznaję, iżes Ty jest prawdziwie Chrystus Syn Boga żywego, który przyszedłeś na świat grzesznych ludzi zbawić, z których jam jest pierwszy”²⁰. Te słowa modlitwy umieszczane przed samą komunią, o. Paweł odnalazł w książeczkach bułgarskich bezpośrednio po słowach ustanowienia. Następnie po odśpiewaniu przez lud „amen”, kapłan podnosi święte dary i mówi: „Twoje od Twoich Tobie ofiarujemy za wszystkich i za wszystko. Składamy jeszcze tę duchową i niekrwawą ofiarę”²¹. Tłumaczy je w następujący sposób: Wszystko jest Twojem, ale

¹² W. Hnatejko, *Wkład zmarłychwstańców w dzieło Unii Bułgarskiej*, dz. cyt., s. 80.

¹³ Por. S. Koperek, *Liturgie wschodnie i ekumeniczne w działalności księży zmarłychwstańców*, „Wiadomości Prowincji Polskiej Zgromadzenia Zmarłychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa” 4 (1990), s. 151.

¹⁴ P. Smolikowski, *Korespondencja z o. Semenienką*, Warszawa 1989, s. 221.

¹⁵ Tamże s. 94.

¹⁶ Zob. P. Smolikowski, *Wezwanie Ducha Św. we Mszach wschodnich*, Poznań 1883, s. 5.

¹⁷ Zob. P. Smolikowski, *Wezwanie Ducha Św. we Mszach wschodnich*, Poznań 1883, s. 5.

¹⁸ Zob. <http://soborowa.strefa.pl/code-19/>

¹⁹ Zob. P. Smolikowski, *Wezwanie Ducha Św. we Mszach wschodnich*, Poznań 1883, s. 5.

²⁰ Zob. P. Smolikowski, *Wezwanie Ducha Św. we Mszach wschodnich*, Poznań 1883, s. 7-8.

²¹ Zob. http://www.wygoda.cerkiew.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=189:w-liturgia-witego-jana-zotoustego-arcybiskupa-konstantynogrodu&catid=10:modlitwy&Itemid=13

tu nie tylko Twoje, ale z Twego tj. Ciało i Krew Twoją Ci ofiarujemy”²². Zaznacza też, iż druga część, bezkrwawa ofiara, zarówno w liturgii wschodniej jak i zachodniej odnosi się do Chrystusa żywego Baranka. Dopiero po tych słowach następuje prośba do Ducha Świętego: „prosimy, i modlimy się i błagamy: ześlij Ducha Twojego Świętego na nas i na te ofiarowane Dary.(...) I uczynź Chleb ten Drogocennym Ciałem Chrystusa Twojego. (...) A co w Kielichu tym, Drogocenną Krwia Chrystusa Twojego”²³. Ta prośba przez swe usytuowanie nie może zatem mieć znaczenia konsekuracyjnego²⁴.

Analizując liturgię Eucharystii, o. Paweł zwraca uwagę na podwójny jej skutek. Eucharystia bowiem karmi nasze życie duchowe, a równocześnie jednoczy przyjmujących w jedno mistyczne Ciało Chrystusa. W podsumowaniu tej polemiki wysuwa wniosek: „Tak więc Eucharystia, Ciało Pańskie w nas staje się Ciałem mistycznym Chrystusa. Ale tego dzieła dokonywa w nas Duch Święty, jako sprawca wszelkiej łaski. Przemienienie to bowiem staje się dopiero naszą pracą dobrowolną, współdziałaniem naszym z łaską (...). Ciało Pańskie w nas bez Ducha Świętego na nicby nam się nie przydało (...). Rozumiemy więc teraz, dlaczego w wschodnich Mszach świętych po konsekracji wzywa się Ducha Świętego, by przeistoczył Ciało Pańskie w Ciało Pańskie. Owszem, podobne wezwanie Ducha Św. napotyka się w każdym niemal administrowaniu Sakramentów.(...) Wzywamy więc Ducha Św., aby Sakrament nam udzielony stał się tem, na co nam jest danym, a że Eucharystii celem, jak widzieliśmy, przemieniać nas w Chrystusa Pana, a tem samem łączyć nas w jedno Ciało Jego mistyczne, wzywamy więc Ducha św. po konsekracji, aby to Ciało prawdziwie Chrystusa Pana stało się w nas tem ciałem mistycznym”²⁵.

Życie liturgiczne ograniczone tylko do celebracji Boskiej Liturgii budziło niedosyt wśród Bułgarów. Dla podkreślenia dobrych intencji misjonarzy i jeszcze głębszego rozwinięcia wiary ludu o. Paweł promował kult unickiego męczennika Jozafata Kuncewicza, którego proces

²² Zob. P. Smolikowski, *Wezwanie Ducha Św. we Mszach wschodnich*, Poznań 1883, s. 8.

²³ Zob. http://www.wygoda.cerkiew.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=189:w-liturgia-witego-jana-zotoustego-arcybiskupa-konstantynogrodu&catid=10:modlitwy&Itemid=13

²⁴ Na temat epiklezy powstała też praca: Z Tencarz, *Spór o epiklezę w świetle prac Jerzego Klingera i Łukasza Świątkowskiego CR*, Kraków 1993.

²⁵ Zob. P. Smolikowski, *Wezwanie Ducha Św. we Mszach wschodnich*, Poznań 1883, s. 14-15.

kanonizacyjny był mocno wspierany i pilotowany przez dziewiętnastowiecznych zmartwychwstańców²⁶. W placówce organizowane były specjalne nabożeństwa i obchody na wzór tych, które miały miejsce w innych państwach Europy²⁷. Misjonarz bułgarski obserwując młodzież, zauważył też, iż sama Msza Święta jest dla nich niewystarczająca. Dlatego postanowił wprowadzić nabożeństwa paraliturgiczne. O tych nowościach pisał do o. Kalinki, twierdząc: „potrzeba im nabożeństw pozamszalnych”²⁸. Pierwszym, które wprowadził, był tekst *Psalmu 126*: „Jeżeli Pan domu nie zbuduje, na próżno się trudzą ci, którzy go wznoszą”. Psalm ten był odśpiewywany po słowiańsku, podczas wspólnego nawiedzenia Najświętszego Sakramentu w domowej kaplicy. Kolejnym swoistym „novum” dla tradycji bułgarskiej było wprowadzenie do programu nabożeństw czerwcowych z litania do Serca Pana Jezusa. Przekładu tekstu na język słowiański dokonał o. Paweł w 1876 roku²⁹.

Będąc człowiekiem wspólnoty zakonnej, był też poddany zasadom posłuszeństwa. Stąd też umiłowaną Bułgarię musiał opuścić, udając się z polecenia przełożonych z podobną unijną misją do Rusinów, do pracy wychowawczo-dydaktycznej we Lwowie. Po opuszczeniu Bułgarii o. Paweł nie przestał jednakże interesować się sytuacją tamtejszej placówki zmartwychwstańczej.

Przyjeżdżając do Lwowa, o. Smolikowski miał nastawienie, iż jest tu skierowany na kilka miesięcy. Dlatego też nie zabierał ze sobą z Rzymu paramentów liturgicznych, mając przekonanie, że tam szybko wróci. Stwierdzając jednak po pewnym czasie, iż pobyt ten będzie dłuższy, prosił o. Karola Grabowskiego³⁰, by ten przesłał mu potrzebne rzeczy: „Bardzo się cieszę, że o. Schiller będzie przez Lwów przejeżdżał. Niech ojciec drogi prześle przy okazji mi mój ornat wschodni, gwiazdkę, mszał, łyżeczkę- co wszystko w Rzymie w zakrystii zostawiłem, (...).

²⁶ Na polecenie Prospera Guerangera opata i odnowiciela benedyktynów francuskich z Solesmes, a równocześnie wielkiego przyjaciela Polaków i naszych Współżołtocieli, benedyktyn Alfons Guepin opracował w 1874 r. *La Vie de saint Josaphat*, którą przełożył na język polski o. W. Kalinka CR w 1885 r.

²⁷ Zob. Z. Skóra, *Zmartwychwstańcy w nurcie ruchu liturgicznego w latach 1836-1891*, Kraków 2012, ss. 255-257.

²⁸ Zob. P. Smolikowski, *List do o. W. Kalinki*, 04 VI 1876, rękopis – 30612ACCR.

²⁹ Zob. Z. Skóra, *Zmartwychwstańcy w nurcie ruchu liturgicznego w latach 1836-1891*, Kraków 2012, ss. 258-260.

³⁰ Karol Grabowski CR (1836-95) profesor o. Smolikowskiego z warszawskiego gimnazjum, duszpasterz polonii francuskiej, rektor Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie.

Tam to wszystko nie potrzebne, a tu się zda bardzo, bo mamy dwie kaplice, a każda powinna mieć swój komplet ornatów greckich, a przy tym chciałbym mieć swój ornat dla modelu, bo jest bardzo wygodny”³¹. Podporządkowanie się decyzji przełożonych mimo osobistych planów dla o. Smolikowskiego było priorytetem. W poleceniu tym dostrzegł wolę Bożą, choć po ludzku ta decyzja nie była dla niego prostą. Można to wyczuć w słowach: „Kiedy przyszedł telegram Ojca, bym jechał do Lwowa, zaraz wyruszyłem 16 sierpnia, (...). Ogolić musiałem brodę i nauczyć się Mszy ruskiej. Bardzo mi to było przykro, ale pocieszałem się tym, że to z Woli Bożej (...), pocieszałem się, że to może tymczasowe”³². Pełen zaufania podejmował sumiennie obowiązki duszpasterskie, służąc wiernym, jak również kontynuując różne prace związane z rozwojem Kościoła unickiego, gdy został członkiem Komisji Obrzędowej. Jego staraniem w internacie w 1884 roku powstała unicka kaplica, by Rusini mogli wzrastać i uczestniczyć w liturgii znanej sobie obrządku³³.

Posługa wypływająca ze święceń kapłańskich była zawsze sumiennie wykonywana przez o. Pawła. Do zakresu tych obowiązków należało: głoszenie Słowa Bożego, przygotowywanie dzieci do Pierwszej Komunii Świętej, rekolekcje wielkopostne, posługa siostrzom zakonnym, pełnienie obowiązków przełożonego domu lwowskiego. Opiekiwał się też postulantom na kleryków i nowicjuszami na braci współpracowników.

O. Smolikowski, pragnąc jak najlepiej służyć zgromadzeniu i wspomóc o. Kalinkę, który w tym czasie pisał swoją pracę naukową – *Historię Sejmu Czteroletniego*, powziął na siebie obowiązki przełożonego internatu, a w 1883 roku wiosną, także przełożonego domu. Ze strony o. Kalinki było to przygotowanie o. Pawła do przejęcia przez niego kierownictwa nad placówką lwowską³⁴. Atmosfera, którą zakonnik wprowadził do domu, była tak miła i serdeczna, że „o. Czorba dopiero po dwóch miesiącach pobytu dowiedział się, że ja jestem przełożonym!”³⁵, pisał o. Paweł. W tym samym liście informuje, iż internat już tak zorganizował, by bez niego mógł spokojnie funkcjonować. Jedynym

³¹ Zob. P. Smolikowski, *List do K. Grabowskiego*, 07 I 1884, rękopis, ACRR 30776.

³² Zob. P. Smolikowski, *List do P. Semenienki*, 01 IX 1882, rękopis, ACRR 30736.

³³ Zob. M. Knap, *Powstanie i rozwój lwowskiego domu Zmartwychwstańców w latach 1880–1918*, Kraków 1992, s. 71.

³⁴ Zob. Ks. Jerzy Mrówczyński CR, *Sługa Boży ksiądz Paweł Smolikowski CR (życie i dzieło)*, Kraków 2000, ss. 251–252.

³⁵ Zob. P. Smolikowski, *Korespondencja z o. Semenenką*, Warszawa 1989, s. 264.

problemem, jaki dostrzega jest sprawa odprawiania Mszy Świętej w kaplicy cerkiewnej, jednak ma ufność, iż o. Czorba podoła temu zadaniu³⁶. Sam o. Paweł męczył się byciem przełożonym. Uważał, iż to kara za to, że w Bułgarii nie potrafił być dobrym podwładnym. Wspominał o tym o. Brzesce w liście z dnia 14 grudnia 1886 roku³⁷. Jednak opinia współbraci blisko pracujących z nim była inna: „to tylko o. Paweł potrafi tyle rzeczy razem prowadzić. Trzeba jak on mieć głowę administracyjną i móc siedzieć wiecznie w domu”³⁸. Jak sam wspominał, połączenie tylu obowiązków nie było możliwe, zawsze ktoś na tym ucierpiał, dlatego szukał osoby, która mogła by go zastąpić, aby sam mógł zająć się internatem i braćmi pomocnikami. Na jego głowie były też wszelkie remonty przeprowadzane w domu.

Właściwe funkcjonowanie domu pomagało w lepszej pracy duszpasterskiej. O. Paweł głosił liczne kazania, gdyż praca duszpasterska w kościele ograniczała się zasadniczo do tej posługi. Posługa ta nieco męczyła go, widział bowiem, że ludzie przychodzą do świątyni posłuchać pięknego śpiewu kleryków, a głoszone kazania są dla nich za głębokie. Do swoich kazań przygotowywał się przez cały tydzień. Gdy zachodziła potrzeba, wyręczał również swoich współbraci. Głosił kazania dla dorosłych, jak również dla dzieci. W homilii podczas Pierwszej Komunii Świętej, którą zorganizował dla dwóch internistów, w dniu 20 marca 1891 roku, zachęcił ich, aby nieustannie oddawali się Panu Jezusowi³⁹.

Nieraz praca duszpasterska była utrudniana też przez brak kapłana obrządku łańskie. W najtrudniejszych chwilach o. Paweł sam rozważał w korespondencji z o. Przewłockim ewentualne przejście na ryt zachodni, w czym jednak nie widział zbyt wielkiej korzyści dla Rusinów wschodnich. Aby zaradzić trudnym sytuacjom, prosił o udzielenie pozwolenia na rozdawanie Komunii Świętej, błogosławienie Najświętszym Sakramentem, odmawianie nabożeństw łańskich. O otrzymaniu takowego pozwolenia pisze do o. Semenienki w liście z dnia 6 stycznia 1885 roku: „Biskup Sembratowicz pozwolił na codzienną benedykcję Najświętszym Sakramentem i odmawianie koronki po rusku”⁴⁰. W dalszej części listu tłumaczy, jak istotny może

³⁶ Tamże.

³⁷ Zob. P. Smolikowski, *List do T. Brzeski*, 14 XII 1886, rękopis, ACRR 30822.

³⁸ Zob. Wł. Orpizewski, *List do W. Przewłockiego*, 15 V 1891, rękopis, ACRR26788.

³⁹ Zob. P. Smolikowski, *List do Wł. Zapały*, 7 VI 1923, rękopis, ACRR 31522.

⁴⁰ Zob. P. Smolikowski, *Korespondencja z o. Semenenką*, Warszawa 1989, s. 272.

to mieć wpływ na rozwój pobożności Rusinów. Z korespondencji do o. Przewłockiego z dnia 4 czerwca 1887 roku dowiadujemy się również, iż o. Paweł miał udzielony przywilej egzorcyzmowania. W wiadomości tej dziękuje za obdarowanie go tą posługą i chce zdobyć informacje, jak z niej korzystać. Pyta czy owo upoważnienie zezwala na egzorcyzmowanie „z miejsca” bez dodatkowych upoważnień, czy będąc kapłanem rytu wschodniego może sprawować tę posługę po łacinie⁴¹. Dopytywanie w tych kwestiach świadczy o niesamowitej roztropności i poczuciu „sacrum” w kwestiach kultu oraz o jego wierności i posłuszeństwie prawu kanonicznemu. Kiedy upoważnienie na udzielanie komunii i błogosławienie Najświętszym Sakramentem wygasało, już wcześniej starał się o ponowne jego udzielenie⁴². Bardzo dokładnie traktował upoważnienia, które otrzymywał. Gdy w dokumencie pojawi się termin *extra missam*, nie nadużywał upoważnienia do udzielania Komunii św. w czasie Mszy⁴³. Taka postawa była też pięknym przykładem dla unitów, którzy na co dzień widzieli odpowiedzialnego i szanującego liturgię kapłana.

Od posługi duszpasterskiej misjonarz nigdy się nie wymawiał. Starał się nie odmawiać, gdy był proszony o wygłoszenie rekolekcji. Odmowę uważał za pewien nietakt. Z drugiej strony jako rekolekcjonista był szanowany i poszukiwany. Tak między innymi początkiem listopada 1887 roku wygłosił roczne rekolekcje siostronom bazyliankom na specjalną prośbę ks. bpa Sembratowicza. „Będę musiał na parę dni wyjechać do Słowity dla dawania rekolekcji bazyliankom. Ks. Metropolita tego sobie życzy – zdaje mi się, że nie wypada odmawiać. (...) Oni do dawania rekolekcji ludzi nie mają, a wolą mnie, niż łacinnika, choć Polak, ale ich obrządku i po rusku umiem”⁴⁴. Podjął ten trud pomimo obowiązków, kiedy mógł, służył ofiarnie, wszystko czyniąc na większą chwałę Boga. O tym oddaniu się służbie Bogu i ludziom pisze bardzo głęboko w tekstach rozmyślań przygotowywanych dla kleryków i Kolegium Polskiego w Rzymie.

Szczególnie ważnym dziełem w trosce o wiernych było wystaranie się o możliwość uzyskiwania odpustów zupełnych w kaplicy ruskiej.

Tak o tym wspomina sam o. Paweł: „Co do o. Tondiniego⁴⁵, to już miałem od niego wiadomość, o którą mi chodziło. A mianowicie o to, by naszej kaplicy ruskiej był nadany przywilej otrzymywania odpustu zupełnego, jeśli co miesiąc się odprawi Msza Święta za nawrócenie Rosji”⁴⁶. Odpust ten otrzymują ci, którzy podczas Mszy Świętej przystępują do komunii. „O. Tondini przysłał mi z Kroacji dyplom, podpisany już przez ich generała. Mam tylko dopisać tytuł kaplicy, i którego dnia ma się ta Msza odprawiać”⁴⁷. Widać tu też niegasnące pragnienie, które przyświecało misjonarzowi już u początku kapłaństwa, modlitwa o nawrócenie Rosji.

Miłość do obrządku wschodniego przekładała się nie tylko na pobożne sprawowanie liturgii, ale również na troskę o wystrój cerkwi. Ikonostas do kaplicy zaprojektował sam o. Paweł, konsultując to w duchu posłuszeństwa z przełożonym. Tradycję i zasady dostosowywał do realiów i estetyki przestrzeni. Tworząc ikonostas, naszkicował go z czterema ikonami, gdyż, jak zaznaczył w korespondencji z o. Grabowskim w liście z 24 kwietnia 1884 roku, kompletny byłby za duży na kaplicę⁴⁸. Patrząc zawsze, by to, co powstaje, było praktyczne, nie zamykał się tylko na kwestie wschodnie. Nadzorował przy budowie kościoła, gdyż dotychczasowa kaplica była za mała, pomagał zatem przy wystroju kościoła łacińskiego, zarządzając np. w dniu 1 listopada 1890 roku zbieranie przez kleryków składki na nowy ołtarz. Troszczył się o piękny wystrój tej świątyni. Przełożonym wysyłał opisy witraży, ołtarzy, tłumacząc, dlaczego taka forma byłaby właściwa⁴⁹. Dobierając wykonawców, patrzył, aby przedstawione projekty były ładne, ale nie za drogie.

Zmienne tendencje i poglądy wśród Rusinów na przestrzeni wieków od XVI do XIX, dotyczące rytu wschodniego, przejawiały się próbami

⁴⁵ Ojciec Tondini barnabita, założyciel we Francji Towarzystwa modlących się o nawrócenie Rosji. (informacja zawarta w jednym z listów).

⁴⁶ Zob. P. Smolikowski, *List do K. Grabowskiego*, 04 II 1884, rękopis, ACRR 30778.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Schemat klasycznego ikonostasu (ściany ikon oddzielającej miejsce święte świątyni od głównej nawy cerkwi) I. Rząd miejscowy: ostatnia wieczerza, Zbawiciel, Bogarodzica, patron cerkwi, lokalnie czczona ikona, carskie wrota (brama królewska), diakońskie wrota. II. Rząd Deesis: Chrystus w chwale, Bogurodzica, Jan Chrzciciel, Archanioł Gabriel, Archanioł Michał, Apostołowie, Ojcowie Kościoła. III. Rząd święt: od narodzenia Bogarodzicy do jej zaśnięcia. IV. Rząd Proroków: Bogurodzica typu Znak, prorocy. V. Rząd praocjów: Trójca święta, Praojcowie. Zob. E. Smykowska, *Liturgia Prawosławna, mały słownik*, Warszawa 2008, s. 32.

⁴⁹ Zob. P. Smolikowski, *Listy do o. Przewłockiego, dzieła wszystkie*, Tom XV cz. II, Radziwiłłów 1973, s. 346; zob. W. Kalinka, *List do W. Moszyńskiego*, 30.XI.1883, rękopis, ACRR 22188.

⁴¹ Zob. P. Smolikowski, *Listy do o. Przewłockiego, dzieła wszystkie*, Tom XV cz. I, Radziwiłłów 1973, s. 83.

⁴² Zob. P. Smolikowski, *Listy do o. Przewłockiego, dzieła wszystkie*, Tom XV cz. II, Radziwiłłów 1973, s. 282; 344.

⁴³ Tamże s. 322.

⁴⁴ Zob. P. Smolikowski, *Listy do o. Przewłockiego, dzieła wszystkie*, Tom XV cz. I, Radziwiłłów 1973, s. 90.

odróżnienia cerkwi unickiej od prawosławnej, jak również oczyszczeniem liturgii z elementów łacińskich. Szczególnie te próby swój szczyt osiągnęły w XIX wieku wraz z wzmożonymi dyskusjami politycznymi. Tej przestrzeni czasowej i problematyce poświęcił swoją pracę Włodzimierz Osadny⁵⁰. Ukraińcom przyświecała idea wyróżnienia cerkwi i uwidocznienia jej specyfiki⁵¹. Biskup przemyski ks. Jan Stupnicki nalegał na Stolicę Apostolską, aby zakazała używania przez grekokatolików krzyży trójramiennych. Odpowiedzią było polecenie skierowane do biskupa Sylwestra Sembratowicza nakazujące utworzenie komisji w Lwowie, która miała zaopiniować tę sprawę. W czerwcu 1883 roku oficjalnie komisja rozpoczęła swoją działalność. W jej skład wchodził ks. biskup jako prezes i dziewięciu członków, wśród których znalazł się również o. Paweł⁵². Jako członek ważnej dla Rusinów komisji dostrzegał, dwie ważne potrzeby: pomoc grekokatolikom poprzez unormowanie kwestii spornych dotyczących tradycji oraz ukazanie zgromadzenia zmartwychwstańców jako przyjaciela Rusinów. Ponieważ zgromadzenie miało charakter polski poprzez korzenie założycielskie, unicy obawiali się współpracy, i podchodzili do zakonników z dużym dystansem, a nieraz nawet z celową agresją: „(...) oburzeni Rusini piszą w Diło, że to niepodobna, by krzyżów ruskich starodawnych broń tylko jeden zmartwychwstaniec, że to musi być podstęp, by zmartwychwstańcy zyskali popularność wśród Rusinów”⁵³.

Sesje, w których uczestniczył o. Smolikowski, miały się odbywać raz w miesiącu. Pierwsza taka odbyła się dnia 20 czerwca 1883 roku. Dla Zmartwychwstańca samo zaproszenie do udziału w pracach komisji było, jak zaznacza w liście do o. Kalinki, okazją do wymiany poglądów z galicyjskim klerem unickim⁵⁴. Z korespondencji do o. Waleriana dowiadujemy się również o postanowieniu dochowania tajemnicy dotyczącej posiedzeń komisji, by, jak podkreślił, „mieć podstawę do kategorycznego twierdzenia, że wiernie dochowałem tajemnicy”⁵⁵. Nie chciał też przez swoją niedyskrecję kompromitować zgromadzenia.

⁵⁰ Zob. W. Osadny, *Kościół i cerkiew na wspólnej drodze. Concordia 1863. Z dziejów porozumienia między obrządkiem grekokatolickim a łacińskim w Galicji Wschodniej*, Lublin 1999.

⁵¹ Zob. W. Osadny, *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji*, Lublin, 2007, ss. 123–125.

⁵² Zob. P. Smolikowski, „Korespondencja z o. Semenemką”, Warszawa 1989, s. 246.

⁵³ Tamże, s. 247.

⁵⁴ Zob. P. Smolikowski, *List do o. W. Kalinki*, 4 VII 1883, rękopis, ACCR 30754.

⁵⁵ Zob. P. Smolikowski, *List do o. W. Kalinki*, 21 VI 1883, rękopis, ACCR 30746.

Zaangażowanie w pracę komisji zaprezentował po dwóch latach na łamach „Dobrego Pasterza”⁵⁶, w obszernym artykule *Komisja obrzędowa ruska*. Powodem napisania artykułu było, jak sam zaznaczał, szerokie zainteresowanie kwestiami rytualnymi. Jak pisał, te obrzędowe, rytualne sprawy, „są na porządku dziennym, piszą o nich dzienniki, rozbierają ludzie świeccy, one także są jednym ze źródeł zarzutów, obowiązań, posądzeń nie zawsze słusznych; czas więc byśmy, żyjąc obok kapłanów obrządku greckiego mieli o tych rzeczach jaśniejsze wyobrażenie. Dawać relacje o działalności komisji tem łatwiej nam przychodzi, że kwestje w niej rozbierane ogłasza Ruski Syon”⁵⁷. Poważnym argumentem za opublikowaniem osiągnięć komisji mógł być związek unickiego Kościoła z rządem. W liście do przełożonego – o. Semenienki – notował: „Trzeba bowiem drogiemu ojcu wiedzieć, że Kościół ruski jest w wielkiej zależności od rządu (...), przypuszczam, że i biskup i kanonicy boją się rządu, nie chcieliby się narazić”⁵⁸.

Istotną sprawą zleconą przez Watykan do rozwiązania przez komisję była kwestia krzyża trójramiennego, zwanego krzyżem ruskim. W tej kwestii o. Paweł otwarcie zaprezentował swoje stanowisko, broniąc symbolu i dowodząc, iż jest on katolicki. W swoim wywodzie przybliżył źródło tego znaku, który jak zauważył, u swego początku był małoruskim krzyżem heroldycznym (był to znak utworzony z połączenia krzyża łacińskiego z krzyżem św. Andrzeja). Podając argumenty za pozostawieniem owego symbolu, zaznaczył, iż będzie to wyrwanie Rosji oręża walki religijnej z unią. W liście do przełożonego pisał: „co do krzyżów dodam to tylko, że trójramiennych ani w Moskwie, ani w Petersburgu nie używają. Za czasów Nikona, starowiercy wyrzucali prawosławnym, dlaczego trójramiennych krzyży nie mają? Lud tu ogromnie do takich krzyży przywiązany. Rosja dziś korzysta i zaczyna się podszywać pod te krzyże”⁵⁹. W dalszej części listu odwoływał się do tradycji panującej w Bułgarii, gdzie nazywane są krzyżami „niegreckimi” i uznawane są za cechę unickiego Kościoła słowiańskiego. Przedstawione argumenty podczas zebrania komisji dodały odwagi innym członkom obawiającym się wypowiedzieć swoje zdanie. Po wypowiedziach o. Smolikowskiego w gazetach zaczęły się pojawiać doniesienia przedstawiające nieprawdziwe relacje z sesji. Przeciwnicy o. Pawła

⁵⁶ Zob. „Dobry Pasterz”, R.II, 1884 nr 1.

⁵⁷ Zob. P. Smolikowski, *Komisja Obrzędowa Ruska*, mps, Kraków 10.III.1969.

⁵⁸ Zob. P. Smolikowski, *Korespondencja z o. Semenemką*, Warszawa 1989, s. 247.

⁵⁹ Zob. P. Smolikowski, *Korespondencja z o. Semenemką*, Warszawa 1989, s. 240.

próbowali go oczernić. Wspomina o tym w korespondencji z Ojcem Generałem⁶⁰. Pomimo tej niechęci, siedmiu członków dziewięcioosobowej Komisji oddało głosy, broniąc krzyża ruskiego. Ogłoszona uchwała w lipcu 1883 roku była następująca:

Trójramienne krzyże nie są przeciwne wierze katolickiej i jej nic nie szkodzą;

Trójramienny krzyż nie jest schizmatyckim; (potwierdzili to wszyscy członkowie komisji)

Trójramienny krzyż nie jest nowym wynalazkiem, ale używa się w naszych cerkwiach od niepamiętnych czasów i do niego lud nasz ma wielkie przywiązanie;

Z tego powodu nie należy zabraniać używania takich krzyżów⁶¹ (tego zdania było siedmiu członków, dwóch było przeciwnych). O. Paweł dodaje i wyjaśnia, dlaczego decyzja nie mogła być inna. Zauważa poważny problem terytorialno-mentalnościowy. Unicy z zachodniej części Przemyśla byli bardziej prołacińscy, za to im bardziej na wschód, widać było większe przywiązanie do tego symbolu. Zatem nakaz usunięcia mógł stać się przyczyną niechęci, a nawet upadku unii. W opinii o. Pawła takowy zakaz skompromitowałby Stolicę Apostolską, gdyż nie mógłby zostać wykonany bez użycia siły⁶².

Po rozwiązaniu tego problemu i oficjalnym ustosunkowaniu się do tej sprawy, komisja podjęła pracę nad usunięciem z Boskiej Liturgii pewnych elementów łacińskich, które ją uczyniły niejasną i niezrozumiałą dla kleru. W próbach pewnej reformy, do liturgii weszły niektóre tradycje łacińskie:

1. Kapłan wypowiadający podczas liturgii słowa „Pokój Wam” (*Mir Wsim*), odwracał się do wiernych i błogosławił lud. Tego zwyczaju zakazano w zachodniej części Przemyśla, wzorując się na liturgii łacińskiej, w której tylko biskup tak pozdrawia wiernych.

2. Zamiast odwracania się na słowa „Pokój Wam”, polecono czynić ten znak tylko dwa razy na słowa „Pan z Wami”, podnosząc ręce do góry, bez gestu błogosławieństwa. Tą zmianę krytykowali kapłani części wschodniej, mówiąc, iż nie ma ona żadnej podstawy w rycie greckim.

3. Trzecią zmianą niezrozumiałą było wprowadzenie obmycia rąk. Tę czynność kapłan wykonywał podczas małego podniesienia (*Swiataja Swiatym*). O. Smolikowski podkreśla niepoprawność tej czynności

⁶⁰ Zob. P. Smolikowski, *Korespondencja z o. Semenemką*, Warszawa 1989, ss. 246–250.

⁶¹ Zob. P. Smolikowski, *Komisja Obrzędowa Ruska*, mps, Kraków 10 III 1969, s. 1.

⁶² Zob. P. Smolikowski, *Komisja Obrzędowa Ruska*, mps, Kraków 10 III 1969, s. 2.

szczególnie w tym miejscu, gdy na ołtarzu leżą już konsekrowane Hostie i kapłan nie powinien od nich odchodzić. Podkreślił, że tej czynności kiedyś zaniechano z polecenia papieża Piusa IX, gdy słuchał Mszy ruskiej⁶³.

Takie kwestie do komisji trafiły 28 listopada 1883 roku, przedstawione przez tzw. Ruski Syon, jako zniekształcające liturgię i sprawiające, iż traci ona przez nie swoją ciągłość. O. Paweł po zapoznaniu się z wnioskiem rzetelnie i obiektywnie się do niego ustosunkował. Projekt zawierał również prośbę, by przy reformie Mszy św. wzorować się na euchologionie greckim. Misjonarz uznał tę koncepcję za niewłaściwą głównie z powodu różnic tradycji między Kościołami i państwami. Wzorowanie się na owym tekście mogłoby uczynić liturgię obcą dla wiernych, jak również dla kapłanów⁶⁴.

W korespondencji z dnia 1 września 1883 roku podaje jeszcze inne propozycje, które pragnie wnieść do komisji. Píše do przełożonego: „Chcę podnieść pewne myśli moje co do sprawy obrzędowej. Jestem za tym, żeby obrządek zachował swą cechę, ale zarazem aby nabrał więcej życia, żeby nie uciekał od koronek, nabożeństwa do Serca Jezusowego, Błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem (...) Wielu bardzo z duchowieństwa ruskiego jest tejże myśli”⁶⁵. W dalszej części bardzo wyraźnie podkreśla, że historia Rusi, to historia unii. Próba oczyszczenia rytu wschodniego z elementów łacińskich nie miała na celu zupełnego oddzielenia unitów od tego, co łacińskie. O. Paweł pragnął jedynie uregulować to, co było zaburzone przez obce elementy. Jednocześnie też był wielkim propagatorem nabożeństw łacińskich w cerkwi. Pragnął, aby pobożność ludzi wzrastała. Jak zaznacza w liście, ową propozycję dotyczącą nabożeństw typowo łacińskich przedyskutował z innymi kapłanami unickimi. Istotny element stanowiła także kwestia kultu świętych unickich. W tym samym liście zapisuje: „Pragnąłbym, żeby więcej czczono świętych ruskich, swoich patronów, a mianowicie św. Jozafata. Bardzo się ucieszyłem, że jeden z członków komisji, kanonik od św. Jura, ks. Baczyński, podniósł tę kwestię. Jest to rzecz bardzo ważna”⁶⁶. Propozycja ze strony ks. Baczyńskiego dotyczyła obchodzenia w drugą niedzielę Wielkiego Postu

⁶³ Zob. P. Smolikowski, *Komisja Obrzędowa Ruska*, maszynopis, Kraków 10 III 1969, ss. 2–4.

⁶⁴ Zob. P. Smolikowski, *Komisja Obrzędowa Ruska*, maszynopis, Kraków 10 III 1969, ss. 4–5.

⁶⁵ Zob. P. Smolikowski, *Korespondencja z o. Semenemką*, Warszawa 1989, s. 241.

⁶⁶ Zob. P. Smolikowski, *Korespondencja z o. Semenemką*, Warszawa 1989, s. 241.

wspomnienia świętego Jozafata Kuncewicza⁶⁷. Wybór tej niedzieli nie jest przypadkowy. Każda niedziela Wielkiego Postu ma swój charakter, jakiś konkretny odnośnik do historii Kościoła. W tradycji prawosławnej druga niedziela Wielkiego Postu związana jest ze św. Grzegorzem Palamasem, wielkim świętym prawosławnej cerkwi⁶⁸. Propozycja została poparta przez o. Smolikowskiego, o czym sam pisze w liście do o. Waleriana Kalinki, z dnia 1 czerwca 1883 roku⁶⁹. Przewodniczący komisji polecił zaopiniować tę sprawę pisemnie w dwóch językach – po rusku i po łacinie⁷⁰.

Z korespondencji z przełożonym i z zachowanych informacji tylko tyle wiemy o kwestiach poruszanych na posiedzeniach Komisji Obrzędowej. Co do innych spraw, można szerzej je poznać, dokonując analizy wydanej w 1884 roku we Lwowie pozycji Pawła Smolikowskiego *Kilka słów o obrządkach*. Pewne przemyślenia zawarte w tej pozycji mają swoje źródło w komisyjnych spotkaniach, sam zaś o. Paweł podejmował je w artykułach, gdy tematy stawały się jawne.

Kiedy realnym i koniecznym stał się wyjazd ze Lwowa do Rzymu, aby tam podjąć pracę, o. Smolikowski rozważał kwestię swojego obrządku. Radził się przełożonego, czy powinien obrządek zachować, czy raczej przejść na ryt łaciński. Osobiście twierdził, iż korzystniejszym jest dla zgromadzenia i misji bułgarskiej, jeśli będzie posługiwał w Rzymie w obrządku wschodnim. Pisze o tym w liście z 17 października 1891 roku: „Czy ojciec Najdroższy jest już ostatecznie zdecydowany bym przyjął obrządek wschodni? (...) To wszystko, jeśli mam ryt

⁶⁷ Jozafat Kuncewicz OSBM, ur. ok. 1580 we Włodzimierzu Wołyńskim. Unicki arcybiskup połocki, bazylianin, poczuwszy powołanie kapłańskie, uczył się korzystając z pomocy jezuitów wileńskich i za ich radą wstąpił do bazylikańskiego klasztoru Trójcy Świętej w 1604 roku przyjmując imię Jozafat. Wyświęcony na kapłana unickiego w 1609 roku nadawał przewagę kierunkowi unickiemu i dokonywał licznych nawróceń w całej Wileńszczyźnie. Latem 1617 r. na kapitule zakonnej w Nowogrodowicach metropolita Rutski wręczył przełożonemu Jozafatowi nominację na biskupa pomocniczego archidiecezji połockiej. W niedzielę 12 listopada 1618 r. udzielono mu święceń biskupich, po których zimą wyruszył w podróż z Wilna do Połocka. Po śmierci dziewięćdziesięcioletniego arcybiskupa Gedeona Brolickiego przejął pełną jurysdykcję w archidiecezji połockiej. Z wielkim okrucieństwem zamordowany rankiem 12 listopada 1623 roku w Witebsku. W 1642 r. papież Urban VIII dokonał uroczystej beatyfikacji Jozafata, a 225 lat później Pius IX ogłosił go świętym w całym kościele katolickim. Jozafat Kuncewicz był pierwszym kanonizowanym wiernym obrządku wschodniego (w 1867 r.). Jest patronem Rusi.

⁶⁸ Zob. K. Leśniewski, *Prawosławie światło ze wschodu*, Lublin 2009, ss. 239-258.

⁶⁹ Zob. P. Smolikowski, *List do o. W. Kalinki*, 1 VI 188, rękopis, ACCR 30751.

⁷⁰ Zob. J. Mrówczyński, *Stuga Boży ksiądz Paweł Smolikowski CR (życie i dzieło)*, Kraków 2000, s. 257.

zmieniać, bo mnie się zawsze zdaje, że może to być z pewną korzyścią dla zgromadzenia, jeśli w rycie zostaną. Będzie to dobitnie świadczyć, że mamy oba obrządki. (...) Jest coś z resztą, co podnosi, jeśli się wytrwa w czymś – a coś co przygnębia, w tym, jeśli się nie wytrwa do końca”⁷¹. Dostrzega w zachowaniu obrządku możliwość i prawo przemawiania i stawania w obronie unitów. Jak istotny był to temat dla o. Pawła, podkreśla kolejny list, prośba do przełożonego o. Przewłockiego z dnia 9 września 1892 roku, w której podaje argumenty dotyczące wartości zachowania obrządku. Uzasadniając swój punkt widzenia, pisze, iż kultywowanie obrządku daje mu głos w kwestiach wschodnich, jako także wschodniaka i wiernego obrządkowi; w zachowaniu obrządku widzi wypełnienie reguły zgromadzenia. Ostatni argument jest indywidualnym pragnieniem, by wytrwać w tym, co kiedyś postanowił podjąć. Pamiętając, z jakim zapałem walczył o możliwość przyjęcia rytu wschodniego, chce teraz dochować mu wierności⁷².

Ofiarność w pracy dla wschodniaków, troska o ducha i piękno liturgii tak pośród Bułgarów, jak i Rusinów były zauważane i doceniane. Szczególnym uznaniem tego wkładu było obdarowanie o. Pawła tytułem archimandryty⁷³. Stanowiło to szczególne uszanowanie go „za zatrzymanie obrządku wschodniego, pomimo tylu trudności i przykrości”⁷⁴. Także ten gest wyrażał wdzięczność dla zgromadzenia. Uroczystość ta miała miejsce dnia 26 września 1896 roku w Adrianopolu. Biskup Michał Petkov podczas ранней liturgii wziął welon, ukazał ludowi i zapytał liturgicznie: „Dostojen?” (co znaczy: „Czy godzien?”). Po potwierdzeniu chóru biskup nałożył welon na kamelawkę, czyli na nakrycie głowy kapłana, analogiczne do biretu.

⁷¹ Zob. P. Smolikowski, *Listy do o. Przewłockiego*, dzieła wszystkie, Tom XV cz. II, Radziwiłłów 1973, s. 356.

⁷² Tamże, s. 395.

⁷³ Archimandryta – przełożony, sprawujący nadzór nad większymi męskimi klasztorami, także tytuł honorowy, nadawany przełożonym zakonów. Spośród archimandrytów najczęściej wybiera się na wschodzie biskupów.

⁷⁴ Zob. J. Mrówczyński, *Stuga Boży Ojciec Paweł Smolikowski*, Jabłonowo Pomorskie 2001, s. 38.

WOJCIECH MLECZKO CR
STRYSZAWA

LISTY ŚW. JÓZEFA SEBASTIANA PELCZARA W RZYMSKIM ARCHIWUM ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

Święty biskup Józef Sebastian Pelczar (1842–1924) jest postacią, której nie trzeba specjalnie przedstawiać¹. Natomiast warto pochylić się nad jego związkami ze zmartwychwstańcami. Poważny ślad tych relacji – w postaci listów kierowanych do różnych członków Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego – można znaleźć w archiwum tegoż zakonu, mieszczącym się w Rzymie przy via di San Sebastianello 11. W niniejszym artykule zostaną zaprezentowane owe archiwalia.

1. Józef Sebastian Pelczar i zmartwychwstańcy

Pierwszy kontakt ks. Pelczara ze zmartwychwstańcami miał miejsce w 1865 r., kiedy to przyszły święty pisze list do o. Piotra Semenkeni CR² z prośbą o przyjęcie do Kolegium Polskiego. Uzyskawszy pozytywną

¹ Dla przypomnienia podajmy tylko najważniejsze dane. Urodził się 17 stycznia 1842 w Korczynie. Święcenia kapłańskie przyjął 17 lipca 1864. Był wykładowcą seminarium, profesorem i rektorem Uniwersytetu Jagiellońskiego. W 1894 założył w Krakowie Zgromadzenie Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Od 1899 do 1924 r. biskup w Przemyślu. Zmarł tamże 28 marca 1924 roku. Kanonizowany w 2003 roku.

² Piotr Semenkeno (1814–1886), współzałożyciel Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, najwybitniejszy przedstawiciel polskiej szkoły duchowości (tzw. zmartwychwstańczej), wieloletni rektor Kolegium Polskiego, kandydat na ołtarze.

odpowieź, udaje się do Rzymu. W kolegium przebywał od grudnia 1865 do kwietnia 1868 roku. Studia rzymskie ukończył zdobyciem doktoratów z teologii i prawa kanonicznego. Dodajmy, że był to pierwszy alumn Kolegium Polskiego³. Prawie 2,5 roczny pobyt w zakładanym właśnie kolegium miał poważny wpływ na jego życie. W swoich notatkach autobiograficznych zapisał:

Do dziś dnia Panu Bogu dziękuję, że mnie zaprowadził do Rzymu, bo wiele tam skorzystałem dla umysłu i serca. (...) W roku 1866 chodziłem do jezuickiego Collegium Romanum na teologię, a w latach 1867 i 1868 do Liceum św. Apolinarego na prawo kościelne. W tym czasie złożyłem z łaski Bożej pomyślnie pięć egzaminów ustnych i dwa klauzurowe pisemne, a otrzymałem dwa doktoraty – z teologii i z prawa kanonicznego. (...) Krom tego starałem się korzystać z rozmów z takimi mężami światłymi i świętobliwymi, jak o. Hieronim Kajsiewicz⁴, o. Piotr Semenenko, o. Aleksander Jełowicki⁵ (który często przyjeżdżał z Paryża), o. Julian Feliński⁶ (który czas jakiś był wicerektorem kolegium po ks. Antonim Krechowieckim) i inni. W chwilach wolnych zwiedzałem przesławne kościoły rzymskie, katakumby, muzea i pomniki starożytne, bo silnym bodźcem była pobożność i ciekawość. Szczególnie groby apostołów i kości męczenników przemawiały silnie do duszy (...). 17 kwietnia 1868 opuściłem Kolegium Polskie, wynosząc zeń nader miłe wspomnienia⁷.

Pobyt w Wiecznym Mieście wywarł na młodego kapłana głęboki wpływ. Prowadzone przez zmartwychwstańców kolegium „było dla niego swoistą szkołą rozwoju całej jego osobowości, rozwoju powołania kapłańskiego i dobrym przygotowaniem do czekających go zadań duszpasterskich, naukowych i posługi biskupiej na ojczystej ziemi”⁸.

³ 100-lecie Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie 1866-1966, Watykan 1966, s. 61.

⁴ Hieronim Kajsiewicz (1812–1873), współzałożyciel zmartwychwstańców.

⁵ Aleksandrej Jełowicki (1804–1877), zmartwychwstaniec od 1843 r., wybitny rektor Polskiej Misji Katolickiej w Paryżu.

⁶ Julian Feliński (1826–1885), zmartwychwstaniec, brat św. Zygmunta Szczęsnego-Felińskiego.

⁷ J. Kupczewska, *Biskupa Józefa Sebastiana Pelczara „Mój życiorys”*, [w:] *Święty Józef Sebastian Pelczar (1842–1924). Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego i biskup przemyski*, red. A. Kubiś, J. Wołczański, Kraków 2005, s. 39–42.

⁸ S. Koperek, A. Kardaś, *Józef Sebastian Pelczar w szkole pierwszych zmartwychwstańców*, [w:] *Ecclesiae, patriae et homini serviens. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Kazimierzowi Górnemu z okazji 70. rocznicy urodzin oraz piętnastolecia posługi pasterskiej w kościele rzeszowskim*, t. 1, red. E. Białogłowski i inni, Rzeszów 2007, s. 852.

2. Prezentacja listów

W rzymskim archiwum zmartwychwstańców (ACRR) pisma J. S. Pelczara, pochodzące z lat 1865–1923, znajdują się pod sygnaturami 40405–40466 (oprócz numerów 40420 i 40449, co wykazała dokładniejsza kwerenda). Większość z nich stanowią listy do członków Zgromadzenia, wśród których wyróżnia się korespondencja z o. P. Semenenką CR. Poniżej podajemy dokładny wykaz archiwaliów, który miejscami został ubogacony o fragment lub całość danego listu. W cytatach zachowano oryginalną pisownię i interpunkcję.

1. ACRR 40405 – Sambor, 28 sierpnia 1865, do P. Semeninki CR.
Prośba o przyjęcie do zakładanego Kolegium Polskiego.
„(...) a gdy wyczytałem z gazet, że w Rzymie zakłada się Collegium dla duchowieństwa polskiego i że jego kierownictwo oddane będzie Przewielebnemu Księdzu Dobrodziejowi, którego wraz z resztą Braci, cały naród czcią i miłością otacza, powstało we mnie gorące pragnienie, iżby się tam dostać i pod przewodnictwem tak zacnych kapłanów pobierać nauki. (...)”
2. ACRR 40406 – Sambor, 12 października 1865, do P. Semeninki CR.
Autor obawia się, że nie będzie mógł przyjechać do Rzymu, ale że (niestety) pojedzie na studia do Wiednia.
„(...) Daj Boże! aby inni byli szczęśliwsi odemnie, aby ze wszystkich stron Polski pośpieszyli tam do źródła prawdziwej nauki młodzieńcy z sercem gorącym i pełni Ducha Bożego bo potrzeba gorliwych i światłych kapłanów wszędzie, a szczególnie na ziemi naszej jest wielka. (...)”
3. ACRR 40407 – Sambor, 25 października 1865, do P. Semeninki CR.
C.d. starań o przyjazd do Kolegium Polskiego.
„(...) przyszedłem do przekonania że nie próżna ciekawość mię tam [do Rzymu] ciągnie, nie żądam samej wiedzy ale to silne wewnętrzne parcie, aby przy tylu świętych i światłych kapłanach nabrać prawdziwego ducha kapłańskiego, aby lepiej poznać Pana Boga i lepiej innych do Boga prowadzić. (...)”
Pelczar odnotowuje także, iż „rekolleksji kapłańskich u nas [w jego diecezji] niestety nie ma”.

4. ACRR 40408 – Sambor, 10 listopada 1865, do P. Semenienki CR.
Informuje, iż do Kolegium Polskiego jedzie Gustaw Zeller.
5. ACRR 40409 – Korczyna, 21 listopada 1865, do P. Semenienki CR.
Dzieli się radosną wiadomością, iż udaje się do Rzymu.
6. ACRR 40410 – Kraków, brak daty (po 1880), do P. Semenienki CR (?).
Jako profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego pisze, iż pierwsze wydanie jego książki pt. *Pius IX i jego wiek* (wyd. 1880) już się rozeszło.
„(...) proszę przyjąć zapewnienia mojego głębokiego szacunku, niewygasłej wdzięczności i szczerego przywiązania. (...)”
7. ACRR 40411 – Rzym, 5 lutego 1868, do P. Semenienki CR.
Jako alumn Kolegium Polskiego do Rektora, który odbywa zagraniczną podróż.
„(...) Bardzo mi jest przykro, iż już nie będę mógł długo korzystać ze złotych nauk drogiego Ojca Rektora, których tak wielce potrzebuję a przeciwnie muszę wstąpić w życie czynne i niebezpieczeństw pełne, do czego nie czuję jeszcze należnego usposobienia i hardu. Lecz mam ufność w miłosierdziu Bożem i w modlitwie najdroższego Ojca Rektora (o którą na całe życie proszę), iż nie zejdem z drogi zupełnego oddania się Panu Jezusowi, którą odtąd z całym wyteżeniem iść pragnę. Proszę mię także polecić acz nieznanego modlitwie czcigodnej Matki Marceliny i innych dusz pobożnych. (...)”
8. ACRR 40412 – Przemyśl, brak daty (ok. 1873), do P. Semenienki CR.
Podajemy tutaj cały list.

„Najprzewielebniejszy Ojciec Rektorze
najłaskawszy i najdroższy mój Dobrodzieju

Nieraz myślałem, jakbym mógł okazać wdzięczność swoją za tyle dowodów życzliwości i opieki, a mianowicie za głębszą znajomość życia duchownego, jaką ze słów i skazówek Najprzew. Ojca Rektora Dobr. wyczerpnałem. Otóż teraz nastroczyła mi się sposobność. Przy pomocy Bożej napisałem i wydrukowałem dziełko o życiu duchownem, aby przynajmniej jako tako wypełnić jedną

z licznych szczerb naszego piśmiennictwa religijnego. To więc dziełko ośmielałem się nie tylko ofiarować w darze, ale nawet dedykować Najprzew. Ojcu Rektorowi Dobrodziejowi, kładąc Jego imię na czele książki, obok nazwiska Najprz. X. Rektora Skwierczyńskiego, którego również jako drugiego Ojca w duchu czczę, poważam i kocham. Proszę mi przebaczyć, że nie prosiłem poprzednio o zezwolenie, wiedziałem bowiem, że skromność Najprz. Księdza Rektora Dobrodzieja byłaby założyła protest. Niechże więc Najprzew. Ojciec Rektor Dobrodziej przyjmie chętnie ten dar, jako jeden z objawów niewygasłej czci i wdzięczności, do której się nieustannie poczuwam. Gdy zbędzie od zatrudnienia chwila wolna, proszę zaglądnąć do tego dziełka, które z wielką nieśmiałością w świat wyrusza, a potem udzielić mi łaskawie swoich uwag, tak co do treści jako co do formy. Inne egzemplarze proszę rozdzielić według napisu, oprawny zaś wraz z listem przesłać Księżnej Odescalchowej, której przynajmniej tym sposobem mogę podziękowanie swoje wyrazić.

Co do mnie, żyję jak mogę. Stan fizyczny nieco się polepszył, chociaż pracy przybyło; stan duchowny mógłby być lepszym, zwłaszcza że nie brak dobrych pragnień. Gdy Pan Bóg zdrowia użyczy, napiszę tego lata coś o Ziemi Świętej i o Islamie, do czego nie mało materiałów nazbierałem. Pragnąłbym także odświeżyć się znowu kiedyś u Grobów Apostołów i zaczerpnąć rzymskiego powietrza, lecz któż wie, kiedy to nastąpi. Tymczasem prosząc o pamięć w modlitwie przesyłam zapewnienie najgłębszej czci i synowskiego przywiązania

Przemyśl

najoddańszy w Chr.
X. J Pelczar

Pozdrowienie z uszanowaniem proszę oświadczyć Wiel. Ojcom”

9. ACRR 40413 – Rzym, 12 lutego 1868, do P. Semenienki CR.
Opisuje sytuację w Kolegium Polskim dotyczącą niejakiego Karola, co do którego istniała obawa, że ze względu na stan zdrowia będzie musiał opuścić Rzym.
10. ACRR 40414 – Wojutycze, 1 października 1868, do P. Semenienki CR.

Pierwszy list po zakończeniu pobytu w Kolegium Polskim. Prośba o radę w sprawie własnego życia duchowego oraz pewnej osoby.

„(...) Było to moim obowiązkiem już dawno napisać do Drogiego Ojca Rektora Dobr. i podziękować za tyle dowodów prawdziwej ojcowskiej opieki, jakiej od Przew. Ojca Rektora przez cały czas doznawałem, lecz różne przeszkody zewnętrzne i wewnętrzne wstrzymywały mnie aż do dzisiejszego dnia. Dzisiaj do obowiązku wdzięczności przybyła jeszcze potrzeba ojcowskiej porady w sprawie duszy mojej i obcej. (...)”

11. ACRR 40415 – Wojutycze, 8 grudnia 1868, do P. Semenienki CR.

Dziękuję za odpowiedź na poprzedni list oraz odkrywa przez adresatem stan swojej duszy.

12. ACRR 40416 – Przemyśl, 13 maja 1870, do H. Kajsiewicza CR (?).

Informacje o życiu i pracy w Przemyślu.

„(...) Co do mnie ceniłem zawsze wysoko Szanownych Ojców mianowicie Przewielebnego Ojca Przełożonego [Kajsiewicza] i Przew. Ojca Rektora [Semenienkę], których jako swoich ojców duchownych nigdy powągać i miłować nie przestanę. Wdzięczność za otrzymane światło będzie niewygasła, wspomnienie chwil razem przebytych pozostanie miłą pamiątką przeszłości, zasady i nauki wszczepione będą wskazówką i normą przyszłości aby tylko uczeń wstępował wiernie w ślady swoich Mistrzów. (...)”

13. ACRR 40417 – Przemyśl, 24 czerwca 1870, do P. Semenienki CR.

Wysuwa argumenty przeciwko wysyłaniu do Kolegium Polskiego kleryka. Według autora, lepiej posłać tam księdza. Odpowiada także na pytanie o Semenienkę o stan jego duszy.

„(...) Pan Bóg mi świadkiem, że Przewielebnego Ojca Rektora Dobrodzieja zawsze w sercu noszę i gdy inaczej nie mogę, przynajmniej modlitwą i czułem wspomnieniem staram się wdzięczność moją okazać. Oby nasz Dobry Mistrz obdarzył Przewielebnego Ojca Rektora Dobr. taką miłością i takim duchem jakim obdarzył naczelnego ucznia swego na chwałę Kościoła polskiego i na pociechę duchownych dziatek, którym Przewielebny Ojciec Rektor Dobr. przewodniczy. Takie są moje życzenia przy zbliżającej się uroczystości Świętego Patrona.

Teraz odpowiem na zawarte w ostatnim liście pytania. Za ofiarowanie miejsca w Collegium dla alumna przemyskiego składamy wszyscy serdeczne podziękowanie, wszakże dołączony warunek, by ten alumn nie był kapłanem nie pozwala korzystać z ofiary. Wszyscy tutaj dzielą to zdanie, że wysłanie do Rzymu młodzieńca, który zaledwie gimnazjum ukończył byłoby bezowocnym a może nawet kłopotliwym. Bo najprzód, skądże można mieć rękojmię że ten młodzieniec ma powołanie duchowne, wystawiać go zaś na próbę i narażać się na zawód rzecz to bardzo niemiła; powtóre ktoś zapewni, że zdrowie jego w 8 latach uciążliwej nauki nie poniesie uszczerbku w owym klimacie tak szkodliwym dla synów północy; potrzebie system nauk rzymskich z potrzebami naszymi wcale jest niezgodny, tak że ukończony teolog rzymski z Collegium Romanum nie będzie usposobiony ani do pracy parafialnej – z braku znajomości prawa kanonicznego, lekcyi kaznodziejstwa, spowiedzi, opieki pasterskiej, katechetyki, rytuału, śpiewu etc. ani też do objęcia jakiegokolwiek katedry w Seminarium prócz jednej dogmatyki. Cóż począć z takim doktorem? Wreszcie pominąwszy stronę dydaktyczną tak niekorzystną, nie małe trudności zachodzą ze strony rządu, czyli alumnom wychowanym w Collegium polskim zechce udzielić titulum mensae. Wszystkie te względy zagrażają naszym alumnom drogę do Collegium. Nie mało wpłynął na wyrobienie tego przekonania smutny przykład Zoellera, który straciwszy bez wielkiego pożytku cztery lata nie może teraz znaleźć miejsca dla siebie. Niechaj Przewielebny Ojciec Rektor raczy uwzględnić stosunki i potrzeby nasze. (...)

Pyta mnie wreszcie Przewielebny Ojciec Rektor o stan mojej duszy. Mój Boże! jakże mi trudno dać jasną odpowiedź, gdy sam siebie nie rozumiem. Z Rzymu wyniosłem wiele dobrych postanowień i gorących chęci mianowicie pragnienie oddania się zupełnego Panu Bogu, ale w gwarze codziennego życia wśród tylu pokus zewnętrznych i nędz wewnętrznych jakiegżo potrzeba walki by nie stracić Boga z oczu i zachować ducha w dziewictwie to jest niepokalanego od miłości własnej. Ztąd pochodzi rozstrój wewnętrzny i dysharmonia ducha, iż pragnę czegoś doskonalszego a wszystko co mnie otacza i co jest we mnie nie dorównywa moim pragnieniom, gonię z ideałem a dosięgnąć go w świecie nie mogę. Nieraz skrzydła mi wiszą i ciemno robi się w duszy. To nie

zadowolenie z siebie i ze świata prze mnie między mury Klasztorne i chętniebym tam wstąpił, ale obowiązki dla diecezji i rodziny, przysięga złożona w Rzymie wiążą mnie jakby łańcuchem do świata. Czasem się szamoczę i pragnę zerwać ten łańcuch, potem znowu się uspokajam i czekam co Bóg dobry z lichym sługą zrobi. Obym tylko nie stawiał tamy jego łasce. Taki jest stan mój wewnętrzny. Nie mało przyczyniają się do tego okoliczności zewnętrzne, szczególnie brak stanowiska i ciągłe prawie cierpienie żołądka. Jestem stąd jako owoc niedojrzały lub jako roślina która szuka ziemi stosownej by w niej zapuścić korzenie – czyli ją znajdzie nie wiem. Od października mam wykładać naukę o pasterstwie duchownem być może że duch mój nieco znękanym odżyje. (...)”

14. ACRR 40418 – Korczyna, 21 czerwca 1871, do P. Semenki CR.

Opisuje stan swojej duszy. Prosi o radę w sprawie swojego pomysłu założenia w Przemyślu czasopisma dla duchowieństwa, które miałyby być poświęcone sprawom i naukom kościelnym.

„(...) Dzięki Bogu duchowieństwo budzi się z letargu i dzielnie się bierze do słowa i pióra, nawet w życiu zwrot lepszy (...)”

15. ACRR 40419 – Przemyśl, 1 października 1872, do P. Semenki CR.

List w dużej mierze w sprawie niejakiego Wojciecha Pelczara oraz planowanego wydania książki pt. *Życie duchowne...*⁹.

„(...) Teraz zaś wziąłem się do wydania dziełka dawniej napisanego p. t. *Życie duchowne czyli Doskonałość chrześcijańska*, pragnąc przynajmniej tą okruszyną lichą przyczynić się do wzrostu życia duchownego w naszym zimnym dla Boga społeczeństwie. Prospekt prenumeracyjny prześlę Przewielebnemu Ojcu Dobrodziejowi (...) będzie to dla mnie wielkim szczęściem ofiarować w darze pierwszy plód swej pracy Temu, który na nią tak wielce wpłynął. (...)”

16. ACRR 40421 – Przemyśl, 12 marca 1873, do P. Semenki CR.

Kondolencje po śmierci o. Hieronima Kajsiewicza CR. Wiadomości o absolwentach Kolegium Polskiego: ks. w. Jarmolińskim¹⁰ i ks. J. Dąbrowskim¹¹. List podajemy *in extenso*.

+
LJX

„Przewielebny, czcigodny i drogi
Ojciec Rektorze Dobrodzieju,

Proszę przyjąć serdeczne współczucie z powodu tak nagłego i niespodziewanego zgonu świętej i nieodżałowanej pamięci Ojca Hieronima. Bolesna ta strata dotknęła nie tylko Zgromadzenie ale cały nasz naród i Kościół, toteż w głębi serca uczuliśmy ją wszyscy, a mianowicie ci, którzy mieli szczęście śp. Ojca Hieronima poznać, cenić i pokochać. I nie było też zapewne w Przemyślu kapłana, któryby nie był ofiarował Mszy św. za jego duszę, a nawet odbyło się solenne nabożeństwo, w którym pod przewodnictwem X. Kan. Łobosa Kollegium profesorów Sem. i kler katedralny brał udział. Oby Pan Jezus dał pokój wieczny tej duszy, która dla Niego tak wiele pracowała i cierpiała. Co do nas, pozostałych robotników, smutno nam, że mistrze światlejsi i gorliwsi coraz więcej schodzą z widowni i wkrótce braknie narodowi roztropnych przewodników a w razie potrzeby, karcicieli, gdy tymczasem praca coraz obfitsza, walka coraz groźniejsza, pokusy coraz niebezpieczniejsze, upadki coraz częstsze. Czyż to może oznaka gniewu Bożego, iż w tak krótkim czasie tylu światłych i prawych mężów przeniosło się do krainy spoczynku, a może chce Pan Bóg, abyśmy w Nim tylko całą pokładali nadzieję!

U nas nic nowego – co zaś nowe to Przewielebnemu Ojcu Rektorowi Dobr. z dzienników jest znane. Żyjemy cicho i pracujemy o ile można. Dla mnie teraz przybyło pracy, bo prócz teologii pastoralnej wykładam prawo kanoniczne a co tego własnym zachodem drukuję pierwszą pracę swoją o życiu duchownem. Skoro

¹⁰ Wincenty Jarmoliński (1842–?). W Kolegium Polskim w latach 1867–1870.

¹¹ Józef Dąbrowski (1842–1903) – wybitny duszpasterz i działacz polonijny w USA, założyciel polskiego Seminarium św. Cyryla i Metodego w Detroit, które później zostało przeniesione do Orchard Lake. W rzymskim archiwum zmarłychwstańców znajdują się jego listy (sygn. 41552–41557).

⁹ *Życie duchowne czyli doskonałość chrześcijańska* zostało wydane po raz pierwszy w Przemyślu w 1873 roku. Jest to jedno z najwybitniejszych dzieł duchowych polskiej literatury teologicznej przełomu XIX i XX wieku.

będzie gotowa, miło mi będzie przesłać ją w darze Przewielebnemu Ojcu Rektorowi, który do niej – może najwięcej – się przyczynił. Z dawnych kolegów widziałem X. Jarmolińskiego w Starem Kairze. Biedaczek wyglądał jak Piotrowin od głodu, gorąca i innych niewygód, mimo to był spokojny i całkiem oddany na wolę Bożą, a jdyne jego było pragnieniem puścić się czemprędzej na missye do środkowej Afryki, gdzie zapewne wkrótce od zabójczego klimatu śmierć znajdzie ale też za to świetną koronę sobie zaskarbi. Drugi kolega X. Józef Dąbrowski pisał do mnie w tym roku. Jest on proboszczem a raczej missyonarzem parafii polskiej gdzieś w Zjednoczonych Stanach leżące. Jest zdrow i zadowolony, jedno tylko go trapi, że zbyt ma daleko do Braci duchownych, bo najbliższa oddalona jest mil 70, a rezydencja biskupa aż 200. Utrzymanie jego stanowi kawał wykarczowanego pola i jałmużny parafian, gospodarstwo zaś składa się z konika, krówki (która niestety już zakończyła swój żywot), psa, dwóch burch kotów, które go ostrzegą od losu ś.p. króla Popiela, i trzech czubatych kuzek. O innych kolegach europejskich zapewne Przewielebny Ojciec Rektor Dobrodziej bezpośrednio odbiera wieści. To jest pewna, że wszyscy przechowujemy głęboką cześć i niewygasłą wdzięczność dla Najprzewielebniejszego Ojca Rektora Dobrodzieja. Co do mnie tęsknię za tą chwilą, abym Najprz. Ojca Dobr. znowu kiedyś oglądał, tymczasem proszę przyjąć zapewnienie najgłębszego szacunku i prawdziwie synowskiej miłości

jako uniżony i oddany sługa

Ks. J Pelczar

PS. Proszę uświadczyc głęboki ukłon innym Przew. Ojcom a zarazem proszę przyjąć uszanowanie od X. Rektora Skierwczyńskiego, X. Łobosa i XX. Profesorów.

P.S. Proszę powiedzieć X. Maurycemu Kolankiewiczowi, od którego dziś właśnie list otrzymałem, że sprawę jego według życzeń załatwię, skoro tylko papiery z miejsca rodzinnego nadejdą, lecz do dziś dnia tj. do 13 marca jeszcze nie nadeszły."

17. ACRR 40422 – Przemyśl, 29 marca 1873, do P. Semenienki CR.
Oto pełny tekst tego listu.

LJX

„Przewielebny, czcigodny i drogi Ojciec Rektorze Dobrodzieju, Najserdeczniej dziękuję za łaskawe i życzliwe słowa, któremu mi Przewielebny Ojciec Rektor Dobrodziej raczył zaszczyścić. Są one dla mnie nader miłym i cennym upominkiem, to też wszystkie listy Przewielebnego Ojca Rektora Dobrodzieja przechowuję jakby relikwie, aby w późniejszym wieku odświeżać za pomocą nich wspomnienia lat młodszych i zachęcać się do większej gorliwości w służbie Pańskiej.

Wszystkim księżom przemyskim złożyłem wraz z pozdrowieniem podziękowanie od Przewielebnego Ojca Rektora Dobr. za ich współczucie i udział w nabożeństwie za duszę ś. p. Ojca Hieronima, co wszyscy nader mile przyjęli, bo nie masz między nimi ani jednego, któryby Przewielebnego Ojca Rektora Dobr. wraz z całym Zgromadzeniem nie czczył i nie kochał. Wszyscy wzajem proszą przyjąć zapewnienie głębokiego szacunku i duchownego braterstwa, mianowicie zaś X. kan. Skierwczyński, X. Dzedziwył [?], X. Łobos, któremu brak czasu pisać częściej nie pozwala. Ja również pragnąłbym częściej posyłać listy do ukochanej Romy, aniżeli tak jest rzeczywiście, lecz niestety nie zawsze dobre pragnienia dają się ziszczyć, mianowicie gdy z powodu natłoku zajęć czas jest rozdrobniony a uwaga zwrócona gdzieindziej. Za to sercem i myślą, szczególnie w modlitwie, nie odrywam się prawie nigdy od najdroższego Ojca Rektora, którego przykład i nauka jest jasną gwiazdą mojego życia. O ile niemożliwość i niewierność moja pozwala, staram się postępować według zasad w Rzymie zaczerpniętych, lecz często sprawdza się i na mnie: *spiritus quidem promptus, corpus autem infirma*. Co więcej i w duszy nawet panowała czas długi rozterka, przerywana chwilową ciszą, bo czułem w sobie nieraz silne prądy, pchające mię za furtkę klasztorną, a nie mogłem sprawdzić, czy one z woli Bożej lub własnej wyobraźni pochodzą. Teraz postanowiłem sobie nie zaglądać ciekawie w przyszłość a natomiast korzystać z danej chwili, by ją – o ile można – zużytkować na chwałę Bożą. Polecam biedną moją duszę modlitwie Przewielebnego Ojca Rektora Dobr., aby nigdy nie zbaczała z drogi Pańskiej.

Obecnie mamy tu niemałą pociechę duchowną, bo duch pobożności coraz się więcej rozkrzewia, tak iż nawet u świeckich pragnienie rekolekcji poczyną się budzić. Z czego niech będzie P. Bogu chwała. W życiu religijnym naszej prowincji żadne zmiany nie zaszły, ale nie brak chmur na widnokręgu, poruszających się z zachodu. W Księstwie poznańskim już szaleje burza. Ale co też za przyszłość nasz ukochany Rzym czeka? Wszyscy lękamy się strasznych u bliskich katastrof i dlatego trudno kogoś posłać do Collegium. Lecz niech się nieco uciszy, nastąpi to niezawodnie.

Adres do X. Jarmolińskiego może być taki. Don Vincenzo Jarm... in Cairo Vecchio Nel Instituto Dei Neri Per Allessandria e Cairo

Atoli wątpię, czy go list tam zastanie, bo on już zapewne poszedł po koronę do środkowej Afryki. Teraz polecając się ojcowskiemu sercu Przewielebnego Ojca Rektora Dobr. zostaję z najgłębszym szacunkiem i synowską wdzięcznością

najoddańszy w P. Jezusie
X. J. Pelczar

Przemyśl 29 Marca 1873."

18. ACRR 40423 – Przemyśl, 27 czerwca 1873, do P. Semenienki CR.

Autor przesyła w darze swoją książkę pt. *Życie duchowne...* z prośbą o przyjęcie i uwagi na jej temat.

19. ACRR 40424 – Przemyśl, 20 listopada 1875, do P. Semenienki CR.

Przesyła swoją kolejną książkę oraz opisuje swoje zajęcia w Przemyślu i plany na przyszłość.

„(...) To samo uczucie głębokiej czci i wdzięczności, które mną powodowało, iż Najprzewielebniejszemu Ojcu Dobrodziejowi poświęciłem pierwsze moje dziełko, skłania mię i teraz, iż i drugie także przesyłam w upominku. Niech te skromne płody mego pióra będą wyrazem mojej wdzięczności, a wraz zapewnieniem, że miłością ku Kościołowi i Stoicy apostołskiej, życiem prawdziwie kapłańskim i gorliwą pracą, zwłaszcza na polu piśmiennictwa kościelnego, będę się starał okazać godnym położonego we mnie zaufania. (...)”

20. ACRR 40425 – Przemyśl, 11 lutego 1877, do P. Semenienki CR.

Prosi o. Semenenkę o wstawiennictwo u nuncjusza Jacobi-niego, aby mógł otrzymać katedrę na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

„(...) Jeszcze w roku zeszłym podałem się na jedną z wakujących katedr fakultetu teologicznego w Krakowie, powodowany nie ambicją jakąś, ale żądzą poświęcenia się umiejętnościom świętym, jakoteż urokiem przesławnej naszej „Alma Mater”, której fakultet teologiczny, niegdyś tak świetny, dziś niestety poszedł w pogardę u wszystkich, tak że zaledwie dwóch liczy aktualnych profesorów. (...)”

Natomiast na temat Kolegium Polskiego stwierdza, iż jest to „sól w oku dla liberałów wiedeńskich.”

21. ACRR 40426 – Kraków, 25 kwietnia 1877, do P. Semenienki CR.

Dziękuję za skuteczne wstawiennictwo w sprawie nominacji profesorskiej. Zachęca o. Semenenkę, aby w Rzymie dopomógł właściwej nominacji biskupiej dla Krakowa. Optuje za ks. A. Dunajewskim¹² lub ks. I. Łobosem¹³. Wyraża żal z powodu śmierci o. A. Jełowickiego CR.

22. ACRR 40427 – Kraków, 15 lutego 1879, do P. Semenienki CR.

Prosi, aby przyspieszyć nominację ks. Dunajewskiego na biskupa krakowskiego.

23. ACRR 40428 – Kraków, 23 czerwca 1879, do P. Semenienki CR.

Wyraża podziękowanie za pobyt w Kolegium Polskim. Cieszy się z nominacji ks. Dunajewskiego na biskupstwo w Krakowie. Opisuje swoje życie.

„(...) Nie mogę zapomnieć i nie zapomnę nigdy, że tylko łaskawym względem Najprzewielebniejszego Ojca Przełożonego zawdzięczam przyjęcie moje do Kollegium polskiego, że w czasie mojego pobytu tamże, i późniejszej nawet doznawałem zawsze ojcowskiej Jego życzliwości, że pobyt ten wpłynął nader korzystnie na rozwój mojego ducha i nadał wybitny kierunek mojemu życiu kapłańskiemu; wszystko to zniewala mię do głębokiej czci

¹² Albin Dunajewski (1817–1894), biskup krakowski od 1879 r. i kardynał (1890 r.).

¹³ Ignacy Łobos (1827–1900), od 1882 r. biskup pomocniczy w Przemyślu, a od 1885 r. biskup diecezjalny w Tarnowie.

i niewygasłej wdzięczności względem Najprzewielebniejszego Księdza Generała Dobrodzieja.

(...) W Krakowie wielka radość z powodu obsadzenia stolicy biskupiej od tylu lat owdowiałej, i to takim pasterzem, co otoczony powszechną czcią i miłością, daje najprzedniejszą rękojmię, że będzie rządzić według Ducha Bożego. Wreszcie zmiłował się Bóg nad nami, bo też położenie nasze było prawie rozpaczliwe.

W życiu mojem częste zmiany, jakobym pociągami pospiesznym przelatywał coraz nowe okolice. Kiedy ja tęsknię za celą zakonną i cichą pracą duchowną, okoliczności pchają mię na szerszą widownię i rzucają nieraz w wir pracy zewnętrznej, która nie jest w prawdzie bez celu i pożytku, ale za to zbyt silnie ducha pochłania i w skutek tego osłabia. (...)”

24. ACRR 40429

Niezidentyfikowana notatka nt. J. S. Pelczara.

25. ACRR 40430 – Kraków, 5 października 1881, do P. Semenienki CR lub W. Przewłockiego CR¹⁴.

26. ACRR 40431 – Kraków, 19 listopada 1881, do P. Semenienki CR lub W. Przewłockiego CR.

27. ACRR 40432 – Kraków, 9 grudnia 1887, do W. Przewłockiego CR.

28. ACRR 40433 – Kraków, 11 stycznia 1883, do P. Semenienki CR.

Opisuje m.in. przywileje kanoników akademickich Uniwersytetu Jagiellońskiego.

29. ACRR 40434 – Kraków, 27 lutego 1883, do P. Semenienki CR.

Tematyka jak wyżej.

30. ACRR 40435 – Kraków, 17 lutego 1887, do W. Przewłockiego CR.

Zwraca się z prośbą o udostępnienie materiałów archiwalnych dotyczących posłuchań u papieża Piusa IX, jakie mieli

ks. H. Kajsiewicz i ks. A. Jełowicki. Archiwalia te miały służyć pomocą w pisaniu książki pt. „Pius IX i jego wiek”.

„(...) Będzie to także chlubą dla Zgromadzenia, jeżeli świat się dowie, że pierwsi jego członkowie takie mieli znaczenie u wielkiego Papieża i tak wielce dbali o dobro Kościoła i narodu. (...)”

31. ACRR 40436 – Kraków, 24 lutego 1887 (1881?), do W. Przewłockiego CR.

32. ACRR 40437 – Kraków, 8 marca 1895, do W. Przewłockiego CR.

W sprawie Zgromadzenia Służebnic Serca Jezusowego. Prośba dotycząca się Mszy św.

33. ACRR 40438 – Kraków, 11 maja 1895, do zmartwychwstańców w Rzymie.

Kondolencje po śmierci o. Waleriana Przewłockiego CR.

34. ACRR 40439 – Kraków, 27 czerwca 1895, do P. Smolikowskiego CR¹⁵.

Gratulacje z okazji wyboru na przełożonego generalnego zmartwychwstańców. Wyraża swoją troskę o Kolegium Polskim. Stwierdza, iż za rektorstwa o. Smolikowskiego kolegium się rozwinęło i życzy, aby tak było dalej.

35. ACRR 40440 – Kraków, 27 stycznia 1899, do P. Smolikowskiego CR.

Prośba o poczynienie starań w kwestii przyspieszenia jego sakry biskupiej.

36. ACRR 40441 – Kraków, 12 lutego 1899, do P. Smolikowskiego CR.

Tematyka jak wyżej.

37. ACRR 40442 – Przemyśl, 3 lipca 1900, do P. Smolikowskiego CR.

38. ACRR 40443 – Przemyśl, 22 grudnia 1900, do P. Smolikowskiego CR.

¹⁵ Paweł Smolikowski (1849–1926), wybitny pedagog, długoletni rektorem Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie, w latach 1895–1905 przełożony generalny Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego.

¹⁴ Walerian Przewłocki (1828–1895), przełożony generalny zmartwychwstańców w latach 1887–1895.

39. ACRR 40444 – Przemyśl, 2 lutego 1903(?), do P. Smolikowskiego CR.
40. ACRR 40445 – Przemyśl, 13 stycznia 1902, do P. Smolikowskiego CR.
41. ACRR 40446 – Przemyśl, 30 stycznia 1902, do P. Smolikowskiego CR.
42. ACRR 40447 – Przemyśl, 20 stycznia 1902, do P. Smolikowskiego CR.
43. ACRR 40448 – Przemyśl, 18 grudnia 1902, do P. Smolikowskiego CR.
Zawiera prośbę, aby zmarłychwstańcy nie zamykali misji paryskiej.
44. ACRR 40450 – Przemyśl, 17 stycznia 1904, do P. Smolikowskiego CR.
Na temat pielgrzymki polskiej do Rzymu.
45. ACRR 40451 – 17 stycznia.
Karta pocztowa.
46. ACRR 40452 – Przemyśl, 26 stycznia 1904, do P. Smolikowskiego CR.
47. ACRR 40453 – Przemyśl, 21 marca 1909, do J. Kasprzyckiego CR¹⁶.
48. ACRR 40454 – Jaślinka (?), 219 lipca 1909, do J. Kasprzyckiego CR.
Na temat założenia Hospicjum Polskiego w Rzymie.
49. ACRR 40455 – Przemyśl, 29 grudnia 1909, do J. Kasprzyckiego CR.
Tematyka jak wyżej.

¹⁶ Jan Kasprzycki (1858–1933), przełożony generalny zmarłychwstańców w latach 1905–1920.

50. ACRR 40456 – Przemyśl, 21 marca 1910, do J. Kasprzyckiego CR.
Z prośbą, aby abp J. Weber CR¹⁷ został oddelegowany do pracy w Kolegium Polskim.
51. ACRR 40457 – *Mowa Józefa Sebastiana Pelczara, biskupa przemyskiego o. I. miana 13 listopada 1910 przy poświęceniu Hospicjum Polskiego w Rzymie* (druk, ss. 4).
52. ACRR 40458 – Przemyśl, 6 marca 1912, do J. Kasprzyckiego CR.
Zawiera stwierdzenie, iż biskupi polscy, zebrani w Krakowie na intronizacji biskupa A. Sapiehy „uchwalili jednogłośnie przedstawić Ojcu św. na stałego rektora Hospicjum polskiego (...) x. arcybiskupa Webera”. Dalej w liście można przeczytać m.in.:
„(...) imieniem wszystkich XX. Biskupów proszę, aby Najprzewielebniejszy O. Jenerał zgodził się na ten wybór. Wprawdzie x. arcyb. Weber jest już starszym i spracowanym, tak że zapewne tęskni za odpoczynkiem, ale na nowym posterunku będzie mógł zrobić jeszcze wiele dobrego i przysporzyć splendoru Zgromadzeniu, którego nie opuści. (...)”
53. ACRR 40459 – Przemyśl, 15 kwietnia 1912, do J. Kasprzyckiego CR.
Tematyka jak wyżej. Nadawca bardzo usilnie prosi i nalega o pozytywną decyzję.
„(...) imieniem Episkopatu polskiego usilnie proszę, aby Najprz. X. Jenerał przychylił się do naszej prośby (...). Wymaga tego dobro Hospicjum, a tem samym dobro Kościoła w Polsce. (...) Episkopat ma zupełne zaufanie do arcb. Webera, że dobrze pokieruje tym najmłodszym a tak potrzebnym zakładem polskim. (...) X. arcb. Weber na tem nowem stanowisku może oddać wielkie usługi nie tylko Kościołowi polskiemu, ale także Stolicy św. i swojemu Zgromadzeniu (...)”
54. ACRR 40460 – Brzozów, 19 sierpnia 1921, do W. Zapały CR¹⁸.
Prośba o pomoc w sprzedaży książek J. S. Pelczara w Stanach Zjednoczonych.

¹⁷ Józef Weber (1846–1918), od 1895 r. biskup pomocniczy we Lwowie, w 1906 r. wstąpił do zgromadzenia zmarłychwstańców.

¹⁸ Władysław Zapała (1874–1948), przełożony generalny zmarłychwstańców w latach 1920–1926.

55. ACRR 40461 – Przemyśl, 19 grudnia 1921, do W. Zapały CR.
Na temat powołania w Rzymie polskiego komitetu ds. kongresu eucharystycznego¹⁹.
56. ACRR 40462 – Przemyśl, 19 marca 1922, do W. Zapały CR.
Tematyka jak wyżej.
57. ACRR 40463 – Przemyśl, 27 grudnia 1922, do W. Zapały CR.
58. ACRR 40464 – Przemyśl, 17 stycznia 1921(?).
Odpowiedź dla pewnego księdza, który prosił bpa J. Pelczara o zgodę na wstąpienie do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego.
59. ACRR 40465 – Przemyśl, 27 kwietnia 1922, do J. Jagały CR²⁰.
Na temat zbliżającego się kongresu eucharystycznego.
60. ACRR 40466 – Przemyśl, 8 maja 1922, do J. Jagały CR.
Tematyka jak wyżej.

Podsumowanie

Święty Józef Sebastian Pelczar do śmierci utrzymywał relacje ze zmartwychwstańcami, związane podczas formacji w Kolegium Polskim. W powyżej zaprezentowanych listach przewija się różna tematyka związana z jego życiem, sprawami Kolegium czy Hospicjum Polskiego w Rzymie oraz zadaniami zleconymi przez Episkopat Polski.

Wśród opisanych archiwaliów należy wyodrębnić zbiór 25 listów adresowanych do o. Piotra Semenienki CR. Już w pierwszym liście młody ks. Pelczar oddaje się pod kierownictwo duchowe świątobliwego współzałożyciela zmartwychwstańców i rektora Kolegium Polskiego. Dalsza korespondencja ujawnia pogłębienie się tej relacji. Po opuszczeniu kolegium, ks. Pelczar systematycznie zdaje relacje do Rzymu o swoim życiu wewnętrznym, prosząc także o rady. W wielu listach powtarzają się słowa podziękowania o. Piotrowi za prowadzenie duchowe.

¹⁹ Kongres Eucharystyczny w Rzymie odbył się w dniach 24–29 maja 1922 roku.

²⁰ Ks. Jakub Jagała CR (1863–1934), rektor Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie w latach 1921–1927, przełożony generalny zmartwychwstańców (1926–1932).

Kwestia wpływu zmartwychwstańczej szkoły duchowości na J. S. Pelczara niewątpliwie wymaga dokładniejszych badań. Warto jednak zwrócić uwagę, że pierwszą i tak ważną książkę jak „Życie duchowne czyli doskonałość chrześcijańska” (Przemyśl 1873), Pelczar zadedykował właśnie o. Semenence. Tam też przyznał, że „co w nim jest nowego, to wziął z konferencji ascetycznych o. Semenienki, którego miał szczęście słuchać, będąc uczniem Kollegium pol. w Rzymie”²¹. Wyznaje to też w swoich listach (ACRR 40412 i 40419).

Kończąc niniejszy artykuł, pragnę wyrazić wdzięczność, uznanie i głęboki szacunek Księdzu Profesorowi Doktorowi Habilitowanemu Stefanowi Koperkowi CR. Jego słowa, przykład życia, okazane zainteresowanie i wsparcie były i nadal są bezcenne dla młodego zmartwychwstańca wstępującego na drogę akademicką. Dzięki Czcigodnemu Jubilatowi wiem, iż poszukiwanie Prawdy może i powinno zawsze odbywać się w atmosferze Miłości. Drogi Ojciec Stefanie! To dla mnie niesamowity zaszczyt być współbratem Ojca Profesora w Zgromadzeniu Zmartwychwstania Pańskiego.

Streszczenie

W rzymskim archiwum zmartwychwstańców (skrót: ACRR, adres: Via San Sebastianello 11) znajduje się 60 listów świętego biskupa Józefa Sebastiana Pelczara (1842–1924). Pochodzą one z lat 1865–1923 i można je znaleźć pod sygnaturami 40405–40466 (oprócz numerów 40420 i 40449). Większość z nich stanowią listy do członków Zgromadzenia, wśród których wyróżnia się korespondencja z o. Piotrem Semenenką CR (25 listów). J. S. Pelczar nawiązał bliskie relacje ze zmartwychwstańcami podczas formacji w Kolegium Polskim (1865–1868) i utrzymywał je aż do śmierci. W listach przewija się różna tematyka związana z życiem przyszłego świętego, sprawami Kolegium Polskiego czy Hospicjum Polskiego w Rzymie oraz zadaniami zleconymi przez Episkopat Polski.

Słowa kluczowe: Józef Sebastian Pelczar, listy, zmartwychwstańcy, archiwum, Rzym, Piotr Semenenko, duchowość, Papieskie Kolegium Polskie

²¹ W. Kalinka, *Ś. p. ks. Piotr Semenenko*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. XII (*Pisma pomniejsze*, cz. IV), Kraków 1902, s. 20.

Saint Józef Sebastian Pelczar's Letters in the Roman Archives of the Congregation of the Resurrection

Summary

In the Roman Archives of the Congregation of the Resurrection (abbreviation: ACRR; address: Via San Sebastianello 11) there are 60 letters of saint bishop Józef Sebastian Pelczar (1842–1924). They were written in the years 1865–1923 and were given catalogue numbers 40405–40466 (without numbers 40420 and 40449). Most of the letters were addressed to the members of the Congregation of the Resurrection, especially to Fr. Piotr Semenenko CR (25 letters). J. S. Pelczar met Resurrectionists during his formation in Polish Pontifical College in Rome (1865–1868) and maintained this relationships till his death. In his letters he writes about various aspects of his own life, matters of Polish Pontifical College and Polish Hospice in Rome, as well as about tasks he was in charge of on behalf on the Polish Conference of Bishops.

Keywords: Józef Sebastian Pelczar, letters, Resurrectionists, archives, Rome, Piotr Semenenko, spirituality, Polish Pontifical College

JAN SOROKA CR
WIEDEŃ

PERSÖNLICHE AUFERSTEHUNG ALS WAHRES GESCHENK DER FREIHEIT FÜR GENERATIONEN

*Zur Freiheit hat uns Christus befreit.
Bleibt daher fest und lasst euch nicht
von neuem das Joch der Knechtschaft auflegen!*
(Gal 5,1)

So schreibt der Völkerapostel Paulus an die Galater. Diesen Gedanken greift auch ein Gedicht von Papst Johannes Paul II auf, wenn er die Frage stellt: „Kann die Geschichte voranschreiten gegen den Strom der Gewissen?“ Mit einem eindringlich klingenden Text gibt der Papst seine Antwort im folgenden Gedicht:

„Die Freiheit – eine fortwährende Eroberung.
Sie kann nicht einfach Besitz sein!
Sie kommt als ein Geschenk, doch bewahrt
wird sie durch den Kampf.
Geschenk und Kampf – beides eingetragen
in die geheimen und doch offenen Karten.
Die Freiheit bezahlst du mit deinem ganzen
Selbst – darum wirst du Freiheit nennen,
was dir, während du es bezahlst, erlaubt,
immer neu, dich selbst zu besitzen.

Um diesen Preis gehen wir in die Geschichte ein,
rühren an ihre Epochen."¹

Ich will versuchen, den persönlichen Spielraum zur Auferstehung im Alltag am Beispiel der Geschichte des Ordens der Resurrektionisten und der Lebenswege der Ordensgründer aufzuzeigen.

Wir sprechen von persönlicher Auferstehung als Geschenk der Freiheit, von persönlicher Auferstehung nach der Großtat Gottes, die in Christus Auferstehung begreiflich macht. Haben wir begriffen? Zweifel sind menschlich, aus der Heiligen Schrift geht nicht hervor, dass jemand im Augenblick der Auferstehung dabei gewesen ist. Der Mensch von heute baut auf Fakten. Der schöne Satz „Nur mit dem Herzen sieht man gut. Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar“ aus de Saint-Exupéry's „Der kleine Prinz“ wird gern für Situationen angewandt, in denen keineswegs alles rational zu erfassen ist. Dies zu akzeptieren scheint geläufig zu sein. Warum also nicht auch Auferstehung? Glauben zu verstehen als Sehen mit dem inneren Auge. Von Johannes, dem Apostel, heißt es im Evangelium: "... er sah und glaubte!" (Joh 20,8). Wenn uns das gelingt, sind wir bei der größten Offenbarung unseres Glaubens, der innigsten Verbindung mit Christus, angelangt. Von Paulus, den wir oben bereits mit dem Wort von der Befreiung aus der Knechtschaft zitieren, stammt auch der Satz, der Ostern als das höchste Fest der Christenheit ausweist: „Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos.“ (1 Kor 15,13f.).

Karl Rahner drückt das in der Sprache unserer Zeit so aus, wenn er vom Leben aus dem Glauben heraus spricht: „Er [Christus] ist der Lebendige. Er ist der Sieger über Sünde und Tod. Er ist nicht der, der in den Himmel aufgefahren ist, um aus der Weltgeschichte zu verschwinden, als ob Er nie darin gewesen wäre. Er ist in den Himmel aufgefahren, nachdem Er in die letzte Tiefe der Sünde, des Todes und der verlorenen Welt hinabgestiegen war und aus diesem Schlund, der alles behält, lebendig herauskam."²

Resurrektionisten stehen für den Glauben an die persönliche Auferstehung als Geschenk der Freiheit von Gott an uns. Gottes Wahrheit

ist der Spiegel des menschlichen Gewissens. Hier setzt die Freiheit ein, sich für Gut oder Böse zu entscheiden. Kolakowski weist darauf hin, dass Freiheit untrennbar an Wahrheit gekoppelt ist. Nur dann, wenn Freiheit sich der Wahrheit unterordnet, ihr sozusagen gehorcht, erreicht man sie.³

Wenn ich von der Geschichte meines Ordens und von der Faszination, die er auf mich ausübt, sprechen möchte, muss ich zuerst von der Zeitgeschichte sprechen, die uns lehrt, dass Freiheit ein hohes zerbrechliches Gut ist, das von uns bewacht und bewahrt werden muss für die nächste Generation. Jede Freiheit hat ihren Preis, damals so gut wie heute und sehr wahrscheinlich auch in Zukunft.

Wenn wir Freiheit für die nächste Generation in den Blick nehmen, dürfen wir bei der Betrachtung des Ordens nicht die Dreiteilung des Doppelstaates Polen-Litauen Ende des 18. Jahrhunderts (1772, 1793, 1795) zugunsten Russlands, Preußens und Österreichs vergessen, die mehr als 120 Jahre dauerte. Leid und Verwüstung durch die Besatzer haben nicht den Willen und das Streben nach Unabhängigkeit bei den Menschen ausgelöscht. Des Menschen Herz muss selbst brennen wie ein Licht, um andere anzustecken mit der glühenden Sehnsucht nach Freiheit und Frieden.

Aus dieser politischen Dunkelheit für Polen erstrahlt im 19. Jahrhundert wieder Hoffnung durch Napoleon, der aus dem preußischen Teilgebiet Polens das Herzogtum Warschau (1807-1815) schuf, um sein Versprechen an die ihm treu dienenden Polen einzulösen.

Wie die Geschichte zeigt, hat aber auch Napoleon Polen für seine Interessen ausgebeutet. Die Treue der Polen zu Napoleon hatte einen hohen Preis. Sie brachten enorme Summen auf für die Armee Napoleons, in der viele junge Polen dienten.

Die Polen hatten mehr von Napoleon für ihr Land erwartet. Leider wurden ihre Hoffnungen enttäuscht. Zuerst schloss Napoleon 1810 einen Pakt mit Alexander von Russland gegen den Wiederaufbau Polens, dann erklärte er im Frühjahr 1812 Russland den Krieg. Und wieder einmal wurden die Polen ermutigt, mit Napoleon zu kämpfen, um die Freiheit ihres Vaterlandes zu erlangen.

Allerdings kam Napoleon der Wiener Kongress (1815) in die Quere, wenn er denn wirklich etwas für Polen hätte tun wollen. Vom Wiener

¹ Johannes Paul II., *Dichtung, Gedanken über „Vaterland“*, vgl. Opere letterarie – Poesie Vatikanstadt 1993, S. 111

² Rahner, K., *Das große Kirchenjahr*, Freiburg 1987, S. 262

³ vgl. Kolakowski, L., *Czy Pan Bog jest szczęśliwy i inne pytania*. (Ist Gott glücklich – und andere Fragen), Kraków 2010, S. 107/108; Kolakowskis Reflexionen über die Enzyklika Veritatis Splendor, Johannes Paul II, vom 06.08.1993

Kongress erhielt Polen nicht die Privilegien wie vor der Teilung und musste sich mit einem Herzogtum Warschau begnügen.

Die fremde Herrschaft sorgte weiterhin für Verstimmung und führte zu vereinzelt Aufständen überall in Europa. Unter Zar Alexander durften die Polen ihre eigene Sprache sprechen, er gab ihnen politische Rechte und damit einen großen Anteil an Autonomie. Leider änderte sein Nachfolger, Zar Nikolaus I., (1825), die gemäßigte Politik in Polen und führte eine gewaltsame Herrschaft ein. Der Einfluss der Freimaurer erzeugte zudem eine antiklerikale Haltung und ein gewisses Vorurteil gegen den Vatikan und seine Grundsätze.⁴

Als Ergebnis dieser despotischen Herrschaft setzte am 29. November 1830 „eine Verschwörung der Kadetten der Offiziers-Trainingstruppe in Warschau einen Aufstand gegen Russland in Gang. [...] Der Krieg endet mit einer Niederlage, ungeachtet der Bemühungen der Nation und des Heldenmutes der Soldaten, weil es keine fähigen Führer gab, die die Bewegung zum Siege führten. Als Folge dieses Fehlschlags, ihr Land zu befreien, emigrierten viele Polen nach Frankreich.“⁵

Ein fremdes Land bot sich als Oase für die geflüchteten Menschen an. Paris kam den Polen, die ihr Ideal in einer freiheitlichen Zukunft sahen, wie eine Rettungsinsel vor. Vor allem die Spitzen der Intelligenz von Politik, Wissenschaft und Kunst, z.B. der große Pianist Frederik Chopin, suchten Rettung vor Repressionen seitens der russischen Übermacht. „Insgesamt verließen etwa 50 000 Soldaten und Politiker das Land. Von geschätzten dauerhaften 8500 Emigranten ließen sich rund 5700 in Frankreich nieder.“⁶

Der große polnische Dichter Adam Mickiewicz (1798-1855) wurde als Führer der Emigranten angesehen, der ihnen durch seine Poesie Hoffnung, Mut und geistige Nahrung gab. Er war der unbestrittene Sprecher und spirituelle Führer. Seine eigene starke religiöse Überzeugung und Hingabe an den katholischen Glauben war hoch angesehen bei den französischen katholischen Führern.⁷ Hier traf er auf Bogdan Janski, mit dem er später gut befreundet war.

Bogdan Janski, geboren 1807 in Lisów bei Grójec (Polen), war das älteste Kind einer verarmten adligen Familie. Sein Vater hatte noch als Soldat unter Napoleon gedient und war nachher Pächter städtischer

⁴ vgl. Iwicki J. / Wahl J., *Resurrectionist Charism*, Vol. I, 1836-1886, Rom 1986, S. 1-3

⁵ Iwicki J. / Wahl J., a.a.O., S. 3

⁶ Wikipedia, Novemberaufstand, S. 4

⁷ vgl. Iwicki J. / Wahl J., a.a.O., S. 6

Güter, die Mutter zog die drei Söhne auf. Nach einer gründlichen Schulausbildung bei den Benediktinern in Pultusk entdeckte Janski nach einer Periode der Faulheit seinen Ehrgeiz und legte sich tüchtig ins Zeug. Mit dem Abschluss der Schule verfügte er über eine gut fundierte Bildung, beherrschte mehrere Fremdsprachen, Latein, Griechisch, Deutsch und Französisch, und zeigte eine besondere Begabung für Mathematik. Er studierte Rechtswissenschaft, Philosophie und Volkswirtschaft. Als Sieger in einer Ausschreibung für ein Stipendium, das ihm einen dreijährigen Studienaufenthalt in Paris, London und Berlin ermöglichte, erlangte er den Titel „Professor für Handelswissenschaft“. In einer kurzen leidenschaftlichen Liebe heiratete er Aleksandra Zawadzka. Als sein Leben auf anderen als den vorgesehenen Bahnen seinen Lauf nahm, bereute er diesen überstürzten Schritt, der ihm den Weg dazu verbaut hatte, Priester zu werden.⁸

Umso eindrucksvoller erscheint die Tatsache, dass Janski als Laie zum Begründer des Ordens der Resurrektionisten wurde. Wieslaw Spiewak nennt dies „interessant und zugleich charmant und einzigartig in der Geschichte der katholischen Kirche, dass die Anfänge unseres Ordens dem Erwachen des religiösen Geistes des weltlichen Standes, der Initiative der Laien zu verdanken ist, die ihre Heimat liebten und mit ganzem Herzen ihre nationale Wiedergeburt und moralische Erneuerung herbeisehnten.“⁹

Doch bis zur Läuterung lag vor Janski noch ein steiniger Weg. Als er 1828 in Paris angekommen war, gelang es ihm anfangs nicht, Fuß zu fassen. Er verfiel in die alten Laster und geriet in Armut und Schulden. In Augenblicken voller Verzweiflung dachte er an Selbstmord oder Flucht nach Amerika. In dieser Zeit geistiger Verirrung kam er mit der damals sehr populären Bewegung der Saint-Simonisten in Berührung. Die Menschen um Saint Simon verkündeten eine neue Ära in der Geschichte der Menschheit, eine neue Moral und das sogenannte 'neue Christentum', Ideale, die Janski teilte, verbunden mit seiner Sehnsucht nach einer neuen gerechten Gesellschaftsordnung. Diese Ideologie brachte Janski dazu, an seiner moralischen Erneuerung und inneren Disziplin zu arbeiten. Die Begeisterung endete jäh mit einer

⁸ vgl. Wójtowicz K., Bogdan Janski, *Begnadeter Diener Gottes*, in: Bogdan Janski, Tagebuch, Krakau 2009, SS. 16-17

⁹ Spiewak W., *Vortrag aus Anlass des 175-jährigen Bestehens der Polnischen Mission in Paris* am 17.02.2011

tiefen Enttäuschung, als die Saint-Simon-Bewegung zerbrach. Danach übten die Vorreiter der religiösen Erneuerung der Katholiken, Lamennais, Gerbet, Lacordaire, Montalembert und Rohrbacher Einfluß auf Janski aus und öffneten ihm die Augen für intellektuelle und moralische Werte, die der Katholizismus in sich birgt.¹⁰

Man liest so leicht, trotz aller Dramatik, die in der Beschreibung von Seelenqualen liegt, bei einem Mann wie Janski über die Kämpfe vom Gottlosen bis zum Heiligen hinweg. In Wirklichkeit aber war es ein Ringen mit Titanen. Wie verzweifelt ein Mensch sein muss, wenn er gar Selbstmord erwägt, können wir nur erahnen. Kaum einem Menschen ist die Hinwendung zu einem Orden in die Wiege gelegt worden.

Kajsiewicz zum Beispiel, von dem als Mitbegründer des Ordens der Resurrektionisten später die Rede sein wird, hatte einen nicht minder gewalttätigen Kampf mit den Dämonen seiner Vergangenheit hinter sich, ehe er gottgefällig lebte. Als Emigrant in die Hautevolee von Paris aufgestiegen, war er ein eifriger Tänzer und Partygänger, ein Charmeur, der die Herzen der Mädchen höher schlagen ließ. Ja, er wurde sogar Mitglied in der Freimaurerloge, die zur Religion keine Beziehung hatte. Und das alles, obwohl er schwerverletzt auf dem Schlachtfeld beim Kadettenaufstand 1830 geschworen hatte, sich Gott zu weihen, wenn er gerettet werden sollte. Er schien sein Gelöbnis vergessen zu haben, bis er auf den Kreis um Mickiewicz und Janski stieß. Dennoch fiel ihm das Bekenntnis seiner Verfehlungen unendlich schwer. Zweimal mussten ihn Janski und Semenenko (von dem als Mitbegründer des Ordens ebenfalls noch gesprochen werden wird), auf dem Weg zum Beichtstuhl aufrichten und seine vorgeschützten Krankheiten als Strategie des Teufels, ihn von den Sakramenten abzuhalten, enttarnen. Nach diesem entscheidenden Schritt aber gab sich Kajsiewicz ganz dem Dienst Gottes hin und wurde einer der größten Prediger seiner Zeit.

Semenenko dagegen hatte andere Schwierigkeiten, zum Glauben zu kommen. Zunächst stand er unter dem Einfluss seiner protestantischen Mutter und seines protestantischen Großvaters. Durch die schulische Erziehung in Wilna geprägt, trat er zum katholischen Glauben über. Aber eben dieser Aufenthalt in Wilna brachte ihm später als Emigrant in Frankreich den Vorwurf ein, Anarchist und russischer Spion

¹⁰ vgl. Wójtowicz K., in: Bogdan Janski, *Tagebuch*, a.a.O., SS. 19-23

zu sein. Dies empfand er als Rufmord, durch den es beinahe zum Duell gekommen wäre, hätte Janski nicht vermittelt. Letztendlich war es Janski, der ihm, dem Philosophen, die Richtung wies. Er wurde einer der eifrigsten Brüder des Ordens, u.a. in dem Bemühen, Regeln aufzustellen, die später auch für andere Orden Ausgangspunkt ihrer Richtlinien wurden.

Stanislaw Tarnowski, ein Historiker des 19. Jahrhunderts, sagt in eher poetischer Weise über die beiden Ordensbrüder: „Es sieht so aus, als ob in dem großen Werk [von Janski], das sie unternahmen, Kajsiewicz das Boot ruderte, während Semenenko, der zum Himmel und den Sternen aufsah, oftmals den Kurs bestimmte.“¹¹

Wie wir schon wissen, war Janski ein Mann mit hohen geistigen Gaben. Sein Ringen um den Glauben an Gott ging mit der Hartnäckigkeit eines Gelehrten einher, den Gegenstand seiner Betrachtung in die logische Konsequenz zwingen zu wollen, also Gottes Existenz bestätigt zu finden.

Micewski drückt dies so treffend aus, wenn er sagt: „Er wollte mit seinem wissenschaftlichen Verstand als Philosoph, Mathematiker, Ökonom und Jurist Gott erreichen, ihn im Moment des tatsächlichen Seins ertappen. Er fühlte sich verpflichtet, die Wahrheit mit rücksichtslosen und offensichtlichen Argumenten aufzudecken, die jegliche Freiheit im Denken und die Möglichkeit des Zweifels und Beharrens im Unglauben ausschlossen. Er wollte Gott entdecken, wie ein Astronom einen neuen Stern entdeckt oder seine Existenz beweisen wie eine mathematische These. Ihm war noch nicht bewusst, [...] dass er den Mut haben musste, freiwillig den Glauben zu riskieren.“¹²

Hier stoßen wir wieder auf die eingangs genannte Freiheit, die Gott dem Menschen verliehen hat, um selbst entscheiden zu können. Stefan Szary spricht davon, dass Menschen, die eine Umkehr erfahren haben, auch Zeugen von Gottes Handeln sind, wie er als Schöpfer ihnen die Freiheit des Handelns gelassen habe. In Gottes Pädagogik werde kein Zwang ausgeübt.¹³

Im Widerstreit seiner Empfindungen, seiner Erfahrungen von Aufstieg und Fall im täglichen Leben, seines Ringens um Rückkehr zum

¹¹ Tarnowski, St., zitiert in: Iwicki J. / Wahl, J., a.a.O., S. 536

¹² Micewski B., Bogdan Jański, *Założyciel Zmartwychwstańców (1807-1840)*, (Bogdan Janski, der Gründer der Resurrektionisten (1807-1840), Warschau 1983, S. 178

¹³ vgl. Szary, S., *Liebe – ein Wert des Evangeliums im Leben von Bogdan Janski*, in: Urbanski S., *Erbe von Bogdan Janski. Dienst am Vaterland*, Warschau 2007, S. 43

Glauben griff Janski, seinerzeit in London, verzweifelt zum Gebet, um Gott um Hilfe anzuflehen.

Janski ist trotz seiner Rückbesinnung auf den Glauben nicht glücklich. Es fehlt ihm etwas, was seine Seele, die er selbst verletzt hat, heilen könnte. Balsam für seine Wunden findet er in dem eindrucksvollen Dialog Jesu mit Nikodemus: „Wenn jemand nicht von neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen [...]

Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen.“ (Joh 3,3.5). An dieser Stelle verspürte er den Hauch Gottes, den Heiligen Geist. In Ihm fand er seine Seelenruhe und die Kraft zur radikalen Wende seines Lebens. Er ließ sich in die Hände Gottes fallen und vom Heiligen Geist tragen.

Das war die ihm von Gott gewährte Gnade, die ihn zur persönlichen Auferstehung und ersehnten Befreiung geführt hat. „Ostern ist seit den Tagen der Urgemeinde das Fest der Befreiung.“¹⁴

Die Freundschaft mit Mickiewicz führte Janski letztendlich zur Kirche zurück. Janski schrieb: „Mickiewicz bestärkt mich durch sein Beispiel in meinen Meinungen.“ Die politische Niederlage in Polen und die Zerstrittenheit unter den Emigranten führte bei Janski 1832 zu einem Prozess der intellektuellen Umkehr und persönlicher moralischer Erneuerung.

Bogdan Janski war wie ein Vulkan. Seine Bekehrung gleicht einem eruptiven Ausbruch von Gaben, die lange verschüttet waren, dann aber umso heftiger zutage traten. Alles, was Janski tat, war emotional geladen: erst sein Eintauchen in das Warschauer Nachtleben, seine überstürzte Heirat, seine Obsession für den Freiheitskampf seines Vaterlandes (er wollte sich den Aufständischen in Polen anschließen, und das hätte er wohl auch getan, wenn ihn nicht die politischen Anführer angewiesen hätten, in Frankreich zu bleiben, weil sie seine Kontakte ins Ausland, besonders nach Frankreich und England, nutzen wollten). Dann, nachdem er zum Glauben zurückgekehrt war, diente er mit gleichem Feuereifer seinen Mitmenschen, besonders den sozial Benachteiligten, unentwegt helfend, sich selbst aufopfernd, wie hier an anderer Stelle noch beschrieben.

„Er legte in fünf Etappen Beichte über sein Leben ab und empfing die Eucharistie, die in seinen Augen die eigentliche 'Erstkommunion' war.“¹⁵

¹⁴ Kessler, H., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, Würzburg 1995, S. 414

¹⁵ Wójtowicz K., in: Bogdan Janski, *Tagebuch*, a.a.O., S. 26

Jede Bekehrung ist Gnade. Und diese Gnade hatte Janski in seinem Inneren entdeckt, ein Licht, das ihn fortan führen und veranlassen sollte, sein Leben radikal zu ändern. Er sagte einmal, dass er in einem Tempel Gottes wohnen und die ganze Menschheit zu Gott führen wolle. Er war wie das Licht in der Kathedrale, das sich dem Betrachter erst erschließt, wenn er die Fenster von innen bewundert.

Mit Mickiewicz zusammen wurde Janski schnell von den französischen Katholiken angeworben, ihnen bei der Wiederbelebung des Glaubens, die sich in Paris etablierte, zu helfen. Beide wurden Mitarbeiter von Montalembert, Lamennais und Lacordaire, die als Speerspitze der französisch-katholischen Bewegung angesehen wurden. Montalembert galt als der einflussreichste Laienbruder in Europa. Wie ein Paukenschlag ging sein Ruf „Erinnere Dich, wir sind vor allem Katholiken“ durch die Lande und beeinflusste viele Menschen, die versuchten, ihr Leben und die Gesellschaft nach katholischen Prinzipien und Weisungen zu bessern.¹⁶

Das steht in krassem Gegensatz zu unserem katholischen Selbstbewusstsein heute. Wir könnten etwas von diesem euphorischen Aufbruch in Frankreich gebrauchen. Heute sehen wir entsetzt, wie die christlichen Werte mit Füßen getreten werden, ob in Politik, Gesellschaft oder im persönlichen Leben. Die Freiheit wird missverstanden und missbraucht.

Die Geschichte der religiösen Wiedergeburt unter den polnischen Emigranten hat ihren Ursprung und ihre Wurzeln in der spirituellen Führung von Mickiewicz und Janski. Mickiewicz war der Poet, Janski die Seele der Erneuerung.

Als erste Frucht seiner seelischen Erneuerung gründete Janski mit Mickiewicz am 19. Dezember 1834 einen Bund unter dem Namen „Vereinigte Brüder“. Diese elitäre Gruppe von Laien wollte die Rechristianisierung Europas vorantreiben und der heidnischen Gesellschaft Gott nahe bringen. Die Aufgabe dieses Bundes war Gebet für sich selbst, für die Heimat, für die Nächsten, für Freunde und Feinde; weiterhin das Bestreben, Gottes Willen zu erfüllen in Wort und Tat, den eigenen Landsleuten ein Beispiel zu geben und sie zu motivieren, diesen Weg gemeinsam fortzusetzen. Diesen Bund unterzeichneten Mickiewicz, Janski, Gorecki, die Brüder Zalewski, Witwicki, Plater, Domeyko.¹⁷

¹⁶ vgl. Iwicki J. / Wahl J., a.a.O., S. 7

¹⁷ vgl. Iwicki J. / Wahl J., a.a.O., S. 28/29 vgl. Szablewski M., *Zmartwychwstańcy w 150 rocznicę Zgromadzenia* (Resurrektionisten aus Anlass des 150jährigen Jubiläums der Kongregation) 1836-1986, Poznan-Adelaide 1988, S. 24

Als der Bund der Vereinigten Brüder 1835 aufgelöst wurde, organisierte Janski die „Bruderschaft vom Nationalen Dienst. Ihr Ziel war es, die christlichen Werte in die Gesellschaft und ins private Leben einzubringen. Es sollte eine immerwährende Flamme des Glaubens, der Hoffnung und der christlichen Liebe sowie des nationalen Geistes sein.“¹⁸

Janski teilte seine Spiritualität mit seinen Schülern Semenenko und Kajsiewicz. Diese beiden hatten sich entschlossen, Priester zu werden; sie teilten diesen Entschluss Janski mit, der die Mitteilung mit Begeisterung aufnahm. Das Verlangen nach Gemeinschaft ging wie ein Samenkorn auf und schweißte die drei Brüder zusammen. Janski selbst machte ihnen den Vorschlag, an Exerzitien im erneuerten Zentrum religiöser Vertiefung in Frankreich, nämlich in der Benediktiner-Abtei in Solesmes, teilzunehmen.

Dann aber erlebte Janski, zwei Monate vor der geplanten Gründung seiner Gemeinschaft, einen Augenblick tiefer Enttäuschung, als ihn blitzartig die Erkenntnis traf, dass seine Brüder eine Richtungsänderung anstreben und die weiteren Pläne zum gemeinsamen Leben zurückwerfen könnten.

Semenenko und Kajsiewicz waren tief beeindruckt von den Exerzitien in Solesmes in der Nähe von Le Mans, dem Mutterhaus der Benediktiner, zurückgekehrt. Sie waren nicht sofort bereit, über ihr Erlebnis zu reden und zogen sich zurück, um sich selbst zu prüfen, wohin ihr Weg sie führen sollte. Sie waren kaum auf soviel Gastfreundschaft gefasst gewesen und hätten mit einem Strohsack in einer Dachkammer vorlieb genommen. Aber der Abt der Kommunität, Pater Guerangér, dem Montalembert die Brüder empfohlen hatte, hatte sie sehr freundlich aufgenommen und sie an ihrem Klosterleben teilnehmen lassen.¹⁹

1010 erbaut, war die Abtei wiederholt zerstört und aufgebaut worden, bis sie 1832 von Prosper Louis Pascal Guerangér aufgekauft und ausgebaut wurde. Papst Gregor XVI. erhob Solesmes in den Rang einer Abtei mit Guerangér als erstem Abt. Wie später die Resurrektionisten leisteten die Benediktiner einen großen Beitrag zur Erneuerung des Katholizismus in Frankreich. Sie waren auch bekannt für die

¹⁸ vgl. Szablewski M., a.a.O., S. 27

¹⁹ vgl. „Solesmes“, The Catholic Encyclopedia, Vol. XIV, 1912; in: Iwicki J./Wahl J. a.a.O., FN 50, S. 556

Restitution des Gregorianischen Chorals, ihr Gesang erfüllte die alt-ehrwürdigen Mauern des Klosters.²⁰

Das alles hatte Semenenko und Kajsiewicz in ihren Bann gezogen. Als sie Janski davon erzählten, war er zunächst sehr traurig, fand aber sofort zu seiner Größe zurück, umarmte sie und sagte: „Ihr seid auf dem richtigen Weg, Gott möge euch leiten.“²¹

Trotz allem erwies sich dies letztendlich doch nur als ein Intermezzo der Brüder, die nun zwar von ihrer endgültigen Berufung zum Mönchtum und Priestertum überzeugt waren, sich aber wieder Janski zuwandten, der in seinem Herzen schon seit einiger Zeit den Gedanken hegte, eine neue Kommunität zu gründen. In einem Dankeschreiben an den Abt in Solesmes spricht Semenenko von dem Zauber, das dieses gottgeweihte Leben der Benediktinerbrüder auf ihn ausgeübt habe, dass er sich sehr unwürdig unter ihnen gefühlt habe, sich aber auch die unangenehmen Seiten des Klosterlebens ins Gedächtnis rufe, die ermüdende Arbeit, die Langeweile, die Nachtwachen und das Fasten. Nichtsdestoweniger werde es ein Opfer sein, wenn sie, Kajsiewicz und er, die Aussicht aufgäben, mit ihm im Dienst an Gott zu leben.²²

Nur der Vollständigkeit halber soll hier noch angeführt werden, dass Semenenko und Kajsiewicz sich auch bei den Trappisten, einem Reformzweig der Zisterzienser, in der Abtei in Port-de-Salut nahe La-val umgesehen hatten. Kajsiewicz schrieb, dass die totale Ruhe und anhaltende Kasteiung, die in dieser Abtei vorherrschten, in die Gesichter der Mönche eingegraben waren zusammen mit einem Ausdruck von Frieden und Freude. Sie hätten das *Salve Regina* und *Parce Domini* im Chor mit ausgestreckten Armen und mit nahezu klagender Grabesstimme gesungen. Ihr Gesang in der Nacht habe sie aus dem Schlaf gerissen.²³

Dies alles machte einen tiefreligiösen Eindruck auf die jungen Pilger. Aber wie auch immer, sie fühlten sich nicht berufen für diese Art von Leben. Sie kehrten zu ihren ursprünglichen Absichten zurück und entschieden sich für die Frohbotschaft von der Auferstehung. Janski hatte seine Brüder wieder.

²⁰ vgl. Wikipedia, *Abbey St. Pierre de Solesmes*, S. 1

²¹ Kajsiewicz, H., 4. Dezember 1835, aus: Soltner L., p.7, in: Iwicki/Wahl, a.a.O., FN 54, S. 557

²² vgl. Semenenko P., *The Letters*, Rome 1980, Rev. Mrówczyński, G., (ed), in: Iwicki, FN 55, S. 557

²³ Iwicki, FN 52, S. 556

Janskis Mitstreiter bei der Vorbereitung zur Gründung des Ordens von der Auferstehung waren also Kajsiewicz und Semenenko.

Semenenko stellte Janski in seinem *Philosophischen Gelage* so dar: „Unter uns lebte ein überragender Verstand, ein in jeder Hinsicht ungewöhnlicher Mann. Er wandelte in der Finsternis, erblickte aber als Erster das aufgehende Licht. Und dann erglühte er selbst, wie ein Stern, der die Morgendämmerung ankündigt, als Vorbote eines alles beherrschenden Lichts. Es war ihm nicht lange beschert, die Fackel in der Hand zu tragen, immerhin lange genug, um uns den Weg zu weisen.“²⁴

Die Gründung der Gemeinschaft am 17. Februar 1836 war erst der Anfang dessen, was die Brüder als ihren missionarischen Auftrag ansahen. Semenenko und Kajsiewicz begannen ein Theologie-Studium am Stanislaus College in Paris. Mit Janski trafen sie sich jeden Sonntag und Donnerstag, um die Weiterentwicklung der Gemeinschaft zu besprechen. Janski selbst empfahl seinen Brüdern, nach Rom zu gehen, um ihre Studien fortzusetzen. Am 14. Oktober 1837 brachen sie auf, nach einem weiteren Jahr gesellten sich zwei weitere Brüder, Edward Dunski und Joseph Hube, zu ihnen.

Sie lebten zusammen in einem gemieteten Haus an der Piazza Morgana 24 und praktizierten einen religiösen Lebensstil. Semenenko übernahm die Rolle eines Superiors. Am 5. Dezember 1841 wurde er, zusammen mit Kajsiewicz, zum Priester geweiht. Dies geschah eineinhalb Jahre nach Janskis Tod.

Im Frühjahr 1842 traf sich unter Leitung von Pater Semenenko die neuformierte Gemeinschaft zu einer Generalsynode, in der die ersten Konturen ihrer religiösen Regeln, die sie aufgeschrieben hatten, gebilligt wurden. Während der Ostermesse im selben Jahr, am 27. März, zelebriert von Pater Semenenko in den Katakomben von St. Sebastian in Rom, legten sieben Mitglieder der Gemeinschaft die ersten Gelübde zu Armut, Keuschheit und Gehorsam ab. Nach der Messe stand der Name der Kongregation zur Debatte. Die Wahl erfolgte einstimmig.²⁵

Sie nannten sich fortan in der Sprache der Kirche RESURREKTIONISTEN, was auf Lateinisch so viel heißt wie: die sich dem auferstandenen Erlöser weihen.

²⁴ Semenenko P., *Biesiady filozoficzne*, (Philosophische Gelage), in: „Przegląd Poznanski“, R.15: 1859, Nr. 27, S. 118

²⁵ vgl. Szablewski, M., *Zmartwychwstańcy, w 150 rocznice Zgromadzenia 1836-1986*; (Die Resurrektionisten, zum 150sten Jahrestag der Kongregation 1836-1986). Poznań-Adelaide 1988; siehe auch Iwicki/John, a.a.O., S. 55 ff

Es ist kaum zu fassen, dass dieses fundamentale Glaubensbekenntnis zur Auferstehung nicht eher zur Namensgebung für einen Orden geführt hat. 18 Jahrhunderte nach Christus bedurfte es einer Gruppe von heimatlosen jungen Männern, die die Sehnsucht nach dem Unbegreiflichen nicht nur in Worte kleideten, sondern Auferstehung begreiflich machten als einen sich täglich wiederholenden Akt der Befreiung von allem, was den Menschen belastet, wenn er Gott zum Maßstab seines Handelns macht.

Bei näherer Betrachtung erweist sich die Namensgebung jedoch nicht nur als plötzliche Eingebung aufgrund der Glaubenswahrheit, sondern auch hinsichtlich der historischen Situation, aus der die Sehnsucht nach der politischen Freiheit erwuchs. Janski selbst hat in seinem Tagebuch zum Ausdruck gebracht, dass er einen Wandel der Gesellschaft im Sinne eines Dienstes am Vaterland als notwendig erachtete. Bei all seinen Bemühungen auf ganz realer Ebene, bei seinem sozialen Engagement für seine Landsleute, fehlte ihm dennoch etwas, was er als Basis für die politische Freiheit empfand. Er sah schließlich ein, dass die menschliche Kraft nicht ausreicht, um zu einer Veränderung der menschlichen Gewohnheiten zu führen, wenn sie sich nicht von göttlicher Eingebung leiten lässt, einer Eingebung, die ihre Quelle immer wieder im persönlichen Aufbrechen zu neuem Leben hat, das aber letztendlich nur von Gott verliehen werden kann. Dies darf man persönliche Auferstehung nennen, wofür die Resurrektionisten mit ihrem Namen stehen.

Einer wie Janski könnte auch heute noch junge Leute begeistern. Er war als junger Student in Warschau dem lockeren Leben zugehört, allem, was Spaß macht, würde man heute sagen: Trinken, Parties feiern, Sex. Als Emigrant in Paris sah er sich plötzlich mit dem Übel der Welt konfrontiert in den Gesichtern von Menschen, die er in seiner Sorglosigkeit früher gar nicht wahrgenommen hatte, Menschen, die im Elend lebten. „Die Mehrheit der polnischen Emigranten lebte in großer Armut, getrennt von Familie, Freunden und ihrem Zuhause.“²⁶ Mit den allgemeinen Bemühungen um eine neue Sozialordnung für ein menschenwürdiges Leben stimmte Janski, wie gesagt, überein, aber er spürte, dass sie auf eine spirituelle Basis gestellt werden müssten. Er hatte die Vision einer wiederauferstandenen Gesellschaft, die christliche Hoffnung lebt und verkündet, die in ganz

²⁶ Iwicki J. / Wahl J., a.a.O., S. 4

persönlicher Bekehrung zur Auferstehung führt. Janski selbst war, wie gesagt, Laie. Seine Bruderschaft vereinte Priester und Laien.

Dieses Beispiel veranschaulicht, dass alle Gläubigen den Auftrag haben, in die Welt hineinzuwirken und die Botschaft von der ganz persönlichen Auferstehung aus Sünde und Elend zu verbreiten.

Janski unterstreicht dies noch, wenn er sagt, dass die Entscheidung für eine christliche Lebensform, „unabhängig vom geistlichen oder weltlichen Stand, verheiratet oder ledig, diesem oder einem anderen Beruf“ die Überzeugung voraussetzt, dass wir, nicht nur Ordensmenschen und Priester, sondern auch Laien und alle Christen, verpflichtet sind, die christliche Vollkommenheit anzustreben. „Wir haben vor, unser ganzes Leben in dieser Vereinigung zu bestehen, wie wir es augenblicklich hier in der Kongregation tun, obwohl es viele Vorurteile gegen neue Stiftungen, neue Orden, neue Regeln gibt, besonders in unserer Heimat. Man muss nicht blind und kritiklos die Ordensbräuche übernehmen, wie sie sind, aber man sollte zu den Traditionen zurückkehren und eine lebendige Sache daraus machen, entsprechend den heutigen Bedürfnissen und Vorbildern.“²⁷

Das klingt ansprechend für unsere Zeit, die durchaus überzeugende Botschaften, wie etwa die von Mutter Teresa, annimmt. Hermann Josef Pottmeyer hat dies auf einem Priestertreffen 1997 so gesagt: „Vielmehr erkennen wir in ihr [Mutter Teresa], wie sehr es heute zu einer wirksamen Kommunikation der christlichen Botschaft dessen bedarf, dass sich das Christentum nicht nur als Glaubenslehre und in Institutionen, sondern in Personen, in Menschen darstellt, die durch eine bewusste und persönliche Annahme ihres Christseins ihre je eigene persönliche Berufung leben.“ Und: „Ich bin überzeugt, dass Priester und Bischöfe auf dem Weg ins nächste Jahrhundert wichtiger sind denn je. Aber Kirche stellt sich eben nicht nur in ihren Amtsträgern dar, auch nicht nur in ihren Gemeinden und Ortskirchen. Was Kirche ist und für die Welt bedeutet, das erscheint auch und gerade in den Charismen, in den Zeugen eines gelebten Evangeliums, ob Ordensleute, Laien oder Amtsträger.“²⁸

Janskis Idee war es, ein „Häuschen“ zu gründen in der Notre-Dame-des-Champs 11 in Paris, in dem die zukünftigen Resurrektionisten ein

gemeinsames Leben wagen wollten. Natürlich fehlte dazu das Geld. Mickiewicz kam tatkräftig zu Hilfe, organisierte 600 Francs und verbürgte sich selbst dafür.

An Adam Czartoryski schrieb er: „Einige meiner Bekannten, jung und begabt, haben vor, ein Haus zu mieten und eine Gemeinschaft zu gründen, um dort gute Arbeit zu leisten. Für diese Sache fehlt ihnen das Geld, da sie die Miete schon für 6 Monate im voraus zahlen müssen. Sie suchen eine Möglichkeit, Kredit aufzunehmen, den sie in Monatsraten zurückzahlen wollen.“²⁹ Der prominente Dichter bekam das Geld.

Seiner Freude gab Kajsiewicz in einem Brief an Viktoria Pavie Ausdruck: „Ich weiß nicht, ob Du schon gehört hast, dass wir, sechs Freunde, Katholiken, ein Haus gemietet haben, um dort gemeinsam ein christliches Leben zu führen. Jeder von uns dient abwechselnd im Hause. Wir beten und lernen zusammen. Als Zeichen unseres Glaubens und Symbol unserer Gemeinschaft haben wir für alle sichtbar ein Kreuz aufgehängt.“³⁰

Es ist bezeichnend für Janskis Leidenschaftlichkeit, dass er diese Gemeinschaft, für deren Aufbau er sich sehr stark von Gott berufen fühlte, als einen Ort des „geistigen Drills“ ansah, in dem die Brüder sich rückbesinnen und grenzenlos der Sache Gottes hingeben konnten. Sie sollten in diesem Haus durch Gebet und Arbeit im geistigen Sinne und ganz real ein Feuer entzünden, das sie in Meditation, Studien und sozialem Miteinander tragen und wärmen sollte. Dabei waren sie, trotz aller Bemühungen um einfache Lebensart und Selbstversorgung, auf Unterstützung angewiesen. Zu Hilfe kamen ihnen in finanzieller Hinsicht Mickiewicz, Montalembert, Plater und das Ehepaar Thaier.

Janskis Persönlichkeit hat viele Menschen berührt und verändert, damals wie heute. Sein Charisma ist es, was meine Mitbrüder und mich überzeugt hat, in seine Fußstapfen zu treten. Für uns gehört zu unserer Berufung, für andere Menschen da zu sein. „Wir sind überzeugt, dass Gott uns beruft, gemeinsam an der Auferstehung der Gesellschaft zu arbeiten, indem wir sein Leben und seine Liebe durch unser persönliches Zeugnis an alle heranbringen, durch das Zeugnis unseres gemeinschaftlichen Lebens und durch die Apostolate der Kongregation und besonders durch die Pfarr- und Erziehungsarbeit.“³¹

²⁷ Janski B., in: Micewski B., *Pod sztandarem Zmartwychwstalego Zbawiciela* (Unter dem Banner des auferstandenen Erlösers), Roma 1978, S. 4/5

²⁸ Pottmeyer J., in: *Kirche auf dem Weg ins 3. Jahrtausend*, Herbst-Priestertreffen 20. Oktober 1997, Kaiserpfalz Paderborn, S. 10 und S. 5

²⁹ Sudolski Z., *Mickiewicz*, Warszawa 2004, S. 425

³⁰ Sudolski, a.a.O. S. 425

³¹ *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa* (Ordensregel der Kongregation der Resurrektionisten), Rzym 2001, S. 10

Durch sein heiliggemäßes Leben im Einklang mit Gott hat Janski das Beispiel eines durch seine ihm von Gott geschenkten Talente rastlos wirkenden Menschen für die

Sache des Himmels gegeben. Gott hat ihn durch seine bedingungslose Liebe zur Bekehrung gerufen aus menschlichen Verfehlungen zur inneren Freiheit, die als persönliche Auferstehung von ihm erfahren wurde. „Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe!“ (Gal 5,13)

Erfüllt von seinem sich selbst diktierten Auftrag kümmerte sich Janski um seine Landsleute, half ihnen beim Abfassen von Briefen, Gesuchen, Anträgen, unterrichtete sie in Französisch, kümmerte sich um die gefährdete Jugend, suchte nach entsprechenden Büchern, um sie dann jenen, die im Glauben wankelmütig waren, zuzuspielen. Dies tat er ungeachtet eigener Sorgen, denn auch er war ja Exilant, hatte Probleme mit seinem Pass, mit Visa, sah sich ständig nach einer Einkommen bringenden Arbeit um, von seinem sich ständig verschlechternden Gesundheitszustand ganz zu schweigen.³²

Witwicki schreibt: „... wie viele Verhandlungen und Auseinandersetzungen musste er führen, [...] wie viel Unsinn und Abscheulichkeiten sich anhören, wie viel Engelsgeduld musste er aufbringen, bis er den einen oder anderen Freund, Republikaner, Philosophen von dessen Unvernunft überzeugte, in seinem Stolz bändigte, seine Unsittlichkeit bekämpfte, ihn zur Heiligen Messe führte, vor den Beichtstuhl stellte. Sollte irgendwann die Geschichte unserer Emigration niedergeschrieben werden, würde Janski, der heute noch fast unbekannt ist, einen wichtigen und rühmlichen Platz einnehmen.“³³

„Janski war das Charisma beschert, Menschen zu helfen und zu dienen, als hätte er ihre Bedürfnisse treffsicher erraten. Er erwies sich in dieser Hinsicht als genial, wie man heute sagen würde. Seine persönliche Ausstrahlung zog jeden, dem er begegnete, in seinen Bann, sie wirkte wie ein Zauber. Menschen, die seine Dienste annahmen, erkannten in ihm einen hoch begnadeten Helfer bzw. gar einen Heiligen.“³⁴

Sein Freund Jan Kozmian, Verleger und Publizist, der später Priester wurde, stellte Janski treffend so dar: „Das Schicksal Janskis ähnelt dem Schicksal aller heldenhaften Menschen der Kirche. Er lebte

³² vgl. Wójtowicz K., a.a.O., S. 25

³³ Witwicki S., w: *Wieczory pielgrzymy*, Paryz 1842, Tom 2 (in: „Pilgerabende“, Paris 1842, Band 2), S. 344

³⁴ Wójtowicz K., a.a.O., S. 10

kurz, litt viel und liebte über alle Maßen. Im guten Glauben schritt er auf Irrwegen, bis er sich besinnen konnte, dann aber läuterte er sich durch ein demütiges und mutiges Eingeständnis seiner Fehler. Er war hochgebildet, doch allein die Weisheit Gottes verdiente in seinen Augen die Wertschätzung.“³⁵

Die Entwicklung seiner Idee zu einer wachsenden Gemeinschaft – der Orden ist heute in vielen Ländern verbreitet: Australien, Bermuda, Bolivien, Brasilien, Bulgarien, Deutschland, Israel, Italien, Kanada, Österreich, Polen, Slowakei, Tansania, Ukraine und USA – hat Janski nicht mehr erlebt. Aber sein flammendes Bekenntnis zu Gott nach seiner radikalen Umkehr setzt sich fort in der Verbreitung des von ihm gegründeten Ordens der Resurrektionisten, die die Auferstehung mit Christus als das größte Glaubensgeheimnis feiern.

In seinem kurzen Leben hat Janski selbst noch keine festen Ordensregeln verfasst. Aber sein Programm der tiefen Erneuerung der Gesellschaft übernahmen, wie beschrieben, seine treuen Mitbrüder Semenenko und Kajsiewicz, deren großer Einfluss sich auch auf andere Ordensgründungen übertrug.³⁶

Semenenko half auch vielen Schwesternorden, Ordensregeln zu verfassen.

Janski starb 1840 im 33. Lebensjahr in Rom. Nach Maciej Gawlik hat Bogdan Janski seinen Mitbrüdern seine letzten Gedanken mitgeteilt, die von ihnen so weitergegeben wurden: „Ich blicke auf ein kurzes Leben zurück. Es ist für mich klar, dass ich mein Leben nicht verspielt habe, obwohl ich mich viele Jahre Gott und seiner Liebe widersetzt habe – jedoch nicht so erfolgreich, wie ich mir das dachte. Er hat mich für sich erobert, mir blieb nichts anderes übrig als zu kapitulieren. Jetzt stehe ich allen Mitgliedern der Kongregation von der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus bei, damit sie der Überzeugung sind und es anderen verkünden, dass kein Übel und keine Dunkelheit über die Barmherzigkeit Gottes obsiegen kann. Das ist faszinierend.“³⁷

Joseph Hube schreibt: „Alle Brüder waren anwesend bei seinem Tod, zusammengerufen von Kajsiewicz, der bei ihm die Nacht gewacht hatte. Er lag auf dem Bett, die Hände über der Brust gefaltet, die Augen geschlossen. Alle gingen, ich allein blieb. Plötzlich öffnete

³⁵ Kozmian J., aus Wójtowicz K., in: Bogdan Janski, *Tagebuch*, a.a.O., S. 11

³⁶ vgl. Micewski B., *Bogdan Janski, Gründer der Resurrektionisten*, Warschau 1983, S. 427

³⁷ Bogdan Janskis letzte Gedanken, von seinen Mitbrüdern weitergegeben und aufgezeichnet von Maciej Gawlik, in: *Tagebuch*, a.a.O., S. 93/94

Janski die Augen, diese Augen, die so ausdrucksvoll waren, und er schaute mich an mit einem Glanz, der sein ganzes Leben widerspiegelte. Dann sah ich eine Art leuchtenden Funken, der von seinem Kopf bis zu seinen Füßen lief, und dann war er tot.“³⁸

Die Bekehrung eines Menschen stellt stets ein Geheimnis dar. Man hält es nicht für möglich, dass ein Atheist, Anhänger des Materialismus und leichtlebiger Mensch, der vielfachen Schwächen und Lasten erlegen war, eine Kongregation gründet und mystische Vereinigung mit Christus erfährt. Und dies alles binnen eines lediglich 33 Jahre langen Lebens.

Janski ist dort angekommen, wohin ihn seine Überzeugung trug. Uns gibt der Bischof von Innsbruck, Manfred Scheuer, ein Wort an die Hand, das uns im Alltag dazu dienen kann, am Glauben an die Auferstehung festzuhalten:

„Es gibt tatsächlich Auferstehung, täglich, glückliche Auferstehung aus dem matten Alltag, aus Sorgen, aus festgefahrenen Situationen, aus schlechter Laune, aus Stress und Qual. Auferstehung vor dem Tod erlebt jeder und jede: [...] Einmal hast Du eine Begegnung gespürt, eine Umarmung erfahren, und Du hast gewusst, da ist einer, der mich mag. Einmal hast Du etwas vom Geheimnis Gottes geahnt. Es gibt Sternstunden des Lebens, die wir nie vergessen. Da [sic!] sind Taborstunden, Erfahrungen des Glücks, der Lebensfreude, der intensiven Beziehung, die zu uns gehören. Solche Erinnerungen sind Anker der Hoffnung: sie geben Zuversicht auch in dunklen Stunden und lassen nicht verzweifeln.“³⁹

Dieses Glück, diese Lebensfreude, die der Bischof anspricht und die den Christen ausmachen sollten, sind Teil unseres Lebens, das Gott uns in Fülle gibt. (vgl. J 17,13). Janski sagt: „Man kann nicht nur Halb-Christ, halbfromm und halb-sühnebereit sein und so nebenbei die Ewigkeit ansteuern.“⁴⁰ Nach allem, was wir bis hierher von Bogdan Janski wissen, stellt sich noch ein Vergleich mit dem oben zitierten Apostel Paulus ein. Paulus wurde vom Saulus zum Paulus durch Gottes Gnade. Man spricht von der Paulinischen Theologie. " 'Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin' (1 Kor 15,10), weil ihm als 'Letztem von allen' der auferweckte Christus erschienen ist, um ihn zu berufen und zu

³⁸ Hube J., in: Smolikowski, *Geschichte der Resurrektionisten*, Tom II, S.288/289

³⁹ Scheuer, M., in: *Das Wort Gottes für jeden Tag 2011*, St. Benno-Verlag GmbH, Leipzig, S. 74

⁴⁰ Smolikowski P., *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Panskiego* (Geschichte der Kongregation der Auferstehung Jesu Christi) Tom II, Kraków 1892, S. 16-17

senden" (1 Kor 15,8).⁴¹ Verblüffend ähnlich lautet ein Wort Janskis, das ebenfalls die Gnade der Bekehrung anspricht: „Warum fand ich zum heiligen katholischen Glauben zurück? Weil Du, barmherziger Gott, es so wolltest! Allein Deine Gnade bewirkte es. Es war weder mein Verdienst, noch mein Mühen, noch mein Sinnen.“⁴²

Janskis Vermächtnis betont die persönliche Freiheit des Einzelnen zu entscheiden, wohin sein Weg gehen soll. Diese Freiheit findet ihren höchsten Ausdruck in der Wahl zwischen Gut und Böse, oder, wie man auch sagen könnte, zwischen wahren und Pseudo-Werten. Janski selbst hat diese Erfahrung gemacht, dass die Entscheidung für die falschen Werte Unruhe schafft, dass er erst wachsen konnte, als er die Freiheit als ein Geschenk Gottes erkannte, als eine Begabung zum Glauben, aus dem heraus er wahrhaftig überzeugend werden konnte. So empfand er die innere Bindung an Gott als Berufung zur Weitergabe seiner Erkenntnis.

Deshalb sind wir überzeugt davon, dass Gott uns durch seine Liebe zu einem Wandel unseres Lebens ruft, wie wir, Bogdan Janskis Söhne, sagen, „zur persönlichen Auferstehung mit Jesus“,⁴³ die zur wahren inneren Freiheit im Geist Christi führt.

Wenn ich „Bogdans Janskis Söhne“ sage, dann spreche ich den Begründern des Ordens damit gleichzeitig die Rolle eines Vaters zu. Und in der Tat wird in der Literatur von den Begründern des Ordens als „Väter der Auferstehung“ gesprochen.⁴⁴

Jeder Christ hat Anteil an der Gnade Gottes, zur Auferstehung zu gelangen. Die Taufe ist Tor und Brücke zum neuen Leben in Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Und dieses Geheimnis, das Passah-Mysterium, ist nicht nur ein einmaliges Ereignis, sondern ist auf dauerhafte Wiederholung für jeden Christen als unsichtbare Wirklichkeit von Gottes Handeln angelegt.

Diese Dynamik fasziniert mich heute, wie sie damals Janski und seine Brüder fasziniert hat.

⁴¹ Söding T., *Petrus und Paulus – und der Papst*, in: Christ in der Gegenwart, 63. Jahrgang, 25. September 2011

⁴² Janski B., *Tagebuch*, a.a.O., S. 61

⁴³ *Konstytucje*, (Ordensregel), a.a.O. S. 9

⁴⁴ Soltner, L. OSB: "... schließlich die polnischen Gründer der Väter der Auferstehung, Pierre Semenenko und Jeromé Kajsiewick [sic!], die 1835 einige Wochen in Solesmes verbrachten, wo Polen sehr geschätzt wurde", Solesmes und Dom Guéranger (1805-1875), Deutsche Erstausgabe 2011, EOS Verlag St. Ottilien, S. 234

QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES

ANDRZEJ M. GIENIUSZ CR
RZYM

FLP 3, 4-8: PAWEŁ WOBEC SWEJ PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKIEJ PRZESZŁOŚCI¹

Fragment *Listu do Filipian* jest jednym z pięciu tekstów autobiograficznych w piśmiennictwie św. Pawła, w których Apostoł przywołuje swą przeszłość sprzed spotkania z Chrystusem; tekstów nielicznych, jak widać, ale dlatego właśnie tym bardziej cennych dla zrozumienia jego życia i teologii². Szczególną cechą fragmentu z jest jego charakter polemiczny w stosunku do propagandy judeochrześcijańskiej, fakt, który skłonił wielu autorów do dopatrzenia się w nim zdecydowanie negatywnej oceny własnego życia przed spotkaniem ze Zmartwychwstałym i w konsekwencji równie zdecydowanie negatywnej oceny judaizmu jako takiego. Paweł Żyd był, zgodnie z jego własnymi słowami, szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowaniu

¹ Ks. Stefanowi Koperkowi CR, z wdzięcznością za wieloletnią przyjaźń i za duchowe ojcostwo.

² Cztery pozostałe to Ga 1, 13-17; 1 Kor 9, 1-2; 1 Kor 15, 8-10 oraz 2 Kor 11, 22. Nie należy natomiast do tej kategorii siódmy rozdział Listu do Rzymian, który nie mówi o Pawle ale o dramatycznej z chrześcijańskiego punktu widzenia sytuacji idealnego Żyda w stosunku do wymogów prawa mojżeszowego. Za uzasadnieniem takiej interpretacji Rz 7, oprócz klasycznej już monografii W. G. KÜMMELA, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929, przemawiają szczególnie mocno argumenty przytoczone przez S. ROMANELLO, *Una legge buona ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto*, Bologna 2000. Zobacz także: A. GIENIUSZ, „Identity markers” czy „solus Christus” – o co toczy się bój w Pawłowej nauce o usprawiedliwieniu przez wiarę, „Studia Diecezji Radomskiej” 5 (2003), ss. 140-142.

tradycji swoich przodków i prześladowcą Kościoła (cf. Ga 2:13-14). Paweł chrześcijanin zmieniłby front tak diametralnie, iż stałby się zagorzałym przeciwnikiem religii ojców.

1. Krótka historia problemu

Tego rodzaju wizja Pawłowego stosunku do judaizmu nie jest niczym nowym w historii interpretacji pism Apostoła Narodów. Zarysowała się ona już w kontrowersji między św. Augustynem a Pelagiuszem, rozpowszechniła się jednak i uzyskała szczególną popularność w zachodnim chrześcijaństwie od czasów reformacji. Dla Lutra i dla całych pokoleń biblistów, którzy pojawili się po nim, u podstaw Pawłowego Damaszku, i w konsekwencji u podstaw całej jego teologii i apostołatu, miałyby leżeć podwójna frustracja. Paweł przed Chrystusem miałby po pierwsze mieć obsesyjne poczucie winy, ponieważ w swoim życiu osobistym nie byłby w stanie pozytywnie odpowiedzieć na moralne wymogi żydowskiego Prawa. Po drugie, jako człowiek diaspory, żyłby w stanie wewnętrznego buntu, z jednej strony przeciwko żydowskiemu ekskluzywizmowi, który zamykał bramy zbawienia dla nie-Żydów, a z drugiej – przeciwko chrześcijanom pochodzenia żydowskiego, którzy wprowadzili owe bramy otwierali, ale czynili to kosztem utraty żydowskiej tożsamości³.

Tekst *Listu do Filipian*, który jest przedmiotem naszej refleksji, oraz siódmy rozdział *Listu do Rzymian* były używane jako dowody koronne na usprawiedliwienie takiego sposobu widzenia Pawłowego nawrócenia i *vice versa*, zakorzenienie się przekonania o Pawłowej introspektywnej świadomości sprawiło, iż owych tekstów nie dało się już czytać inaczej, jak tylko w kluczu antyjudaizmu i całkowitego odrzucenia własnej przedchrześcijańskiej przeszłości. Dopiero tzw. *New Perspective on Paul*, zainaugurowana przez klasyczną już monografię E. P. Sandersa, *Paul and Palestinian Judaism*, z jej drastyczną krytyką legalistycznego obrazu judaizmu, oraz nie mniej mocna krytyka redukcji problematyki usprawiedliwienia przez wiarę do Pawłowego

kryzysu sumienia, dokonana przez Kristela Stendhala⁴, postawiły pod znakiem zapytania zasadność dotychczasowego paradygmatu i otworzyły drzwi świeżemu spojrzeniu na stosunek Pawła do swego religijnego dziedzictwa. Zauważono wówczas, że wiele nowego światła może rzucić na ten problem również tekst Flp 3, 4-8, pod warunkiem jednak, iż będzie czytany we własnym kontekście literackim i argumentacyjnym, a nie w ramach katolicko-protestanckiej dyskusji o usprawiedliwieniu⁵. Oto jego brzmienie w tłumaczeniu *Biblii Tysiąclecia*:

Chociaż ja także i w ciele mogę pokładać ufność. Jeśli ktoś inny mniema, że może ufność złożyć w ciele, to ja tym bardziej:5 obrzezany w ósmym dniu, z rodu Izraela, z pokolenia Beniamina, Hebrajczyk z Hebrajczyków, w stosunku do Prawa – faryzeusz,6 co do gorliwości – prześladowca Kościoła, co do sprawiedliwości legalnej – stałem się bez zarzutu.7 Ale to wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę.8 I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa.

2. Periautologia w Flp 3, 4-8 i jej funkcja

Ograniczone ramy niniejszej prezentacji nie pozwalają na szczegółową analizę Pawłowego tekstu; na szczęście nie jest ona niezbędna, by uzyskać odpowiedź pytanie o to, jaką wizję judaizmu zawiera. Przytnie nam ją już sama analiza gatunku literackiego Flp 3,4-6 i funkcji argumentacyjnej tych wierszy.

Od dawna komentatorzy klasyfikowali Flp 3,4nn jako *exemplum*, tzn. przykład, historyczny albo wymyślony, nierzadko – jak w naszym przypadku – wzięty z własnego życia mówcy, który w ramach arsenału argumentacyjnego starożytnej retoryki reprezentował broń

⁴ *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, „Harvard Theological Review” 56 (1963), ss. 199-215; konferencja wygłoszona przez autora w roku 1961 dla American Psychological Association.

⁵ Na temat konfesjonalnego uwarunkowania problematyki usprawiedliwienia u Pawła i ryzyka z nim związanego zob. A. GIENIUSZ, *Paolo e la giustificazione per fede*, [w:] A. GIENIUSZ (ed.), *Paolo di Tarso. Figura, opera, ricezione*, Città del Vaticano 2009, ss. 77-87.

³ Autorem tej hipotezy jest W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London 1965, s. 67: „His very extreme devotion to the Law may have been a shadow of the agony he felt for those without the Law; his human sympathies would be in conflict with his creed”.

szczególnie skuteczną⁶. W ostatnich latach zwrócono jednak uwagę na fakt⁷, iż w swej kompozycji Pawłowe *exemplum* z rzucającą się w oczy precyzją odpowiada poszczególnym etapom przykładu *sui generis*, jakim jest *periautologia* – grecki termin techniczny na pochwałę siebie samego, w łacinie znany pod nazwą *laus ipsius*⁸.

W retoryce antycznej chwalenie siebie samego było uważane za przedsięwzięcie szczególnie ryzykowne⁹. Dokonywano go więc rzadko i z zachowaniem wszelkich reguł sztuki, między innymi według ściśle określonego schematu: najpierw należało przedstawić swój γένος (a zatem pochodzenie, rodzina, miasto, naród), potem παιδεία (tzn. dzieciństwo, wychowanie, wykształcenie) i wreszcie πράξεις (cnoty udowodnione czynami dojrzałego życia). Apostoł w Flp 3,4-6 nie odchodzi od tegoż schematu w najmniejszym stopniu. Po wprowadzeniu, w którym informuje, iż on także a nawet bardziej niż inni może pokładać ufność w ciele (w. 4) wylicza kolejno siedem charakterystyk, które tę ufność uzasadniają. Obrzezanie w ósmym dniu, pochodzenie z rodu Izraela, z pokolenia Beniamina, bycie Hebrajczykiem z Hebrajczyków stanowią powód do dumy i chwały w zakresie γένος. Przynależność do partii faryzeuszów jest powodem do chluby w ramach παιδεία. Gorliwość i sprawiedliwość wykazana w prześladowaniu chrześcijan i w zachowaniu prawa są natomiast świadectwem jego wybitnych osiągnięć w zakresie πράξεις.

Lista przywilejów i sukcesów w ww. 4-6 ukazuje Pawła jako wzorcowego Żyda, który wygrywa ze swoimi konkurentami pod każdym względem. Pokonuje ich w pojedynku, którego reguły oni sami ustalili, dodatkowo na ich własnym polu. Już z tego tylko powodu nie do

⁶ Tak widzi na przykład nasz tekst A. JANKOWSKI, *Listy więzienne. Wstęp. Przekład. Komentarz*, Pallottinum: Poznań 1962, 143. Szerzej na temat *exempla* i ich roli w argumentacji H. LAUSBERG, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, Homini: Bydgoszcz 2002, §§ 410-414.

⁷ Cf. F. BIANCHINI, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della periautologia nel contesto di Filippesi 3,1 – 4,1* (AnBib 164), Roma: Pontifical Biblical Institute 2006 oraz J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire* (Études bibliques NS 55), Paris: Gabalda 2006, ss. 220-222.

⁸ Zachował się traktat na temat pochwały siebie samego pióra Plutarcha, *De laude ipsius* (*Moralia* 539a-547f), który opatrzył komentarzem H. D. Betz (*Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, Leiden 1978, 377-382). Warto zapoznać się także z cennymi analizami L. PERNOTA, *Periautologia. Problèmes et méthodes de l'éloge de soi-même dans la tradition éthique et rhétorique gréco-romaine*, „Revue des études grecques” 111 (1998), ss. 101-124.

⁹ Nie bez powodu grecki tytuł Plutarchowego podręcznika brzmi „o tym, jak się chwalić nie prowokując nienawiści”.

przyjęcia jest hipoteza, iż Paweł maluje obraz swej przedchrześcijańskiej przeszłości kolorami ironii czy w zgoła czarnych barwach. Jego respekt dla reguł kompozycyjnych periautologii jest nie do pogodzenia z jednoczesnym lekceważeniem samego celu kompozycji, jaki ta hipoteza z konieczności zakłada¹⁰. Wiersze 4-6 w takim wypadku nie tylko dezorientowałyby Pawłowych słuchaczy, lecz także wywołałyby efekt przeciwny do zamierzonego: ośmieszyłyby mianowicie ich autora jako mówcę. Tymczasem retoryka akumulacji i szumnych tytułów, jaką te wiersze prezentują, wytrąca broń z rąk judaizujących przeciwników Apostoła, ukazując nie tylko, że przerasta ich on we wszystkim, co było ich powodem do chluby, lecz także iż Pawłowy wybór Chrystusa nie był ani kompensacją braku sukcesów w ramach judaizmu, ani próbą odkupienia dotychczas nieudanego życia. Innymi słowy, „pochwała siebie samego” dowodzi, że Pawłowy Damaszek nie wyjaśnia się od wewnątrz, w świetle jego rzekomo nieudaczej przeszłości, ale wyłącznie dzięki zewnętrznemu wydarzeniu, które przenieśli całe jego dotychczasowe życie z wszystkimi jego wartościami.

O tym przenicowaniu mówią następne dwa wiersze naszego fragmentu (7-8):

Ale to wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę (ζημία). I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci (σκύβαλα), bylebym pozyskał Chrystusa.

Na pierwszy rzut oka fragment wydaje się bezapelacyjnie i w sposób niewątpliwie szokujący dla słuchaczy dyskwalifikować przywileje i osiągnięcia Pawła faryzeusza. Całe swe dotychczasowe życie, którego doskonałą syntezę stanowi ostatnie słowo pierwszej części periautologii ἄμεμπτος („bez zarzutu”), w porównaniu z doświadczeniem chrześcijańskim uznaje Paweł za nic innego niż ζημία („stratę”) i σκύβαλα („śmieci”), czy może mniej ładnie ale bardziej dosadnie i w zgodzie z tonem Pawłowej wypowiedzi: „tajno”, „gnój”¹¹). Powiedzieliśmy na pierwszy

¹⁰ Podobna periautologia, tyle że tym razem w odniesieniu do życia po spotkaniu z Chrystusem, ma miejsce w przypadku słynnej „mowy szalonego” w 2 Kor 11-12. Obszernie na ten temat D. CHAAYA, *Becoming a Fool for Christ. Dispositio and Message of 2 Cor 10-13*, Kaslik 2010.

¹¹ Takie było faktycznie podstawowe znaczenie terminu w czasach Pawła. Cf. Remigiusz POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, 559

rzut oka, ponieważ, paradoksalnie, poprzez użycie tych właśnie obraźliwych słów Paweł daje dowód tego, jak bardzo ceni sobie swoją żydowską przeszłość. Jeśli bowiem w Flp 3, 7-9 określa swój dotychczasowy bagaż kulturowy i religijny jako „stratę” i „gnój”, czyni to nie, aby go pomniejszyć i oczernić, ale wyłącznie aby ukazać nieporównywalną wielkość „poznania Jezusa Chrystusa”. Wartość owego poznania jest tak ogromna, iż wszystko inne pozbawia znaczenia i usuwa w cień, a fakt, iż owo poznanie jest w stanie przesłonić to, co dotychczas stanowiło najjaśniejsze punkty Pawłowego życia, świadczy dobitnie o sile nowego światła a nie o tym, że owo „wszystko inne” samo w sobie było lub jest bez wartości – tym bardziej, że było lub jest anty-wartością. Przeciwnie, „wszystko inne” może służyć jako punkt odniesienia dla gloryfikacji poznania Chrystusa wyłącznie dlatego, że ma wartość samo w sobie. Synkrisis ma bowiem sens argumentacyjny tylko wówczas, gdy dotyczy zastawienia *dwóch wartości spod tego samego znaku*, a jej efekt jest wprost proporcjonalny do wartości wyjściowej: gdyby ta miała być równa zeru, nie trzeba wiele, by ją usunąć w cień¹².

Jako ostatni argument na obronę pozytywnej wizji Pawła faryzeusza chciałbym przytoczyć fakt, który jakoś umyka badaczom życia i pism Apostoła Narodów, a który moim zdaniem stawia kropkę nad „i” całego zagadnienia. Niejednokrotnie pisano już o tym, iż periautologia w Flp 3, 4-14 nie dotyczy tylko samego Pawła, lecz również Chrystusa¹³. Za pomocą serii paralelizmów leksykalnych i strukturalnych własny los na modłę tego, co w hymnie Flp 2, 6-11 powiedział o samym Chrystusie: chwalebna przeszłość, jej wyrzeczenie się i oczekiwanie na wywyższenie przez Boga, Apostoł daje słuchaczom do zrozumienia, iż *exemplum* jego życia jest niczym innym niż oryginalnym, jemu właściwym powieleniem losu i wyborów Pana. Jeśli tak, to jakże nie dostrzec analogii z Chrystusem, który, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem i Apostołem, który wszystko, co było chwalebne w swej własnej przedchrześcijańskiej przeszłości, uznał za stratę? I w konsekwencji, jakże nie zobaczyć analogii między tym, czego i jeden i Drugi nie usiłowali kurczowo zatrzymać dla siebie?

3. Nawrócenie czy powołanie?

Flp 3, 4-8 i wszystkie pozostałe teksty autobiograficzne w piśmiennictwie Apostoła Narodów ukazują wystarczająco jasno, że przed Damaszkiem Paweł był Żydem mocno związanym z religią ojców i szczególnie gorliwym w jej obronie (Ga 1, 13-17; 1 Kor 9, 1-2; 1 Kor 15, 8-10 oraz 2 Kor 11, 22). Nie ma też żadnych podstaw, by twierdzić, iż fakty te stanowiły dla Pawła-chrześcjanina powód do wstydu. Tym niemniej nie sposób nie zauważyć ogromu i radykalizmu zmian, jakie doświadczenie damasceńskie spowodowało zarówno w życiu Pawła, jak i w jego przekonaniach religijnych: z prześladowcy stał się jednym z największych protagonistów chrześcijaństwa, z gorliwego aż do przesady zwolennika tradycji ojców – apostołem pogan, z nienagannego w zakresie sprawiedliwości gwarantowanej przez „uczynki Prawa”¹⁴ – zaciekłym wyznawcą sprawiedliwości bez takich uczynków. Pomimo tak drastycznego charakteru owych przeobrażeń wielu z nowych interpretatorów św. Pawła zdecydowanie odrzuca, usankcjonowany wiekami tradycji, zwyczaj nazywania wydarzenia Damaszku, które zainicjowało te przemiany, nawróceniem. Czynią to z dwóch powodów. Po pierwsze, sam Paweł nigdy nie mówił o jakimś swoim nawróceniu (czy to w sensie moralnym, czy odnośnie do swoich przekonań religijnych: odpowiednio ἀποστροφή, i μετάνοια) i – co jeszcze bardziej zastanawiające – bardzo rzadko używał terminologii nawrócenia, by opisać doświadczenie pogan, którzy stali się chrześcijanami (ἐπιστρέφω występuje jedynie w Ga 4, 9; 2 Kor 3, 16; 1 Tes 1, 9, natomiast μετάνοια w 2 Kor 12, 21 i μετάνοια w Rz 2, 4; 2 Kor 7, 9-10). Po wtóre, termin *nawrócenie* zwykle implikuje zmianę religii: Żyd Paweł przeobraziłby się zatem w chrześcijanina, co nie odpowiada absolutnie temu, jak sam zainteresowany interpretował swą nową sytuację w stosunku do Boga i do religii przodków: nie tylko nie przestał być Żydem, ale jako chrześcijanin stał się nim bardziej autentycznie, więcej, tylko w Chrystusie mógł stać się takim, ponieważ tylko w Nim antyczne obietnice ujawniają całe swe bogactwo i stają się rzeczywistością (por. przede wszystkim 2 Kor 3, 12-18 oraz Rz 1, 1-3)¹⁵. W konsekwencji coraz częściej preferuje się dzisiaj terminologię powołania.

¹⁴ Na temat różnych prób rozumienia „uczynków Prawa” w studiach Pawłowych i ich oceny zob.: A. GIENIUSZ, art. cyt., ss. 7-27, a zwłaszcza ss. 12-16.

¹⁵ Należałoby zatem zwrócić więcej uwagi na tę Pawłową autoidentyfikację również wtedy, gdy nieco bezmyślnie oskarża się go o antysemityzm czy antyjudaizm. Podobnie

oraz Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1965, IV, 73.

¹² Szerzej na temat tej figury retorycznej zob.: E. W. BULLINGER, *Figures of Speech Used in the Bible. Explained and Illustrated*, Grand Rapids, MI, 1997, s. 423-428; oraz B. M. GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Milano, 1988, ss. 180-186.

¹³ Por. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Philippiens*, 290.

Niewątpliwie opozycja względem języka konwersji i konsekwentny zwrot w kierunku terminologii powołania nie są pozbawione racji i stanowią słuszne ostrzeżenie przed błędnymi wnioskami, do których interpretacja Damaszku w sensie nawrócenia może prowadzić: nie chodzi w nim niewątpliwie ani o zmianę religii, ani o sfrustrowanego grzesznika, który wreszcie wraca do właściwych relacji z Bogiem. Tym niemniej powołanie rozumiane wyłącznie jako powierzenie misji (apostolat) wydaje się określeniem zbyt słabym na to, by objąć wszystkie zmiany w sposobie życia i w przekonaniach Apostoła, a przede wszystkim ich drastyczny charakter. Z tego względu niektórzy autorzy nadal trwają przy terminologii nawrócenia, wprowadzając w ramach tego pojęcia rozróżnienia pomagające uniknąć błędnych skojarzeń. Jedną z interesujących propozycji w tym zakresie prezentuje monografia B. R. Gaventa, wedle którego nawrócenie nie musi koniecz- nie oznaczać zdecydowanie negatywnej oceny i odrzucenia przeszłości, lecz może mieć na względzie wyłącznie lepszą przyszłość. Może mieć ona mianowicie trzy różne formy: *zmiana (alteration)* – jest relatywnie ograniczoną formą nawrócenia i jest efektem samej przeszłości konwertyty; *przeobrażenie (transformation)* – ma charakter bardziej radykalny; nie domaga się odrzucenia czy zanegowania czyjejs przeszłości i walorów poprzednio akceptowanych, tym niemniej implikuje ujrzenie ich w nowym świetle; *konwersja w sensie ścisłym (conversion)* – jest zmianą o 180 stopni, oznacza całkowite zerwanie z przeszłością, która jawi się odtąd wyłącznie w czarnych kolorach¹⁶. Jeśli zaakceptujemy powyższe rozróżnienia, należałoby skorygować nieco opinię K. Stendahla, który zakwalifikowałby to, co przydarzyło się Pawłowi pod Damaszkiem jako zmianę (*alteration*). Apostoł, jego zdaniem, zachowałby zasadniczą ciągłość z własną przeszłością i dorzuciłby do niej „tylko” misję wobec pogan. Ze względu na radykalność zmian w zakresie przekonań i wartości w przypadku świętego należałoby mówić przynajmniej o przeobrażeniu (*transformation*)¹⁷.

jak w przypadku tekstów prorockich *Starego Testamentu* wypowiedzi Pawła należą do „dyskusji w ramach tej samej rodziny” i w żaden sposób nie mogą być interpretowane jako zewnętrzny atak w imię innej religii czy też wprost rasistowski. Na temat właściwej terminologii odnośnie do Pawłowych relacji z religią jego ojców: J. G. LODGE, *Romans 9-11. A Reader-Response Analysis*, Atlanta, GA, 1996, ss. 34-36. Zupełnie inna sytuacja ma natomiast miejsce, gdy stwierdzenia Pawła są używane przez nie-Żydów przeciwko Żydom czy Izraelowi.

¹⁶ B. R. GAVENTA, dz. cyt., ss. 4-14.

¹⁷ Tak, na przykład, D. J. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Brescia 2000, ss. 181-182; oraz D. SENIOR, *The Biblical Foundations for Mission*, Maryknoll, NY, 1999, ss. 167-168.

Czy tak doprecyzowana terminologia wystarczy jednak, by oddać to, co wydarzyło się Szawłowi pod Damaszkiem? Moim zdaniem nie. Przede wszystkim dlatego, iż zbyt szybko przechodzi ona do porządku dziennego nad faktem, że sam Paweł, opisując swe doświadczenia, świadomie unika języka nawrócenia i jednoznacznie używa starotestamentowego modelu powołania prorockiego, preferując w ten sposób terminologię powołania. Sprawa jest tym bardziej poważna, iż nie ogranicza się tylko do samej terminologii, ale ma zasadnicze znaczenie zarówno dla rozumienia samego powołania Apostoła, jak i sposobu realizacji misji, do której został powołany. Dla Pawła mianowicie powołanie nie jest, jak to sobie często wyobrażamy, zwyczajnym powierzeniem nowego zadania. W dwóch tekstach, w których mówi o powołującym Bogu (Rz 4, 17 oraz 1 Kor 1, 26-29), powołanie okazuje się przejściem od śmierci do życia, czy też od niebytu do egzystencji (odpowiednio: „Ten, który ożywia umarłych i to, co nie istnieje, powołuje do istnienia” oraz „Przeto przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu! Niewielu tam mędrców według oceny ludzkiej, niewielu możliwych, niewielu szlachetnie urodzonych. Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć; i to, co nie jest szlachetnie urodzone według świata i wzgardzone, i to, co nie jest, wyróżnił Bóg”).

Powołanie oznacza w powyższych tekstach akt stwórczy i tym samym reprezentuje totalną nowość, której w żaden sposób nie da się wy- prowadzić z czyjejs przeszłości. Jako takie nie tylko adekwatnie opisuje drastyczność zmiany, która się w tym momencie dokonała w życiu Apostoła, lecz także unika trudności związanych z terminologią nawróce- nia, które zasygnalizowaliśmy powyżej¹⁸. Ponadto z takiego określenia spotkania ze Zmartwychwstałym wynikają zasadnicze konsekwencje dla samego rozumienia Pawłowej misji, o których za chwilę. Wydaje się więc, że terminologia ta nie tylko respektuje sposób, w jaki sam zainteresowany opisywał punkt zwrotny swego życia, lecz niesie również ze sobą pozytywne treści, których brakuje zasadniczo negatywnemu języ- kowi nawrócenia. Ją zatem chyba należałoby preferować¹⁹.

¹⁸ Por. G. PANI, *Vocazione di Paolo, o conversione*, [w:] L. PADOVESE (ed.), *Atti del I simposio di Tarso su Paolo Apostolo*, Roma 1993, ss. 47-63.

¹⁹ Cf. F. PIERI, *L'itinerario di cristificazione di Paolo di Tarso. Caratteristiche di una esperienza di Dio*, Roma 2010, ss. 119-149.

4. Fundamentalny charakter spotkania z Chrystusem: zakończenie

„Jezus nasz Pan”, „Chrystus”, „Jezus Chrystus Syn Boży” nie tylko był jedynym przedmiotem widzenia, ukazywania się i objawienia w opisach doświadczenia, które dało początek chrześcijaństwu Pawła, lecz pozostał także podstawowym punktem wyjścia jego teologicznej refleksji i podstawową treścią całego późniejszego życia Apostoła Narodów. Tekst, który był przedmiotem naszych rozważań, jest z tego punktu widzenia emblematyczny:

Ale to wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. 8 I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa 9 i znalazł się w Nim (Flp 3, 7-9a).

Jako punkt wyjścia w odniesieniu nie tylko do siebie samego, ale do życia każdego chrześcijanina we wszystkich jego aspektach, a zatem wykluczając jakiekolwiek wyjątki²⁰, Apostoł prezentuje Chrystusa w 1 Kor 1, 30: „Przez Niego bowiem jesteście w Chrystusie Jezusie, który stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem”. Tekst ten nie tylko jednoznacznie stwierdza, iż zbawienie realizuje się w Chrystusie. Użycie terminów abstrakcyjnych (mądrość, sprawiedliwość, uświęcenie, odkupienie) w miejsce konkretnych (mądry, sprawiedliwy, święty, odkupiciel) wskazuje również na to, że podstawowym celem Pawła było podkreślenie uniwersalnego i definitywnego charakteru Chrystusowego pośrednictwa²¹. Nie istnieją – chce powiedzieć Apostoł – żadna inna mądrość, żadna inna sprawiedliwość, żadne inne uświęcenie, żadne inne odkupienie niż to, które pochodzi od Chrystusa. W Nim, Ukrzyżowanym, i tylko w Nim, Bóg dał (por. *passivum divinum* ἐγενήθη) wszystko, co potrzebne do zbawienia. Szukanie zbawienia gdzie indziej jest nie tylko bezcelowe,

²⁰ Wyliczając atrybuty Chrystusa, św. Paweł rozpoczyna od najbardziej widocznych, by skończyć na najbardziej wewnętrznych, innymi słowy – od bezpośrednich do tych, które stoją u podstaw.

²¹ Na temat metonimicznego charakteru wszystkich atrybutów, które w tym zdaniu odnoszą się do Chrystusa, i ich uniwersalizującej funkcji cfr. A. PITTA, *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Casale Monferrato 1998, ss. 98-108.

ale błędne i szkodliwe, ponieważ w ten sposób nie pozwala się znaleźć go w jedynym miejscu, w którym może być znalezione: w Chrystusie.

Dodajmy ponadto, że spotkanie Chrystusem w drodze do Damaszku miało nie tylko fundamentalne znaczenie dla życia samego Pawła i dla kształtu całej jego teologii. Zdefiniowało ono również zarówno treść, jak i formę jego apostołatu. Dla Pawła bowiem głosić ewangelię to nie tylko, a już na pewno nie wyłącznie, mówić i przekonywać. Ewangelizować oznacza dla niego przede wszystkim stwarzać tym wszystkim, do których został posłany, okazję spotkania ze Zmartwychwstałym i przeżycia własnego Damaszku, Damaszku, w którym „Żyjącego spośród umarłych” można dotknąć i usłyszeć w tym, który głosi dobrą nowinę, ponieważ pozwolił on tak ogarnąć się Chrystusowi, iż w sobie samym objawia Syna Bożego (por. Ga 2, 10).

Streszczenie

Pierwsza część niniejszego artykułu będzie miała na celu określenie rodzaju literackiego perykopy Flp 3, 4-8 (11), która zdaniem autora zawiera wszystkie typowe charakterystyki tzw. periautologii, tzn. pochwały siebie samego. Na bazie takiej definicji Pawłowego tekstu podejmie się próbę interpretacji kontrowersyjnych wierszy 7-8 i ich znaczenia w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o stosunek Apostoła Narodów do jego przedchrześcijańskiej przeszłości. Analiza pokaże, iż owe wiersze, i jakiekolwiek inne w jego piśmiennictwie, nie dają jakiejkolwiek podstawy do twierdzenia, iż Paweł w Chrystusie narodził się z religijno-moralnej frustracji Szawła-Żyda i że jako taki po Damaszku przybrał zdecydowanie negatywne nastawienie wobec judaizmu w ogólności i wobec własnego bycia zapaleńcem w zachowaniu tradycji swoich przodków. Końcowa część artykułu poświęcona została inadequatej terminologii nawrócenia dla opisu Pawłowego spotkania ze Zmartwychwstałym pod Damaszkiem.

Słowa kluczowe: Paweł, judaizm, przedchrześcijańska przeszłość, nawrócenie, powołanie, periautologia.

Phil 3, 4-8: St. Paul in the Face of his Pre-Christian Past

Summary

The first part of the article aims at determining the literary gender of the pericope Phil 3,4-8 (11). According to the author of the paper these verses include all the typical characteristics of the so-called periautology and therefore should be considered as an example of the praise of oneself. On the basis of such a definition of the text an interpretation of the controversial verses 7-8 will be undertaken and their significance for the question of Paul's relation to his pre-Christian past will be discussed. The analysis will show that these verses do not give any grounds for believing that Paul became Christian out of a religious-moral frustration of Saul-Jew and that after Damascus, he took a negative attitude towards Judaism in general and in particular towards his own being extremely zealous for the traditions of his fathers. The final part of the article will show inadequacy of the conversion language in the description of Paul's meeting of the Risen Lord at Damascus.

Keywords: Paul; Judaism; pre-Christian past; call; conversion; periautology

KAZIMIERZ MIKUCKI CR
Lwów

KSIĄDZ KARDYNAŁ MARIAN JAWORSKI: DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA, ZARYS FILOZOFII ORAZ NIEKTÓRE ASPEKTY RELACJI POMIĘDZY FILOZOFIĄ A TEOLOGIĄ

Gdy zapoznajemy się nieco wnikliwiej z najważniejszymi wydarzeniami z życia i działalności Jego Eminencji Księdza Kardynała Mariana Jaworskiego, to zauważamy, jak niezwykle różnorodny jest zakres jego pracy i jak bardzo owocny jest tej pracy plon. Dorobek ten można – w największym skrócie – sprowadzić do dwóch zasadniczych dziedzin: kapłańskiej i naukowej. Dziedzin odmiennych, ale w przypadku Księdza Kardynała ściśle ze sobą powiązanych: pełniąc bowiem najrozmaitsze funkcje kapłańskie – nie przestawał być naukowcem, oddanym tej profesji i wykorzystującym dorobek myśli własnej i cudzej w posłudze nauczyciela Kościoła, a będąc profesorem – myślał często kategoriami duszpasterza.

Pomimo niewątpliwego związku jego kapłaństwa z funkcją człowieka nauki, postaramy się skoncentrować – zgodnie z tytułem artykułu – na drugim z wymienionych wyżej obszarów aktywności, ściślej mówiąc na filozofii, wydobywając to, co wydaje się najcenniejsze w tym zakresie. Zakładamy, że dla bliższego scharakteryzowania dorobku filozoficznego Metropolity Lwowskiego należy uwzględnić dwa podstawowe wymiary jego pracy w tym zakresie. Pierwszy – stanowi działalność naukowo-dydaktyczną, połączoną z organizacyjną; drugi wymiar – metodyczna refleksja skupiona wokół filozofii, zawarta w jego licznych publikacjach. Całość zamyka wykaz jego prac, mających za przedmiot rozważania o charakterze filozoficzno-teologicznym.

I. Działalność naukowo-dydaktyczna oraz organizacyjna

Uwzględniając przede wszystkim chronologiczny porządek spraw, postaramy się przypomnieć najważniejsze fakty z interesującego nas pola działalności kard. Jaworskiego¹.

Początek właściwej przygody intelektualnej z nauką stanowiły dla niego studia w Wyższym Seminarium Duchownym we Lwowie i w Kalwarii Zebrzydowskiej (w latach 1945–50), zakończone uzyskaniem tytułu magistra teologii Uniwersytetu Jagiellońskiego na podstawie pracy „Metoda kulturalno-historyczna w etnologii ks. Wilhelma Schmidta”, pisanej pod kierunkiem ks. prof. Szczepana Szydelskiego i ks. prof. Mariana Michalskiego. Po roku przerwy podejmuje dalsze studia specjalistyczne na Wydziale Teologicznym UJ, uwieńczone otrzymaniem tam w 1952 r. tytułu doktora teologii na podstawie dysertacji: *Rozwój poglądów Józefa Geysera na zasadę przyczynowości*; jej promotorem był ks. prof. Piotr Stach, a recenzentami ks. prof. Kazimierz Kłósak i ks. doc. Aleksander Usowicz.

W 1953 r. rozpoczyna on kolejne studia, świadczące o nowych zainteresowaniach – na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, uzyskując w tym samym roku tytuł magistra filozofii na podstawie pracy: *Wartość prób aprioryczno-racjonalnego dowodzenia zasady przyczynowości u Józefa Geysera*; promotorem jej był o. prof. Albert Mieczysław Krąpiec. Studia filozoficzne kończy w 1955 r. pracą doktorską, pisaną na temat: *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu*; jej promotorem był znów o. Krąpiec, a recenzentami prof. Stefan Swieżawski i doc. Jerzy Kalinowski.

Początek działalności o charakterze dydaktyczno-naukowym stanowiło dla niego podjęcie w 1955 r. wykładów z filozofii w Studium Filozoficzno-Teologicznym w Kalwarii Zebrzydowskiej, gdzie do 1960 r. prowadził zajęcia z teodycei, psychologii oraz historii filozofii. Od 1957 r. rozpoczął również pracę wykładowcy w Arcybiskupim

Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie, angażując się jednocześnie w inne zajęcia dydaktyczne prowadzone w tym mieście: w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym OO. Dominikanów, w Częstochowskim Wyższym Seminarium Duchownym oraz na Wydziale Filozoficznym Księży Jezuitów. Dodatkowo (w latach 1961–67) prowadził wykłady z filozofii religii na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL.

W 1962 r. otrzymał nominację na zastępcę profesora Wydziału Teologicznego przy Arcybiskupim Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie. Trzy lata później rozpoczął wykłady z filozofii religii na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, gdzie w 1966 r. przeprowadził przewód habilitacyjny z filozofii religii na temat: „Poznanie religijne Boga według Romano Guardiniego”; recenzentami rozprawy byli ks. prof. Piotr Chojnacki, o. prof. Albert M. Krąpiec i prof. Stefan Swieżawski. Na tej samej uczelni pełnił funkcję kierownika Katedry Filozofii Religii (lata 1967–1974) oraz prodziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK (lata 1968–1970); na ATK pracował do 1976 r.

W 1967 r. otrzymał tytuł profesora nadzwyczajnego na Wydziale Teologicznym w Krakowie, a w 1976 r. – profesora zwyczajnego. Na tejże uczelni pełnił w latach 1974–82 funkcję dziekana. W roku 1982 został wybrany na pierwszego rektora Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, pełniąc tam swoje obowiązki do 1988 r. W 1983 r. został członkiem Kolegium Rektorów Szkół Wyższych Krakowa. To są dane, które dotyczą najważniejszych etapów jego uczelnianej kariery naukowej.

Innym ważnym kierunkiem jego pracy naukowo-dydaktycznej i organizacyjnej były krajowe i zagraniczne kongresy, sympozja, konferencje, sesje i spotkania naukowe, w których aktywnie uczestniczył poprzez ich inspirowanie, organizowanie oraz poprzez wygłaszane na nich referaty. Jako najważniejsze spośród nich należy wymienić w porządku chronologicznym: Sympozjum Filozofii Boga (Warszawa 1969); Kongres Teologów Polskich (Lublin 1971 i 1983); Sympozjum Hermeneutyki Teologicznej (Kraków 1973); Sympozjum „Nowa teologia” (Kraków 1974); Międzynarodowy Kongres Tomistyczny (Rzym – Neapol 1974); Sesja naukowa poświęcona myśli Karola Wojtyły (Kraków 1984); Sesja naukowo-pastoralna na temat cierpienia (Kraków 1984); Spotkanie Rady Naukowej Instytutu Nauk o Człowieku (Castel Gandolfo 1985); Sympozjum Filozoficzne – Kirchberg 1985; Międzynarodowy Kongres Skotystyczny (Kraków 1986); Międzynarodowy

¹ Przy opracowaniu tego tematu wykorzystano głównie: J. Bednarczyk, *Odważna droga głębokiej wiary, niezwyklej mądrości i ofiarnej miłości Bożej*, w: *Scire Deum. Księga Pamiątkowa* wydana z okazji 25-lecia Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie dedykowana jej pierwszemu rektorowi Jego Eminencji Kardynałowi Marianowi Jaworskiemu, red. S. Koperek i W. Zuziak, Kraków 2006, s. 9–20.

Kongres Tomistyczny „De anima” (Rzym 1986); Międzynarodową Sesję Instytutu Kultury Jana Pawła II, zatytułowaną „Wyzwolenie człowieka” (Kazimierz nad Wisłą 1986); Sesję Teologów Polskich z okazji II Krajowego Kongresu Eucharystycznego w Polsce (Jasna Góra 1987); Międzynarodowe Sympozjum „Z problematyki współczesnej filozofii religii” (Kraków 1988). Ze swoimi wykładami gościł również na wielu uczelniach zagranicznych, m.in. w Wiedniu, Grazu, Bochum, Monachium, Regensburgu, Pasawie, Paryżu, Neapolu, Mediolanie, Rzymie.

Na jego dorobek naukowy składają się przede wszystkim bardzo liczne samodzielne publikacje, których przybliżony wykaz podajemy osobno poniżej. Poza tym uczestniczył we współredagowaniu wielu prac, m.in.: *Teologia a antropologia. Kongres Teologów Polskich 21-23 IX 1971*, Kraków 1971; *Teologia nauk o Bogu. IV Kongres Teologów Polskich. Kraków-Mogiła 14-16 IX 1976*, Kraków 1977; *Chrześcijaństwo a kultura polska. V Kongres Teologów Polskich. Lublin 14-16 IX 1983*, Lublin 1988; *O Bożym Miłosierdziu „Dives in misericordia”. Tekst i komentarz*, Kraków 1981.

Innym polem działalności naukowej Księdza Kardynała było prowadzenie seminariów dla osób pragnących zdobywać stopnie naukowe. Dzięki temu pod jego kierunkiem mogły powstać liczne prace magisterskie, licencjackie, doktorskie. W tym miejscu należy również wspomnieć, że był typowany do recenzji prac naukowych, w tym też przewodów habilitacyjnych i profesorskich. Wśród tych, których prace recenzował, są m.in. bp prof. dr hab. Bronisław Dembowski, ks. prof. dr hab. Edmund Morawiec, ks. prof. dr hab. Józef Marceli Dołęga.

Niepodważalne są zasługi Księdza Kardynała dla powstania i rozwoju szczególnie trzech uczelni. Pierwszą z nich jest Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, której tworzył podstawy organizacyjno-dydaktyczne i był jej pierwszym rektorem. Drugą – jest Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Lwowskiej w Lubaczowie z siedzibą w Lublinie, powstałe co prawda rok wcześniej z inicjatywy ks. biskupa Mariana Rechowicza, ale przez Kardynała zaakceptowane, przemianowane na powyższą nazwę, wspierane i kierowane. Warto dodać, że wielu absolwentów tegoż Seminarium wysyłał na studia specjalistyczne na uczelnie polskie i zagraniczne; wśród nich był ks. dr Mirosław Hanus, późniejszy wieloletni prefekt studiów w Wyższym Seminarium Duchownym we Lwowie. I w ten sposób wspomnieliśmy trzecią uczelnię związaną z posługą naukowo-duszpasterską Metropolity. Jest nią właśnie Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji

Lwowskiej obrządku łacińskiego we Lwowie – Brzuchowicach, powołane przez niego do życia w 1996 r., którego był rektorem od 1997 do 2008 r. Wyrazem troski o to Seminarium były m.in. wykłady z metafizyki, jakie tu prowadził w roku akademickim 1997–98, mianowanie wychowawców i wykładowców, obecność na niektórych wykładach, egzaminach i na innych ważnych uroczystościach seminaryjnych. Warto jeszcze wspomnieć, że niemal co roku (od 2001 do 2008) aktywnie uczestniczył tutaj w dorocznych sympozjach na temat „Filozofia dla teologów”.

Wyrazem aktywności naukowej, a zarazem formą uznania dla jej dorobku, było jego członkostwo w licznych towarzystwach, komisjach i sekcjach naukowych: od 1967 r. był członkiem Podkomisji Episkopatu Polski ds. Studiów; od 1970 r. – sekretarzem Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Katolickiej; od 1973 do 1989 r. – sekretarzem Rady Naukowej Episkopatu Polski; od 1971 r. jest członkiem zwyczajnym Towarzystwa Naukowego KUL; jest członkiem Sekcji Profesorów Filozofii w Polsce, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie; od 1990 r. jest przewodniczącym Rady Fundacji im. Królowej Jadwigi dla Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; w 1996 r. został wybrany konsultorem Kongregacji Rzymskiej ds. Wychowania Katolickiego, a w 1999 r. wszedł do prezydium Papieskiej Rady ds. Rodziny.

Szczególną formą uznania dla osiągnięć naukowych kard. Jaworskiego były przyznawane mu różne tytuły i odznaczenia. Otrzymał cztery tytuły doktora *honoris causa*: w 1985 r. – od Wydziału Teologii Katolickiej Ruhr-Uniwersität w Bochum, w 2002 r. – od Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, a w 2006 r. – od Senatu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz od Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Uniwersytet Jagielloński docenił jego zasługi w 2005 r. poprzez uroczyste odnowienie doktoratu z teologii z 1952 r.; Katolicki Uniwersytet Lubelski dokonał podobnego aktu w 2008 r. odnośnie do doktoratu z filozofii z 1955 r. Dwukrotnie otrzymywał on też medal *Bene Merenti*: w 1996 r. od Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, a w 2009 r. Polskiego Towarzystwa Teologicznego. W 2007 r. Prezydent RP Lech Kaczyński przyznał mu Krzyż Komandorski z Gwiazdą Orderu Odrodzenia Polski za zasługi dla rozwoju nauk teologicznych oraz za osiągnięcia w działalności dydaktycznej; wręczenie odznaczenia nastąpiło w 2008 r.

II. Koncepcja Filozofii

Głównym i – jak się wydaje – najbardziej owocnym kierunkiem naukowej działalności księdza kardynała M. Jaworskiego była filozofia. Zauważyć jednak należy, że nie była to filozofia nastawiona jedynie na realizację sobie właściwych celów, w zasadzie teoretyczno-poznawczych. Z racji swego powołania i zainteresowań, filozofia ta miała odniesienia do problemów teologicznych.

Ograniczając się do ogromnego skrótu przy opisie dorobku naukowego Metropolity Lwowskiego w dziedzinie filozofii, zawartego w jego najważniejszych opublikowanych pracach, przedstawimy go dwóch w zasadniczych częściach. Pierwsza część dotyczy ogólnych założeń z zakresu teorii i metodologii filozofii, które naświetlają specyfikę jego stylu filozofowania; druga natomiast – będzie bliższą charakterystyką poszczególnych dyscyplin filozoficznych, jakie się znajdowały w polu zainteresowania tegoż Autora, w których też widoczna jest realizacja wstępnych postulatów, jakie formułował w stosunku do filozofii.

1. Ogólne założenia filozoficzne

Poruszany obecnie problem ogólnych założeń filozoficznych księdza Kardynała nakreślimy, wykorzystując do tego dość prosty i czytelny podział problematyki, jaki się często stosuje w podobnych opracowaniach. Omawia się wtedy mianowicie pogląd autora na naturę filozofii oraz sposób rozumienia przez niego podstawowych elementów strukturalnych tej dziedziny poznania, jakimi są przedmiot filozofii, jej podział, metody i cele.

1.1 Pogląd na naturę filozofii

Czym jest filozofia, jaką M. Jaworski uprawiał i w czym tkwi jej specyfika? Według autora tego opracowania, jest to taki sposób filozofowania, który mieści się – najogólniej mówiąc – w realistycznym nurcie filozofii klasycznej, w wersji otwartej². Aby bliżej uzasadnić to stwierdzenie, trzeba przytoczyć kilka ważnych argumentów, które staną się jeszcze bardziej czytelne w dalszej części tego artykułu.

Po pierwsze, „klasyczność” tej filozofii wyraża się w tym, że Autor rozumiał ją jako autonomiczną dziedzinę poznania czysto racjonalnego, odrębną metodologicznie od teologii oraz poznania potocznego i naukowego, jakkolwiek jest dziedziną posiadającą z nimi ściśle związki genetyczne i treściowe.

Po drugie, za jej „klasycznością” przemawia to, że ma ona wymiar nie tylko fenomenologiczny, ale i metafizyczny³ – jest umysłowym wysiłkiem w kierunku ujęcia istoty rzeczy jako takiej lub istoty poszczególnych najważniejszych elementów rzeczywistości, czy też dąży do odkrycia ostatecznej racji istnienia tego, co jest przez nas poznawane w naturalny sposób.

Po trzecie, „otwartość” tej filozofii przejawia się w tym, że Ksiądz Kardynał nie miał zamiaru uprawiania filozofii w obrębie jakiegoś tylko jednego, całkiem odrębnego kierunku filozoficznego, jakim był choćby bardzo bliski mu tomizm. Ważniejszą sprawą od przynależności do określonego kierunku filozoficznego (tomizmu) jest bowiem dla niego dążenie w filozofii do poznania prawdy i trwanie w niej. To dążenie do poznawania prawdy w ramach filozofii jest czymś tak dla niej charakterystycznym, że można to jakoś zaobserwować w każdym czasie i w każdym z historycznych kierunków filozoficznych⁴. Jest to przy tym tak ogromne zadanie, że nigdy nie da się go w filozofii w pełni zrealizować. Prawda, jaka jest tu przez człowieka poznawana, nie będzie nigdy prawdą całą, doskonałą, absolutną⁵. Dlatego filozofię rozumiał on jako ciągle ponawiany proces krytycznej refleksji nad najważniejszymi sprawami nurtującymi człowieka w celu ich coraz doskonalszego wyjaśnienia; rozumiał ją jako proces, który dokonuje się w nieustannym dialogu z „mistrzami przeszłości” oraz w dialogu z myślą współczesną⁶. Jeśli chodzi o „mistrzów przeszłości”, to najważniejszym z nich jest św. Tomasz z Akwinu, interpretowany nieraz w myśl poglądów E. Gilsona, J. Maritaina, Szkoły Lubelskiej, co widać szczególnie wyraźnie w tezach metafizyki i filozofii Boga w pierwszym

³ Por. M. Jaworski, *Jakiej filozofii – filozofii Boga – potrzebujemy?*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, red. J. Sochoń, UKSW, Warszawa 2002, s.283-294.

⁴ Por. M. Jaworski, *Św. Tomasz po Soborze*, w: B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. I, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1967, s. 33n.

⁵ Por. M. Jaworski, *O dochodzeniu do prawdy*, w: *Wybór pism filozoficznych*, red. K. Mikucki, „Episteme” 2003, nr 28, Olecko 2003, s. 292-296.

⁶ Por. M. Jaworski, *Św. Tomasz po Soborze*, art. cyt., s. 29-39; Tenże, *Bóg filozofów i Bóg wierzących*, w: *Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 165-176; Tenże, *Bóg filozofii i Bóg wiary we współczesnej teologii*, w: *Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 191-199.

² Por. E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, ATK, Warszawa 1998, s. 38-39.

okresie działalności naukowej Kardynała, a także w myśl tomizmu transcendentnego (K. Rahner, E. Coreth, J. B. Lotz). W przypadku tegoż mistrza nie chodzi jednak o „niewolnicze naśladownictwo”. Wybór św. Tomasza nie jest podyktowany tylko szacunkiem dla jego autorytetu, ale przede wszystkim umotywowany jest względami ściśle merytorycznymi: uznaniem dla podejścia realistycznego, obiektywistycznego, nastawionego na dialog ze wcześniejszą i współczesną mu myślą filozoficzno-teologiczną w celu poszukania przede wszystkim prawdy rzeczy. Ksiądz Kardynał sądzi, że zgodnie ze sposobem myślenia samego św. Tomasza, filozof współczesny nie może zignorować myśli jemu współczesnej, podejmującej nowe problemy egzystencjalne przy pomocy nieco innych metod oraz w nowych realiach historyczno-kulturowych; każdego filozofa powinna bowiem obowiązywać zasada „wierności naszym czasom”. Dlatego też w pismach naszego Autora bardzo często spotykamy nazwiska wielu myślicieli XX wieku, których poglądy na rzeczywistość są uważnie analizowane, a następnie przyjmowane za własne, bądź też – w przypadku braku ich uzasadnienia – są odrzucane. Zauważamy przy tym, że najczęściej są wymieniani i omawiani przedstawiciele fenomenologii oraz fenomenologii egzystencjalnej, jak: R. Guardini, M. Scheler, R. Ingarden, K. Wojtyła, K. Rahner, A. Dondeyne, B. Welte, E. Coreth, G. van Riet, J. B. Lotz. Z ich też idei, jak się wydaje, najwięcej skorzystał w swojej refleksji ksiądz Kardynał.

Gdyby chciało się w końcu szukać pewnych bliskich analogii co do sposobu rozumienia i uprawiania filozofii przez naszego Autora, to przychodzi na myśl przede wszystkim postać ks. prof. Kazimierza Kłósaka. W pewnej rozmowie prywatnej powiedział kiedyś Kardynał, że jego mistrzem w filozofii (jak można sądzić – w sensie bezpośredniego nauczyciela) był właśnie ów krakowski myśliciel. Jedyna poważna różnica, jaka ich – ostatecznie uczniów św. Tomasza dzieli – to, jak się wydaje, kierunek otwarcia się na myśl współczesną. Ks. Kłósak koncentruje się na wynikach nauk przyrodniczych, przydatnych głównie na gruncie filozofii przyrody, natomiast nasz Autor – zgodnie ze swoimi zainteresowaniami – skupia się na nowych prądach filozoficznych o orientacji humanistycznej.

1.2 Przedmiot i podział filozofii

Kwestię przedmiotu i podziału filozofii potraktujemy łącznie, ponieważ są to zagadnienia bardzo ściśle ze sobą powiązane: podział

filozofii jest konsekwencją sposobu rozumienia tego, czym się filozofia zajmuje, co jest jej przedmiotem analizy.

Zaznamy na początku, że rozpatrując problem przedmiotu w filozofii, używa się pojęcia przedmiotu w punkcie wyjścia i w punkcie dojścia⁷. Przedmiotem filozofii w jej punkcie wyjścia jest wyznaczony przez nią obszar badań, to co w ogóle stoi przed filozofem jako materiał do analizy; stąd też określa się ten przedmiot jako materialny. Ponieważ ów na samym wstępie zakreślony obszar do zbadania zawsze rozpatruje się z pewnego punktu widzenia, dlatego nazywa się go przedmiotem formalnym. Przedmiotem filozofii w jej punkcie dojścia są z kolei określone ustalenia, w postaci terminów i tez, do jakich się dochodzi w trakcie badań *stricte* filozoficznych.

W większym lub mniejszym zakresie, przedmiotem każdej dyscypliny filozoficznej w jej punkcie wyjścia – jako jej przedmiot materialny – jest dla M. Jaworskiego albo cały świat, albo różne formy bytu w tym świecie występujące, dostępne w jakiś sposób ludzkiemu poznaniu racjonalnemu. Spod tego najszerzego jej zakresu zainteresowań nie można, jak sądzi, wyłączać arbitralnie jakichkolwiek ważnych obszarów rzeczy i spraw ludzkich, tak by nie mogły być one przedmiotem filozoficznej uwagi. Na określenie tego przedmiotu w punkcie wyjścia filozofii i sposobu jego prezentacji w poznaniu, Autor używa zwrotu językowego zaczerpniętego z myśli św. Tomasza z Akwinu: *byť prius quoad nos*⁸. Oznacza on rzeczywistość bezpośrednio, naocznie daną w poznaniu. Występuje ta rzeczywistość, najogólniej mówiąc, przede wszystkim jako dziedzina bytu realnego, ujmowanego w odpowiednich aktach spostrzeżenia zmysłowego⁹. Ponieważ istnieje ten byt w różnych postaciach, dlatego też ta obszerna dziedzina bytu realnego jest odpowiednio „rozparcelowana” przez poszczególne dyscypliny filozoficzne, nazywane ogólnie filozofią bytu *prius quoad nos*. Mają one więc za swój przedmiot jakiś fragment tegoż najogólniej pojętego bytu, badając go pod kątem widzenia tego, co jest dla

⁷ Por. E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, dz. cyt., s. 46.

⁸ Zarys filozofii bytu *prius quoad nos* znajdujemy w: M. Jaworski, *Problem koncepcji filozofii*, w: *Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 304-313; Tenże, *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, dz. cyt., s. 142-162.

⁹ Por. M. Jaworski, *Podstawowe zadania filozofii religii i problem jej metody*, w: B. Bejze (red.), *W kierunku Boga*, ATK, Warszawa 1982, 346; Tenże, *Doświadczenie religijne w ujęciu fenomenologicznym*, w: B. Bejze (red.), *W kierunku religijności*, ATK, Warszawa 1983, s. 62, 69n.

niego charakterystyczne, wspólne i istotne. I tak dla przykładu, filozofia przyrody bada we właściwym sobie aspekcie świat materialny, antropologia filozoficzna – fenomen ludzki, filozofia religii – zjawisko religijności, a teodycea – powiązana z metafizyką – jest zainteresowana problemem filozoficznego poznania Boga. Metafizykę z kolei interesuje cały obszar bytu realnego w aspekcie bytu jako bytu.

Jeśli chodzi o przedmiot filozofii w punkcie dojścia, to z uwagi na to, że proces filozofowania u kardynała Jaworskiego posiada dwa wskazane powyżej różne obszary i dwa właściwe im aspekty badań, stąd też i te ustalenia sytuują się na dwóch odrębnych płaszczyznach poznawczych oraz są one zróżnicowane pod względem treściowym. Jednej płaszczyźnie odpowiadają treści właściwe dla dyscyplin filozoficznych o charakterze bardziej partykularnym. Drugiej natomiast – treści właściwe dla metafizyki, czyli poznania bytu w aspekcie bytowości; tutaj też znajdują się rozważania charakterystyczne dla zakresu tzw. teologii naturalnej¹⁰. W ten sposób widać tu wyraźny podział filozofii na dwie zasadnicze grupy. Do pierwszej grupy, nazywanej przez Kardynała filozofią *prius quoad nos*, należą przede wszystkim filozofia przyrody, antropologia filozoficzna, filozofia religii, a do drugiej grupy należą metafizyka oraz jej kres w postaci filozofii Boga.

1.3 Metoda i cele filozofii

Problem metody i celów filozofii potraktujemy również łącznie. Uważa się mianowicie powszechnie, że cele naukowe (także i przedmiot) determinują w zasadniczy sposób metody badań naukowych¹¹.

Metoda, czyli sposób, w jaki filozof winien podchodzić do rzeczywistości *prius quoad nos*, by wydobyć z niej treści go interesujące, jest rozumiana przez M. Jaworskiego jako szereg pewnych szczegółowych zabiegów poznawczych. Podamy ich ogólną charakterystykę, podkreślając jednocześnie, jakim konkretnym celom poznawczym takie zabiegi służą¹².

Najbardziej pierwotnym poznaniem, na którym ma być oparta filozofia, poznaniem komunikującym z rzeczywistością *prius quoad nos*, jest najszerzej pojęte doświadczenie¹³, obejmujące zarówno doświadczenie zewnętrzne, jak i wewnętrzne, posiadające przy tym szereg odmian. Ono jest jedyną podstawą wszelkich wniosków filozoficznych, o ile filozofia ma być – zgodnie ze współczesną tendencją – nie refleksją czysto spekulatywną, racjonalistyczną, aprioryczną, ale doświadczalną, egzystencjalną, krytyczną¹⁴. Filozofia nie może brać się bowiem „z niczego”¹⁵. O tym doświadczeniu pisze dalej, że „nie ma ona nic wspólnego ani z teorią doświadczenia empiryzmu klasycznego, ani też z teoriami doświadczenia subiektywistycznymi czy idealistycznymi. Chodzi więc o realistyczną koncepcję doświadczenia, najszerzej pojętego, które jest u źródła wszelkiego rozumienia ludzkiego. Jest ono bezpośrednim uczestnictwem w rzeczywistości dostępnej człowiekowi w jego właściwy sposób”¹⁶. O tym doświadczeniu mającym być podstawą filozofii – w odróżnieniu od przedstawicieli tzw. filozofii scjentystycznej – mówi, że jest ono różne od doświadczenia naukowego. Charakteryzuje się ono zatem, jak można sądzić, również czynnościami poznawczymi typowymi dla doświadczenia pozanaukowego – spontanicznego, potocznego, zdroworozsądkowego. Postulat ten formułowany jest zapewne w celu uwzględnienia w refleksji filozoficznej wszystkich istotnych dla człowieka problemów, a pozostających nieraz poza obszarem poznania ściśle naukowego, jakie jest realizowane przede wszystkim w dyscyplinach matematyczno-przyrodniczych.

W kolejnym etapie poznania w filozofii – w zakresie podstawowych form bytu *prius quoad nos* – niezastąpioną funkcję pełni tzw. abstrakcja *totus* w rozumieniu św. Tomasza z Akwinu, nazywana też abstrakcją pierwszego stopnia, fizyczną, istotową. Tę ostatnią nazwę zawdzięcza ona temu, że w jej trakcie pomijamy w poznawanym przedmiocie elementy przypadkowe (tzw. materię indywidualną), by skupić się na

antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły, „Analecta Cracoviensia” 1973-1974, t. 5-6, s. 91-106.

¹³ O koncepcji doświadczenia, na kanwie poglądów B. Weltego, pisze M. Jaworski m. in. w artykule: Światłość nicości, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, dz. cyt., s. 295-306.

¹⁴ Por. M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, art. cyt., s. 92n.

¹⁵ Por. M. Jaworski, *Problem filozofii religii*, w: *Studia z filozofii, Boga, religii i człowieka*, dz. cyt., s. 105.

¹⁶ M. Jaworski, *Granice pluralizmu w nowej interpretacji dogmatów*, art. cyt., s. 163-164.

¹⁰ Por. S. Swieżawski, M. Jaworski, *Byt. Zagadnienie metafizyki tomistycznej*, KUL, Lublin 1961, s. 83-85.

¹¹ Por. E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, dz. cyt., s. 48.

¹² Por. M. Jaworski, *Problem koncepcji filozofii*, art. cyt., s. 304-313; Tenże, *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, art. cyt., s. 150-162; Tenże, *Granice pluralizmu w nowej interpretacji dogmatów*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, dz. cyt., s. 163-172; Tenże, *Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. I, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 337-342; *Doświadczenie religijne*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1973, nr 3-4, s. 19-28; Tenże, *Koncepcja*

cechach stałych, koniecznych, istotnych dla tego przedmiotu. W rezultacie otrzymujemy idee, pojęcia badanych rzeczy, które następnie staramy się zdefiniować w odpowiednich zdaniach. Definicje, o jakich tu mowa, nie są formułowane w myśl tzw. definicji klasycznej, ale są definicjami opisowymi (deskrypcyjnymi), w których wskazuje się wszystkie elementy strukturalne, konstytutywne dla rozpatrywanego przedmiotu; takie, bez których przedmiotu tego nie da się pojąć.

W tym miejscu pojawia się propozycja Autora, by tego typu abstrakcji – istotowej – towarzyszyła metoda jakoś komplementarna do powyższej: koncepcja oglądu ejdetycznego (istoty fenomenu) i opisu fenomenologicznego, sformułowana przez E. Husserla, uwzględniająca twórczą funkcję *nous*; w tym ostatnim przypadku chodzi o tezę fenomenologiczną, że aktywność podmiotu przeżywającego intencje wpływa na poznanie istoty rzeczy, na sens przedmiotowy poznawanych fenomenów. Wykorzystanie fenomenologii w refleksji filozoficznej korzystne jest głównie z dwóch powodów: po pierwsze – zakłada ona bowiem istnienie różnych sposobów doświadczenia i odpowiednich im fenomenów oraz – po drugie – analizuje tę wielość fenomenów w celu ukazania ich istoty, pozwalającej też i na zrozumienie ich sensu¹⁷. Dodajmy, że fenomenologia jest tu rozumiana bardziej w duchu koncepcji M. Schelera (E. Stein, R. Ingardena) niż Husserla – a więc nie jest to fenomenologia o wydźwięku idealistycznym, upatrująca w świadomości podstawę danych empirycznych, ale jest to fenomenologia realistyczna, zakładająca fakt istnienia konkretnych bytów, transcendentnych w stosunku do świadomości. Ma ona również – zgodnie z poglądem A. Dondeyne'a, a w odróżnieniu na przykład do koncepcji ks. K. Kłósaka – charakter filozoficzny, a nie ściśle naukowy¹⁸.

W procesie wyjaśniania bytu *prius quoad nos*, a także na terenie teologii, konieczny jest następnie udział metody hermeneutycznej, która podaje określone reguły poprawnego rozumienia sensu, intencji, znaczenia tego, co dane¹⁹. Można sądzić, że konieczność ta podyktowana jest tu uwzględnieniem – jak powiedzieliśmy wyżej – najpierw

¹⁷ Por. M. Jaworski, *Problem filozofii religii*, art. cyt., s. 109-113; Tenże, *Prądy filozoficzne u podstaw nowej teologii*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, dz. cyt., s. 194-196; Tenże, *Doświadczenie religijne w ujęciu fenomenologicznym*, art., cyt., s. 258-274.

¹⁸ Por. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, s. 154-156.

¹⁹ Por. M. Jaworski, *Granice pluralizmu w nowej interpretacji dogmatów*, art. cyt., s. 164.

samej natury filozofii, jak i charakterem współczesnej filozofii, która jest w znacznym stopniu właśnie hermeneutyczna, ponieważ chodzi w niej często o „zrozumienie, o poznawcze uchwycenie sensu tego, co niesie ze sobą doświadczenie ludzkie, najbardziej szeroko pojęte”²⁰. W ramach rozważań na temat metody hermeneutycznej²¹, Autor dokonuje analizy procesu rozumienia, podaje dwie zasadnicze odmiany hermeneutyki (realizowane na płaszczyźnie języka oraz danych doświadczenia, przyznając pierwszeństwo tej drugiej) oraz pokazuje reguły właściwego posługiwania się tą metodą na gruncie teologii, aby metoda ta mogła służyć pełniejszemu zrozumieniu prawd wiary w co raz to nowym kontekście historycznym i światopoglądowym, w jakim człowiek żyje.

Stosunkowo niedawno ksiądz Kardynał uznał, że w refleksji filozoficznej nad religią należy skorzystać również z osiągnięć filozofii języka. Dzięki niej można „poszerzyć nasze horyzonty poznania Boga religii”²².

Inną podstawową metodą powszechnie przyjmowaną w filozofii klasycznej nurtu realistycznego, jaką ostatecznie M. Jaworski reprezentuje, jest pewna forma rozumowania, określana jako rozumowanie redukcyjne, dokładniej mówiąc – wyjaśnianie, tłumaczenie²³. To tłumaczenie jest wykorzystywane tu w wielu dziedzinach filozofii bytu, szczególnie w metafizyce i w filozofii Boga. Istota zaś tego rozumowania polega na takim poszukiwaniu określonych przyczyn (racji ontycznych) dla dostrzegalnych faktów (skutków), które by czyniły te fakty w pełni zrozumiałymi dla filozofa.

2. Podstawowe dziedziny refleksji filozoficznej

Przegląd prac kard. Jaworskiego wskazuje, że podstawowymi dziedzinami z zakresu filozofii, które go interesowały i którym poświęcił najwięcej uwagi, są: metodologia filozofii i jej poszczególnych dyscyplin, metafizyka, antropologia filozoficzna, filozofia religii, filozofia przyrody oraz filozofia Boga. Należy przy tym zaznaczyć, że problematyka wielu prac miała charakter interdyscyplinarny: wskazywała na najrozmaitsze związki, jakie istnieją pomiędzy poszczególnymi dziedzinami filozofii

²⁰ M. Jaworski, jw., s. 165.

²¹ Por. jw., s. 163-175.

²² M. Jaworski, *Poznanie Boga. Modlitwa drogą do poznania Boga religijnej wiary*, „*Analecta Cracoviensia*” 2006-2007, t. 38-39, s. 126.

²³ Por. M. Jaworski, *Problem koncepcji filozofii*, art. cyt., s. 308; Tenże, *Bóg filozofów a Bóg wierzących*, art. cyt., s. 167-170.

oraz pomiędzy filozofią a teologią. Ponieważ ogólny zarys metodologii filozofii podaliśmy wyżej, a pewne jej szczegóły pojawiają się jeszcze w tym opracowaniu, skoncentrujemy się obecnie na skrótowym opisie filozofii przyrody, antropologii filozoficznej, filozofii religii, metafizyki i filozofii Boga. Na koniec poruszymy problem, który był często podnoszony przez Autora; chodzi tu o stosunek filozofii do teologii.

2.1 Filozofia przyrody

Filozofia przyrody zajmuje najmniej uwagi Księdza Kardynała. Wypowiedzi na jej temat dotyczą przede wszystkim spraw teorii i metodologii interesującej nas dyscypliny. Pojawiły się one przede wszystkim na kanwie dyskusji wokół tej koncepcji filozofii przyrody, jaką zaprezentował ks. Kazimierz Kłósak w pracy *Z teorii i metodologii przyrody*²⁴. Najważniejsze z tych bardzo ogólnych wypowiedzi właśnie uwzględnimy. Będą one dotyczyły przedmiotu interesującej nas dyscypliny filozoficznej, jej celu, metody oraz stosunku do innych nauk.

Omawiana tu dziedzina filozofii zostaje wyodrębniona przez M. Jaworskiego spośród innych filozofii bytu *prius quoad nos*. Stanowi ona ten jej dział, który ma za przedmiot świat przyrody, badany w aspekcie właściwego dla tej dziedziny typu bytu – bytu materialnego jako takiego.

Głównymi celami, jakie winny być zrealizowane na gruncie tej dyscypliny filozoficznej, są: ujęcie istotnych struktur bytu materialnego oraz – zgodnie z postulatami Husserla – wyjaśnienie podstawowych pojęć z zakresu przyrodniczych nauk szczegółowych.

Metody, jakimi posługuje się ta nauka, należą do zespołu środków poznawczych, jakie już wymieniliśmy przy prezentacji ogólnej koncepcji filozofii naszego Autora. Przypomnijmy więc tylko krótko, że chodzi najpierw (w punkcie wyjścia) o szeroko rozumiane doświadczenie (nie tylko ujawniające się w faktach naukowych), następnie chodzi o abstrakcję *totius* i z nią związaną metodę oglądu istoty rzeczy – metodę, która „nie ma nic wspólnego z uogólniającym postępowaniem na drodze indukcji naukowej, właściwym dla kierunków empiryzmu i pozytywizmu i próbującym na tej drodze ująć istotę rzeczy”²⁵. Końcowym zaś etapem poznania jest tu wyodrębnianie implikacji ontologicznych dla faktów z dziedziny przyrody, które zostały ustalone i opisane na

fenomenologicznym etapie badań. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że Ksiądz Kardynał traktuje tę fenomenologię – inaczej niż to czyni na przykład ks. Kłósak – jako naukę o charakterze filozoficznym, stąd też nie widzi on potrzeby przekształcania danych doświadczenia naukowego (danych fenomenologii empirycznej) w fakty filozoficzne, by dopiero wtedy szukać wspomnianych wyżej implikacji. Ten proces wyciągania wniosków filozoficznych następuje więc tu bezpośrednio: od danych fenomenologicznych przechodzi się do implikacji ontologicznych typu redukcyjnego z zakresu filozofii przyrody.

Jeśli chodzi o stosunek filozofii przyrody do innych nauk, to uwzględnia się tu – zgodnie z ogólną tendencją panującą w metodologii filozofii przyrody – dwie takie nauki: przyrodnicze nauki szczegółowe oraz metafizykę. Jeśli chodzi o przypadek pierwszy – nauki szczegółowe – to Autor dość ogólnie potwierdza stanowisko filozofii klasycznej o oddzieleniu obu dziedzin, a więc poznania naukowego i filozoficznego, przy jednoczesnej możliwości istnienia pomiędzy nimi jakiejś formy dialogu. Dialog ten mógłby polegać choćby na tym, że w ramach tejże filozofii winno się – zgodnie ze wspomnianym wyżej postulatami Husserla – wyjaśniać pewne pojęcia, idee, na których wspierają się nauki szczegółowe, a których te nauki nie czynią przedmiotem swych badań. Metafizyka z kolei jest dla M. Jaworskiego refleksją jakby wyższego stopnia w stosunku do filozofii przyrody. Mówiąc w największym skrócie, należy zauważyć, że filozofia przyrody należy do filozofii bytu *prius quoad nos*, badającą byt materialny w aspekcie tego, co jest dla niego istotne, przy pomocy wspomnianych powyżej metod. Natomiast metafizyka zajmuje się bytem jako bytem, jest powszechną teorią wszelkiego bytu, następującą po filozofii bytu *prius quoad nos*. Wychodzi ona w swym poznaniu poza byty materialne oraz stosuje nieco inne sposoby poznania, o czym napiszemy poniżej. Obie więc nauki mają ostatecznie swój własny przedmiot, cel i proces poznawania.

2.2 Antropologia filozoficzna

Zainteresowania antropologią filozoficzną ze strony M. Jaworskiego widoczne są w wielu jego pracach zarówno o charakterze filozoficznym, jak i teologicznym. Ujawniają się one nie tylko w artykułach poświęconych *stricto* tej dziedzinie filozofii, ale też i w tych, które biorą za swój główny przedmiot problemy z zakresu teodycei, filozofii religii, etyki, metafizyki czy teologii. Wydaje się też, że dla przybliżenia jej

²⁴ Por. M. Jaworski, *Problem koncepcji filozofii*, art., cyt., s. 304-313.

²⁵ Jw., s. 308.

ogólnej koncepcji należy uwzględnić dwie grupy tematów, wokół których skupiona jest refleksja antropologiczna interesującego nas Autora. Pierwszą grupę tematów można zaliczyć rozważań o charakterze metafizycznym (jak przedmiot tej nauki, jej metody, cele, inspiracje filozoficzne). Drugą zaś grupę stanowią właściwe dociekania o wydźwięku przedmiotowym, w postaci tez na temat tego, kim jest człowiek. Ten podział wyznacza też kierunek naszego opisu.

Antropologia filozoficzna jest – jak wzmiankowano powyżej – dziedziną filozofii bytu *prius quoad nos*, której przedmiotem jest istota człowieka, byt ludzki ujęty w istotnych dla niego strukturach funkcjonalnych i ontycznych²⁶.

Metody prowadzące do wskazanego celu poznawczego zostają tu usytuowane jakby na dwóch poziomach: fenomenologiczno-egzystencjalnym oraz metafizycznym. Ich wspólnym punktem wyjścia jest natomiast pierwotne doświadczenie ludzkie w postaci danych, jakich dostarczyć nam mogą obserwacje zewnętrzne oraz – za K. Wojtyłą – doświadczenia przeżywającego podmiotu²⁷; mogą to być również doświadczenia religijne, jakie we współczesnej filozofii obiera się za punkt wyjścia refleksji rozumowej, filozoficznej²⁸. Zadaniem metody fenomenologiczno-egzystencjalnej byłoby wstępne wyjaśnienie owych danych doświadczalnych na sposób m.in. fenomenologii i fenomenologii egzystencjalnej, czyli poprzez wyodrębnienie w tymże doświadczeniu wszystkich istotnych fenomenów ludzkiej egzystencji. Metoda metafizyczna zaś – w drugim etapie refleksji – prowadzi do wniosków o charakterze ontycznym, poprzez tłumaczenie danych fenomenologiczno-egzystencjalnych racjami bytowo-przyczynowymi.

Celem, jaki stawia przed antropologią filozoficzną Ksiądz Kardynał, jest pełne, adekwatne opisanie bytu ludzkiego w kategoriach fenomenologiczno-egzystencjalnych oraz ontycznych. W dalszej kolejności, dzięki takiemu opisowi, ustalenia tej dyscypliny filozoficznej będą miały wpływ na inne nauki: w teodycei będzie można na przykład

²⁶ Por. M. Jaworski, *Teologia a antropologia. Aspekt filozoficzny*, w: *Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 254-265.

²⁷ Analizie metody filozoficznej zastosowanej w antropologii K. Wojtyły poświęcone są prace M. Jaworskiego: *Z problematyki osoby w twórczości naukowej Karola Wojtyły*, „*Analecta Cracoviensia*”, t. 3 (1971), s. 440-446; *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły. Próba odczytania w oparciu o studium „Osoba i czyn”*, „*Analecta Cracoviensia*”, t. 5-6 (1973-1974), s. 91-106; „*Ja – Ty – Bóg*”. *Karola Wojtyły koncepcja osoby*, „*Więź*” 1979, nr 2-3, s. 37-43.

²⁸ Por. M. Jaworski, *Teologia a antropologia. Aspekt filozoficzny*, art. cyt., s. 244-245.

podjąć merytoryczną dyskusję ze współczesnymi formami ateizmu postulatywnego²⁹ lub sformułować hipotezę na temat istnienia Boga, w filozofii religii jest możliwość ukazania podstaw i właściwego znaczenia ludzkich relacji osobowych z Bogiem³⁰, w etyce można wskazać rzeczywiste, ontyczne podstawy godności człowieka³¹, a choćby orientacja antropologiczna we współczesnej teologii pozwala na jej lepsze opracowanie niż w oparciu o tradycyjne ujęcia³².

Podstawowych źródeł inspiracji w zakresie metody i treści antropologii filozoficznej u M. Jaworskiego należy dopatrywać się dwóch. Jednym – jest myśl Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Drugim – filozofowie współcześni, wśród których należy wymienić przede wszystkim R. Guardiniego.

Przechodząc z kolei do prezentacji najważniejszych ustaleń w zakresie filozoficznych tez na temat człowieka, posłużymy się zasadą podziału treści, która pochodzi ze wspomnianego wyżej źródła inspiracji dla antropologii filozoficznej M. Jaworskiego.

Arystotelesowsko-tomistycznej proveniencji jest tu przede wszystkim ontologia bytu ludzkiego³³. Jest on rozumiany w myśl teorii hylemorfizmu jako substancja zupełna złożona z dwóch substancji niezupełnych, komplementarnych, jakimi są materia (ciało) i forma substancjalna (dusza), tworzące właśnie złożoną jedność substancjalną, pełną naturę człowieka, osobę ludzką. Taki byt ma jeden akt istnienia, będący zasadą jego jedności; posiada jedną duszę, która zaktualizowana przez akt istnienia pełni rolę aktu, formy względem potencjalnej materii, będąc jednocześnie zasadą życia wegetatywnego, zmysłowego i intelektualnego. Istotnymi przymiotami duszy rozumnej są: wspomniana jedność, a także substancjalność, duchowość, nieśmiertelność. Z kolei jej podstawowymi, specyficznymi władzami – zasadami działania – są umysł i wola. Taką strukturą

²⁹ Por. M. Jaworski, *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, w: *Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 235-242; Tenże, *Negacja sensowności idei Boga we współczesnych kierunkach ateizmu*, „*Atheum Kapłańskie*” 1973, z. 3, s. 337-350.

³⁰ Por. M. Jaworski, *Osoba ludzka jako podstawa stosunku do Boga*, w: *Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 276-284.

³¹ Por. M. Jaworski, *Podstawowa godność człowieka*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, dz. cyt., s. 275-282.

³² Por. M. Jaworski, *Zagrożony człowiek i miłosierny Bóg. Metoda antropologiczna w encyklice „Dives in misericordia”*, „*W drodze*” 1981, z. 4, s. 59-70.

³³ Por. M. Jaworski, *Tomistyczna koncepcja człowieka*, w: *Współczesna filozofia człowieka*, Wrocław 1973, s. 13-29; Tenże, *Tomistyczna koncepcja człowieka*, „*Colloquium Salutis*” 1981, t. 13, s. 251-265.

człowieka – szczególnie poprzez wymiar duchowy – umożliwia mu religijny kontakt ze światem nadprzyrodzonym, w którym znajduje pełną realizację swoich możliwości i aspiracji.

Metafizyczny wizerunek człowieka jest tu uzupełniany w oparciu o treści czerpane z rozważań w ramach najnowszej filozofii i przy użyciu jej języka. Wyróżnia więc Autor takie aspekty bytu ludzkiego, mieszczące się zasadniczo w opisie o charakterze fenomenologiczno-egzystencjalnym³⁴, jak: język, który jest zupełnie inny niż u zwierząt; bycie-w-świecie, wskazujące na to, że człowiek nie jest zamkniętą monadą, wyizolowanym podmiotem, ale posiada istotne odniesienie do tego świata; rozumne i wolne działanie, pozwalające mu na humanizację świata i samorealizację; historyczność istnienia, uwypuklana zbyt jednostronnie przez egzystencjalizm; transcendencję człowieka – podmiotu, który jest otwarty nie tylko na „ty” ludzkie, ale i na „Ty” boskie, co jest podstawowym tematem filozofii dialogu; godność osoby ludzkiej, której nie można sprowadzić do świata rzeczy, podkreślana we wszystkich kierunkach współczesnego personalizmu.

Wyróżnione wyżej aspekty bytu ludzkiego, podkreślające jego specyficzność w stosunku do reszty świata, znajdują swój właściwy podmiot i pełny wyraz w pojęciu osoby³⁵. Pojęcie to – jak już wiemy – tworzy Kardynał w oparciu o myśl Guardiniego, koncentrując się na dwóch wątkach związanych z problematyką osoby: na jej strukturze i relacjach. Jeśli chodzi o tę strukturę ontyczną, w bycie osoby zostają wyszczególnione pewne jej warstwy, nadbudowywane na sobie w sposób hierarchiczny: od najniższych do najwyższych. Są to: postać (jest nią byt-jedność w sensie metafizycznym); indywidualność (byt właściwy dla jednostki żywej, zmysłowej); osobowość (powstaje poprzez samoświadomość, wolność, rozumienie wartości i obowiązku, sferę celowego działania i tworzenia); wreszcie osoba we właściwym sensie za sprawą dodatkowych elementów, które ją taką czynią – zdolność stanowienia o sobie i bycia dla siebie celem, świadomość jedności i niepowtarzalności. Z kolei relacje, w jakie osoba wchodzi, są pochodną tego, że żyje ona w świecie i pośród innych osób, z którymi wchodzi w rozmaite związki. Szczególną rolę odgrywają tu – poza

³⁴ Por. M. Jaworski, *Osoba ludzka jako podstawa stosunku do Boga*, art. cyt., s. 276; Tenże, *Prądy filozoficzne u podstaw nowej teologii*, art. cyt., s. 190, 192; Tenże, *Teologia a antropologia. Aspekt filozoficzny*, art. cyt., s. 253, 262.

³⁵ Koncepcji osoby poświęcone są prace M. Jaworskiego: *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, art. cyt., s. 227-237; Tenże, *Osoba ludzka jako podstawa stosunku do Boga*, art. cyt., s. 267-281.

odniesieniami do świata rzeczy – relacje międzyosobowe: „ja” – „ty”. Są one tu uważane – wbrew pogładowi Sartre’a – za bezwzględnie konieczne dla osoby: są warunkiem jej pełnego rozwoju, aktualizacji jej podstawowych możliwości i potrzeb, czego dokonuje ona przede wszystkim za pośrednictwem mowy, dialogu, spotkania. Analogicznie do relacji międzyludzkich należy również rozumieć relację religijną: „ja” – „Ty”. Należy jednak w tym miejscu dodać, że relacja religijna to tego typu relacja osobowa, która nie tylko jest warunkiem rozwoju osoby ludzkiej, ale też jest dla niej koniecznym źródłem i warunkiem istnienia; w ten sposób Bóg jakby wpisuje się w definicję człowieka.

2.3 Filozofia religii

Wydaje się, że filozofia religii jest centralnym punktem zainteresowań Księdza Kardynała. Całość refleksji na ten temat obraca się wokół dwóch wiodących tematów: pierwszym są zagadnienia z zakresu jej teorii i metodologii, a drugim – właściwy opis zjawiska religijności z punktu widzenia filozofii. W tej też kolejności przypatrzymy się tym dwóm głównym tematom.

Zagadnienia z dziedziny teorii i metodologii filozofii religii zajmują dużo miejsca w twórczości Autora, często do nich wraca oraz precyzuje je w trakcie dyskusji z innymi historycznymi ujęciami tego przedmiotu. Jako najważniejsze problemy z tej grupy zagadnień należy wymienić: sens istnienia tej dyscypliny, jej definicja, przedmiot, cele i metoda³⁶.

M. Jaworski – na tle dyskusji z pewnymi sceptycznymi poglądami w sprawie sensu istnienia filozofii religii – widzi nie tylko możliwość, ale i konieczność istnienia interesującej go dziedziny filozofii. Jako argumenty za swoją tezę podaje tu: historię filozofii, w trakcie której temat religii był stale podejmowany; fakt odrębności religii i filozofii jako dwóch odmiennych zjawisk kulturowych; kompetencje filozofii, która swoją refleksją może objąć i w pewnym zakresie zbadać całą dostępną nam rzeczywistość, w tym też tak ważną i poznawalną jej część, jaką stanowi dla człowieka religia.

W związku też z tą ostatnią sprawą – kompetencji filozofii w sprawie badań nad religią – może więc Autor określić najogólniej interesującą

³⁶ Zagadnieniu teorii i metodologii filozofii religii poświęcone są takie prace M. Jaworskiego: *Kronika współczesnej filozofii religii*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, dz. cyt., s. 81-98; *Problem filozofii religii*, art., cyt., s. 98-115; *Dowody istnienia Boga a fenomen religii*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, dz. cyt., s. 116-141; *Podstawowe zadania filozofii religii i problem jej metody*, art. cyt., s. 250-257.

nas dziedzinę filozofii jako intelektualną, krytyczną refleksję nad religią, nad jej najważniejszymi elementami. Dyscyplina ta, z racji swego filozoficznego charakteru, różni się zarówno od teologii, jak i od empirycznych nauk szczegółowych o religii; z racji natomiast odmiennych koncepcji filozoficznych, które podchodzą do zjawiska religijności, można mówić z kolei o wielu filozofiach religii.

Przedmiotem filozofii religii jest oczywiście – jak wspomniano wyżej – religia, w całym swym bogactwie, w jakim jest przez ludzi wyrażana. Jest ona tu rozumiana jako religia pozytywna, czyli faktycznie istniejąca w świecie, która jest pewnym sposobem egzystencji ludzkiej, wyrażanej za pomocą pewnych aktów w obrębie jakiejś społeczności, w określonym kontekście historycznym, geograficznym i socjologicznym.

Jeśli chodzi z kolei o metodę badań filozofii religii i związane z nią cele poznawcze, składa się ona z kilku etapów. Pierwszym z nich, w punkcie wyjścia, jest bezstronny, wolny od wstępnych założeń opis wierzeń religijnych, zwłaszcza od strony tego, jak są one przeżywane i do jakich przedmiotów się one odnoszą. Drugi etap, także opisowy, to sposób badań typowy dla filozofii bytu bezpośrednio nam danego (*prius quoad nos*). Wykorzystuje się tutaj sposób badań właściwy dla fenomenologii w duchu filozofii M. Schellera, który ma na celu poszukiwanie istoty religii. Jak wspomniano wyżej, ostatnio pojawiła się też propozycja Autora, by refleksję nad religią poszerzyć i wzbogacić poprzez wykorzystanie dokonań filozofii języka religijnego. Trzeci i końcowy etap – dotyczy sądu na temat prawdy i wartości religii, sprowadzający się ostatecznie do odpowiedzi na pytanie o istnienie i istotę Boga, ku któremu kieruje się egzystencja człowieka religijnego. Jest to etap poznania trans-fenomenologiczny, na który wkraczają już teodycea i metafizyka, w kompetencji których leżą zagadnienia rozumowego poznania Boga. To poznanie winno mieć charakter bezstronnego, krytycznego, teoretycznego, naukowego uzasadnienia podstaw religii.

Przejdźmy obecnie do szkicowego opisu zjawiska religii z punktu widzenia filozofii, którą reprezentuje Ksiądz Kardynał. Zgodnie z zarysem powyższej metodologii, opis ten właściwy jest dla drugiego etapu badań, ponieważ trzeci – należy już do metafizyki i filozofii Boga. Punktem wyjścia dla tych filozoficznych badań nad religią jest, jak wiemy, doświadczenie religijne. Refleksja filozoficzna będzie miała na celu, najogólniej mówiąc, krytyczne, naukowe wydobywanie na jaw tego, co mieści się w tym doświadczeniu, w świadomości religijnej człowieka wierzącego. M. Jaworski, odwołując się tu w znacznej

mierze do poglądów Romano Guardiniego³⁷, właśnie odkrywa i analizuje różne aspekty religii związane z owym doświadczeniem. Są to przede wszystkim: analiza samego doświadczenia religijnego jako typu poznania, charakterystyka podmiotu religii, jej przedmiotu oraz istotnych czynności religijnych, poprzez które ów podmiot wyraża swój stosunek do przedmiotu religii.

Według naszego Autora sposób poznania, który jest charakterystyczny dla religii i który winien być koniecznie uwzględniany w punkcie wyjścia refleksji filozoficznej nad religią, nosi miano doświadczenia. Nie idzie tu więc o poznanie czysto racjonalne, abstrakcyjne, pośrednie w drodze różnych form rozumowania. Przeciwnie, chodzi tu o naturalne poznanie spontaniczne, a zatem chodzi o poznanie bezpośrednie, oglądowe, intuicyjne, w którym w sposób całościowy, pierwotny ujmujemy doświadczany przedmiot; za pośrednictwem którego to doświadczenia „możemy dotrzeć do oryginalnej natury przedmiotu”³⁸. Mamy tu do czynienia z poznaniem we właściwym tego słowa znaczeniu, aczkolwiek z poznaniem, które nigdy nie będzie wyczerpujące. Doświadczenie to ma miejsce w dwóch sferach rzeczywistości, jakie są generalnie dane człowiekowi w naturalnym poznaniu Boga. Jedna sfera – to sfera życia osobowego³⁹, indywidualna i społeczna, w której jest On obecny, w której wpływa na egzystencję ludzką, na różne wydarzenia w życiu. Druga sfera – to świat rzeczy stworzonych. W oparciu o rzeczy stworzone Ksiądz Kardynał wymienia dwie zasadnicze formy poznania. Pierwsza forma polega na bezpośrednim, spontanicznym, bez widocznej przyczyny doświadczeniu w świecie czegoś, co jest inne od tego świata, co jest „nieziemskie”; czegoś, co określa się jako „Święte”, „Inne”, „Tajemnicze”, bez bliższego określenia, czym jest to „Inne”. Druga forma poznania tego co „Święte”, bardziej określona, sprecyzowana, pojawia się na gruncie istnienia w tymże świecie określonych jego stanów, które mogą posiadać charakter symboliczny. Ta „symboliczność” stanów rzeczy tego świata i spraw samego człowieka jest taką ich jakościową cechą, która jest zdolna wskazać na jeszcze inną, pozaziemską, absolutną rzeczywistość. Może się to dokonać w oparciu o doświadczenie

³⁷ Por. M. Jaworski, *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego. Studium analityczno-krytyczne*, w: *Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt.

³⁸ Jw., s. 145.

³⁹ Por. M. Jaworski, *Bóg religii jako najwyższa wartość*, w: *Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 177-190.

ich ostatecznej niezrozumiałości, ich przemijalności, niedoskonałości, skończoności czy bycia stworzonym. To co „Święte”, jawi się w tych przypadkach jako to, co jest nieprzemijające, zupełne, doskonałe.

Podmiotem doświadczenia religijnego (tym, który doświadcza) jest pełny byt ludzki, w całej swej złożoności i bogactwie, a nie tylko jego rozum czy tzw. serce. Chodzi tu zarówno o jego sferę poznawczą, jak i emocjonalno-wolitywną. Należy jeszcze dodać jako ważną uwagę, że warunkiem takiego doświadczenia religijnego ze strony podmiotu jest jego odpowiednia dyspozycja; chodzi tu o jego postawę zaangażowaną, otwartą na boskie „Ty”⁴⁰, a także o pewną zdolność do odczytywania pozaziemskiej rzeczywistości.

To, co ów podmiot doświadcza, określa się jako przedmiot religii. Jednym z najważniejszych właśnie zadań filozofii religii jest, by pierwotne, bezpośrednie, całościowe i intuicyjne poznanie przedmiotu ująć w odpowiednich pojęciach, uwzględniających wielość konstytutywnych i niesamodzielnych elementów, jakościowo różnych, jakie wchodzi w skład takiej doświadczonej całości. Ksiądz Kardynał wymienia szereg idei Boga, jakie są dostępne doświadczającemu podmiotowi – osobie ludzkiej⁴¹. Można więc o Nim powiedzieć⁴², nie wchodząc tu w szczegóły i nie roszcząc pretensji do dokładnego rejestru Jego cech, że jest On Rzeczywisty, Transcendentny i Immanentny, Tajemniczy, Inny, Święty, jest Bytem Absolutnym, Stwórczą Przyczyną, Prarzeczą, Bytem Nieskończonym, Osobą, Najwyższą Wartością.

Istota religii zawiera się w relacji podmiot – przedmiot, w ich obustronnym spotkaniu. Tak też i omawiany Autor definiuje religię: „Religia – osobową relacją człowieka do Boga”⁴³. Osoba ludzka, zawdzięczając Mu swój byt, rozwój, uświęcenie i zbawienie, odpowiada różnymi formami kultu⁴⁴. Są to przede wszystkim wiara, hołd i adoracja, określone formy oczyszczenia i postępowania moralnego, bezwarunkowe oddanie, ofiara i modlitwa.

⁴⁰ Por. M. Jaworski, *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego. Studium analityczno-krytyczne*, dz. cyt., s. 113-114, 142-143, 153.

⁴¹ Por. S. Szczepaniak, *Problem filozofii religii w pismach Mariana Jaworskiego*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, dz. cyt., s. 69-71.

⁴² Określenia tego, kim jest Bóg, podaje M. Jaworski m.in. w: *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego. Studium analityczno-krytyczne*, dz. cyt., s. 148-150; *Bóg religii jako najwyższa wartość*, art. cyt., s. 177-190; *Osoba ludzka jako podstawa stosunku do Boga*, art. cyt., s. 276-284.

⁴³ M. Jaworski, *Osoba ludzka jako podstawa stosunku do Boga*, art. cyt., s. 276.

⁴⁴ Por. M. Jaworski, *Bóg religii jako najwyższa wartość*, art. cyt., s. 183-186; Tenże, *Poznanie Boga. Modlitwa drogą do poznania Boga religijnej wiary*, art. cyt., s. 125-135.

2.4 Metafizyka

Znaczną część dorobku filozoficznego M. Jaworskiego stanowi metafizyka, nad której koncepcją – jak się wydaje – stale pracował i stąd ją nieco modyfikował. Zostały jej specjalnie poświęcone dwie pozycje książkowe⁴⁵, prezentujące w sposób systematyczny pełny wykład z tej dziedziny filozofii, oraz szereg prac⁴⁶, poruszających bardziej szczegółowe kwestie z zakresu jej teorii, związków z innymi naukami filozoficznymi i pozafilozoficznymi czy wybranymi problemami *stricto* metafizycznych. Ograniczając się do najbardziej elementarnych spraw, postaramy się dokonać jej bardzo ogólnego opisu.

Metafizyka, jaką otrzymujemy od Autora, mieści się w tzw. koncepcji klasycznej (nurtu realistycznego), a więc tej, która swoimi korzeniami sięga starożytności (głównie Arystotelesa), później znalazła swego wybitnego kontynuatora w osobie św. Tomasza z Akwinu oraz licznych zwolenników myśli Akwinaty w czasach nowożytnych i współczesnych; koncepcji zakładającej, najogólniej mówiąc, że filozofia jest z wielu względów specyficzną dziedziną poznania przedmiotowego, odmienną od innych dziedzin, reprezentowanych choćby przez tzw. nauki szczegółowe. Zrozumiałą stąd jest rzeczą, że w pismach Księdza Kardynała znajdujemy przy różnych okazjach – na przykład we wstępie do metafizyki – sporo uwag krytycznych wobec koncepcji filozoficznych odmiennych w stosunku do powyższej. Przede wszystkim odnosiły się te uwagi do tych koncepcji, które są obecne w nowożytnych formach empiryzmu i pozytywizmu (J. Locke, D. Hume, A. Comte), idealizmu i aprioryzmu (G. Berkeley, I. Kant, G.W. Hegel), a zwłaszcza w neopozytywizmie (M. Schlick, R. Carnap, O. Neurath). Swoje uwagi krytyczne kieruje również w stronę niektórych współczesnych form metafizyki, wykazując pewne braki metafizyki indukcyjnej (np. marksizm), metafizyki intuicyjnej (pragmatyzm Jamesa, intuicjonizm Bergsona, fenomenologia Husserla) oraz fenomenologii egzystencjalnej Heideggera.

Wykład podstawowych tez z zakresu metafizyki jest tutaj poprzedzony – tak jak się to zazwyczaj czyni – także innymi zagadnieniami

⁴⁵ S. Świeżawski, M. Jaworski, *Byt. Zagadnienie metafizyki tomistycznej*, KUL, Lublin 1961; M. Jaworski, *Metafizyka*, ITKM, Kraków 1998.

⁴⁶ Dla przykładu wymienimy tu: M. Jaworski, *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu*, Lublin 1958; Tenże, *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, w: „Studia z filozofii Boga, religii i człowieka”, red. naczelny J. Sochoń, t.2, wyd. UKSW, Warszawa 2002, s. 146-150; Tenże, *Problem koncepcji filozofii*, w: *Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 304-313.

wstępny, metodologiczny, dotyczący głównie jej przedmiotu, zadań, sposobu tworzenia i rozumienia pojęcia bytu oraz pozostałych zasadniczych kroków poznawczych w tej dziedzinie poznania.

Mówiąc o przedmiocie metafizyki, Autor ma na myśli dwie sprawy: to, co metafizyka bierze za swój obszar badań pod określonym kątem widzenia, oraz to, do jakich wniosków dochodzi w trakcie tegoż procesu badania. Jak wiemy, to rozróżnienie jest wyrażane czasem przy pomocy pojęć przedmiotu metafizyki w punkcie wyjścia i w punkcie dojścia⁴⁷, jej przedmiotu materialnego i formalnego. Co jest zatem przedmiotem metafizyki w jej punkcie wyjścia (przedmiotem materialnym)? Początkowo Ksiądz Kardynał uważał, że tym przedmiotem jest wszystko to, co istnieje, całość bytów realnych, jego uniwersum. Stąd też metafizyka byłaby powszechną teorią wszelkiego bytu, teorią rzeczywistości najbardziej ogólną, uniwersalną, wykraczającą poza świat rzeczy materialnych (jest „trans-fizyką”), obejmowałaby swoim zakresem byty duchowe, w tym nawet i Boga. Jej ustalenia stanowiłyby kres filozoficznego poznania, kres filozofii bytu, a więc na przykład filozofii przyrody, antropologii filozoficznej czy też filozofii Boga. Później jednak uznał, że z zakresu tego typu bytów należy jednak wyłączyć Boga, który wykracza poza pojęcia, jakie tworzymy na podstawie poznania bytów stworzonych⁴⁸. To, co ostatecznie naszemu naturalnemu poznaniu jest dostępne, jest bytem przygodnym; więc i metafizyka – jak uważał też J. Kalinowski – jest ostatecznie refleksją nad bytem przygodnym. Bóg pojawia się dopiero jako racja istnienia bytów przygodnych, „ukazuje się” jako kres filozoficznego poznania bytów, jako ich ostateczna racja. Jeśli chodzi o przedmiot metafizyki w jej punkcie dojścia, to stanowią go określone tezy, sformułowane na podstawie intelektualnej analizy badanego uniwersum w aspekcie bytu jako bytu lub – w innej wersji – w aspekcie bytu przygodnego (stworzonego) jako takiego. Takie podstawowe tezy są podane poniżej. W tym miejscu powiemy tylko ogólnie, że ów aspekt badań (przedmiot formalny) jednocześnie sprawia, że metafizykę interesują jedynie dwie sprawy podstawowe, fundamentalne. Chodzi o to, czym są rzeczy, jakie się jawią w polu naszego doświadczenia, oraz jakie są ich ostateczne przyczyny. W tym sensie jest ona – jak sądzi

⁴⁷ Por. E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, dz. cyt., 45-65.

⁴⁸ Por. M. Jaworski, *Problem koncepcji filozofii*, art. cyt., s. 309-313.

M. Jaworski – „trans-fenomenologią”⁴⁹, jest takim ujęciem rzeczy konkretnych, które nie narzucają się wyraźnie ani w poznaniu bezpośrednim, ani w poznaniu w ramach filozofii *prius quoad nos*.

Zadania, jakie stawia metafizyce Ksiądz Kardynał, można sprowadzić do dwóch: teoretyczne (wewnętrzne) i praktyczne (zewnętrzne)⁵⁰. Pierwsze mają na celu poznanie istotnej prawdy na temat całości dostępnego nam w poznaniu bytu, są odpowiedzią na pytania, jakie stawiamy wobec rzeczy i osób; drugie natomiast wiążą się z jej funkcją „służebniczą” – wobec religii, teologii, konkretnej egzystencji ludzkiej.

Podstawowymi metodami, jakimi posługuje się metafizyka, są: najpierw doświadczenie zmysłowe (koncepcja tzw. empiryzmu genetycznego), a następnie abstrakcja (wymienia i wyjaśnia jej różne formy, włącznie z przydatną tu tzw. abstrakcją metafizyczną), analogia (podkreśla nieodzowną rolę analogii proporcjonalności właściwej) oraz rozumowanie (akceptuje przydatność nie dedukcji, ale redukcji). Jeśli chodzi o sposób sformułowania pojęcia bytu na gruncie metafizyki, to nasz Autor podkreśla wartość abstrakcji metafizycznej i separacji, zdolnych do ujęcia istoty i istnienia bytów realnych, przygodnych. W odróżnieniu natomiast od o. Krąpca nie uważa, by sposobem na takie ujęcie bytu była separacja, oparta na analizie sądów egzystencjalnych, stwierdzających istnienie wielu konkretnych bytów materialnych. W zgodzie z ks. Kłósakiem uważa, że taka procedura, jaką proponuje Krąpiec, może prowadzić jedynie do metafizyki bytu materialnego, a więc do przedmiotu filozofii przyrody.

Jeśli chodzi o kwestie ściśle przedmiotowe, poruszające sprawy rozumienia rzeczywistości w oparciu o metafizyczny punkt widzenia na tę rzeczywistość, natrafiamy na zespół rozstrzygnięć sięgających tradycji Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Nasz Autor wymienia więc i opisuje: powszechne właściwości bytu (jedność, prawda, dobro, piękno), pierwsze zasady bytu (zasada niesprzeczności, tożsamości, racji dostatecznej, wyłączonego środka), podstawowe elementy struktury bytu (akt i możliwość, istota i istnienie, materia i forma), kategorie bytu (substancje i przypadłości) oraz przyczyny bytu (omawia tu dokładnie przyczynę sprawczą i celową). Zauważamy przy tym, że jakkolwiek podstawą do powyższych rozstrzygnięć stanowi przede wszystkim myśl Arystotelesa i Doktora Anielskiego, to nie brak tu odniesień

⁴⁹ Por. M. Jaworski, *Phénoménologie et métaphysique*, w: *Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 297.

⁵⁰ Por. E. Morawiec, dz. cyt.

(nieraz krytycznych) do filozofów współczesnych, na użytek lepszego wyjaśnienia poruszanych przez siebie zagadnień (H.D. Gardeil, L. de Raeymaker, K. Wais, W. Tatarkiewicz, J. Geyser, J. Maritain, E. Gilson, G. Manser, L. Fueutscher, S. Swieżawski, R. Ingarden, W. Stróżewski, S. Adamczyk, A.M. Krąpiec).

2.5 Filozofia Boga

Ważną część dorobku naukowego, zawartego w publikacjach M. Jaworskiego, stanowi filozofia Boga, która zgodnie z tradycją występuje w jego pismach także pod nazwami „teodycea” i „teologia naturalna”. Większość rozważań jest prowadzonych tu w metajęzyku na temat teorii i metodologii tej dyscypliny filozoficznej. Jeśli chodzi o problemy bardziej szczegółowe, to dotyczą one głównie charakterystyki samej teodycei, jej kryzysu, kierunku jej odnowy oraz zjawiska ateizmu. W dużym skrócie omówimy właśnie te zagadnienia.

Najpierw, w ramach ogólnej charakterystyki teodycei podamy jej określenie, przedmiot i metodę. Jeśli chodzi o jej określenie, Autor rozumie ją jako czysto naturalne, filozoficzne poznanie, koncentrujące się wokół wszelkiej problematyki, „która rodzi się na gruncie filozoficznej refleksji w odniesieniu do Boga”⁵¹. Nie stanowi ona więc według niego dyscypliny jednolitej, lecz podejmuje tematykę różnorodną, skupioną wokół spraw związanych z racjonalnym uzasadnieniem istnienia Boga oraz określeniem Jego natury, z sensownością idei Boga, z semantyką języka religijnego itp. Z racji swego przedmiotu, metody i celów nie będzie i nie powinna ona być nauką całkiem autonomiczną w stosunku do poznania pozafilozoficznego oraz w relacji do innych dyscyplin filozoficznych. I tak, zachowuje ona swój ścisły związek z dziedziną spontanicznego, niejasnego i ogólnego poznania Boga (jest tego poznania artykulacją i tematyzacją)⁵²; powiązana jest z różnymi dyscyplinami filozofii bytu *prius quoad nos*, jak filozofia przyrody, człowieka, religii (w swoim punkcie wyjścia niektóre ich dane uwzględnia w celu ich wyjaśnienia)⁵³; zależna jest w końcu od metafizyki (jest jej ukoronowaniem, poprzez poszukiwanie przyczyny bytu, znajdującego się poza zasięgiem naszego bezpośredniego

⁵¹ M. Jaworski, *Współczesna problematyka filozoficzna Boga a kierunki jej rozwiązania*, w: *Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 206.

⁵² Jw., s. 207-208.

⁵³ Jw., s. 214-221; Tenże, *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, art. cyt., s. 150-162.

doświadczenia)⁵⁴. Należy zauważyć, że właśnie w tym związku z metafizyką widoczna jest najbardziej swoista funkcja teodycei, jaką jest racjonalne uzasadnienie istnienia i natury Boga.

Przedmiotem w punkcie wyjścia teodycei są wszelkie dane, które mogą być podstawą naturalnego poznania Boga. Chodzi tu najogólniej o treści doświadczenia, ujęte w odpowiednim aspekcie, jakie są udziałem człowieka obserwującego różne zjawiska świata przyrody i własnego życia wewnętrznego⁵⁵. Za tradycją arystotelesowsko-tomistyczną mogą to być pewne fakty dotyczące natury, przyjęte w „pięciu drogach”: ruch (zmiana), porządek przyczyn sprawczych, przygodność bytów, różne stopnie doskonałości w świecie, celowość. Zgodnie natomiast z tendencją w filozofii współczesnej i zainteresowaniami człowieka żyjącego w naszych czasach są to różne fakty o charakterze antropologicznym, uwzględniające „cechy bytowości ludzkiej”⁵⁶, jak na przykład fenomen sumienia, doświadczenie etyczne i religijne, język religijny⁵⁷, istnienie osoby ludzkiej wraz z jej odniesieniem do „ty”⁵⁸. Przedmiotem teologii naturalnej w jej punkcie dojścia są natomiast pewne stwierdzenia, w których stawia się hipotezę na temat istnienia Boga (hipotezę, ponieważ nie jest to dowód w sensie ścisłym), opisuje się Jego przymioty oraz rozważa się Jego stosunek do stworzeń. Zdaniem Kardynała, teologia naturalna winna obecnie położyć „większy nacisk nie tyle na dowodzenie istnienia Boga, ile raczej na Jego obraz: kim jest ten Bóg?”⁵⁹. W tym obrazie zaś – posługując się oczywiście analogicznym sposobem wyrażania się – należy podkreślać dziś nie te przymioty, które mają związek ze światem jako całością, ze światem rzeczy (Pierwszy Motor, Pierwsza Przyczyna, Byt Konieczny, Byt Doskonały, Byt Samoistny, Czyste Istnienie), co raczej te przymioty, które mają znaczenie dla egzystencji ludzkiej. Taki Bóg będzie wówczas bliższy współczesnemu człowiekowi, jego doświadczeniu religijnemu, Bogu religii (Osoba-Absolut, Święty, „Ty” dla ludzkiego „ja”, Najwyższa Wartość)⁶⁰.

⁵⁴ Por. M. Jaworski, *Bóg filozofów a Bóg wierzących*, art. cyt., s. 167.

⁵⁵ Por. jw., s. 167-172.

⁵⁶ Jw., s. 169.

⁵⁷ Por. M. Jaworski, *Bóg filozofii i Bóg wiary we współczesnej teologii*, art. cyt., s. 194-196.

⁵⁸ Por. M. Jaworski, *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, art. cyt., s. 242.

⁵⁹ Por. M. Jaworski, *Bóg filozofii i Bóg wiary we współczesnej teologii*, art. cyt. s. 197.

⁶⁰ Por. M. Jaworski, *Bóg filozofów a Bóg wierzących*, art. cyt., s. 165-167.

Wydaje się, że – choćby na podstawie tego, co już wyżej powiedziano – charakterystyczną dla teodycei metodę postępowania, prowadzącą do poznania Boga, można sprowadzić do dwu podstawowych operacji poznawczych. Pierwsza będzie polegała na wyodrębnianiu takich swoistych faktów („skutków”), które budzą zainteresowanie ze strony tej dyscypliny filozoficznej, „domagając się” ostatecznego ich wyjaśnienia. Jak wiemy, dotyczą one dziedziny świata przyrody, a szczególnie życia ludzkiego, a pojawiają się w rezultacie poznania spontanicznego, ustaleń ramach filozofii bytu *prius quoad nos* czy też metafizyki. Drugi etap refleksji będzie typowy dla metafizyki – teodycea, korzystając z zasady racji dostatecznej i zasady przyczynowości, na drodze rozumowania redukcyjnego, poszukuje odpowiedniej przyczyny dla wspomnianych „skutków”. I ta Przyczyna, pojawiająca się pod różnymi nazwami, stanowi ostateczne wytłumaczenie danych, z jakimi mamy do czynienia w punkcie wyjścia rozumowania redukcyjnego⁶¹. Ostatecznie więc „nasze naturalne poznanie Boga – pisze omawiany Autor – może posiadać tylko charakter metafizyczny. Metafizyka jest dziełem rozumu ludzkiego, który stara się wyjść poza byt leżący w zasięgu naszego doświadczenia. Jest ona poszukiwaniem przyczyny bytu, który – jak analiza różnych jego form wykazuje – posiada charakter przygodny”⁶².

Kryzys współczesnej filozofii Boga jest częstym tematem publikacji księdza Kardynała. Szczególnie stara się on dociec źródeł tegoż kryzysu. Wydaje się, że można te źródła sprowadzić do dwóch. Pierwszym jest sytuacja we współczesnej filozofii, w obrębie której występują różne formy negacji teologii naturalnej⁶³. Drugiego źródła tegoż kryzysu dopatruje się on natomiast w niewłaściwym stanie samej nowożytnej i współczesnej teodycei, podejmującej tematy istnienia i istoty Boga. W kwestii Jego istnienia przyjmowano bowiem niewłaściwy, nieadekwatny na czasy obecne punkt wyjścia. Ten punkt wyjścia, charakterystyczny i wystarczający dla sposobu myślenia w starożytności i w średniowieczu, znajdował się w świecie przyrody, w pewnych jego dostrzegalnych stanach rzeczy, które należało wyjaśnić. Stąd też pojawiły się te

⁶¹ Por. M. Jaworski, *Współczesna problematyka filozoficzna Boga a kierunki jej rozwijania*, art. cyt., s. 219-224.

⁶² M. Jaworski, *Bóg filozofów a Bóg wierzących*, art. cyt., s. 167; Tenże, *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, art. cyt., s. 234-235.

⁶³ Por. M. Jaworski, *Współczesne formy negacji teologii naturalnej*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, dz. cyt., s. 241-249.

wyjaśnienia, jakie podał św. Tomasz w tzw. pięciu drogach. Dziś natomiast chodzi człowiekowi „o pewne dane dotyczące «kondycji» ludzkiej, które domagają się jakiejś ostatecznej interpretacji”⁶⁴; „problem Boga rodzi się obecnie nie tyle w wyniku filozoficznej analizy świata rzeczy, przedmiotów, ile raczej – w poszukiwaniu przez człowieka sensu własnej egzystencji”⁶⁵. Jeśli chodzi o istotę Boga, Jego obraz, to w oparciu o Tomaszowe idee, na przykład Nieruchomego Motoru, Pierwszej Przyczyny, Bytu Koniecznego, dochodzimy – zdaniem Kardynała – do rzeczowego, przedmiotowego ujęcia natury Boga, którym nie jest zainteresowany człowiek współczesny. Dodatkowo, w niektórych racjonalistycznych systemach filozoficznych (Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, idealisci niemieccy) lub w przypadku religii naturalnych, w bytowaniu tegoż Boga nie ma zagwarantowanej odpowiedniej transcendencji. Podpada On raczej pod kategorię Heideggera – *Seiende*, czyli czegoś bytującego na wzór innych rzeczy bytujących, czegoś pierwszego w szeregu przedmiotów i przyczyn. To z kolei sprawia, że obraz Boga zostaje tu pomniejszony i zafałszowany: jest abstrakcyjnym Bogiem filozofów, brak Mu rysów osobowych, obcy jest mentalności współczesnej i doświadczeniu religijnemu człowieka (nie jest Bogiem religii)⁶⁶.

Krytyka dotychczasowego ujęcia problematyki z dziedziny teodycei wprowadza już w kierunek jej odnowy. Ksiądz Kardynał pragnie w ramach tej odnowy połączyć tradycję filozofii tomistycznej z wymogami współczesności. Tradycja tomistyczna, przemyślana na nowo, dotyczyćby przede wszystkim nie tyle zachowania treści dawnych pięciu dróg poznania Boga, co samej koncepcji, struktury argumentacji za Jego istnieniem. Argumentacja ta ma mieć charakter metafizyczny, to znaczy – jak powiedzieliśmy wyżej – ma być tłumaczeniem pewnych danych empirycznych na sposób ostateczny, jako tych danych fundamentalna racja⁶⁷. Teodycea stanowi więc kres metafizyki, kres poznania bytu *prius quoad nos*. Taki styl filozofowania nie podpada też pod zarzut „onto-teologii” (Heidegger), gdyż obraz Boga, jaki się stąd wyłania z filozofii św. Tomasza, nosi znamiona dostatecznej analogiczności, transcendencji i tajemnicy. Natomiast czymś nowym w teodycei

⁶⁴ M. Jaworski, *Bóg filozofii i Bóg wiary we współczesnej teologii*, art. cyt., s. 195.

⁶⁵ Jw., s. 195.

⁶⁶ Por. M. Jaworski, *Współczesne formy negacji teologii naturalnej*, art. cyt., s. 241-249; Tenże, *Ze współczesnej problematyki filozofii religii*, w: *Pisma z filozofii Boga, religii i człowieka*, dz. cyt., s. 212-240; Tenże, *Bóg a metafizyka*, w: *Pisma z filozofii Boga, religii i człowieka*, dz. cyt., s. 202-209.

⁶⁷ Por. M. Jaworski, *Problem koncepcji filozofii*, art. cyt., s. 312.

powinien być jej punkt wyjścia – antropologiczny, etyczny, religijny. Należy obecnie odejść w niej od świata rzeczy i wziąć za przedmiot analizy świat człowieka w całym jego bogactwie i próbować go w sposób ostateczny wyjaśniać. Taka teodycea mogłaby brać swój początek w danych antropologii filozoficznej, etyki, filozofii religii, opisanych na sposób fenomenologiczny, a ujętych w aspekcie przygodności⁶⁸. Dzięki temu, nauka ta stanie się bardziej bliska historycznemu doświadczeniu ludzkiemu, ukaże Boga o rysach nowych – osobowych.

Współczesna filozofia Boga nie może pominąć tematu ateizmu, który – jako zjawisko społeczne – stał się w naszych czasach czymś powszechnym, zwłaszcza w kręgu oddziaływania kultury Zachodu. Jest to więc tak poważny problem, który trzeba koniecznie dziś uwzględnić, podejmując właściwą, pozytywną refleksję na temat Boga w ramach teodycei. Co do ateizmu, to dostrzega on jego różne formy, obecne w wieku XX, analizuje ich przyczyny filozoficzne oraz stara się odpowiedzieć na ich wyzwania⁶⁹. Otóż z form ateizmu teoretycznego, które są dominujące w mentalności współczesnej, Ksiądz Kardynał wymienia: ateizm typu egzystencjalistycznego, marksistowskiego oraz scjentystycznego. Pomimo różnic, łączy je – jego zdaniem – jedna podstawowa cecha: odrzucenie istnienia Boga jest tu dokonane w imię obrony wartości ludzkich. W pierwszym przypadku chodzi o wolność jednostki; w drugim – o postęp społeczny; w trzecim – o naukę, z tym, że tutaj neguje się nie tylko istnienie Boga, ale nawet sens mówienia o Nim. Źródła tychże odmian ateizmu tkwią najpierw jakby we wnętrzu systemów filozoficznych, których stanowią element. Zakładają one bowiem określone tezy ontologiczne, teoriopoznawcze, a szczególnie antropologiczne, których nie da się tu pogodzić z postawą teistyczną. Ale M. Jaworski dostrzega powód jeszcze inny, nie zawsze uświadamiany przez zwolenników teologii naturalnej: ateizm jest również reakcją na tradycyjny, nie odpowiadający wymogom współczesności sposób mówienia o Bogu, a tym samym – reakcją na zniekształcony obraz Boga prezentowany przez dotychczasowy stan teologii naturalnej. Stąd też, zdaniem Autora, dialog z ateizmem powinien być

⁶⁸ Por. M. Jaworski, *Bóg filozołów a Bóg wierzących*, art. cyt., s. 167, 169.

⁶⁹ Por. M. Jaworski, *Idea Boga a współczesny ateizm. Szkic z filozofii religii*, w: B. Bejze (red.), *Aby poznać Boga i człowieka*, t. I: *O Bogu dziś*, Wyd. Siostr Loretańskich, Warszawa 1974, 121-132; Tenże, *Negacja sensowności idei Boga we współczesnych kierunkach ateizmu*, „Ateneum Kapłańskie” 65 (1973) z. 386, 337-350; Tenże, *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, art. cyt., s. 238-242.

toczony w oparciu o nowy kształt teologii naturalnej oraz winien przebiegać przede wszystkim na płaszczyźnie antropologicznej, na której można ukazać Boga jako podstawę istnienia i warunek rozwoju osobowego człowieka.

2.6 Filozofia a teologia

Nie tylko filozofia jest przedmiotem zainteresowania Księdza Kardynała. Ważną część jego dorobku naukowego stanowi również religia, teologia (chrześcijańska, katolicka). Wśród problemów podejmowanych na gruncie tej dziedziny wiedzy są takie, które mają charakter *stricte* teologiczny (na przykład tematy związane z Kościołem, chrześcijaństwem, wiarą, odkupieniem, życiem wiecznym, wyzwoleniem człowieka, życiem konsekrowanym oraz z życiem świętych). Są też tu jednak poruszane i takie problemy, które leżą na linii spraw interesujących jednocześnie teologię i filozofię, wiarę i rozum. I właśnie na takiej problematyce skupimy się obecnie, czyniąc przedmiotem naszych ogólnych rozważań metodologiczny aspekt relacji pomiędzy teologią a filozofią. Na podstawie skrótowej definicji teologii, jaką dał Autor, a potem poprzez podkreślenie jej przedmiotu, metody i celu, ukażemy specyfikę teologii w stosunku do filozofii; na końcu wspomnimy o problemie wzajemnego przenikania się tychże dwóch dziedzin poznania.

Teologia, na podstawie wypowiedzi M. Jaworskiego, jest nauką typu humanistycznego, która za przedmiot swojej refleksji bierze głównie Boga i człowieka, dążąc do poznania prawdy w oparciu przede wszystkim o treści objawione, przyjęte i sformułowane w zasadach wiary⁷⁰.

Pierwsza uwaga, jaka się nasuwa w związku z powyższym określeniem jest ta, że teologia, podobnie jak filozofia, są formami poznania racjonalnego, które mają na celu poznanie prawdy. Zaznaczmy, że to stwierdzenie wypowiada Kardynał w kontekście polemiki z pozytywistycznym podejściem do filozofii i teologii; podejściem, które swój szczyt osiągnęło w empiryzmie logicznym XX wieku, kwestionującym wszystkie twierdzenia o charakterze metafizycznym z punktu widzenia sensowności zdań. Dziś, jego zdaniem, rozwój metodologii nauk dostatecznie dowiódł, że istnieją różne formy racjonalności, wśród których jest miejsce na filozofię i teologię⁷¹. Specyfika teologii w tym

⁷⁰ Por. dla przykładu: M. Jaworski, *Bóg filozofii i Bóg wiary we współczesnej teologii*, art. cyt., s. 191-192, 197.

⁷¹ Por. jw., s. 191-192.

względnie polegałaby na tym, że jej orientacja miałaby charakter humanistyczny, co niekoniecznie stosuje się do filozofii.

Następne stwierdzenie dotyczące teologii dotyczy jej przedmiotu. Przedmiotem tym są treści wiary chrześcijańskiej⁷², koncentrujące się wokół dwóch zasadniczych tematów, jakimi są przede wszystkim Bóg i człowiek; z tym, dodajmy, że człowiek jest tu oglądany zawsze w perspektywie relacji do Boga. Tenże przedmiot jednocześnie powoduje, że teologię interesują problemy, które są wspólne dla wielu dyscyplin filozoficznych, szczególnie dla metafizyki, teodycei, filozofii religii, antropologii filozoficznej i etyki. Z tego zakresu spraw, które głównie interesowały Metropolitę Lwowskiego, uwzględnijmy dwa. Pierwsza dotyczy idei Boga, jaka pojawia się na gruncie wiary (teologii) i rozumu (filozofii). W tradycji filozoficzno-teologicznej mówiło się w związku z tym o Bogu wierzących i Bogu filozofów, Bogu Objawienia i Bogu rozumu⁷³. Ksiądz Kardynał uważa natomiast, m.in. za św. Tomaszem z Akwinu, że chodzi tu jednak o tego samego Boga, o podobne Jego przymioty, tak że teoria dwóch prawd w problematyce Boga jest nie do przyjęcia. Ze względu jednak na inne źródła poznawcze i cele, Jego obraz będzie się nieco różnił w ocenie wiary i filozofii. Chodzi mianowicie o to, „że Objawienie, religia zawiera również prawdy o Bogu, które nie są poznawalne na drodze rozumowej, tajemnice w ścisłym znaczeniu”⁷⁴. Drugi problem dotyczy człowieka, widzianego przez pryzmat filozofii i teologii (wiary). Zaproponowane rozwiązanie jest tu podobne do powyższego: wizja człowieka w świetle teologii jest, generalnie mówiąc, dopełnieniem wizji filozoficznej. Dane teologiczne na temat bytu ludzkiego ukazują bowiem pełne powołanie człowieka, stanowią przy tym podstawę jego wielkości i godności⁷⁵.

Zasadnicza różnica pomiędzy teologią a filozofią dotyczy ich metody badań. Filozofia jest – jak wiemy – dziedziną poznania czysto racjonalnego, czerpiącego materiał do właściwej sobie refleksji w oparciu o doświadczenie różnych sfer rzeczywistości, doświadczenie bytu *prius quoad nos*. Teologia z kolei, charakterystyczne dla siebie tezy formułuje i uzasadnia w oparciu o język Objawienia (*Biblii* i Tradycji).

⁷² Por. M. Jaworski, *Poznanie Boga. Modlitwa drogą do poznawania Boga religijnej wiary*, art. cyt., s. 125.

⁷³ Por. M. Jaworski, *Bóg filozofów a Bóg wierzących*, art. cyt., s. 165-176.

⁷⁴ Jw., s. 172.

⁷⁵ Por. M. Jaworski, *Teologia a antropologia. Aspekt filozoficzny*, art. cyt., s. 250; Tenże, *Podstawowa godność człowieka*, art. cyt., s. 282.

Ponadto zakłada ona wiarę w podawane przez nią prawdy, uwzględnia rolę łaski, odwołuje się do Autorytetu (papieży i soborów)⁷⁶.

Pewna specyfika filozofii względem teologii zachodzi wtedy, gdy rozpatrujemy cele, jakim winne służyć obie dziedziny wiedzy. Są stanowiska, które radykalizują tę odmienną. Twierdzi się, że filozofia jest poznaniem czysto teoretycznym, bezinteresownym, nastawionym na odkrycie prawdy, natomiast w teologii (religii, wierze) chodzi przede wszystkim o cele praktyczne, egzystencjalne: o kontakt osobowy z Bogiem, nastawiony na kształtowanie i ubogacanie życia. Ksiądz Kardynał natomiast nie widzi aż tak krańcowo tych różnic. Sądzi bowiem, że i filozofia, o ile jest realistyczna, współczesna, o tyle również posiada charakter egzystencjalny, warunkuje określone postawy osobowe⁷⁷.

Pomimo niewątpliwej specyfiki filozofii w stosunku do teologii, to jak wskazaliśmy wyżej, istnieją – zdaniem naszego Autora – pomiędzy nimi pewne podobieństwa, które umożliwiają określone formy dialogu, możliwości do wzajemnego przenikania się, na co wskazuje choćby historia chrześcijaństwa. Oto niektóre z takich zasadniczych możliwości: najpierw uwzględnimy wpływ filozofii (rozumu) na teologię (wiarę), a następnie wpływ przebiegający w odwrotnym kierunku.

Wpływ rozumu (filozofii) na wiarę (teologię) jest, według Kardynała, nieuchronny. Bierze się on stąd, że słowo Boże jest zawsze apelem do rozumu ludzkiego, jest przyjmowane wyłącznie w kategoriach ludzkiej myśli, „w kontekście wiedzy, jaką człowiek ma o sobie i o świecie, a więc w świetle najbardziej ogólnie pojętego »światopoglądu filozoficznego«”⁷⁸. Poza tym, zgodnie z formułą św. Anzelmia *fides quaerens intellectum*, filozofię stosowano powszechnie w dziejach Kościoła jako narzędzie lepszego zrozumienia prawd wiary. Taką funkcję pełniła najpierw filozofia platońska i neoplatońska, później arystotelesowsko-tomistyczna, dziś natomiast winna ją pełnić współczesna myśl filozoficzna. W rezultacie winna powstać teologia jako synteza rozumu i wiary, czego przykładem w czasach średniowiecza jest system św. Tomasza z Akwinu. Zauważyć jednak należy, że „teologia współczesna dąży do oczyszczenia treści chrześcijaństwa z przerostu

⁷⁶ Por. M. Jaworski, *Religia a filozofia. Przyczynek do problematyki źródła religii*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, dz. cyt., s. 313-318.

⁷⁷ Por. M. Jaworski, *Bóg filozofów a Bóg wierzących*, art. cyt., s. 172-175.

⁷⁸ M. Jaworski, *O dochodzeniu do prawdy*, art. cyt., s. 294.

filozofii", poprzez powrót do Biblii, Ojców Kościoła i liturgii; teologia dzisiejsza „uteologiczniła się”⁷⁹.

Nie tylko teologia korzysta z refleksji filozoficznej. Również sama filozofia może na tym dialogu zyskać. Ksiądz Kardynał zarysował program takiej nauki, która jest właśnie przykładem zastosowania treści teologicznych w filozofii. Chodzi tu o chrześcijańską antropologię filozoficzną. Antropologia taka jest nie tylko pewną syntezą wniosków filozoficznych i teologicznych na temat człowieka, ale w ramach tej syntezy zachodzi proces, który nas właśnie interesuje: treści wiary dotyczące bytu ludzkiego, zawarte dla przykładu w Konstytucji *Gaudium et spes*, mogą być przedmiotem refleksji rozumowej, filozoficznej; teologia zatem może dostarczać filozofii wielu tematów dla swych rozważań⁸⁰.

WYKAZ PUBLIKACJI KS. KARDYNAŁA MARIANA JAWORSKIEGO

1. Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu, w: Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych, Poznań 1956, s. 197-209.
2. Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu, Lublin 1958, s. 135.
3. Rozwój poglądów Józefa Geysera na zasadę przyczynowości, „Roczniki Filozoficzne” 1958, t. 6, z. 1, s. 53-96.
4. Filozofia absurdu, czy absolutnej nadziei. Na marginesie książki G. Marcela: *Homo viator*, „Tygodnik Powszechny” 1960, nr 44.
5. Byt. Zagadnienie metafizyki tomistycznej, wyd. 2 (współautor: Stefan Świeżawski), Lublin 1961, s. 261.
6. Poznanie symboliczne Boga u Romano Guardiniego, „Roczniki Filozoficzne” 1961, t. 8, z. 1, s. 89-124.
7. Religijne poznanie Boga. Próba charakterystyki na tle poglądów R. Guardiniego, „Zeszyty Naukowe KUL” 1961, nr 3, s. 39-58.
8. Determinizm i indeterminizm, „Tygodnik Powszechny” 1962, nr 1, s. 6.

⁷⁹ Por. M. Jaworski, *Bóg filozofii i Bóg wiary we współczesnej teologii*, art. cyt., s. 192, 194-195.

⁸⁰ Por. M. Jaworski, *Teologia a antropologia. Aspekt filozoficzny*, art. cyt., s. 243-265.

9. Uwagi dyskusyjne na temat wykładów z filozofii religii w wyższych seminariach duchownych, „Roczniki Filozoficzne” 1962, t. 10, z. 4, s. 94-96.
10. Dlaczego wierzę, wątpię, odchodzę? (omówienie ankiety), „Znak” 1963, nr 104/5, s. 165-209.
11. Religia a kultura, „Znak” 1964, nr 121/2, s. 834-838.
12. „Święte” i doświadczenie jego rzeczywistości przez człowieka u Romano Guardiniego. Przyczynek do zagadnienia religijnego poznania Boga, „Studia Philosophiae Christianae” 1965, nr 2, s. 117-134.
13. Kronika współczesnej filozofii religii, „Znak” 1966, nr 9, s. 1132-1150.
14. Niektóre uwagi na tle dekretu „Optatam Totius”. Dwojaki charakter dyscyplin nauczania w seminarium, „Ateneum Kapłańskie” 1967, z. 1/2, s. 204-207.
15. Problem filozofii religii, „Studia Philosophiae Christianae” 1967, nr 2, s. 169-194.
16. Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego. Studium analityczno-krytyczne, Warszawa 1967, s. 175.
17. Św. Tomasz po Soborze, w: W nurcie zagadnień posoborowych, red. Bohdan Bejze, t. 1, Warszawa 1967, s. 29-39.
18. Problematyka doktrynalna na I Synodzie Biskupów, „Ateneum Kapłańskie” 1968, z. 3/4, s. 173-180.
19. Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga, w: Studia z filozofii Boga, red. Bohdan Bejze, t. 1, Warszawa 1968, s. 333-346.
20. Wprowadzenie do Deklaracji o wolności religijnej, w: Sobór Watykański II, Poznań 1968, s. 409-413.
21. Bóg filozofów a Bóg wierzących, w: O Bogu i o człowieku, red. Bohdan Bejze, t. 2: Problemy filozoficzne i teologiczne, Warszawa 1969, s. 97-106.
22. O tej książce i jej autorze. Wstęp, w: Romano Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowska, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 5-14.
23. Dowody istnienia Boga a fenomen religii, „Analecta Cracoviensia” 1970, t. 2, s. 53-80.
24. Inspiracje soborowe w filozofii. Rozum a wiara, w: *Myśl posoborowa w Polsce*, Warszawa 1970, s. 28-48.
25. O Bogu i o człowieku, rec. publikacji Bogdana Bejze, „Tygodnik Powszechny” 1970, nr 9.
26. Avant – propos (o działalności kard. Karola Wojtyły), w: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, Kraków 1971, s. 19-28.

27. Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu, w: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, Kraków 1971, s. 115-128.
28. Mała encyklopedia wiary, rec.: W nurcie zagadnień posoborowych, red. Bohdan Bejze, t. 4, Warszawa 1970, „Tygodnik Powszechny” 1971, nr 25, s. 7.
29. Poglądy na aktualną problematykę zła, w: *W kierunku człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1971, s. 298-301.
30. Rec.: Bronisław Dembowski: Spór o metafizykę. Główne poglądy na metafizykę w Polsce na przełomie XIX i XX wieku, Warszawa 1969, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1971, nr 2, s. 345-351.
31. Słowo wstępne (o działalności kard. Karola Wojtyły), w: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, Kraków 1971, s. 9-18.
32. Sprawozdanie z uroczystej sesji Rady Profesorskiej Wydziału Teologicznego w Krakowie, poświęconej 25. rocznicy święceń kapłańskich i pracy naukowej kard. Karola Wojtyły, Arcybiskupa Metropolity krakowskiego (21 XI 1971), „*Analecta Cracoviensia*” 1971, t. 3, s. 439-446.
33. Teologia a antropologia. Aspekt filozoficzny, „*Analecta Cracoviensia*” 1971, t. 3, s. 51-69.
34. Teologia a antropologia (streszczenie referatu wygłoszonego na Kongresie Teologów Polskich w Lublinie 1971), „*Biuletyn Informacyjny Akademii Teologii Katolickiej*” 1971, nr 6, s. 22-26.
35. Bóg religii jako najwyższa wartość, „*Znak*” 1972, nr 7/8 (217/218), s. 905-916.
36. Aneksy (wraz z ks. Adamem Kubisiem), w: *Teologia a antropologia. Kongres Teologów Polskich 21-23 IX 1971*, red. Marian Jaworski, Adam Kubiś, Kraków 1973, s. 366.
37. Doświadczenie religijne. Próba filozoficznej interpretacji, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 1973, nr 3/4, s. 19-28.
38. Introduction, w: *Teologia a antropologia. Kongres Teologów Polskich 21-23 IX 1971*, red. Marian Jaworski, Adam Kubiś, Kraków 1973, s. 12-16.
39. Negacja sensowności idei Boga we współczesnych kierunkach ateizmu, „*Ateneum Kapłańskie*” 1973, z. 3, s. 337-350.
40. Osoba ludzka jako podstawa w stosunku do Boga, „*Znak*” 1973, nr 223, s. 1-17.
41. Posiedzenia sekcyjne (wraz z ks. Adamem Kubisiem), w: *Teologia a antropologia. Kongres Teologów Polskich 21-23 IX 1971*, red. Marian Jaworski, Adam Kubiś, Kraków 1973, s. 171-174.

42. Sesje plenarne (wraz z ks. Adamem Kubisiem), w: *Teologia a antropologia. Kongres Teologów Polskich 21-23 IX 1971*, red. Marian Jaworski, Adam Kubiś, Kraków 1973, s. 25-26.
43. Teologia a antropologia. Aspekt filozoficzny, w: *Teologia a antropologia. Kongres Teologów Polskich 21-23 IX 1971*, red. Marian Jaworski, Adam Kubiś, Kraków 1973, s. 68-95.
44. Tomistyczna koncepcja człowieka, w: *Współczesna filozofia człowieka*, Wrocław 1973, s. 13-29.
45. Uwagi na temat stosunku teologii naturalnej do filozofii bytu „*prius guoad nos*” (streszczenie referatu wygłoszonego podczas sympozjum filozoficznego w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, 14 II 1973), „*Studia Philosophiae Christianae*” 1973, nr 1, s. 271-278.
46. Wiara Maritaina, „*W drodze*” 1973, nr 3/4, s. 125-132.
47. Wprowadzenie, w: *Teologia a antropologia. Kongres Teologów Polskich 21-23 IX 1971*, red. Marian Jaworski, Adam Kubiś, Kraków 1973, s. 3-9.
48. Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga, w: *Studia z filozofii Boga*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1973, s. 164-191.
49. Granice pluralizmu w nowej interpretacji dogmatów. Chrześcijańskie doświadczenie religijne jako norma interpretacji, „*Analecta Cracoviensia*” 1973/74, t. 5/6, s. 373-386.
50. Idea Boga a współczesny ateizm. Szkic z filozofii religii, w: *Aby poznać Boga i człowieka, cz. 1: O Bogu dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 121-132.
51. Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kard. Karola Wojtyły. Próba odczytania w oparciu o studium 'Osoba i czyn', „*Analecta Cracoviensia*” 1973/74, t. 5/6, s. 91-106.
52. O przyszłości teologii w Polsce, „*Tygodnik Powszechny*” 1974, nr 13, s. 1, 5 (wspólnie z Adamem Kubisiem).
53. Prądy filozoficzne u podstaw nowej teologii, „*Analecta Cracoviensia*” 1975, t. 7, s. 521-536.
54. Rec.: Edmund Morawiec: Rola indukcji w przyjmowaniu założeń w metafizyce ogólnej u J. Maritaina, Warszawa 1974, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1975, nr 1, s. 197-201.
55. Bóg a metafizyka, „*Analecta Cracoviensia*” 1976, t. 8, s. 39-47.
56. Bóg filozofii i Bóg wiary we współczesnej teologii. Kongres Teologów Polskich (rozmowa przeprowadzona przez ks. Andrzeja Bardeckiego), „*Tygodnik Powszechny*” 1976, nr 47, s. 1-2.

57. O umiejętności czytania dzieł Św. Tomasza dzisiaj, w: W kierunku prawdy, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 473-484.
58. Albert Dondeyne. Refleksja religijna, działalność duszpasterska, refleksja filozoficzna, „Znak” 1977, nr 9, s. 1005-1021.
59. Głos w dyskusji, w: Teologia nauką o Bogu. IV Kongres Teologów Polskich, Kraków-Mogiła 14-16 IX 1976, red. ks. Marian Jaworski, ks. Adam Kubiś, Kraków 1977, s. 183.
60. Les théologiens polonais en Congrès (wraz z ks. Adamem Kubiś), w: Teologia nauką o Bogu. IV Kongres Teologów Polskich, Kraków-Mogiła 14-16 IX 1976, red. ks. Marian Jaworski, ks. Adam Kubiś, Kraków 1977, s. 11-19.
61. O dochodzeniu do prawdy. Z zagadnień współczesnej teologii, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 46, s. 1, 7.
62. Od redakcji (wraz z ks. Adamem Kubiś), w: Teologia nauką o Bogu. IV Kongres Teologów Polskich, Kraków-Mogiła 14-16 IX 1976, red. ks. Marian Jaworski, ks. Adam Kubiś, Kraków 1977, s. 5-10.
63. Phénoménologie et métaphysique, w: „Atti del Congresso Internazionale”, nr 6: L'essere, Napoli 1977, nr 2, s. 511-516.
64. Słowo wstępne, w: Teologia nauką o Bogu. IV Kongres Teologów Polskich. Kraków-Mogiła 14-16 IX 1976, red. ks. Marian Jaworski, ks. Adam Kubiś, Kraków 1977, s. 28-29.
65. Współczesne formy negacji teologii naturalnej, w: Teologia nauką o Bogu. Kongres Teologów Polskich, Kraków-Mogiła 14-16 IX 1976, red. Marian Jaworski, Adam Kubiś, Kraków 1977, s. 112-121.
66. Współczesne formy negacji teologii naturalnej, „Studia Philosophiae Christianae” 1977, nr 2, s. 229-238.
67. Ze współczesnej problematyki filozofii religii. I. Metafizyka a problem Boga, „Studia Philosophiae Christianae” 1977, nr 1, s. 39-80.
68. Rec.: Andrzej Półtawski, Świat spostrzeżenia, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm. Warszawa 1973, „Studia Philosophiae Christianae” 1978, nr 1, s. 116-122.
69. Wokół filozofii człowieka. Wspomnienia, relacje, refleksje (o twórczości filozoficzno-teologicznej kard. Karola Wojtyły), „Tygodnik Powszechny” 1978, nr 44, s. 4.
70. Antropologia dla Boga. O ekonomii Odkupienia w encyklice „Redemptor hominis”, „Więź” 1979, nr 6, s. 8-15.
71. Ja-Ty-Bóg. Karola Wojtyły koncepcja osoby, „Więź” 1979, nr 2/3, s. 37-43.

72. Potrzeba nowych interpretacji teologicznych, wstęp do: Karl Rahner, Przez Syna do Ojca, tłum. A. Morawska, D. Szumska, Kraków 1979, s. 5-12.
73. Świadek naszych czasów i wiary współczesnego Kościoła, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1979 (nr specjalny), s. 9-15.
74. O ekonomii odkupienia w encyklice „Redemptor hominis”. Kategorie językowe encykliki, w: W nurcie zagadnień posoborowych, red. Bohdan Bejze, t. 12: Być człowiekiem i chrześcijaninem. Warszawa 1980, s. 73-81.
75. Die Konzeption der Anthropologie und das Menschenbild bei Karl Wojtyła, „Archiv für Religionspsychologie” 1981, 14, s. 277-292.
76. Metoda antropologiczna w encyklice „Dives in misericordia”, w: Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym Miłosierdziu. Tekst i komentarz, red. Stanisław Grzybek, Marian Jaworski, Kraków 1981, s. 55-65.
77. Słowo wstępne (wraz ze Stanisławem Grzybkiem), w: Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym Miłosierdziu. Tekst i komentarz, red. Stanisław Grzybek, Marian Jaworski, Kraków 1981, s. 1-2.
78. Tomistyczna koncepcja człowieka, „Colloquium Salutis” 1981, t. 13, s. 251-265.
79. Współczesna problematyka filozoficzna Boga a kierunki jej rozwiązania, w: W nurcie zagadnień posoborowych, red. B. Bejze, t. 14: Chrześcijańska duchowość, Warszawa 1981, s. 41-60.
80. Zagrożony człowiek i miłosierny Bóg. Metoda antropologiczna w encyklice „Dives in misericordia”, „W drodze” 1981, z. 4, s. 59-70.
81. Die religiöse Erfahrung vom phänomenologischen Standpunkt aus gesehen, „Archiv für Religionspsychologie” 1982, 15, s. 18-35.
82. Ks. Prof. dr Kazimierz Kłósak – człowiek i dzieło, „Analecta Cracoviensia” 1982, t. 14, s. XI-XVII.
83. Nouvel humanisme et préparation de l'évangélisation, w: L'Eglise devant le défi de l'athéisme contemporain, Attaché de presse Popard Paul, Paris 1982, s. 120-125.
84. O autentyczny tekst Osoby i czynu (wspólnie z Tadeuszem Styczniem i Andrzejem Półtawskim), „Tygodnik Powszechny” 1982, nr 39, s. 3.
85. Personne humaine et transcendance, „Euntes Docete. Commentaria Urbaniana” 1982, nr 1, s. 33-48.

86. Podstawowe zadania filozofii religii i problem jej metody, w: W kierunku Boga, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 346-352.
87. Problem koncepcji filozofii, „*Analecta Cracoviensia*” 1982, t. 14, s. 1-9.
88. Professeur Kazimierz Kłósak – L’homme et l’oeuvre, „*Analecta Cracoviensia*” 1982, t. 14, s. XIX-XXV.
89. Zakorzenie się orędzia chrześcijańskiego w kulturze w oparciu o nauczanie papieża Jana Pawła II, ze szczególnym uwzględnieniem chrześcijańskich wartości kultury polskiej, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 1982 nr 1, s. 253-266.
90. Die Verwurzelung der christlichen Botschaft in der Kultur in Anlehnung an die Lehre Johannes Paulus II unter besonderer Berücksichtigung der christlichen Werte des polnischen Kultur, „*Archiv für Religionspsychologie*” 1983, 16, s. 11-21.
91. Doświadczenie religijne w ujęciu fenomenologicznym, w: W kierunku religijności, red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 60-74.
92. List do środowisk naukowych w Polsce, „*Biuletyn Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*” 1982/83, nr 1, s. 13.
93. Podziękowanie Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II za erygowanie PAT, „*Biuletyn Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*” 1982/83, nr 1, s. 23-25.
94. Przemówienie inauguracyjne Rektora Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, „*Biuletyn Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*” 1982/83, nr 1, s. 26-30.
95. Przemówienie rektora ks. Mariana Jaworskiego (podczas spotkania Ojca Świętego Jana Pawła II z Senatem i Radą PAT dnia 22 czerwca 1983), „*L’Osservatore Romano*” 1983, numer nadzwyczajny, wyd. polskie, s. 15.
96. Słowo wstępne, „*Biuletyn Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*” 1982/83, nr 1, s. 3-4.
97. Idea Kościoła jako społeczności religijnej u Maxa Schellera, w: Służyć prawdzie i miłości, Częstochowa 1984, s. 107-119.
98. Il metodo antropologico della „*Dives in misericordia*”, w: Karol Wojtyła filosofo-teologo-poeta, Atti del I Colloquio internazionale del pensiero cristiano organizzato da, YSTRA – Istituto di studi per la transizione, Roma 23-25 settembre 1984, s. 215-225.
99. Musicie podjąć swoją część odpowiedzialności za tę uczelnię, „*Biuletyn Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*” 1983/84, nr 2, s. 39-46.

100. Nouvo umanesimo e preparazione all’evangelizzazione, w: La Chiesa davanti alla sfida dell’ateismo contemporaneo, a cura di Mons, Paul Poupard, Casale Monferrato 1984, s. 102-106.
101. Przemówienie ks. rektora w czasie inauguracji roku akademickiego PAT, „*Biuletyn Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*” 1983/84, nr 2, s. 20-26.
102. Słowo wstępne, „*Biuletyn Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*” 1983/84, nr 2, s. 3.
103. Chrystocentryczny humanizm Jana Pawła II, „*Colloquium Salutis*” 1985, t. 17, s. 91-98.
104. Der christozentrische Humanismus von Johannes Paulus II, „*Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie*” 1985, H. 1, s. 20-26.
105. Die fundamentale Würde des Menschen, „*Archiv für Religionspsychologie*” 1985, 17, s. 293-301.
106. Przedmowa, w: Wacław Szetelnicki, Lwowianin na drogach świata. Władysław Kardynał Rubin, Roma 1985, s. 7-8.
107. Przemówienie (inauguracyjne), „*Biuletyn Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*” 1984/85, nr 3, s. 10-14.
108. Słowo wstępne, „*Biuletyn Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*” 1984/85, nr 3, s. 3-4.
109. Uprawianie teologii udziałem w profetycznym posłannictwie Jezusa Chrystusa, „*Biuletyn Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*” 1984/85, nr 3, s. 40-43.
110. Die Fundamentale Würde des Menschen, „*Analecta Cracoviensia*” 1986, t. 18, s. XXIII-XXXII.
111. Podstawowa godność człowieka. Wykład wygłoszony 11 IV 1985 r. z okazji otrzymania doktoratu honoris causa na Uniwersytecie w Bochum, „*Analecta Cracoviensia*” 1986, t. 18, s. XV-XXII.
112. Przedmowa, w: ks. Wacław Szetelnicki, Lwowianin na drogach świata. Władysław Kardynał Rubin, wyd. 2, Roma 1986, s. 7-8.
113. Przemówienie (inauguracyjne), „*Biuletyn Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*” 1985/86, nr 4 s. 5-9.
114. Rekolekcje dla pracowników nauki, Kraków, Kościół św. Anny 1984, „*W drodze*” 1986, nr 1-2, s. 79-95.
115. Słowo wstępne, „*Biuletyn Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*” 1985/86, nr 4, s. 3.
116. U źródeł prawdziwie ludzkiej kultury w nawiązaniu do nauczania Jana Pawła II, w: Dialog Kościoła z kulturą, t. 1: Materiały z IV

- i V Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej w Krakowie 1983, 1984, Kraków 1986, s. 87-92.
117. O autorze i jego dziele, w: Max Thurian, Brat z Taizè, O Eucharystii i Modlitwie, tłum. M. Tarnowska. Kraków 1987, s. 5-11.
 118. Przemówienie inauguracyjne, „Biuletyn Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie” 1986/87, nr 5, s. 8-12.
 119. Słowo wstępne, „Biuletyn Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie” 1986/87, nr 5, s. 3-4.
 120. Słowo wstępne, w: ks. Wacław Świerżawski, Pan jest dla nas: homilie, Kraków 1987, s. 5-6.
 121. Wyzwolenie człowieka w chrześcijaństwie, w: Problem wyzwolenia człowieka, Rzym 1987, s. 240-253.
 122. Zwycięzcy dam spożyć owoc z drzewa życia – rekolekcje dla Episkopatu Polski, Jasna Góra 9-12 XII 1985. Poznań 1987, s. 64.
 123. Drugi – alter ego. Solidarność – element autentycznego uczestnictwa we wspólnocie, „Ethos” 1988, nr 4, s. 50 -54.
 124. Głos w dyskusji, w: Chrześcijaństwo a kultura polska, V Kongres Teologów Polskich, Lublin 14-16 IX 1983, red. Marian Jaworski, Adam Kubiś, Lublin 1988, s. 85-86, 98-99.
 125. Metafizyka. Skrypt przeznaczony dla studentów filozofii na stopniu pod stawowym, red. ks. Alojzy Smandek, Kraków 1988, s. 189.
 126. Odpowiedzialność za spuściznę błogosławionej Jadwigi, w: Dialog Kościoła z kulturą, t. 2: Materiały z VI i VII Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej w Krakowie 1985, 1986, Kraków 1988, s. 143-146.
 127. Przemówienie inauguracyjne, „Biuletyn Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie” 1987/88, nr 6, s. 8-13.
 128. Słowo wstępne, „Biuletyn Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie” 1987/88, nr 6, s. 5-6.
 129. Wartości moralne u podstaw kultury humanistycznej, w: „Servo Veritatis”. Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Uniwersytet Jagielloński, Kraków 16-17 listopada 1984, red. Władysław Stróżowski, Kraków 1988, s. 199-206.
 130. Wprowadzenie w problematykę Kongresu, w: Chrześcijaństwo a kultura polska. V Kongres Teologów Polskich, Lublin 14-16IX1983, red. Marian Jaworski, Adam Kubiś, Lublin 1988, s. 39-43.
 131. Zagadnienie dochodzenia do prawdy, „Tygodnik Powszechny” 1988, nr 13, s. 2.

132. Przedmowa, w: ks. Wacław Szetelnicki, Arcybiskup – wygnaniec. Eugeniusz Baziak metropolita lwowski, Kraków 1989, s. 7-8.
133. Przedmowa, w: Richard Scheffler, Filozofia religii, Częstochowa 1989, s. 11-14.
134. Wiara religijna a polityka (laudacja – tytuł *drā honoris causa* nadany Agostino Casaroli), „Biuletyn Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie” 1989/90, nr 8, s. 89-94.
135. O potrzebie nauczania filozofii, „Tygodnik Powszechny” 1991, nr 5, s. 2.
136. Przemówienie abpa Mariana Jaworskiego (z okazji pobytu Ojca Świętego Jana Pawła II w Lubaczowie), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 1991, nr specjalny 1-9 czerwca, s. 31.
137. Przemówienie metropolity Lwowa obrządku łacińskiego abpa Mariana Jaworskiego (z okazji pobytu Ojca Świętego Jana Pawła II w Lubaczowie), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 1991, nr specjalny 1-9 czerwca, s. 27.
138. Słowo wstępne, w: ks. Mieczysław Tarnawski, Arcybiskup Józef Bilczewski – krótki rys życia i prac, Kraków 1991, s. 3-4. we
139. Filozofia współczesnej kulturze, w: Zadania filozofii we współczesnej kulturze, red. Z. Zdybicka, Lublin 1992, s. 101-110.
140. Ontologiczne podstawy nadziei u G. Marcela, w: Nadzieja w postawie ludzkiej, praca zbiorowa pod red. Waleriana Słomki, Homo meditans, 7, Lublin 1992, s. 69-77.
141. Wyraźny znak mocy Bożej, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 1992, R. 13, nr 1, s. 29.
142. Das Geheimnis der Hl. Trinitat als Grundlage der Lehre von der Beru fung des Menschen zum ewigen Leben, „Analecta Cracoviensia” 1993, t. 25, s. 177-182.
143. Nie ma nic gorszego niż Kościół na służbie nacjonalizmu. Z ks. Abpem Marianem Jaworskim metropolitą lwowskim obrządku łacińskiego rozmawia Cezary Gawryś, „Więź” 1993, nr 11, s. 94-99.
144. Słowo wstępne, w: Mieczysław Malinowski, Bogdan Kołosok, Zarys dziejów diecezji łuckiej oraz katedry św. Piotra i Pawła w Łucku, Kalwaria Zebrzydowska 1993, s. 7.
145. Słowo wstępne, w: Ks. Stanisław Bizuń, Historia krzyżemznaczona. Wspomnienia z życia Kościoła katolickiego na Ziemi Lwowskiej 1939-1945, oprac., wstępem i przypisami opatrzył oraz podał do druku ks. Józef Wołczański, Lublin 1993, Oddział Lubelski Stowarzyszenia Wspólnota Polska, s. 5.

146. „Gdyby nie heroiczne często starania świeckich o odzyskanie kościoła, nasze świątynie do dziś byłyby magazynami albo uległyby całkowitej ruinie”. Z Ks. Arcybiskupem Marianem Jaworskim Metropolita Lwowski obrządku łacińskiego rozmawia Cezary Gawryś, „Radość Wiary” 1994, nr 4, s. 1-2.
147. Jakiej filozofii Boga potrzebujemy?, „Analecta Cracoviensia” 1994, t. 26, s. 49-62.
148. Prawda i etos w życiu filozofa. Dyskusja, oprac. ks. Włodzimierz Skoczny, „Znak” 1994, nr 350, s. 47-53.
149. Słowo Pasterskie o odnowie życia rodzinnego na Wielki Post 1994 r., „Radość Wiary” 1994, nr 2, s. 1, 8.
150. Wywiad z Jego Ekscelencją Metropolita Lwowski Arcybiskupem Marianem Jaworskim, „Gazeta Lwowska” 1994, nr 10, s. 3, 7.
151. Dio e l'esistenza umana, „Acta Philosophica” 1995, z. 2, s. 95-101.
152. Istota – eidos – życia konsekrowanego, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 1995, r. 16, nr 1, s. 31.
153. „Kościół rzymskokatolicki jest Kościołem dla wszystkich”, „Radość Wiary” 1995, nr 2, s. 1-2.
154. Najmłodsza i najstarsza. Papieska Akademia Teologiczna. Rozmowa z pierwszym rektorem PAT, ks. abpem prof. Marianem Jaworskim oraz z rektorem obecnym ks. prof. Adamem Kubisiem, „Tygodnik Powszechny” 1995, nr 17, s. 11.
155. Słowo wstępne, w: Romano Guardini, Wolność, łaska, los: rozważanie o sensie istnienia, Kraków 1995, s. 5-8.
156. Słowo wstępne Arcybiskupa Metropolity Lwowskiego obrządku łacińskiego prof. dr hab. Mariana Jaworskiego, w: ks. Teofil Skalski, Terror i cierpienie. Kościół katolicki na Ukrainie 1900-1932 – wspomnienia, oprac., wstęp, przypisy, indeksy oraz wybór aneksów i fotografii ks. Józef Wołczański, Lublin-Rzym-Lwów 1995, s. 7-8.
157. Synod Kościoła Lwowskiego. Kazanie ks. abpa M. Jaworskiego na rozpoczęcie synodu, Lwów, Katedra 16. 01. 1995 r., „Radość Wiary” 1995, nr 1, s. 2.
158. Homilia wygłoszona w Kalwarii Zebrzydowskiej 9 listopada 1981, w: Kazania Biskupów Polskich w Kalwarii Zebrzydowskiej, Kalwaria Zebrzydowska 1996, s. 93-95.
159. Przemówienie inauguracyjne z okazji nawiązania współpracy pomiędzy Papieskim Wydziałem Teologicznym a Wyższym Seminarium Duchownym oo. Bernardynów 9 listopada 1981, w: Kazania

- Biskupów Polskich w Kalwarii Zebrzydowskiej, Kalwaria Zebrzydowska 1996, s. 66-103.
160. „Przez tyle lat służył nam jako gorliwy kapłan”. Homilia J.E. Ks. Arcybiskupa Mariana Jaworskiego Metropolity Lwowskiego obrz. łac. wygłoszona 27 XI1995 r. w Bazylice Metropolitalnej we Lwowie w czasie pogrzebu J.E. Ks. Biskupa Rafała Kiernickiego, „Radość Wiary” 1996, nr 1, s. 13.
161. Rola filozofii w życiu społeczeństwa naszych czasów, w: Occasione lubilaei Metropolitanae ex Corde Gratulantur Voventque, Celje 1996, Mohor-jeva Družba, s. 237-242.
162. Słowo wstępne, w: ks. Mariusz Leszczyński, Akcja Katolicka w Archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego, Lublin—Pelplin 1996, s. 5-6.
163. Słowo wstępne, w: Witold Szolgina, Tamten Lwów. Z niebios nad Lwowem, t. VII, Wrocław 1996, s. 7-8.
164. „Szedł do Pana i uświęcał się poprzez swoje posługiwanie kapłańskie” (homilia wygłoszona 27 XI1995 r. w Bazylice Metropolitalnej we Lwowie w czasie pogrzebu ks. Bpa Rafała Kiernickiego, cz. 1), „Radość Wiary” 1996, nr 1, s. 10.
165. „Szedł do Pana i uświęcał się poprzez swoje posługiwanie kapłańskie” (homilia wygłoszona 27 XI1995 r. w Bazylice Metropolitalnej we Lwowie w czasie pogrzebu ks. Bpa Rafała Kiernickiego, cz. 2), „Radość Wiary” 1996, nr 2, s. 15.
166. Światłość nicości. O możliwości nowego religijnego doświadczenia według Bernharda Weltego, „Analecta Cracoviensia” 1996, t. 28, s. 27-40.
167. Arcybiskup Marian Jaworski Metropolita Lwowski. Słowo Arcypasterza do wiernych Archidiecezji Lwowskiej, „Radość Wiary” 1997, nr 1, s. 12.
168. Doświadczenie nocy nicości u św. Teresy z Lisieux. Przyczynek do problematyki zaniku religijnego doświadczenia we współczesności, „Analecta Cracoviensia” 1997, t. 29, s. 33-39.
169. O Profesorze Swieżawskim mówią: Bohdan Bejze, Marian Ciszewski, Bronisław Dembowski, Juliusz Domański, Mieczysław Gogacz, Marian Jaworski, Jerzy Kalinowski, Zenon Kałuża, Mieczysław Albert Krąpiec, Tadeusz Kwiatkowski, Witold Marciszewski, Mieczysław Markowski, Władysław Seńko, Bronisława Strojnowska, Jerzy Strojnowski, Karol Tarnowski, Jerzy Turowicz, Zofia Włodek, Zofia Zdybicka, Edward Iwo Zieliński, „Kwartalnik Filozoficzny” 1997, z. 1, s. 31-112.

170. Pełen życzliwości dla każdego (o prof. Stefanie Swieżawskim), „Kwartalnik Filozoficzny” 1997, t. XXVI, s. 54-55.
171. Słowo Pastorskie z okazji nabożeństw dziękczynnych w Jazłowie i we Lwowie w dniach 10-11 maja br., za dar beatyfikacji Matki Marceliny Darowskiej, „Radość Wiary” 1997, nr 1, s. 14.
172. To jest wielki dzień, który nam Pan uczynił (obszerne fragmenty kazania Ks. Abpa Mariana Jaworskiego, wygłoszonego 9 maja br. w Jazłowie), „Radość Wiary” 1997, nr 2, s. 14.
173. Die Bedeutung des philosophischen Denkens Bernhard Weltes für den modernen Menschen, „Schriften der Bernhard—Welte—Gesellschaft” 1998, z. 1, s. 2-13.
174. Introdurrai la Chiesa nel Terzo Millennio, „L'Osservatore Romano” 5-6 listopada 1998, s. 4.
175. Kazanie Arcybiskupa Mariana Jaworskiego na rozpoczęcie Synodu – Lwów Katedra 16.01.1995 r., w: Statuty duszpasterskiego Synodu Archidiecezji lwowskiej i Diecezji łuckiej, Lwów 1998, s. 7-9.
176. Metafizyka, Kraków 1998, 168 s.
177. Słowo wstępne, w: Statuty duszpasterskiego Synodu Archidiecezji lwowskiej i Diecezji łuckiej, Lwów 1998, s. 1-2.
178. Słowo Arcybiskupa Mariana Jaworskiego w: ks. Stefan Misiniec, Dar nawrócenia. Doświadczenie łaski w procesie nawrócenia Eugeniusza Romera, Kraków 1998, s. 5.
179. U podstaw antropologii teologicznej: w nawiązaniu do antropologii Karola Wojtyły – Jana Pawła II, „Ethos” 1998, nr 1/2, s. 23-30.
180. Biskupi z Ukrainy z wizytą 'ad limina Apostolorum'. Przemówienie abp. Mariana Jaworskiego (25 III 1999 r.), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol. 1999, r. 20, nr 7(214), s. 41.
181. Egzystencja wiary i miłości bliźniego w życiu błogosławionej Siostry Marii Restituty Kafka 1.5.1894 – 30.3.1943, w: Diligis Me? Pasce. Księga Jubileuszowa dedykowana Biskupowi Sandomierskiemu Wacławowi Świerżawskiemu w pięćdziesięciolecie święceń kapłańskich 1949-1999, t. 1, Sandomierz 1999, s. 548-556, streszcz. s. 816.
182. Introdurrai la chiesa nel 3° millennio, w: Fede di Studioso e Obbedienza di Pastore. Atti del Convegno sul 50° del Dottorato di K. Wojtyła del 20° del Pontificato di Giovanni Paolo II, Romae 1999, s. 65-76.

183. Ojciec Święty, prosimy o błogosławieństwo dla nas i ludu nam powierzonego, ufając, że będziesz to mógł uczynić osobiście na naszej ziemi. Przemówienie abp. Mariana Jaworskiego skierowane do Ojca Świętego Jana Pawła II w imieniu Episkopatu Rzymskokatolickiego Ukrainy na zakończenie pierwszej wizyty 'ad limina Apostolorum' 22-25 marca 1999 r., „Gazeta Lwowska” 1999, nr 8-9.
184. Religia a filozofia. Przyczynek do problematyki źródła religii, „Roczniki Filozoficzne” 1999, t. 47, z. 2, s. 161-167.
185. Słowo wstępne, w: Jerzy T. Petrus, Lwowska katedra obrządku łacińskiego p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny – przewodnik, Warszawa 1999, s. 7-8.
186. Szukanie Boga, w: Kazania o św. Janie z Dukli, Kalwaria Zebrzydowska 1999, s. 207-211.
187. Świętych Obcowanie, w: Kazania o św. Janie z Dukli, Kalwaria Zebrzydowska 1999, s. 113-118.
188. „Ty wprowadzisz Kościół w trzecie tysiąclecie”, „Radość Wiary” 1999, nr 1, s. 9-10.
189. Wprowadzisz Kościół w trzecie tysiąclecie, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 1999, r. 20, nr 3 (211), s. 53.
190. Myśląc Kalwaria, „Pielgrzym Kalwaryjski” 2000, nr 7, s. 16-17.
191. Ojciec Święty, z radością czekamy na ciebie. Drodzy Bracia i Siostry, „Radość Wiary” 2000, nr 4, s. 1.
192. Słowo Księdza Arcybiskupa do wiernych we Lwowie, „Gazeta Lwowska” 2000, nr 1, s. 3.
193. Uroczysta Msza św. dziękczynno – jubileuszowa J.E. Ks. Arcybiskupa Mariana Jaworskiego Metropolity Lwowskiego w 50. rocznicę Jego święceń kapłańskich. Homilia wygłoszona przez Ks. Arcybiskupa – Jubilata, „Gazeta Lwowska” 2000, nr 10, s. 3.
194. Uroczysta Msza św. dziękczynno – jubileuszowa J.E. Ks. Arcybiskupa Mariana Jaworskiego Metropolity Lwowskiego w 50. rocznicę Jego święceń kapłańskich. Homilia wygłoszona przez Ks. Arcybiskupa – Jubilata, „Radość Wiary” 2000, nr 3, s. 2-3.
195. Wprowadzenie, w: Karol Wojtyła, O poznawalności i poznawaniu Boga. Zarys zagadnień, red. ks. Krzysztof Gryz, Kraków 2000, s. 7-9.
196. Wprowadzisz Kościół w trzecie tysiąclecie, w: Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze, red. Tadeusz Styczeń, Wojciech Chudy, Jerzy W. Gałkowski, Andrzej Szostek, Lublin 2000, s. 258-263.
197. Doświadczenie fenomenu Piotra i Boga historii, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 2001, nr 10, s. 50-51.

198. Doświadczenie spotkania Piotra naszych czasów, w: *Codzienne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, pod red. Andrzeja Szostka, Alfreda M. Wierzbickiego, Lublin 2001, s. 503-504.
199. Dwie pielgrzymki Ojca Świętego. Z Jego Eminencją Księdzem Kardynałem prof. Marianem Jaworskim Metropolitą Lwowskim rozmawia Mariusz Wolbromski, „Lwowskie Spotkania” 2001, nr 3, s. 2, 20.
200. Dwie pielgrzymki Ojca Świętego – z Jego Eminencją Księdzem Kardynałem Prof. Marianem Jaworskim Metropolitą Lwowskim rozmawia Mariusz Wolbromski, „Teraz”, 2001, nr 41, s. 3, 16.
201. Homilia Ks. Mariana Kardynała Jaworskiego. 10 rocznica wizyty Ojca Świętego w Lubaczowie, „Lwowskie Spotkania” 2001, nr 3, s. 2.
202. Jest już potwierdzenie wizyty papieża Jana Pawła II na Ukrainie, w Kijowie i we Lwowie. Drodzy Bracia i Siostry, „Gazeta Lwowska” 2001, nr 1, s. 3.
203. L'eroica storia della Chiesa di Lviv dei Latini, „L'Osservatore Romano” wyd. wł., specjałe, 2001 z dnia 21 VI 2001 r., s. 23.
204. Ludzie nie chcą podziałów – rozmowa z kard. Marianem Jaworskim, arcybiskupem Lwowa [rozmawiał Paweł Wołowski], „Wiadomości KAI” 2001, nr 7 (464) z dnia 5 II 2001, s. 23.
205. Metafora „Dwóch płuc Europy”, w: „Biuletyn” Domu Fundacji Jana Pawła II w Lublinie 2001, 3(5), s. 16-17.
206. Myśląc Kalwaria, cz. II, „Pielgrzym Kalwaryjski” 2001 nr 8, s. 8-10.
207. Pielgrzymka Ojca św. jest początkiem wielkiego przełomu, „Radość Wiary” 2001, nr 3-4, s. 1.
208. Pierwszy łaciński Kardynał Lwowa. Z kardynałem Marianem Jaworskim — metropolitą Lwowa – rozmawia ks. Wiesław Banaś, „Gazeta Lwowska” 2001, nr 3, s. 3.
209. Pierwszy łaciński kardynał Lwowa. Z kardynałem nominatem Marianem Jaworskim – metropolitą Lwowa – rozmawia ks. Wiesław Banaś, „Niedziela” z 18 II 2001, nr 7A, s. 16.
210. Początek wielkiego przełomu. Rozmowa z kard. Marianem Jaworskim, metropolitą lwowskim. Rozmawiali Alina Petrowa Wasilewicz, Marcin Przeciszowski, „Wiadomości KAI” 2001, nr 28 (485), s. 4-5.
211. Pokładamy ufność w Bogu i Maryi. Z księdzem kardynałem Marianem Jaworskim, Arcybiskupem Lwowskim Obrządku Łacińskiego,

- rozmawia Jarosław P. Kozubowski, „Źródło. Tygodnik Rodzin Katolickich” 2001, nr 12 (482) z dn. 25 III 2001 r., s. 14.
212. Przedmowa, w: ks. Tadeusz Zaleski, Biskup Ormiański Izaak Mikołaj Isakowicz „Złotousty”. Duszpasterz, społecznik i patriota 1824-1901, Kraków 2001, s. 8-10.
213. Przemówienie Kard. Mariana Jaworskiego, „L'Osservatore Romano” 2001, nr 9 (236), s. 29.
214. Religia a filozofia religii. Przyczynek do metodologii filozofii religii, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, t. 1: Filozofia i teologia w życiu człowieka, red. Paweł Mazanka, Warszawa 2001, s. 51-61.
215. Słowo powitania Ojca Świętego Jana Pawła II przez Kard. Mariana Jaworskiego, Arcybiskupa – Metropolity Lwowskiego, we Lwowie w dniu 26.VI.2001 r., w: Jan Paweł II, Chrystus Drogą, Prawdą i Życiem. Pielgrzymka Ojca Świętego na Ukrainę 23-27 czerwca 2001, Kraków 2001, s. 48-49.
216. Święto Kościoła lwowskiego (rozmowa z Kard. Marianem Jaworskim – PK), „Pielgrzym Kalwaryjski” 2001, nr 9, s. 8-11.
217. Trudna misja. Z kard. Marianem Jaworskim, metropolitą lwowskim Kościoła rzymskokatolickiego rozmawiają ks. Adam Boniecki i Leszek Wołosz, „Tygodnik Powszechny”, nr 7 (2693) z 18 II 2001, s. 10.
218. W Kalwaryjskim Sanktuarium, „Pielgrzym Kalwaryjski” 2001, nr 9, s. 4.
219. Wywiad: Czekając na papieski zasiew, „Gość Niedzielny” 2001, r. 78, nr z dnia 25 III 2001 r., s. 12.
220. Wywiad: Nie jesteśmy Kościołem narodowym, z Kard. Marianem Jaworskim metropolitą Lwowa obrządku łacińskiego rozmawia Krzysztof Renik, „Miejsca Święte” 2001, nr 6 (54) s. 2-6.
221. Wywiad z kardynałem Marianem Jaworskim, *Grandi cose ha fatto U Signore per noi*, rozmawia Giampaolo Matei, „L'Osservatore Romano” wyd. wł., specjalne, 2001 z dnia 21 VI 2001 r., s. 11-12.
222. Z Jego Eminencją Ks. Kardynałem Marianem Jaworskim Metropolitą Lwowskim obrządku łacińskiego rozmawia ks. Wiesław Banaś, „Teraz” 2001, nr 38, s. 3.
223. Za siedem wieków wierności. Rozmowa z Jego Eminencją ks. abp. Marianem Jaworskim, ordynariuszem archidiecezji lwowskiej – ks. Wiesław Banaś, „Nasz Dziennik” 2001, nr 43 (932) z dnia 20 II 2001, s. 7.

224. Apel Kardynała Huzara i Kardynała Jaworskiego do wszystkich ludzi dobrej woli, „Radość Wiary” 2002, nr 1-2, s. 24.
225. Czym jest filozofia religii, „Więź” 2002, nr 12, s. 71-76.
226. Słowo do czytelnika, w: K. Mikucki, Elementarz filozoficzny dla konsekrowanych, Alleluja, Kraków 2002, s. 5-6.
227. Das Sterben als Heimgang mit Jesus zum Vater, w: Leben angesichts des Todes: Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 2002” des Linzer Pristerkreises in Aigen/M. Franz Breid (Hrsg.J; [mit Beiträgen von Erzbischof Marian Kardinal Jaworski [et al.]. Buttenwiesen 2002, s. 267-269.
228. Kontemplacja Oblicza Chrystusa naszym zadaniem na nowe tysiąclecie, w: Kompas dla Kościoła trzeciego tysiąclecia, praca zbiorowa pod red. Ignacego Deca, Wrocław 2002, s. 19-21.
229. Moje kolejne spotkania z Panią Kalwaryjską, Królową i Matką Miłosierdzia, „Pielgrzym Kalwaryjski” 2002, nr 14, s. 19.
230. Możliwość i perspektywy Kościoła u progu trzeciego tysiąclecia, w: Kompas dla Kościoła trzeciego tysiąclecia, praca zbiorowa pod red. Ignacego Deca, Wrocław 2002, s. 33-41.
231. O potrzebie filozofii religii. Rozmowa z księdzem kardynałem profesorem Marianem Jaworskim, przewodniczącym Konferencji Episkopatu Kościoła Rzymskokatolickiego na Ukrainie, „Teraz” 2002, nr 52, s. 3-4.
232. O potrzebie filozofii religii. Z Księdzem Profesorem Marianem, Kardynałem Jaworskim, Przewodniczącym Konferencji Episkopatu Kościoła Rzymskokatolickiego na Ukrainie rozmawia Mariusz Wolbromski, „Lwowskie Spotkania” 2002, wrzesień-październik, s. 1, 3.
233. Od metafizyki do filozofii religii. Itinerarium filozoficzne od doktoratu na Uniwersytecie Jagiellońskim w 1952 r. do jego odnowienia w 2002 r. w Krakowie 3 czerwca 2002 r., „Vita Akademica” 2002, nr 5(11), s. 8-9.
234. Odszedł dobry pasterz, „Więź” 2002, nr 10, s. 66-69 [Tadeusz Fedorowicz – nekrolog].
235. Пастирське Послання Римсько-Католицьких єпископів про підстави християнського подружжя та сім'ї, „Парафіяльна Газета” 2002, nr 48, s. 5.
236. Pisma z filozofii religii, wybór tekstów: Sławomir Szczepaniak, „Studia z Filozofii Boga, religii i człowieka”, t. 2, Warszawa 2002, 330 s., portr.

237. Пізнання Бога як відповідь на потреби людини і дорога екуменізму. Проблематичний нарис, „Парафіяльна Газета” 2002, nr 45.
238. „Wspominając Kalwarię Zebrzydowską”, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 2002 nr 9, s. 41-41
239. Звернення Глави Української Греко-Католицької Церкви Любомира Кардинала Гузара та Архієпископа Львівської Римо-Католицької Церкви в Україні Мар'яна Кардинала Яворського до всіх людей доброї волі, „Парафіяльна Газета” 2002, nr 29.
240. Більше світла. Голова Конференції Єпископів латинського обряду в Україні Митрополит Львівський кардинал Мар'н Яворський відповідає Главі УГКЦ Верховному Архієпископу Львова для українців греко-католиків кардиналові Любомиру Гузару, „Парафіяльна Газета” 2003, nr 4.
241. Ciernista droga, „Pielgrzym Kalwaryjski” 2003, nr 16, s. 8-11.
242. Kościół rzymskokatolicki na Ukrainie za pontyfikatu Jana Pawła II, „Lwowskie Spotkania” grudzień 2003-styczeń 2004, s. 6.
243. Kościół rzymskokatolicki na Ukrainie za pontyfikatu Jana Pawła II, „Rycerz Niepokalanej dla Polonii” 2003, nr 10(687), s. 425-426.
244. Nowe w encyklice „Fides et ratio”. Przyczynek do wprowadzenia w rozumienie encykliki, w: Jan Paweł II, „Fides et ratio”. Tekst i komentarze, red. Tadeusz Styczeń SDS, Wojciech Chudy, Lublin 2003, s. 119-129.
245. Uczynił nam wielkie rzeczy, w: Nowe tchnienie Ducha: Kościół w krajach Europy Środkowowschodniej w okresie pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II, pod red. Ignacego Deca, Wrocław 2003, s. 13-15.
246. „Wezwanie do świętości”. W 80. rocznicę śmierci błogosławionego Józefa Bilczewskiego, „Gazeta Lwowska” 2003, nr 6, s. 3.
247. Więcej światła. Metropolita łaciński odpowiada metropolicie grekokatolickiemu Lwowa. Z kard. Marianem Jaworskim rozmawia Krzysztof Skowroński, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 1, s. 13.
248. Więcej światła. Z kard. Marianem Jaworskim Metropolitą Lwowskim obrządku łacińskiego rozmawia Krzysztof Skowroński, „Radość Wiary” 2003, nr 3-4, s. 8-10.
249. Wstęp [wraz z Andrzejem Przewoźnikiem], w: Katedra Lwowska obrządku łacińskiego, zdjęcia Krzysztof Hejke, tekst Jerzy T. Petrus [Warszawa 2003], 125 s., [3] s. tabl.: fot., pl.
250. Wybór pism filozoficznych. Do druku przygotował Kazimierz Mikucki, Olecko 2003, 332 s.: fot. (Episteme — Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej; 28).

251. Заклик до святості. Пастирське Послання до духовенства і вірних у 80-і роковини смерті Блаженного Юзефа Більчевського 20 березня 2003 р., „Парафіяльна Газета” 2003, nr 11, s. 1-20.
252. Jubileusz 50-lecia kapłaństwa Księdza Infułata Jana Jagodzińskiego. Złoty jubileusz. Homilia wygłoszona przez kardynała Mariana Jaworskiego, „Teraz” 2004, nr 69, s. 4-5.
253. List Pasterski do duchowieństwa i wiernych Archidiecezji Lwowskiej z okazji Roku Eucharystycznego, „Głos Nauczyciela” 2004, nr 11-12, s. 2-3.
254. Пастирське послання до духовенства і вірних Львівської Архидієцезії з нагоди Року Євхаристії. „Mane Nobiscum Domine – Залишися з нами, Господи”, „Парафіяльна Газета” 2004, nr 28.
255. Пастирське послання до духовенства і вірних Львівської Архидієцезії з нагоди Року Євхаристії, „Radość Wiary” 2004, nr 7, s. 4-5.
256. Підданий Цариці Зебжидовської, „Парафіяльна Газета” 2004, nr 20, s. 1—2.
257. Пустіть дітей! не бороніть їм приходити до мене”. Пастирське слово на Великий піст, „Парафіяльна Газета” 2004, nr 8, s. 1.
258. Słowo Kard. Mariana Jaworskiego, w: ks. Stefan Misiniec, Maryjny strumień w poezji, t. 2, Kraków 2004, s. 5-6.
259. Słowo pasterskie na Wielki Post. Drodzy Bracia i Siostry, „Głos Nauczyciela” 2004, nr 3-4, s. 2.
260. Wstęp, „Radość Wiary” 2004, nr 2, s. 3.
261. Błogosławiony Józef Bilczewski – pragnienie całkowitego oddania życiu modlitwy, „Radość Wiary” 2005, nr 10(53), s. 3.
262. Dopowiedzenie do słowa wstępnego z Wielkanocy 2005, w: Arcybiskup Józef Bilczewski: Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe, t. 1, Lwów — Kraków 2005, s. 8.
263. Homilia J. Em. Kardynała Mariana Jaworskiego na mszy św. dziękczynnej za kanonizację Abpa Józefa Bilczewskiego i Ks. Zygmunta Gorazdowskiego z Archidiecezji Lwowskiej, wygłoszona w Bazylice św. Piotra na Watykanie 24 października 2005 roku, „Radość Wiary” 2005, nr 11, s. 5.
264. Homilia Kardynała Mariana Jaworskiego wygłoszona podczas Mszy św. pogrzebowej śp. ks. infułata Bronisława Gwoźdźcia, „Teraz” 2005, nr 73, s. 3-4.
265. Kazanie J.E. kardynała Mariana Jaworskiego na pogrzebie ks. infułata Bronisława Gwoźdźcia, Lubaczów – konkatedra. 21.01.2005 r., „Radość Wiary” 2005, nr 2(45), s. 6-7.

266. Kościół rzymskokatolicki w życiu niezależnej Ukrainy. Zarys problematyki, w: Nowe tchnienie Ducha: Kościół w krajach Europy Środkowowschodniej w okresie pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II, pod red. Ignacego Deca, Wrocław 2003, s. 221-225.
267. List Dziękczynny do papieża Benedykta XVI za kanonizację, Lwów, 1 listopada 2005 r., „Radość Wiary”, 2005, nr 12(55), s. 7.
268. List Pasterski przed kanonizacją Arcybiskupa Józefa Bilczewskiego i księdza Zygmunta Gorazdowskiego, cz. 1, „Radość Wiary” 2005, nr 8(51), s. 3-4.
269. List Pasterski przed kanonizacją Arcybiskupa Józefa Bilczewskiego i księdza Zygmunta Gorazdowskiego, cz. 2, „Radość Wiary” 2005, nr 9, s. 3-4.
270. List Pasterski przed kanonizacją błogosławionych Abpa Józefa Bilczewskiego i Ks. Zygmunta Gorazdowskiego, cz. 1, „Gazeta Lwowska” 2005, nr 18, s. 13.
271. List Pasterski przed kanonizacją błogosławionych Abpa Józefa Bilczewskiego i Ks. Zygmunta Gorazdowskiego, cz. 2, „Gazeta Lwowska” 2005, nr 19, s. 13.
272. Lwów – katedra, 10.11.2005 r. Nabożeństwo dziękczynne za dar kanonizacji Abpa Józefa Bilczewskiego i ks. Zygmunta Gorazdowskiego. Umiłowani w Chrystusie Panu, „Głos Nauczyciela” 2005, nr 11-12, s. 2-3.
273. Msza święta dziękczynna. 18 sierpnia 2000 r., w: Kazania kalwaryjskie. „I każdy ma swoją Jerozolimę, do której musi wracać”. Kazania okolicznościowe wygłoszone w Kalwaryjskim Sanktuarium [red. Fidelis Maciołek, Stanisław Rospond; zebr. Władysław Wąsko; słowo wstępne Andrzej Fryźlewicz; wprowadzenie Mikołaj Rudyk], Kalwaria Zebrzydowska 2005, s. 304-307.
274. Nabożeństwo dziękczynne za dar kanonizacji: Abpa Józefa Bilczewskiego i ks. Zygmunta Gorazdowskiego. Homilia Jego Eminencji Mariana Jaworskiego, „Radość Wiary” 2005, nr 12(55), s. 3-4.
275. Odezwa kardynała Mariana Jaworskiego na tydzień Miłosierdzia. Śladem św. Księdza Zygmunta Gorazdowskiego, „Radość Wiary” 2005, nr 12(55), s. 3.
276. Пастирське послання на Великий Піст 2005, „Парафіяльна Газета” 2005, nr 3, s. 1.
277. Пастирське послання перед канонізацією Архієпископа Йосипа Більчевського і Отця Зигмунта Гораздовського, „Парафіяльна Газета” 2005, nr 16, s. 9.

278. Польсько-українське примирення не може завершитися деклараціями, „Парафіяльна Газета” 2005, nr 14, s. 4.
279. Pojednanie polsko – ukraińskie nie może skończyć się na deklaracjach, „Radość Wiary” 2005, nr 7, s. 3-4.
280. Słowo do wiernych po śmierci Ojca Świętego Jana Pawła II, „Głos Nauczyciela” 2005, nr 3-4, s. 2.
281. Słowo do wiernych po śmierci Ojca Świętego Jana Pawła II, „Radość Wiary” 2005, nr 4, s. 4.
282. Słowo Pasterskie na Wielki Post 2005, „Radość Wiary”, 2005, nr 2(45), s. 5.
283. Słowo wstępne (Wielkanoc 2005), w: Arcybiskup Józef Bilczewski: Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe, t. 1, Lwów—Kraków 2005, s. 5-7.
284. Świętego Józefa Bilczewskiego związki z Bernardynami, „Pielgrzym Kalwaryjski” 2005, nr 26, s. 4-6.
285. Ukraina – nowe wyzwanie dla Europy, w: Między religią a kulturą w Europie: chrześcijaństwo – islam – laicyzm: rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej [red. Michał Góra, Rafał Budnik; tłum. tekstów Anna Marianna Budzyńska, Marcin Wiatr], Gliwice 2005, s. 56-58.
286. 15-річчя відновлення структур Католицької Церкви в Україні. Звернення Його Eminенції кардинала Мар'яна Яворського, „Парафіяльна Газета” 2006, nr 2, s. 1.
287. Чудо Воскресіння. Інтерв'ю кардинала Мар'яна Яворського з нагоди 15-річчя відновлення церковних структур в Україні, „Парафіяльна Газета” 2006, nr 3, s. 1, 4.
288. Homilia Kardynała Mariana Jaworskiego wygłoszona w lwowskiej bazylice metropolitalnej w 100. rocznicę śmierci Sługi Bożej Matki Marii od Krzyża Morawskiej, „Radość Wiary” 2006, nr 2, s. 3-4.
289. Homilia podczas Mszy św., w: Europa dwóch płuc, pod red. ks. Jana Zimnego, Sandomierz 2006, s. 15-17.
290. Пастирське Слово Його Eminенції кардинала Мар'яна Яворського на Великий Піст 2006 року, „Парафіяльна Газета” 2006, nr 5, s. 3, 6.
291. Різдвяні привітання. Jego Eminencji księdza kardynała Mariana Jaworskiego na Boże Narodzenie, „Radość Wiary” 2006, nr 1, s. 3.
292. Słowo Jego Eminencji kardynała Mariana Jaworskiego na Nowy Rok 2006, „Radość Wiary” 2006, nr 1, s. 4.
293. Słowo kardynała Jaworskiego na 15-lecie wskrzeszenia struktur diecezjalnych na Ukrainie, „Gazeta Lwowska” 2006, nr 2, s. 10.

294. Słowo po Mszy świętej, w: Europa dwóch płuc, pod red. ks. Jana Zimnego, Sandomierz 2006, s. 18.
295. Sługa Boży Jan Paweł II. Aktualność misji, w: Europa dwóch płuc, pod red. ks. Jana Zimnego, Sandomierz 2006, s. 23-27.
296. Słowo wstępne, w: „Studia Leopoliensia” 2006, nr 1, Lublin 2006.
297. Słowo Pasterskie na Wielki Post 2006 roku, „Radość Wiary” 2006, nr 3, s. 5.
298. Homilia księdza kardynała Mariana Jaworskiego wygłoszona 1 kwietnia 2006 roku w katedrze lwowskiej z racji 350-lecia ślubów Jana Kazimierza, „Radość Wiary” 2006, nr. 4, s. 6-7.
299. Homilia księdza kardynała Mariana Jaworskiego wygłoszona 2 kwietnia 2006 roku w katedrze lwowskiej z racji rocznicy śmierci Ojca Świętego Jana Pawła II, „Radość Wiary” 2006, nr. 4, s. 10-11.
300. Słowo Pasterskie na Dzień Modlitw o powołania do kapłaństwa i życia konsekrowanego. IV niedziela wielkanocna, „Radość Wiary” 2006, nr. 5, s. 5.
301. Kościół rzymskokatolicki w życiu niezależnej Ukrainy. Zarys problematyki, „Radość Wiary” 2006, nr. 8, s. 4-5.
302. Kazanie J. Em. Kardynała Mariana Jaworskiego wygłoszone dnia 8. 12. 2006 roku, w dniu konsekracji biskupa Jana Niemca w Kamieńcu Podolskim, „Radość Wiary” 2007, nr. 3, s. 6.
303. Homilia księdza kardynała Mariana Jaworskiego wygłoszona 21 kwietnia 2007 roku w katedrze lwowskiej z racji rocznicy poświęcenia Bazyliki Metropolitalnej, „Radość Wiary” 2007, nr. 5, s. 6.
304. List Pasterski na 10-lecie kanonizacji świętego Jana z Dukli, patrona miasta Lwowa, „Radość Wiary” 2007, nr. 6, s. 3-5.
305. Homilia księdza kardynała Mariana Jaworskiego wygłoszona w Laskach k. Warszawy dnia 23 czerwca 2007 roku z okazji 100-lecia urodzin śp. ks. Tadeusza Fedorowicza, „Radość Wiary” 2007, nr. 8, s. 3-4.
306. Homilia księdza kardynała Mariana Jaworskiego z racji przywitania ks. arcybiskupa koadiutora Mieczysława Mokrzyckiego, „Radość Wiary” 2007, nr. 11, s. 4-5.
307. Homilia księdza kardynała Mariana Jaworskiego wygłoszona 14 października z racji pożegnania ks. biskupa Mariana Buczka, „Radość Wiary” 2007, nr. 12, s. 6-7.
308. Siostra Marta Wiecka – apostołka miłosiernej miłości. List Pasterski przed beatyfikacją siostry Marty Wieckiej, „Radość Wiary” 2008, nr. 2, s. 5-7.

309. Siostra Marta Wiecka – apostołka miłosiernej miłości. List Pastorski przed beatyfikacją siostry Marty Wieckiej, „Radość Wiary” 2008, nr. 3, s. 6-8.
310. List Pastorski w związku z rozpoczęciem procesu kanonizacyjnego bł. Jakuba Strzemię, „Radość Wiary” 2008, nr. 4, s. 3-5.
311. List Pastorski Konferencji Rzymskokatolickiego Episkopatu Ukrainy z racji 1020 rocznicy chrztu Rusi, „Radość Wiary” 2008, nr. 9, s. 6-7.

Streszczenie

W ogólnym opisie dorobku filozoficznego księdza kardynała Mariana Jaworskiego uwzględniono w powyższym artykule dwa podstawowe wymiary tegoż dorobku. Na pierwszy z nich składa się bogata działalność naukowo-dydaktyczna, połączona z aktywnością organizacyjną. Na drugi natomiast wymiar składa się metodyczna refleksja na temat filozofii, jaka jest zawarta w licznych publikacjach naukowych. Najwięcej miejsca poświęcono w artykule drugiemu z wymienionych wymiarów: refleksji ściśle filozoficznej, jaką uprawiał Marian Jaworski. Była ona skupiona na dwóch podstawowych kierunkach badań: na rozważaniach wokół koncepcji filozofii (natura filozofii, przedmiot i podział filozofii, jej metoda i cele) oraz na konkretnych tematach poruszanych tradycyjnie na gruncie filozofii przyrody, antropologii filozoficznej, filozofii religii, metafizyki, filozofii Boga. Artykuł kończy się wykazem prac Mariana Jaworskiego, mających za przedmiot rozważania o charakterze filozoficzno-teologicznym.

Słowa kluczowe: koncepcja filozofii, metafizyka, filozofia religii, filozofia Boga, teologia

Cardinal Marian Jaworski: Scientific Activity, an Outline of His Philosophy and Some Aspects of Relationships between Philosophy and Theology

Summary

In general, the article describing Cardinal Marian Jaworski's contribution to philosophy deals with two basic dimensions of his works. The first dimension takes into account his extensive activity in research and teaching in

conjunction with his organizational activity. However, the second dimension explores his methodical approach to philosophical reflections which are available in numerous scientific publications. In the above article, the emphasis is placed mostly on the second dimension; namely, reflections on the purely philosophical themes as practiced by Marian Jaworski. His research was directed in two main areas of deliberations; namely, the concepts of philosophy (natural philosophy, the subject and subsequent division within philosophy, the methodology and objectives of philosophy) and the traditional topics specifically dealing with the philosophy of nature, anthropology, religion, God and metaphysics. The article closes with a list of works by Marian Jaworski which, in essence, are deliberations on the nature of philosophy and theology.

Keywords: concept of philosophy, metaphysics, philosophy of religion, philosophy of God, theology

(Translated by Edward Kedzior)

TOMASZ ROSTEK CR
SOSNOWIEC

MODLITWY KAPŁANA O PRZEBACZENIE GRZECHÓW W CELEBRACJI EUCHARYSTII

Liturgia Eucharystii jest największym Darem jaki pozostawił nam nasz Pan, Jezus Chrystus. Jest ona jednocześnie Ofiarą, którą Zbawiciel złożył za wszystkich ludzi jako przebłaganie za nasze grzechy, antycypując w Wieczerniku Ofiarę Krzyżową¹. Świadomi tak wielkiego sacrum tej celebracji nieustannie stajemy przed Bogiem jako grzesznicy potrzebujący Jego miłosierdzia. Tym bardziej kapłan, który podczas sprawowania świętych czynności staje w nich *in persona Christi*².

Artykuł ten ma na celu przeprowadzenie krótkiej analizy modlitw kapłana o przebaczenie grzechów, jakie odmawia w czasie celebracji Eucharystii. Zanim jednak tę analizę przeprowadzę pragnę ukazać, jak świadomość grzeszności towarzysząca człowiekowi – kapłanowi w szerokim tego słowa znaczeniu – kształtowała się w ciągu wieków w kultach starotestamentalnych i antycznych. Jako pierwsze będą ukazane sytuacje z Biblii, a dopiero po nich nastąpi krótki rys innych religii antyku i świata starożytnego. Następnie przeprowadzę krótki opis historii Ofiary Mszy Świętej i obecnych w niej modlitw o przebaczenie grzechów. Wreszcie w trzecim punkcie skupię się nad obecnym układem Pamiątki Pana i zawartymi w jej układzie wspomnianymi oracjami. Ogólne podsumowanie będzie dokonane w zakończeniu.

¹ Por. KL, 47;

² KK, 10; por. KKK, 1548;

Modlitwy kapłana o przebaczenie grzechów w kulcie starotestamentalnym i kultach antycznych

Patrząc na stronicę Biblii opisujące kult Starego Przymierza nie sposób objąć go w całości jednakże naczelną cechą, która się wysuwa na pierwszy plan, jeśli chodzi o kapłanów, czyli namaszczonych i przeznaczonych do sfery sacrum³ – sfery, która w Bogu znajduje swoją najpełniejszą realizację⁴, jest ich czystość⁵ rytualna konieczna do sprawowania czynności kultycznych⁶. Czystość ta jest szczegółowo określona przez Pisma i odnosiła się ona niemalże do całości życia kapłana, zarówno osobistego, rodzinnego jak i społecznego⁷.

Rozwijające się kapłaństwo⁸ w Starym Testamencie ma pewne cechy stałe, czyli są to posługa obrzędu i posługa słowa⁹. Posługa obrzędu obejmowała pięć zasadniczych czynności: 1) pośrednictwo w składaniu ofiar krwawych, pokarmowych i kadzielnych, 2) błogosławienie ludu Bożego, a dokładniej to wzywianie imienia Bożego, a błogosławieństwa udzielał sam Bóg, 3) opieka nad sanktuarium (później świątynią), strzeżenie go i przewodniczenie liturgii, 4) oczyszczanie¹⁰ wiernych od zmały legalnej, 5) przeprowadzanie sądu Bożego¹¹. Jeżeli chodzi o posługę słowa to w niej wylicza się: 1) autorytatywne interpretowanie Prawa i tradycji, 2) uczestniczenie w wyroczni Jahwe, czyli swoiste radzenie się Jahwe przy pomocy efodu¹².

Spoglądając chociażby na Księgę Kapłańską widać jasno jak istotna była dokładność i czystość wymagana w sprawowanym kulcie. Podkreślało to transcendencję Boga, do którego nie można podchodzić bez należytego nastawienia i przygotowania¹³. „Kapłan ze względu na

³ Por. T. Jelonek, *Biblijna teologia kapłaństwa*, Kraków 2006, 143;

⁴ Por. Tamże, s. 74;

⁵ Por. Czystość, w: L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III [red.], *Słownik symboliki biblijnej*, tł. Z. Kościuk, Warszawa 1998, ss. 137-138;

⁶ Por. Kult, w: L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III [red.], *Słownik...*, dz. cyt., ss. 408-412;

⁷ Por. T. Jelonek, *Biblijne pojęcie sacrum*, Kraków 2008, s. 25;

⁸ Por. Kapłan, w: L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III [red.], *Słownik...*, dz. cyt., ss. 295-297;

⁹ Por. T. Jelonek, *Biblijna teologia...*, dz. cyt., s. 120;

¹⁰ Por. Oczyszczenie, w: L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III [red.], *Słownik...*, dz. cyt., ss. 619-620;

¹¹ Por. T. Jelonek, *Biblijna teologia...*, dz. cyt., ss. 120-123;

¹² Por. Tamże, s. 123; Por. A. Skrzypczak, *Idea Świątyni w pismach qumrańskich*, Opole 2006, ss. 176-180;

¹³ Por. T. Jelonek, *Biblijna teologia...*, dz. cyt., s. 118.

swą bliskość w stosunku do Boga szczególnie powinien przestrzegać przepisów. Do świętego Jahwe trzeba zbliżać się bez uchybień Jego nakazom. Dlatego synowie Aarona Nadab i Abihu, którzy wzięli do kadzielnic inny ogień, nie pochodzący z ołtarza, zostali ukarani przez ogień, który ich pochłoniął¹⁴ (por. Kpł 10, 1-5). Sami kapłani jeżeli zaciągnęli na siebie nieczystość rytualną musieli poddać się oczyszczeniu. Czynili to także podczas szczególnych obchodów liturgicznych. Czytamy o tym np. w Księdze Kapłańskiej, kiedy to Aaron ma wykonać kąpiel rytualną przed Dniem Przebłagania¹⁵ (por. Kpł 16, 4), następnie musi także za siebie i swoje grzechy złożyć w ofierze cielca (por. Kpł 16, 11-14). Ta praktyka tego dnia – święta Jom Kippur, przebiegała przez wieki obejmując przebłaganie za siebie, innych kapłanów i lud¹⁶. Właśnie w tym dniu szczególnie widać doniosłość modlitwy jako prośby o przebłaganie za grzechy poprzedzającej sam akt. I tak arcykapłan do tego święta przygotowywał się poprzez rytualne oczyszczenie oraz czytanie Tory połączone z uczeniem się niektórych fragmentów na pamięć. Arcykapłan podlegał bardzo ścisłemu rytowi oczyszczenia. W tym celu, na tydzień przed Jom Kippur, przenosił się do specjalnego, osobnego pomieszczenia. Ostatniego dnia brał pięć kąpielei rytualnych, potem ubierał lniane, białe szaty. Ani na krok nie odstępowali go kapłani i lewici dbający o jego czystość. Oczyszczenie miało charakter uświęcenia¹⁷. W czasie tego tygodnia arcykapłan czytał dwie części Tory, a jednej uczył się na pamięć. Czynił to w tym celu, aby podczas ceremonii świątecznych nie popełnić ani jednego, nawet najmniejszego błędu¹⁸. Podczas przebłagania za grzechy swoje i swojej rodziny arcykapłan kładł ręce na rocznym cielcu i odmawiał jedną z trzech modlitw, podczas której wypowiadał trzykrotnie słowo „Jahwe” zamiast „Adonaj”, a wierni w tym czasie padali na twarz i wołali: „Niech będzie błogosławione Imię i chwała Jego królestwa na wieki wieków”¹⁹. Podobnie odmawiał modlitwę przy przebłaganiu za grzechy kapłanów i dopiero teraz zabijał cielę. Trzecia modlitwa była

¹⁴ Tamże, s. 108.

¹⁵ Por. Przebłaganie, w: L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III [red.], *Słownik...*, dz. cyt., ss. 802-805;

¹⁶ Por. Dzień Przebłagania, w: F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, tł. D. Irmińska, Warszawa 2001, ss. 189-190; Por. D. Alexander, P. Alexander, *Przewodnik po Biblii*, tł. T. Mieszkowski, wyd. IX, Warszawa 2005, s. 177;

¹⁷ Por. N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 1997, s. 48;

¹⁸ Por. Tamże;

¹⁹ Por. Tamże, ss. 52-53;

odmawiana dopiero przy przebłaganiu za grzechy ludu, kiedy arcykapłan kładł ręce na koźle przeznaczonym dla Azazela²⁰.

Sama czystość była także w ciągu wieków różnie rozumiana. I tak np. „prorocy przypominają ustawicznie, że ani obmycia, ani ofiary nie mają znaczenia same w sobie, jeśli nie towarzyszy im obmycie wewnętrzne”²¹. Przykładem tego jest chociażby wypowiedź proroka Izajasza: „Gdy wyciągniecie ręce, odwróć od was me oczy. Choćbyście nawet mnożyli modlitwy, Ja nie wysłucham. Ręce wasze są pełne krwi. Obmyjcie się i oczyśćcie! Usuńcie zło uczynków waszych sprzed moich oczu! Przestańcie czynić zło” (Iz 1, 15-16; porównaj także teksty w: Oz 6, 6; Am 4, 1-5). Mędrcy z kolei pytają, czy przed Jahwe w ogóle można być czystym²². Psalmiści zaś upraszają Boga o oczyszczenie²³, jak chociażby autor Psalmu 51[50], zwanego *Miserere*, w którym czytamy w pierwszych słowach: „Zmiłuj się nade mną, Boże, w swojej łaskawości, w ogromie swego miłosierdzia wymaż moją nieprawość! Obmyj mnie zupełnie z mojej winy i oczyść mnie z grzechu mego!” (Ps 51[50], 3-4). Głoszą oni, iż nieskończona miłość Boga przewyższa wielkość grzechu, który ulega zmazaniu, usunięciu, odpuszczeniu i zakryciu. W wyniku pojednania z Bogiem człowiek staje się czysty, odzyskuje ducha pochodzącego od Boga niby dar młodości²⁴.

Tak więc można dostrzec, że w tych dwóch zasadniczych przestrzeniach posługi kapłańskiej Starego Testamentu, czyli posługi ofiary²⁵ i słowa, kapłani stosowali właściwe i przepisane modlitwy w celu oczyszczenia samego siebie, ale zawsze łączyli je z praktyczną, ofiarniczą formą kultu. Niemniej obecność słowa Jahwe i osobista modlitwa o oczyszczenie była tam obecna²⁶. Działo się tak w czasie wędrówki

²⁰ Por. H. Daniel-Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Warszawa 1994, s. 320;

²¹ L. Szabó, *Czysty*, w: X. Leon-Dufour [red.], *Słownik teologii biblijnej*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 196; Por. G. Witaszek, *Myśl społeczna proroków*, Lublin 1998, ss. 236-239; Por. L. Stachowiak, *Prorocy – słudzy słowa*, Katowice 1980, ss. 201-206;

²² Por. Szabó, *Czysty*, dz. cyt., s. 196; Por. J. S. Synowiec, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, wyd. II, Kraków 1997, ss. 99-100;

²³ Por. L. Szabó, *Czysty*, dz. cyt., s. 196; Por. W. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983, ss. 192-195;

²⁴ Por. L. Stachowiak, *Księga Psalmów*, w: L. Stachowiak [red.], *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 382;

²⁵ Por. *Qumrańska koncepcja ofiary*, w: A. Skrzypczak, *Idea Świątyni...*, dz. cyt., ss. 180-182;

²⁶ Por. A. George, *Kapłaństwo*, w: X. Leon-Dufour [red.], *Słownik...*, dz. cyt., s. 362-367;

ludu i jego modlitw przy Arce, jak i w Świątyni Jerozolimskiej, innych ośrodkach kultu Izraela a później także w synagogach²⁷.

Jeżeli chodzi o kultury pogańskie, to ofiarnikami w tych religiach zazwyczaj byli władcy i czasami ustanowieni urzędowi kapłani. Spotkać także można sytuacje kiedy to sam zainteresowany składa ofiarę bądź modlitwę bogom lub bóstwu. Nie brakuje także i tutaj modlitw skierowanych do bóstwa o przebaczenie grzechów i miłosierdzie. Zaobserwować to można chociażby w religii wschodniej, a mianowicie w religii Babilonii i Asyrii.

W kulcie tym istniała pieśń ku czci Isztar, w której czytamy: „Nadzieja moja jest w tobie, myśl moja ku tobie się zwraca. Do ciebie się modłę, do ciebie, ty oddal ode mnie tę klątwę, zmyj moje winy i zbrodnie, zmyj złe uczynki i grzechy. Przebac mi moje złe czyny, a przyjmij tę moją modlitwę. Przyjmij tę moją pokorę, racz modlitwy mojej wysłuchać. Modlitwa moja błagalna niech dojdzie do ciebie. Niech spłynie na mnie miłosierdzie twe wielkie”²⁸. Innym przykładem swoistej modlitwy pokutnej podczas wypełniania kultu w Babilonii była tzw. spowiedź negatywna wypowiadana przez króla przed posągiem Marduka, w której władca wyliczał czyny, których popełnienia unikał (np. nie biłem poddanych, nie upokarzałem ich, itp.)²⁹. Religia ta cechowała się całym szeregiem hymnów, pieśni, modlitw, zaklęć i rytuałów³⁰.

W religiach Egiptu podobną praktykę spowiedzi negatywnej zauważa się w kulcie boga Ozyrysa. Zmarłym umieszczano w grobach tablicę z magicznym zapisem spowiedzi negatywnej, którą ów zmarły miał wyrażać wobec Ozyrysa i 42 sędziów wydających wyrok na niego. Formuła tej spowiedzi była zawsze taka sama, niemniej wpisuje się w formę kultu³¹.

W religii Iranu zasadnicze miejsce zajmuje swoista reforma Zaratustry. Zwracał on szczególną uwagę na czystość zarówno fizyczną jak

²⁷ Por. F. Amiot, *Świątynia*, w: X. Leon-Dufour [red.], *Słownik...*, dz. cyt., s. 963-966; Por. *Świątynia*, w: M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1989, ss. 239-240; Por. J. Brière, *Arka*, w: X. Leon-Dufour [red.], *Słownik...*, dz. cyt., s. 59-60; Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. II, tł. T. Brzegowy, Poznań 2004, ss. 290-372; Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 2004, ss. 100-101;

²⁸ E. Dąbrowski, *Religia Babilonii i Asyrii*, w: E. Dąbrowski [red.], *Religie świata*, Warszawa 1957, s. 127;

²⁹ Por. Tamże, s. 129;

³⁰ Por. T. Jelonek, *Kultura mezopotamska a Biblia*, Kraków 2009, s. 80;

³¹ Por. E. Dąbrowski, *Religia Egiptu*, w: E. Dąbrowski [red.], *Religie...*, dz. cyt., ss. 146-147;

i moralną. Przykładem jest tutaj kult świętego ognia przechowywanego w świątyniach, do którego pięć razy na dzień zbliżał się kapłan, aby dorzucić pachnących gałęzi dla jego podtrzymania. Zasłaniał sobie wówczas twarz specjalną zasłoną, aby jego oddech nie splamił szlachetnego żywiołu³². Także podczas tzw. prywatnych kultów każdy Pers musiał w swych modlitwach prosić o pomyślność dla całego kraju, składał ją na czystym miejscu, na jakimś wzgórzu lub szczycie, a kapłan-mag odśpiewywał „teogonię”, czyli pieśń przedstawiająca najczęściej teologię narodzin boga³³.

Także wszystkie inne religie antyczne, czyli religie Kananejczyków, Fenicjan, Rzymian, Greków czy Celtów charakteryzują się składaniem ofiar prześlagałnych, które miały na celu uprosić bogów o przebaczenie, darowanie win lub wynagrodzić popełnione zło. Trudno byłoby tutaj wszystkie szczegółowo opisywać, ale istotny jest fakt modlitw wypowiedzianych przez kapłanów, królów, magów, wróżbitów i indywidualnych ofiarników lub umieszczanie ich podczas kultu w grobach, a zawierających w sobie treść przeproszenia za wyrządzone zło i prośbę o oczyszczenie, by modlitwa bądź ofiara została przyjęta.

Modlitwy kapłana o przebaczenie grzechów w Liturgii Eucharystii do Vaticanum II

W tej części artykułu ukazać skrótkowo tylko kilka miejsc w Mszałach lub Pontyfikalach, czy też innych księgach liturgicznych, w których pojawiają się modlitwy kapłana o przebaczenie grzechów. Będzie to zarys obejmujący okres Liturgii od jej początków, które da się jakoś zbadać, aż do czasów poprzedzających reformę liturgiczną podjętą przez Sobór Watykański II.

Pierwszy List św. Klemensa Rzymskiego († ok. 100) do Koryntian ukazuje nam już w streszczeniu jedną z najpiękniejszych modlitw zanoszonych w czasie celebracji, w której wyraźnie pada prośba o przebaczenie grzechów, miłosierdzie, podźwignięcie ze słabości i upadków. Słowa te, to między innymi: „Tych z naszych [...], upadłych podźwignij, biednych wesprzyj, chorych uzdrów, błędzących Twego ludu nawróć

³² Por. E. Dąbrowski, *Religia Iranu*, w: E. Dąbrowski [red.], *Religie...*, dz. cyt., s. 160-161;

³³ Por. Tamże, s. 161;

[...]”³⁴. Dalej czytamy: „[...] łaskawy i miłosierny, odpuść nasze przewinienia, nieprawości, grzechy i przestępstwa. Nie licz sługom i służebnicom Twoim wszystkich grzechów, ale oczyść nas w prawdzie Twojej, naprostuj kroki nasze [...]”³⁵.

Dalej św. Justyn, męczennik († ok. 165), który podaje najstarszy opis Eucharystii, zaznacza że może ją spożywać tylko ten, kto wierzy w prawdziwość ich nauki, został obmyty z grzechów i odrodzony oraz żyje według przykazań Chrystusowych³⁶. Zapis taki ukazuje jasno, że każdy kto chce przystąpić do stołu Ciała Chrystusowego, musi być ochrzczony, czyli obmyty z grzechu. Ciężko z tego zapisu zamieszczonego w *Apologii* wysnuć wniosek, czy były jakieś dodatkowe modlitwy przewodniczącego zgromadzeniu liturgicznemu o przebaczenie grzechów, ale istotny jest ten powyżej przywołany fakt.

W *Nauce Dwunastu Apostołów* (w rozdziale XIV,1-3), czytamy takie oto słowa: „W dzień pański zgromadzając się, łamcie chleb i dzięki czynicie, wypowiadawszy się wprzód z grzechów swoich, aby czysta była ofiara wasza. Wszelki zaś, mający spór z przyjacielem swoim, niech nie schodzi się z wami, dopóki się nie pogodzą, aby nie została zanieczyszczona ofiara wasza. Albowiem to jest powiedziane przez Pana: «na każdym miejscu i czasie zanosić mi ofiarę czystą, bo król wielki jestem, mówi Pan, a imię moje cudowne pomiędzy narodami»”³⁷. Fragment ten bardzo mocno ukazuje obowiązek czystego, bezgrzesznego podejścia do Pamiątki Pana, który obowiązywał całe zgromadzenie, a zatem i ich przewodniczących – kapłanów.

Konstytucje Apostolskie z wieku IV podają w swoim zapisie przy ordynacji biskupa szereg modlitw, wśród których jest także modlitwa o zachowanie kapłanów od grzechu i niegodziwych czynów (Księga VIII, r. X)³⁸. Dalej po konsekracji, anamnezie i ofiarowaniu oraz po epiklezie biskup modli się za siebie jako za niegodnego sługę (Księga VIII, r. XII)³⁹. Także w modlitwie po Komunii celebrans prosi, aby Święte Postacie, które przyjęli nie były im na potępienie, lecz na odpuszczenie

³⁴ Pierwszy list Klemensa Rzymskiego do Koryntian, LIX, w: J. Bilczewski, *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych, epigraficznych*, Lwów-Kraków 2004, s. 83;

³⁵ Tamże, LX, w: Tamże, s. 84;

³⁶ Por. S. Koperek, *Rys historyczny rozwoju liturgii mszalnej*, w: W. Świerżawski [red.], *Msza święta*, Kraków 1992, s. 35;

³⁷ *Nauka Dwunastu Apostołów*, r. XIV, 1-3, w: J. Bilczewski, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 75;

³⁸ Por. *Konstytucje Apostolskie*, w: J. Bilczewski, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 137;

³⁹ Por. Tamże, s. 142;

grzechów i życie wieczne (Księga VIII, r. XIV). Podobnie jest i w Inwokacji po Komunii (Księga VIII, r. XV)⁴⁰.

W innym pomniku literackim tamtej epoki, czyli w *Anaforze Serapiona* pochodzącej z XII wieku, a opisującej liturgię z wieku IV, w słowach konsekracji czytamy: „[...] mocą tej ofiary bądź nam miłościw wszystkim, bądź nam miłościw, o Boże prawdy”⁴¹. Słowa te wypowiedziane przez kapłana obejmowały prośbę o miłosierdzie, czyli przebaczenie grzechów wszystkich zgromadzonych a więc także i kapłana.

Od VI wieku w obrzędach wstępnych Eucharystii zaczyna być obecny śpiew *Kyrie eleison*, często tropowany, który z pierwotnego śpiewu chwały i pozdrowienia zaczyna nabierać charakteru pokutnego⁴² i błagającego o przebaczenie i miłosierdzie. Śpiew ten już na stałe zagości w Liturgii Mszy⁴³.

Dalsze wieki to bardzo żywy rozwój różnych rodzin liturgicznych i rytów, których nie sposób prześledzić dokładnie. Istotne jest m.in. to, iż w *Sakramentarzu Gregoriańskim* z wieku VII znajdujemy słowa modlitwy „Wybaw nas” następujące po „Ojcze nasz”⁴⁴, w których kapłan prosi za całe zebranie święte i wszystkich wierzących o wybawienie od zła wszelkiego. Ogólny układ Mszy z okresu od IV do VI wieku zawiera cichą modlitwę na wejście przed ołtarzem. Modlitwa ta miała taki sam wyraz i charakter jak w obecnej Liturgii Wielkiego Piątku, a więc błagalny o przebaczenie grzechów i miłosierdzie⁴⁵.

Ordo Romanus I opisujące liturgię stacyjną w Rzymie do wieku XI podaje następujące informacje. Papież w obrzędach wstępnych skłaniając przed ołtarzem głowę modlił się przez chwilę za siebie⁴⁶, co daje powód do przypuszczenia, iż była to modlitwa prośby o miłosierdzie przed rozpoczęciem Liturgii. Także podczas łączenia hostii z winem Papież wypowiada słowa: „Zmieszanie i uświęcenie Ciała i Krwi Pana naszego Jezusa Chrystusa przy spożyciu niech nam wyjdzie na żywot wieczny”⁴⁷. Modlitwa ta wyrażająca ufność w zbawienie dla przyjmującego Ciało

⁴⁰ Por. Tamże, s. 136-146;

⁴¹ S. Koperek, *Rys historyczny...*, dz. cyt., s. 41;

⁴² Por. T. Rostek, *Rys historyczno-teologiczny Kyrie, Gloria i Kolekty*, ZHT 17-18(2011-2012), ss. 274-277;

⁴³ Por. J. Harper, *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku*, tł. M. Kowalska, Kraków 2002, ss. 129-144;

⁴⁴ Por. S. Koperek, *Rys historyczny...*, dz. cyt., s. 50-51;

⁴⁵ Por. B. Nadolski, *Liturgika. Eucharystia*, t. IV, Poznań 1992, s. 40;

⁴⁶ Por. Tamże, s. 43;

⁴⁷ Tamże, s. 46;

Chrystusa jest jednocześnie ufnym wyrażeniem wiary i nadziei na miłosierdzie Boże wobec swoich słabości i upadków.

Wiek VIII do XV to szczególny „rozwój modlitw prywatnych celebransa wymawianych po cichu, zazwyczaj sformułowanych w liczbie pojedynczej. Takich modlitw liturgia rzymska dotychczas nie znała. Chodziło przede wszystkim o tzw. apologie, tj. modlitwy o charakterze pokutnym. Wyrażały one poczucie winy, wolę oczyszczenia, prośbę o Boże miłosierdzie. (Rozkwit takich modlitw przypada na wieki X i XI.) Odmawiano je kilkanaście razy w różnych momentach Mszy. *Sakramentarz z Amiens* (z IX w.) podaje je po raz pierwszy, stając się wzorem tworzenia takich modlitw. W XI w. apologie znikają zupełnie. Pojawiają się także modlitwy podczas przygotowania darów: *Suscipe Sancta Trinitas*, modlitwa przed Komunią: *Domine Iesu Christe* i inne. *Sakramentarze z X w.* podają ich stosunkowo niewiele, natomiast z XI w. są ich pełne. Tzw. *Missa Illvrica* (Ordo Mszy przeznaczone dla biskupa Flacjusa Illiricusa, toczy się dyskusja co do autorstwa tego dokumentu) stanowi swoiste apogeum apologii. Połączeniem modlitw prywatnych, apologii i innych zmian było *Ordinarium z Seez* w Normandii. W nim to po raz pierwszy spotykamy Psalm 42 odmawiany na początku Mszy, ze względu na znajdujące się w nim słowa: «Przystąp do ołtarza Bożego...» Trzeba raczej mówić o grupie ksiąg z Seez, dzięki którym Msza rzymsko germańska upowszechniła się w Italii”⁴⁸.

Także kraje germańskie przeżywały rozwój swoich *Ordo Missae*. „Modlitwy towarzyszące przygotowaniu darów upodabniały się do kanonu, co wyraziło się w późniejszym określeniu tego obrzędu jako «kanonu mniejszego» – *canon minor*. Ordo ten charakteryzował się między innymi wieloma apologiami; odmawiano je po *Kyrie*, *Gloria*, po *Graduale* lub sekwencji, po umyciu rąk na przygotowanie darów, po *Suscipiat* – «Niech Pan przyjmie», po *Sanctus*, po *memento* za umarłych”⁴⁹.

Od XI wieku przyjęło się odmawianie w Mszy spowiedzi powszechnej, czyli *confiteor*. Początkowo odmawiano je przy stopniach ołtarza oraz przed Komunią Świętą⁵⁰. Jest to także początek rozwoju tzw. apologii wiernych, które wchodziły w miejsce ustępujących apologii kapłańskich⁵¹.

⁴⁸ Tamże, s. 49; Por. S. Koperek, *Rys historyczny...*, s. 54; Por. B. Nadolski, *Liturgika. Liturgika fundamentalna*, t. I, Poznań 1989, s. 49; Por. *Apologia*, w: B. Nadolski, *Leksykon Liturgii*, Poznań 2006, s. 115;

⁴⁹ B. Nadolski, *Liturgika. Eucharystia*, dz. cyt., s. 49;

⁵⁰ Por. *Confiteor*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 275;

⁵¹ Por. *Apologia*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 116;

Wreszcie reforma liturgiczna podjęta na Soborze Trydenckim znormalizowała Mszał dla Kościoła Zachodniego do tego stopnia, iż nie wolno w nim było niczego zmienić. Także modlitwy, które zostały zarezerwowane jako prywatne modlitwy kapłana i jego prośby o przebaczenie grzechów, stały się na długie wieki, bowiem aż do Vaticanum II, obowiązuje⁵².

Patrząc na układ Mszy Trydenckiej należy zauważyć iż tzw. apologie występowały w następujących miejscach. Rozpoczynając Mszę kapłan u stopni ołtarza odmawiał Ps 43[42], w którym wyrażał radość z przystąpienia do ołtarza Bożego, ale i kierował prośbę do Boga, aby Ten prowadził go i wymierzył mu sprawiedliwość. Po tym Psalmie wraz z ministrantem odmawiał spowiedź powszechną i modlitwę absolucji. Przy ołtarzu zmagiał na przemian z ministrantem *Kyrie eleison*. Po odczytaniu lekcji, gradułu i Alleluja na środku ołtarza zmagiał „*Munda cor meum*”. Po odczytaniu Ewangelii całował mszał mówiąc cicho „niech słowa Ewangelii zgładzą nasze grzechy (*Per evangelica dicta, deleantur nostra delicta*). Po złożeniu darów odmawiał głęboko pochylony modlitwę: „*In spiritu humilitatis* (Przyjmij nas, Panie, w duchu pokory)”, po czym umywając ręce zmagiał Ps 26[25], 6-12, w których to wersetach (w. 11) pada zwrot o zmiłowanie. W czasie modlitwy eucharystycznej stosowano tylko Kanon Rzymski ze słowami kapłana: „Również nam, Twoim grzesznym sługom”. Modlitwę „*Libera nos*” odmawiał kapłan sam i po cichu. Po połączeniu Postaci Eucharystycznych czynił głęboki skłon i bijąc się trzykrotnie w piersi wypowiadał słowa „*Agnus Dei [...] Miserere nobis*”. Bezpośrednie przygotowanie do Komunii stanowiły modlitwy kapłana: o pokój (*Domine Jesu Christe, qui dixisti*), o oczyszczenie z win (*Domine Jesu Christe, Filii Dei*) i o ochronę przed złem (*Perceptio Corporis Tui*). Wreszcie przed Komunią, po wyjęciu Najświętszego Sakramentu z tabernakulum zmagiał nad ludem modlitwę proszącą Boga o miłosierdzie dla nich.⁵³ Reforma z roku 1960, zniósł Ps 43[42]⁵⁴.

⁵² Por. B. Nadolski, *Liturgika. Eucharystia*, dz. cyt., s. 62-68; Por. S. Koperek, *Rys historyczny...*, dz. cyt., s. 59-60; Por. P. Milcarek, *Historia Mszy*, Kraków-Dębogóra 2009, ss. 83-88;

⁵³ Por. Z. Wit, *Liturgia Mszy świętej w Mszale św. Piusa V*, w: Cz. Krakowiak, B. Migut [red.], *Jedna wiara jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI*, Lublin 2009, ss. 21-27; Por. Z. Skóra, *Historyczno-teologiczne ujęcie zagadnienia milczenia i cichy w liturgii sakramentów*, praca magisterska napisana na seminarium z historii liturgii pod kierunkiem ks. prof. dr-a hab. Stefana Koperka CR, Kraków 2006, ss. 105-109;

⁵⁴ Por. Z. Wit, *Liturgia Mszy świętej...*, dz. cyt., s. 27;

Tak więc modlitwy jakie kapłan zanosił podczas Eucharystii prosząc w nich o przebaczenie grzechów były w ciągu wieków kształtowania się Liturgii Mszy rozmaite. Początkowo wspólnotowe z czasem ubogacone zostały poprzez prywatne modlitwy kapłana. Przenikając się wzajemnie ukazywały duchowość podejścia do Misterium Eucharystii. Podkreślały one m.in.⁵⁵ świętość sprawowanego misterium. Wynikały z podejścia i rozumienia pokuty, oraz podkreślały bóstwo Chrystusa. Inny ich powód a zarazem idealna płaszczyzna rozwoju, to rozkwit Mszy Świętych prywatnych i cichych⁵⁶.

Analiza modlitw kapłana o przebaczenie grzechów w Liturgii Eucharystii po Vaticanum II

W dobie reformy posoborowej, Liturgia nabrała nowego kształtu. Ta część pracy ma za zadanie ukazać modlitwy kapłana o przebaczenie grzechów zarówno jego osobiste, jak i te które znosi w imieniu całej wspólnoty. Stoi on bowiem na jej czele, jako pasterz sprawujący z wiernymi kult, w którym poprzez swoje postawy i modlitwy wyraża treści serca i ducha całego zgromadzenia⁵⁷.

Będzie to ukazanie tych oracji według zasadniczych części Mszy świętej, na podstawie Mszału rzymskiego dla diecezji polskich, wyd. II, Poznań 2010. Szczegółowe opracowanie obejmie sześć zasadniczych podpunktów: a) przygotowanie do Mszy, b) obrzędy wstępne, c) liturgia słowa, d) liturgia eucharystyczna, e) obrzędy Komunii, f) dziękczynienie po Mszy świętej.

a) Przygotowanie do Mszy:

W dodatkach różnych do Liturgii Godzin znajdują się modlitwy, które są propozycją przygotowania się do Mszy świętej⁵⁸.

Jako pierwsza podana jest modlitwa św. Ambrożego, której tekst brzmi: „O dobry Jezu, oto ja grzesznik, nie polegający na swoich zasługach, lecz ufając jedynie Twemu miłosierdziu i dobroci, z drżeniem i bojaźnią przystępuję do stołu Twojej Uczty Najświętszej. Albowiem moje

⁵⁵ Por. *Apologia*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 116;

⁵⁶ Na temat sprawowania Mszy świętej bez ludu zobacz: M. Szblewski, *Msza bez ludu. Znak jedności czy podziału?*, Kraków 2004;

⁵⁷ Por. W. Schenk, *Liturgika-Liturgia-Kult*, w: F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko [red.], *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań-Warszawa-Lublin 1967, s. 16;

⁵⁸ Por. LG, t. II, Poznań 1984, ss. 1814-1816;

serce i ciało, Tobie poświęcone, skalałem licznymi grzechami; nie strzegłem pilnie moich myśli i języka. Dlatego, Dobroci nieskończona i pełen potęgi Majestacie, z lękiem, ale i z ufnością uciekam się w moim ucisku do Ciebie, który jesteś źródłem litości, śpieszę do Ciebie, aby doznać uzdrowienia, i szukam Twojej opieki; a nie mogąc ostać się wobec sprawiedliwości Sędziego, wzdycham do miłosierdzia Zbawiciela. Tobie, Panie, odkrywam moje rany, przed Tobą mój wstyd wyznaję. Na widok licznych i wielkich moich grzechów ogarnia mnie trwoga, ale ufam Twojemu miłosierdziu, które nie ma granic. Wejrzyj więc na mnie z litością, Panie Jezu Chryste, Królu wieczności, który jesteś Bogiem i Człowiekiem, ukrzyżowanym dla człowieka. Wysłuchaj mnie, bo w Tobie pokładam nadzieję; zmiłuj się nade mną, pełnym win i nędzy, bo źródło Twojej litości nigdy nie wysycha. Bądź pozdrowiona, Ofiara zbawienia, zawieszona na drzewie krzyża dla mnie i wszystkich ludzi. Bądź pozdrowiona, o Krwi najcenniejsza, która spływasz z ran mojego ukrzyżowanego Zbawiciela, Jezusa Chrystusa, i obmywasz grzechy całego świata. Wspomnij, o Panie, na swoje stworzenie, które Krwią swoją odkupiłeś. Żałuję, że zgrzeszyłem, i pragnę naprawić zło popełnione. Ojciec litościwy, oddał więc ode mnie wszystkie moje nieprawości i grzechy, abym cały oczyszczony mógł godnie spożywać Święte Świętych. Spraw swoją łaską, by ta Ofiara Twojego Ciała i Krwi, którą ja niegodny zamierzam przyjąć, wyjednała mi odpuszczenie grzechów. Niech ona mnie oczyści całkowicie z moich win i niechaj rozproszy wszystkie złe myśli; niech odrodzi we mnie dobre uczucia; niech mi pomoże spełniać uczynki miłe Tobie i niech się stanie dla mojej duszy bezpieczną obroną przeciw wrogim zasadzkom⁵⁹.

Druga jest modlitwa św. Tomasza z Akwinu. „Wszechmogący, wieczny Boże, oto zbliżam się do najświętszych tajemnic Twojego Syna Jednorodzonego, naszego Pana, Jezusa Chrystusa. Zbliżam się do nich jak chory do lekarza życia, jak nieczysty do źródła miłosierdzia, jak ślepy do światła wiecznej jasności, jak ubogi i nędzny do Pana nieba i ziemi. Błagam Cię, abyś dzięki swej nieskończonej hojności uleczył moją słabość, obmył moje grzechy, rozświecił moje mroki, wzbogacił moje ubóstwo i okrył nagość, abym mógł przyjąć Chleb aniołów, Króla nad królami i Pana nad panami z taką czcią i pokorą, skrucą i pobożnością, z taką czystością i wiarą, z takim zamiarem i uwagą, jak tego wymaga moje zbawienie [...]”⁶⁰.

⁵⁹ Tamże, ss. 1814-1815;

⁶⁰ Tamże, s. 1815;

Dodatek proponuje jeszcze inne modlitwy jednakże te dwie w sposób szczególny ukazują sens modlitwy kapłana o odpuszczenie grzechów. Pierwsza z zaproponowanych oracji to w całości hymn błagalny skierowany do miłosierdzia Bożego i prośba o oczyszczenie z grzechów. Z kolei modlitwa św. Tomasza w zacytowanym fragmencie ukazuje te same prawdy, a w dalszych słowach skierowuje prośbę o całkowite fizyczne i duchowe przyjęcie Ciała i Krwi Pańskiej. Oracje te stanowią tzw. *prae-paratio ad Missam*, które kiedyś obejmowało wszystkich uczestników Liturgii, a teraz jest zalecane duchownym⁶¹ jako modlitwa fakultatywna. Taką rangę posiadają one od Mszału Piusa V, aż do naszych czasów⁶².

Przytoczone modlitwy pięknie ukazują sens posługi kapłana, który stając przed majestatem Boga obecnym w Najświętszej Eucharystii wie, że nigdy nie jest sprawiedliwym i dobrym. Jako stworzenie nieustannie upada w swoje błędy, grzechy, niewierności, ale ufa jednocześnie, że Ofiara, w której ma posługiwać da mu zbawienie i oczyszczenie, oraz wyzwolenie z tego co złe. Ukazują one także wiarę kapłana w obecność Chrystusa podczas sprawowanej Eucharystii, zarówno w Świętych Postaciach, jak i w zgromadzonym ludzie, w czytanim słowie i w nim samym⁶³.

b) Obrzędy wstępne:

Po takim przygotowaniu duchowym oraz wyciszeniu swego ducha, serca i myśli kapłan przystępuje do sprawowania Ofiary Eucharystycznej; Ofiary, w której uobecnia się i działa Chrystus⁶⁴.

W jej początkowej fazie znajdujemy akt pokuty, który kapłan odmawia wspólnie z wiernymi. W pierwszej formie jest to: „Spowiadam się Bogu wszechmogącemu”⁶⁵, w drugiej „Zmiłuj się nad nami Panie”⁶⁶. Trzecia forma aktu pokuty zawiera tropy do wyboru, które można dopasowywać do tematyki sprawowanej Ofiary lub święta czy też wspomnienia⁶⁷. Ta forma może być także inaczej przeprowadzona jeżeli chodzi o treść wezwań. Ostatnią zaś, czwartą wersją tej modlitwy jest aspersion⁶⁸.

⁶¹ Por. *Przygotowanie do Mszy świętej*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 1253;

⁶² Por. Tamże, s. 1254;

⁶³ Por. S. Czerwik, *Wiara w obecność Chrystusa w sprawowaniu Eucharystii*, w: S. Koperek [red.], *Eucharystia na ołtarzu świata*, Kraków 2006, ss. 173-192;

⁶⁴ Por. B. Migut, *Ofiara Chrystusa w ujęciu teologii liturgicznej*, w: „Liturgia Sacra” 2/24(2004), ss. 227-249;

⁶⁵ MR, s. 5*;

⁶⁶ MR, s. 6*;

⁶⁷ MR, ss. 6*-10*;

⁶⁸ MR, ss. (2)-(5); Por. *Aspersja*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 123;

Wszystkie te wezwania pokutne ukazują prośbę, jaką lud kieruje do Boga o zmiłowanie nad nami, gdyż przed Bogiem nikt z nas nie jest bez winy. Trzy pierwsze formy kończy wezwanie kapłana „Niech się zmiłuje nad nami Bóg wszechmogący i odpuściwszy nam grzechy, doprowadzi nas do życia wiecznego”. Także modlitwy przewidziane w obrzędzie aspersioni mówią o przebaczeniu grzechów i obronie przed złem. Zwieńcza je natomiast modlitwa końcowa „Niech Bóg wszechmogący oczyści nas z grzechów i sprawi, abyśmy przez odprawienie tej eucharystycznej Ofiary stali się godnymi udziału w uczcie niebieskiej”⁶⁹.

Modlitwy te mają na celu duchowe dobre przygotowanie i przysposobienie wiernych do spotkania z Wszechmogącym Bogiem⁷⁰. Przewidziane akty pokuty opuszcza się jednakże w niektórych sytuacjach. I tak np. w czasie Mszy z chrztem dzieci, jeżeli obrzęd przyjęcia odbywa się na początku to opuszcza się powitanie i akt pokuty⁷¹. Podobnie w czasie liturgii zawarcia związku małżeńskiego połączonej z Eucharystią⁷². Jeszcze jednym przykładem opuszczenia tej części Mszy jest zastosowanie pierwszej formy pamiątki wjazdu Chrystusa do Jerozolimy, czyli procesji⁷³ w Niedzielę Palmową, lub zastosowanie drugiej formy w tym dniu przewidzianej, czyli uroczystego wejścia⁷⁴.

Modlitwy te ukazują świadomość zgromadzonego ludu, przed Kim stoją i co dokonuje się w tym czasie w tej sakralnej przestrzeni. Jest to wyraz wiary⁷⁵, miłości, ufności i zawierzenia stworzenia wobec swego Stwórcy, który jest ponad wszystkim i przenika każdą ludzką myśl i czyn, znając ją całkowicie.

c) Liturgia słowa:

W tej części akcji liturgicznej mamy dwie zasadnicze modlitwy, które wypowiada kapłan, a które są formą prośby o przebaczenie grzechów i oczyszczenie.

⁶⁹ MR, s. (5);

⁷⁰ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, tł. L. Balter, Poznań 1999, ss. 323-324;

⁷¹ Por. *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, 29, w: *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. III, Katowice 2005, s. 28;

⁷² Por. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 52, wyd. III, Katowice 2006, s. 27;

⁷³ Por. *Procesja*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., ss. 1221-1224; Por. *Procesja w Niedzielę Palmową*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., ss. 1224-1228;

⁷⁴ Por. MR, ss. 110-111;

⁷⁵ Por. W. Świerżawski, *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków 1982, s. 26;

Pierwsza z tych modlitw jest wypowiadana przez kapłana w ciszy, głębokim skłonie i przed ołtarzem, a poprzedza ona proklamację Ewangelii. Jej treść brzmi: „Wszechmogący Boże, oczyść serce i usta moje, abym godnie głosił Twoją świętą Ewangelię”⁷⁶. Jest to starożytna modlitwa pochodząca z XIII-XIV wieku. W Mszału Piusa V była ona bardziej rozbudowana i zawierała aluzję do wizji oczyszczenia ust proroka zamieszczonej w Księdze Izajasza (por. Iz 6, 6)⁷⁷.

Druga modlitwa następuje po odczytaniu Ewangelii i wypowiada ją cicho zarówno kapłan jak i diakon, całując przy tym księgę. Brzmi ona: „Niech słowa Ewangelii zgładzą nasze grzechy”⁷⁸.

Zarówno pierwsza jak i druga modlitwa ukazują świadomość głoszącego, proklamującego, własnej niegodności. Oto za chwilę ma użyć swych ust i głosu samemu Jezusowi, który obwieszcza nam Dobrą Nowinę. Świadomość taka nie pozwala przejść obojętnie obok faktu, iż niejednokrotnie tych samych darów (dar mowy) użyto do celów dalekich od głoszenia Pana. Ponadto modlitwy te wyrażają głębokie pragnienie, aby samemu usłyszeć słowo Boże w Liturgii⁷⁹.

d) Liturgia eucharystyczna:

W czasie jej sprawowania modlitwy o przebaczenie grzechów i oczyszczenie spotykamy w obrzędzie przygotowania darów.

I tak zaraz po złożeniu darów na ołtarzu kapłan wykonuje głęboki skłon i odmawia cicho orację: „Przyjmij nas, Panie, stojących przed Tobą w duchu pokory i z sercem skruszonym; niech nasza Ofiara tak się dzisiaj dokona przed Tobą, Panie Boże, aby się Tobie podobała”⁸⁰. Modlitwa ta wzorowana jest na Dn 3, 39nn, i także ma charakter pokutny, gdyż wyraża ufność w to, iż Bóg mimo ludzkich słabości uczestników Liturgii zechce przyjąć złożone dary i wypełnić Ofiarę⁸¹. Dopełnieniem tej modlitwy jest dalsza, wypowiadana podczas obmycia rąk: „Obmyj mnie, Panie, z mojej winy i oczyść mnie z grzechu mojego”⁸². Ta druga modlitwa już dokładnie ukazuje pokutny charakter i wyraźnie zawiera prośbę o obmycie, oczyszczenie z wszelkiego grzechu, brudu,

⁷⁶ MR, s. 12*;

⁷⁷ Por. *Munda cor meum*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 993;

⁷⁸ MR, s. 13*;

⁷⁹ Por. S. Koperek, *Usłyszeć słowo Boże w liturgii*, w: S. Koperek, *Hymn chwały. Liturgia w życiu Kościoła (wybór artykułów)*, Kraków 2009, ss. 532-541;

⁸⁰ MR, s. 16*;

⁸¹ Por. M. Kunzler, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 357;

⁸² MR, s. 16*;

zła, nieprawości. Jest ona nawiązaniem do modlitwy z Mszału Piusa V, który zawierał podobną orację opartą na Ps 25, 6-12, jednakże obecna antyfony jest zaczerpnięta z Ps 51, 4. Werset ten bowiem bardziej dobitnie podkreśla prośbę o wybaczenie, poszerzając znacznie motyw obmycia i oczyszczenia⁸³.

Idąc dalej poprzez tę część Mszy dochodzimy do I Modlitwy Eucharystycznej, czyli Kanonu Rzymskiego⁸⁴, w którym czytamy słowa następujące po wspomnieniu zmarłych: „Również nam, Twoim grzesznym sługom, ufającym w Twoje wielkie miłosierdzie, daj udział we wspólnocie z Twoimi świętymi Apostołami i Męczennikami [...] prosimy Cię, dopuść nas do ich grona nie z powodu naszych zasług, lecz dzięki Twojemu przebaczeniu”⁸⁵.

W tej doniosłej i jednej z najstarszych z obecnie używanych Modlitw Eucharystycznych, rozbrzmiewającej w Liturgii od przeszło 1500 lat widać jasno, iż kapłan ma świadomość, że przed Bogiem nikt nie jest sprawiedliwy, ale wszelka dobroć wynika z Jego przebaczenia grzechów. Ciężko, a niemalże niemożliwe jest o własnych siłach zasłużyć sobie na obcowanie z Bogiem. Jedynym co na to pozwala, to Jego miłosierdzie i przebaczenie. To właśnie wyrażają słowa odnoszące się do „grzesznych sług”, oraz „nie z powodu naszych zasług, lecz dzięki Twojemu przebaczeniu”⁸⁶.

Także Modlitwy Eucharystyczne o Tajemnicy Pojednania (zarówno 1 jak i 2) ze swymi prefacjami⁸⁷ w swej treści podkreślają potrzebę Bożego miłosierdzia i przebaczenia grzechów dla człowieka. Ukazują, że tylko Bóg w swej inicjatywie i łaskowości czyni nas zdolnymi do stanięcia przed Nim⁸⁸, za pomocą swego Ducha, którego posyła, o czym mówi chociażby prefacja 2 ME o Tajemnicy Pojednania⁸⁹.

⁸³ Por. M. Kunzler, *Liturgia...*, dz. cyt., ss. 358-359; Por. *Offertorium*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 1075-1083; Por. J. Miazek, *Przynoszenie darów – Ofiarowanie – Przygotowanie darów*, w: S. Szczepaniec, J. Superson, J. Mieczkowski [red.], *Introibo ad altare Dei*, Kraków 2008, ss. 343-361;

⁸⁴ Por. *Kanon Rzymski – I Modlitwa Eucharystyczna*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., ss. 624-625;

⁸⁵ MR, s. 311*;

⁸⁶ Por. H. J. Sobeczko, *Modlitwy Eucharystyczne w tradycji Kościoła Zachodniego*, w: H. J. Sobeczko [red.], *Modlitwy Eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – Teologia – Liturgia*, Opole 2005, s. 25-31; Por. J. Stefański, *Modlitwy Eucharystyczne w posoborowej reformie liturgicznej*, Gniezno 2002, s. 51; Por. M. Kunzler, *Liturgia...*, dz. cyt., ss. 375-377;

⁸⁷ MR, ss. 343*-352*;

⁸⁸ Por. S. Araszczyk, *Pierwsza Modlitwa Eucharystyczna o Tajemnicy Pojednania*, w: H. J. Sobeczko [red.], *Modlitwy Eucharystyczne...*, dz. cyt., ss. 257-272; Por. P. Petryk, *Druga Modlitwa Eucharystyczna o Pojednaniu*, w: H. J. Sobeczko [red.], *Modlitwy Eucharystyczne...*, dz. cyt., ss. 273-283;

⁸⁹ MR, s. 248*; Por. P. Petryk, *Druga Modlitwa...*, dz. cyt., s. 275;

e) Obrzędy Komunii:

Patrząc na przebieg obrzędów Komunii to charakterystyczne wezwanie wypowiedziane przez kapłana jako prośba o przebaczenie grzechów pojawia się już we wprowadzeniu do Modlitwy Pańskiej, przewidzianym na Wielki Post. Czytamy tam słowa: „Prośmy Ojca niebieskiego, aby odpuścił nam grzechy i zachował nas od złego”⁹⁰.

Dalej następuje modlitwa „Ojcze nasz”, w której kapłan i zgromadzeni wierni wypowiadają słowa prośby „I odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”⁹¹. Zaraz po tej oracji kapłan z rękami rozłożonymi wypowiada embolizm „Wybaw nas, Panie, od zła wszelkiego i obdarz nasze czasy pokojem. Wspomóż nas w swoim miłosierdziu, abyśmy zawsze wolni od grzechu i bezpieczni od wszelkiego zamętu, pełni nadziei oczekiwali przyjścia naszego Zbawiciela, Jezusa Chrystusa”⁹². Kontynuacją tej modlitwy jest dalsze wezwanie dostosowane do okresu liturgicznego, ale każde kończące się słowami „Prosimy Cię nie zważaj na grzechy nasze, lecz na wiarę swojego Kościoła [...]”⁹³.

Modlitwy te przygotowują całą wspólnotę na przyjęcie Ciała i Krwi Chrystusa. Są one sformułowane w liczbie mnogiej a zwieńczeniem tej świadomości własnej grzeszności oraz niegodności a także prośby, aby Bóg okazał nam swoje miłosierdzie i łaskę jest wspólnotowy znak pokoju. Wyczuwa się w tych oracjach duże napięcie świadomości grzechu, błagania o przebaczenie i tęsknoty za Chrystusem, który za chwilę przyjdzie do każdego, kto Go pragnie przyjąć. Jest to oskarżanie się przed Bogiem, ale nie dla samego oskarżenia lecz dla podkreślenia Majestatu Boga, który w swej miłości daje się słabemu człowiekowi⁹⁴.

Po tych aktach przygotowujących do przyjęcia Komunii i wzajemnym wyrażeniu znaku pokoju oraz miłości następuje także wspólnotowe odśpiewanie prośby już do Chrystusa – Baranka Bożego⁹⁵, aby zmiłował się nad nami oraz obdarzył nas pokojem⁹⁶. Jest to przygotowaniem także osobistym każdego z uczestników liturgii, które za

⁹⁰ MR, s. 369*;

⁹¹ MR, s. 370*-371*;

⁹² MR, s. 370*-371*;

⁹³ MR, s. 373*;

⁹⁴ Por. M. Kunzler, *Liturgia...*, dz. cyt., ss. 383-384; Por. *Embolizm*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., ss. 396-397;

⁹⁵ Por. *Baranku Boży*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., ss. 136-138;

⁹⁶ Por. MR, s. 374*;

chwile dopełni się w chwili ciszy. Kapłan z kolei w tym czasie odma-wia jedną z dwóch zaproponowanych w mszale modlitw. Czyni to w ci-szy jako że oracje te są jego prywatną formą przygotowania do przyję-cia Komunii. Pierwsza z nich brzmi: „Panie Jezu Chryste, Synu Boga Żywego, Ty z woli Ojca, za współdziałaniem Ducha Świętego, przez swoją śmierć dałeś życie światu, wybaw mnie przez najświętsze Ciało i Krew Twoją od wszystkich nieprawości moich i od wszelkiego zła; spraw także, abym zawsze zachowywał Twoje przykazania i nie do-zwól mi nigdy odłączyć się od Ciebie”⁹⁷. Druga z modlitw do wyboru to: „Panie Jezu Chryste, niech przyjęcie Ciała i Krwi Twojej nie ściąg-nie na mnie wyroku potępienia, lecz dzięki Twemu miłosierdziu niech mnie chroni oraz skutecznie leczy moją duszę i ciało”⁹⁸.

Modlitwy przygotowania do Komunii, jakie wypowiada kapłan są bardzo bogate w swej treści. Streszczają one najgłębszą istotę eucharystycznej Komunii. „Najpierw modlitwa zwraca się do Chrystusa Pana i prosi Tego, który z woli Ojca i przy współdziałaniu Ducha Świętego przez śmierć swoją dał nowe życie światu, aby On, Twórca paschalnego dzieła – dzieła życia poprzez śmierć – dał i nam zgromadzonym przy ołtarzu uczestnictwo w uobecnionym tutaj misterium wielkanocnym. «Wybaw mnie przez to Najświętsze Ciało i Krew – mówimy – od wszelkich nieprawości moich». To znaczy: Panie, niech umrze we mnie stary człowiek i spraw, abym nigdy nie odłączył się od Ciebie, aby stałe trwało we mnie Twoje nowe życie. To życie, które jest ochra-niane przykazaniami, ale – jak gałąź w szczepie – ożywiane jest Bo-ska Krwią”⁹⁹.

Modlitwę tę wyraża także dalsza akcja liturgiczna, czyli ukaza-nie Świętych Postaci i słowa „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata [...]”¹⁰⁰, na którą zgromadzeni i sam kapłan także odpowiadają: „Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja”¹⁰¹. Słowa te ukazują naszą wiarę w obecność samego Boga pod postaciami chleba i wina, ale uka-zują także wiarę w Jego moc, potęgę, chwałę i majestat, dlatego z po-korą pozostaje tylko wyznać za setnikiem „Panie nie jestem godzien”¹⁰²

⁹⁷ MR, s. 375*;

⁹⁸ MR, s. 375*;

⁹⁹ W. Świerżawski, *Eucharystia Chrystusa...*, dz. cyt., ss. 98-99;

¹⁰⁰ MR, s. 375*;

¹⁰¹ MR, s. 375*;

¹⁰² Por. W. Świerżawski, *Eucharystia Chrystusa...*, dz. cyt., s. 99;

(por. Mt, 8, 8)¹⁰³, a przyjmując Komunię wyznać i prosić, aby nie stała się dla nas wyrokiem potępienia, lecz zadatkem życia wiecznego¹⁰⁴.

Trzeba stwierdzić, że ta część Mszy świętej jest chyba najbardziej nasycona treściami prośb o przebaczenie nie tylko grzechów całej wspólnoty, ale i pojedynczych osób, takich jak celebrans przygotowu-jący swe serce na spotkanie z Panem. Tak bardzo bliska obecność Zba-wiciela nie pozwala inaczej patrzeć na siebie jak tylko przez pryzmat niegodności i słabości, ale jednocześnie wdzięczności za tak wielki dar wybrania.

f) Dziękczynienie po Mszy świętej:

Po zakończeniu celebracji Eucharystii znów spotykamy w dodatku do LG szereg zaproponowanych modlitw dziękczynnych¹⁰⁵, ale uka-zujących także nadal świadomość grzeszności i potrzebę miłosierdzia oraz przebaczenia grzechów.

Wyrażają to owe oracje między innymi w słowach: Modlitwa Eucha-rystyczna z Nauki Dwunastu Apostołów – „Kto święty, niech przystąpi, kto zaś nim nie jest, niech czyni pokutę”¹⁰⁶. Modlitwa św. Tomasza z Akwinu – „Dzięki Ci składam, Panie Ojcze święty, wszechmogący, wieczny Boże, za to, żeś mnie grzesznika, niegodnego sługę swojego, bez żadnej mojej zasługi, a jedynie z Twego miłosierdzia posilić ra-czył najdroższym Ciałem i Krwią Twojego Syna, naszego Pana Jezusa Chrystusa. Proszę Cię, niech ta Komunia święta nie stanie się dla mnie wyrokiem potępienia, ale niech będzie dla mnie zbawiennym zadat-kiem Twojego przebaczenia, zbroją mojej wiary i puklerzem dobrej woli. Niech mnie ona uwolni od mych występków, wyniszczy we mnie pożądlliwość i zmysłowość, a wzmocni miłość i cierpliwość, pokorę, po-słuszeństwo i wszystkie cnoty. Niech mi będzie mocną obroną przeciw zasadzkom nieprzyjaciół tak widzialnych, jak niewidzialnych. Niech całkowicie uspokoi we mnie poruszenia cielesne i duchowe. Niech przez nią mocno przylgnę do Ciebie, jedynego, prawdziwego Boga. Niech wreszcie będzie szczęśliwym zakończeniem mojego życia. Pro-szę Cię także, abyś mnie grzesznika raczył doprowadzić do tej niewy-mownej uczyty, na której z Twoim Synem i Duchem Świętym jesteś dla swoich wybranych prawdziwą światłością, całkowitym nasyceniem,

¹⁰³ Por. *Domine non sum dignus*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 335;

¹⁰⁴ Por. MR, s. 375*;

¹⁰⁵ Por. LG, t. II, dz. cyt., ss. 1816-1821;

¹⁰⁶ LG, s. 1817;

wiekuistym weselem, pełnią szczęścia i radością doskonałą”¹⁰⁷. Modlitwa powszechna ogłoszona przez papieża Klemensa XI – „[...] Proszę Cię, Panie, abyś oświecił mój rozum, pobudził moją wolę, oczyścił ciało i uświęcił duszę. Daj mi żałować za przeszłe grzechy i zwyciężyć przyszłe pokusy, opanować złe skłonności i nabywać odpowiednie dla mnie cnoty. Daj mi, dobry Boże, miłość ku Tobie i wstręt do moich wad, szczerą troskę o bliźnich i pogardę tego, co złe na świecie [...]”¹⁰⁸.

Także inne z zaproponowanych tam modlitw wyrażają te same treści, czyli gorące, żarliwe dziękczynienie za to, iż Bóg zechciał przyjść do słabego, grzesznego człowieka, oraz nieustanna prośba, aby te Święte Dary, które zostały przez nas (przez kapłana) przyjęte strzegły dróg życia, aby było ono sprawiedliwe i dobre, oraz aby oczyściły nas z reszty grzesznego – starego człowieka, i wreszcie aby były dla nas zadatkiem życia wiecznego.

Zakończenie

Patrząc jeszcze raz na powyższe rozważanie na temat modlitw kapłana o przebaczenie grzechów w Liturgii Eucharystii widać jasno, że są one zanoszone nie tylko z ludem we wspólnych oracjach, ale także w dużej mierze mają przygotować samego celebransa uobecniającego Chrystusa – głowę Kościoła¹⁰⁹, do godnego na tyle, na ile może to uczynić człowiek, zbliżenia się do Największej Tajemnicy i Daru Boga, daru z którego przecież jego kapłaństwo się zrodziło i czerpie siły¹¹⁰.

Jest to ciągle uświadamianie sobie własnej nędzy i słabości oraz niegodności i jednocześnie ufne wzywanie Bożej pomocy, by Dzieło, które ma się dokonać na ołtarzu poprzez naszą posługę¹¹¹ przyniosło zbawienie wszystkim, a dla samego kapłana aby nie było wyrokiem potępienia lecz zadatkiem życia wiecznego. Jest to przygotowywanie

¹⁰⁷ LG, s. 1818;

¹⁰⁸ LG, s. 1819-1820;

¹⁰⁹ Por. Cz. Krakowiak, *Kapłan reprezentuje czyli uobecnia Chrystusa, głowę Kościoła*, w: S. Koperek [red.], *Ante Deum stantes*, Kraków 2002, ss. 301-316;

¹¹⁰ Por. T. Borutka, *Refleksja nad kapłaństwem w świetle nauczania Kościoła*, Kraków 2009, ss. 74-77;

¹¹¹ Por. H. J. Sobeczko, *Zgromadzeni w Imię Pana. Teologia zgromadzenia liturgicznego*, Opole 1999, ss. 135-143; Por. W. Głowa, *Posługi i funkcje w Zgromadzeniu liturgicznym*, w: B. Nadolski [red.], *Mszal księgą życia chrześcijańskiego*, Poznań 1986, ss. 315-320;

się do ponownego wejścia w przymierze Boga z ludźmi¹¹². Stąd jedynym co można uczynić to faktycznie nieustannie w każdej sytuacji i w każdym momencie błagać Majestat Boga o zmiłowanie i przebaczenie grzechów, od których na tym świecie nie jesteśmy wolni.

Działo się tak w Starym Przymierzu oraz w religiach antycznych, o czym wspominaliśmy w pierwszym rozdziale, i tak samo kapłan prosi o przebaczenie grzechów nieustannie w liturgii sprawowanej od początków Kościoła. Zmieniały się może modlitwy, formy i układ samej liturgii i oracji, ale ich znaczenie, sens i treść zawsze pozostają te same, a wyraża je pięknie tak częste wezwanie z liturgii wschodniej: „Panie zmiłuj się – *Gospody pomiluj*”.

Podsumowaniem naszych rozważań niech będą słowa z Kolekty piątku piątego tygodnia Wielkiego Postu: „Wszechmogący i miłosierny Boże, odpuść nam nasze winy i wyzwól nas z więzów grzechu, w które popadliśmy wskutek naszej słabości”¹¹³.

Streszczenie

W czasie celebrowania liturgii lub innych form ofiarniczych w kultach antycznych oraz w Starym Przymierzu nieustannie towarzyszyły i towarzyszą kapłanom modlitwy, jakie zanoszą oni przed oblicze Boga z prośbą o zmiłowanie i przebaczenie grzechów. Postawa ta jest wyrazem nie tylko ich osobistej pobożności, ale zanoszona za siebie i wiernych jest wyrazem solidarności w ogólnym poczuciu własnej grzeszności i niedoskonałości wobec Bożego majestatu pełnego dobroci i miłości oraz sprawiedliwości.

W czasie Eucharystii takie modlitwy towarzyszą kapłanowi nieustannie począwszy od jego przygotowania się do sprawowania Mszy, aż po dziękczynienie po jej zakończeniu. Szczególne apogeum i kumulacja tych modlitw następuje w czasie obrzędów Komunii.

Słowa kluczowe: kapłan, modlitwa, przebaczenie grzechów, miłosierdzie, Eucharystia, kult.

¹¹² Por. M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska*, tł. M. Stebart, Kraków 2002, ss. 150-151;

¹¹³ MR, s. 104; Porównaj także inne modlitwy w Mszałe Rzymskim, które w swej treści zawierają błaganie o przebaczenie grzechów, o miłosierdzie i o zapomnienie naszych nieprawości.

Priest's Prayers for the Forgiveness of Sins in the Celebration of the Eucharist

Summary

Prayers for the forgiveness of sins are part of today's liturgy in which clergymen ask God to mercifully forgive man's falls. They were present in the sacrificial ceremonies of the ancient cults and in the Old Testament. Reflecting not only priests' personal piety, the prayers are offered both for themselves and the faithful. It is a gesture of solidarity and awareness of one's sinfulness and imperfections which contrast with God's majesty – full of goodness, love and fairness.

During the Eucharist the prayers are continually present: from priest's preparation for and then celebration of the Eucharist, to thanksgiving which follows its end. A particular climax and accumulation of the prayers are present during the ceremony of the Holy Communion.

Keywords: clergymen, prayer, forgiveness of sins, mercy, Eucharist, worship.

ZBIGNIEW SKÓRA CR
KRAKÓW

RUCH LITURGICZNY – GENEZA I ISTOTA

W wieku XIX doszło do powstania ruchu liturgicznego, czyli nurtu zmierzającego do ożywienia życia religijnego, liturgicznego i uczynienia z niego pierwszego, niezastąpionego źródła duchowości prawdziwie chrześcijańskiej¹. Ten nowatorski ruch związany jest z osobą dom Prospera Guérangera OSB († 1875)², człowieka widzącego duchowe zagubienie ówczesnych katolików (chrześcijan), a także całej rzeszy duchownych i intelektualistów. Na taki stan rzeczy, nie bez znaczenia miały wpływ rodzące się i rozwijające liczne nurty polityczne, filozoficzne, duchowe, społeczne jak chociażby: jansenizm³, oświecenie⁴, gallikanizm⁵, józefinizm⁶, wolnomularstwo⁷, materializm

¹ Por. B. Nadolski, *Ruch liturgiczny*, w: B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1320; Por. KL, 14; Por. J. Wagner, *Liturgische Bewegung. I. In der kath. Kirche*, w: LThK, t. VI, Freiburg 1961, kol. 1097-1099; Por. B. Neunheuser, *Movimento liturgico*, w: D. Sartore, A. M. Triacca [red.], *Nuovo dizionario di liturgia*, wyd. IV, Milano 1990, ss. 904-910;

² Informacje o życiu i działalności dom Prospera Guéranger zobacz w: G. M. Oury, *Dom Guéranger. Moine au coeur de l'Église*, Solesmes 2000; Hasło encyklopedyczne zobacz w: A. Nocent, *Guéranger, Prosper-Louis-Pascal, OSB*, w: LThK, t. IV, Freiburg 1960, kol. 1263-1264; Por. B. Neunheuser, *Movimento liturgico...*, dz. cyt., ss. 908-909;

³ Por. J. Walkusz, *Jansenizm*, w: S. Wielgus [red.], EK, t. VII, Lublin 1997, kol. 989-994;

⁴ Por. *Oświecenie*, w: W. Wolarski [red.], *Britanica – edycja polska*, t. XXX, Poznań 2002, ss. 358-368;

⁵ Por. B. Kumor, *Gallikanizm*, w: L. Bieńkowski [red.], EK, t. V, Lublin 1989, kol. 834-836;

⁶ Por. B. Kumor, *Józefinizm*, w: A. Szostek [red.], EK, t. VIII, Lublin 2000, kol. 176-179;

⁷ Por. J. M. C. Rodriguez, *Wolnomularstwo i jego tajemnice*, wyd. II, [b.m.w.], 1992;

itp., doprowadzające skutecznie do oderwania myślenia i praktyki życia człowieka od Boga. Jedne z nich głosiły nieistnienie Boga, albo brak Jego zaangażowania w losy świata, lub też postulowały możliwość czysto rozumowego poznania Go, inne zaś wskazywały na wielką niegodność człowieka w przystępowaniu przed oblicze Boże. Jeszcze inne zaś, sprowadzały liturgię i religię do zasad użyteczności oraz urzędu. Byli również i tacy, którzy wytoczyli Bogu regularną walkę, starając się zniszczyć wszystko, co związane było z religią, wiarą, pobożnością i kultem⁸.

Taki stan rzeczy doprowadził do obojętności w zakresie wiary i praktyk religijnych oraz ich niezrozumienia. Konieczne było ożywienie religii, która najpełniej realizuje się i wypełnia, znajduje swoje źródło i szczyt w kulcie, w liturgii⁹. Trzeba było zatem także na nowo ożywić samą liturgikę jako przedmiot, dyscyplinę naukową – *locus theologicus*, czyli zgłębianie liturgii w jej teologii¹⁰. Dostrzegał to Kościół w licznych swoich orzeczeniach, ale życie pokazywało, że wcielanie tych idei w praktykę było dalekie od ideału¹¹. Mimo wszystko żmudny proces „reliturgizacji” ówczesnego kultu, a także tamtejszej Europy i świata rozpoczął się w tej samej Francji¹², w której wcześniej doszło do „zdeformowania”, wypaczenia prawa liturgicznego w jego zasadach i formach oraz teologii.

Jak do tego doszło, i co sprawiło, że zrodziła się myśl odnowy? Kim wreszcie był Guéranger? Na te pytania, jak i na główne cechy nowego ruchu, postara się odpowiedzieć autor niniejszego artykułu.

1. Tło epoki dla późniejszej reformy

Na samym początku trzeba, nawiązać do zaleceń Soboru Trydenckiego (1545-1563), i przyjętego na 13 sesji soborowej *Dekretu o sakramencie Eucharystii* z 11 października 1551 r., gdzie w rozdziale VIII czytamy: „Na koniec święty Sobór ojcowskim sercem upomina, zachęca,

⁸ Por. W. Cisło, *Oświeceniowa krytyka religii*, w: M. Rusecki [red.], *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, ss. 885-888;

⁹ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. I, Poznań 1989, s. 56;

¹⁰ Por. W. Schenk, *Liturgika-liturgia-kult*, w: F. Blachnicki [red.], *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań-Warszawa-Lublin 1967, ss. 11-12; Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, t. L. Balter, Poznań 1999, ss. 154-157;

¹¹ Por. J. Wierusz-Kowalski, *Liturgika*, Warszawa 1956, ss. 66-69;

¹² Por. P. M. Gy, *Odnova liturgiczna we Francji*, t. J. J. Stefański, RBL 2(1988), ss. 168-171;

prosi i błaga «przez serdeczną litość Boga naszego» (Łk 1, 78), żeby wszyscy razem i każdy z osobna, noszący imię chrześcijan, połączyli się i zjednoczyli wreszcie w tym «znaku jedności», w tej «więzi miłości», w tym symbolu zgody, mając w pamięci tak wielki majestat i tak ogromną miłość Jezusa Chrystusa, naszego Pana, który umiłowaną duszę swoją oddał jako zapłatę za nasze zbawienie i ciało swoje dał nam na pokarm (por. J 6, 48-58). Te więc tajemnice ciała i krwi Jego niech przyjmują z taką stałością i mocą wiary, niech w nie wierzą i cześć im oddają z taką pobożnością duszy i uwielbieniem, żeby ten «chleb nadprzyrodzony» (por. Mt 6, 11) mogli często przyjmować; niech on będzie dla nich prawdziwie życiem duszy i stałym zdrowiem umysłu, aby siłą jego wzmocnieni (por. 1 Krl 19, 8) po przebyciu drogi tego nieszczęsnego pielgrzymowania zdołali dojść do niebieskiej ojczyzny, gdzie ten sam «chleb anielski» (Ps 77, 25), który teraz pożywają pod świętymi zasłonami, spożywać będą bez żadnych już zasłon¹³. Dalej w *Nauce o najświętszej ofierze Mszy Świętej* z 17 września 1562 r. (22. sesja soborowa), w rozdziale VI czytamy, iż „święty Sobór życzyłby wprowadzić sobie, by podczas każdej mszy obecni wierni przyjmowali Eucharystię nie tylko duchowym uczuciem, lecz także w sposób sakramentalny, ażeby dostąpić obfitszych owoców tej najświętszej ofiary. Niemniej jeśli to nie zawsze może mieć miejsce, nie potępia jako prywatnych i niedozwolonych (kan. 8) takich mszy, w których sam tylko kapłan przyjmuje sakramentalnie [Eucharystię], lecz je uznaje, a nawet zaleca; albowiem i te msze należy uważać za prawdziwie publiczne, częściowo dlatego, że lud przyjmuje w nich Eucharystię duchowo, częściowo zaś dlatego, że publiczny sługa Kościoła celebrowuje je nie tylko za siebie, ale za wszystkich wiernych należących do Chrystusowego Ciała¹⁴.

Z powyższych cytatów soborowych, jak i z innych trydenckich uchwał dotyczących sakramentów¹⁵, można jasno zaobserwować

¹³ Sobór Trydencki, *Dekret o sakramencie Eucharystii*, 11 października 1551 r., tekst polski w: BF 417;

¹⁴ Sobór Trydencki, *Nauka o najświętszej ofierze Mszy Świętej*, 17 września 1562 r., tekst polski w: BF, 456;

¹⁵ Por. Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach*, 3 marca 1547 r., tekst polski w: BF, 374-404; Por. Sobór Trydencki, *Dekret o sakramencie Eucharystii*, 11 października 1551 r., tekst polski w: BF, 405-417; Por. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, 25 listopada 1551 r., tekst polski w: BF, 418-450; Por. Sobór Trydencki, *Nauka o najświętszej ofierze...*, dz. cyt., BF, 451-458; Por. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie świeceń*, 15 lipca 1563 r., tekst polski w: BF, 459-465; Por. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie małżeństwa*, 11 listopada 1563 r., tekst polski w: BF, 466-469;

troskę o przybliżenie sakramentów Kościoła jak i samego Jezusa Chrystusa – w nich obecnego i działającego – wiernym, troskę o swoiste przywrócenie liturgii wiernym. Po części oddaje to zapis soborowy z cytowanej już *Nauki*: „choć Msza św. zawiera w sobie bogatą naukę dla wiernych, nie wydało się stosowne Ojcom, aby była wszędzie odprawiana w języku narodowym. Dlatego więc święty Sobór – zachowując wszędzie w każdym Kościele dawny obrządek, zatwierdzony przez Kościół rzymski, matkę i mistrzynię wszystkich Kościołów oraz pragnąc, by owce Chrystusa nie cierpiały głodu i by nie było tak, że dzieci proszą o chleb, a nie ma tego, «kto by im ułamał» (por. Lm 4, 4) – poleca pasterzom i wszystkim duszpasterzom, by często w czasie sprawowania Mszy – czy to sami, czy przez kogoś innego – wyjaśniali niektóre czytane teksty i między innymi wyjaśniali jakąś tajemnicę tej najświętszej Ofiary, szczególnie w niedziele i święta”¹⁶.

Te i inne piękne idee Soboru Trydenckiego nie do końca jednak zostały wcielone w życie. Zabrakło katechezy (mimo wydania posoborowego Katechizmu, który kwestii wyjaśnienia sakramentów poświęca cały swój drugi rozdział¹⁷), gruntownej formacji liturgicznej i także troski samych duszpasterzy o pobożność swoich wiernych. Jedynie Mszał św. Piusa V († 1572), z 14 lipca 1570 r., miał ujednolicić liturgię łacińską i doprowadził do tego¹⁸, chociaż nie w pełni skutecznie.

¹⁶ Sobór Trydencki, *Nauka o najświętszej ofierze...*, dz. cyt., BF, 458;

¹⁷ Na temat katechizmów wydawanych po Soborze Trydenckim zobacz w: M. Ru-siecki, *Katechizm*, w: A. Szostek [red.], EK, t. VIII, Lublin 2000, kol. 1041-1046;

¹⁸ Tekst łaciński – fragment, za: Pius Episcopus Servus Servorum Dei, ad perpetuam rei memoriam (*Quo primum*), *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum summorum pontificum cura recognitum*, editio juxta typicam Vaticanam, Mediolani MCMLV (1955), pp. v-vi;

Pius V, Konstytucja apostolska *Qui primum*, 14 lipca 1570, tekst polski – fragment, tł. własne: Zważywszy, iż, pośród innych dekretów Świętego Soboru Trydenckiego, powierzono nam również obowiązek zrewidowania i ponownego wydania świętych ksiąg, a mianowicie Katechizmu, Mszału i Breviarza; i zważywszy, że z woli Bożej wydaliśmy Katechizm dla nauczania wiernych oraz gruntownie zrewidowany Breviarz, następnie, dla właściwego wywiązania się z Boskiego Urzędu, aby Mszał i Breviarz były w doskonałej harmonii, co jest prawe i właściwe (uznając, iż jest zupełnie stosownym, aby w Kościele był jeden tylko odpowiedni rodzaj psalmodii i jeden jedyny ryt odprawiania Mszy św.), uznaliśmy za konieczne natychmiast skierować Naszą uwagę na to, co jeszcze pozostało do zrobienia, a mianowicie, przeredagowanie Mszału tak szybko, jak to tylko możliwe. Postanowiliśmy więc przekazać to zadanie wybranemu komitetowi uczonych; a oni, porównując na każdym etapie swojej pracy i z najwyższą uwagą starożytne kodeksy z Naszej Watykańskiej Biblioteki oraz odpowiednie (oryginalne lub poprawione) kodeksy z innych źródeł, konsultując to ponadto z pismami uznanych starożytnych autorów, którzy zapisali nam w testamencie treści dotyczące odprawianych świętych rytów, odtworzyli w ten sposób sam Mszał w pierwotnej formie i rycie świętych Ojców. Gdy efekty tej pracy zostały poddane dokładnemu rozpatrzeniu, a następnie

Jego wcielenie w życie zaowocowało jednością sakramentu Eucharystii i stało się bastionem prawowierności opracowanej na powrocie do pierwotnego rytuału (pojawiały się jednak tu i ówdzie własne mszały i ich przekłady). Zezwolono jedynie na celebrowanie tych rytów Mszy, które miały 200 letnią lub dłuższą tradycję¹⁹. Wspomniany zaś Katechizm, jak sama jego nazwa w podtytule wskazuje²⁰, był przeznaczony dla duchownych. Oprócz nich korzystali z niego raczej tylko ludzie zamożni. Tym bardziej, że same jego tłumaczenia to dopiero końcówka wieku XVI²¹.

poprawieniu, wówczas My, po głębokim rozważeniu, nakazaliśmy, iż końcowy ich wynik będzie bezzwłocznie wydrukowany i wydany w Rzymie, tak aby wszyscy mogli cieszyć się owocami tej pracy: aby księża wiedzieli jakich modlitw używać, oraz jakich odtąd, przy odprawianiu Mszy św., rytów i ceremonii przestrzegać. Dlatego więc, aby wszyscy i wszędzie zaadaptowali i przestrzegali tego, co zostało im przekazane przez Święty Kościół Rzymski, Matkę i Nauczycielkę wszystkich innych Kościołów, będzie odtąd bezprawnie na zawsze w całym świecie chrześcijańskim śpiewanie albo recytowanie Mszy św. według formuły innej, niż ta przez Nas wydana; nakaz ten ma zastosowanie do wszystkich kościołów i kaplic, patriarchalnych, kolegialnych i parafialnych, świeckich bądź należących do zgromadzenia religijnego, czy to męskiego (włączając w to wojskowe) czy żeńskiego, w których Msze św. winny być śpiewane głośno w prezbiterium lub recytowane prywatnie, zgodnie z rytami i zwyczajami Kościoła Rzymskiego; ma to zastosowanie nawet wówczas, jeżeli wymienione kościoły zostały w jakikolwiek sposób zwolnione, czy to przez indult Stolicy Apostolskiej, czy przez zwyczaj, przywilej, lub nawet przez przysięgę lub zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej, lub też jeżeli ich prawa i swobody były zagwarantowane w jakikolwiek inny sposób; zachowując tylko te, gdzie praktyka odprawiania Mszy św. w inny sposób była przyznana ponad 200 lat temu wraz z jednoczesnym utworzeniem i zatwierdzeniem kościoła przez Stolicę Apostolską, oraz te, które zachowały podobny zwyczaj nieprzerwanie przez okres nie mniej niż 200 lat; w których to przypadkach w żaden sposób nie odwołujemy ich w/w przywilejów lub zwyczajów. Mimo to, jeżeli ten Mszał, który uznaliśmy, iż jest godzien wydania, bardziej odpowiada tym ostatnim, niniejszym pozwalamy im na odprawianie Mszy św. zgodnie z tym rytym, pod warunkiem uzyskania zgody ich biskupa lub prałata, oraz całej kapituły, i niezależnie od innych warunków. Wszystkim innym w/w kościołom zakazuje się używania innych mszałów, które należy zupełnie i w całości wycofać; i przez tę obecną Konstytucję, która będzie mieć moc prawną po wsze czasy, nakazujemy i polecamy, pod groźbą kary Naszego gniewu, aby nic nie było dodane do Naszego nowo wydanego Mszału, nic tam pominięte, ani cokolwiek zmienione;

¹⁹ Por. Tamże;

²⁰ *Katechizm Rzymski, według uchwały Ś. Soboru Trydenckiego dla Plebanów ułożony*;

²¹ *Katechizm Rzymski, według uchwały Ś. Soboru Trydenckiego dla Plebanów ułożony*, na język polski przetłumaczył jako pierwszy **ks. Walenty Kuczborski**, kanonik krakowski i warmiński, zmarły w 1573 r. Katechizm ów wydał on w roku 1568 za zgodą i pod patronatem arcybiskupa gnieźnieńskiego, Stanisława Karnkowskiego († 1603). Przypis sporządzony na podstawie: *Historia literatury polskiej*, wystawiona w spisie dzieł drukiem ogłoszonych przez Felixa Bentkowskiego, profesora Historii i Bibliotekarza w Liceum Warszawskim, Członka Towarzystwa Królewskiego Przyjaciół nauk w Warszawie, tom II, w Warszawie i Wilnie 1814 nakładem Zawadzkiego i Komp. (w przypisie zachowano oryginalną pisownię);

Na przełomie XVI i XVII wieku w Europie zachodniej dochodzi do zrodzenia się nurtów duchowych, religijnych a także i politycznych, które na długo odcisną swe piętno w mentalności ludzi jak i w działaniach religijnych – kultycznych i politycznych. Tak oto w Louvain rodzi się za sprawą teologa Janseniusza († 1638)²² pesymistyczny nurt teologiczny zwany jansenizmem²³, który w swych założeniach życia duchowego przypominał reformę luterzańską. Głosił on, iż łaska Boża spływa na człowieka bez jakiegokolwiek jego wolnej woli, a w kwestii Eucharystii janseniści usilnie promowali to, aby nie przystępować do niej (a tym samym i do Komunii świętej) zbyt często z powodu ciągłej grzeszności, niegodności, słabości człowieka²⁴. Niemniej, mimo takiego podejścia, cieszył się on sporym powodzeniem wśród wyższych warstw społeczeństwa francuskiego, nawet mimo stanowczego i zdecydowanego potępienia go przez papieża Klemensa XI († 1721), w dniu 8 września 1713 r., nadal trwał i prowadził do oporu wobec Rzymu²⁵.

W nurcie nieprzychylnych życiu religijnemu idei pojawił się także zrodzony w Hiszpanii kwietyzm²⁶, a rozwinięty we Francji na początku

²² **Cornelius Jansen, (Cornelius) Jansenius (Yprensensis), Janseniusz** (ur. 1585 r. w Acquoy, zm. 6 maja 1638 r. w Leuven) – teolog, twórca jansenizmu, biskup Ypres. Urodził się w holenderskiej wsi Acquoy koło Leerdam, w rodzinie katolickiej. Jego rodzice, mimo względnego ubóstwa, zapewni mu znakomitą edukację. Pobierał nauki w Utrechcie, a od 1602 r. w Lowanium, gdzie w College du Faucon studiował filozofię. Spędził tam dwa lata, a na uroczystej promocji w 1604 r. został ogłoszony najlepszym spośród 118 studentów. Na uniwersytecie trwały wtedy ostre konflikty między jezuitami a zwolennikami radykalnej interpretacji teologii św. Augustyna dokonanej przez Bajusa, bajanistami. Jansen zwracał się ze zwolennikami Bajusa, nawiązał też trwałą przyjaźń i współpracę z myślącym podobnie Jeanem du Vergier de Hauranne, późniejszym opatem Saint-Cyran. Niechęć do jezuitów i ich rozumienia łaski zbliżała Jansena do protestantyzmu – mimo to postanowił jednak pobić go jego własną bronią, wykazując, że katolicy mogą interpretować Pismo Święte w podobny pobożnościowy i mistyczny sposób. Stało się to głównym przedmiotem jego wykładów gdy w 1630 r. został profesorem teologii biblijnej w Lowanium. Na tych samych zagadnieniach koncentruje się jego najważniejsze dzieło *Augustinus*, obszerny traktat o teologii św. Augustyna, który ukończył krótko przed śmiercią. Prace nad tym dziełem były jego głównym zajęciem od czasu powrotu do Lowanium. W roku 1636 papież mianował go biskupem Ypres w zachodniej Flandrii. Dwa lata później zmoła go jednak śmiertelna choroba, a *Augustinus*, dzieło jego życia, ukazała się po jego śmierci w 1640 r. Jego tezy zostały potępione przez Święte Oficjum w 1643 r. i 1653 r.; Por. J. Walkusz, *Jansen Cornelius, Jansenius*, w: S. Wielgus [red.], EK, t. VII, Lublin 1997, kol. 987-988;

²³ Por. J. Walkusz, *Jansenizm...*, dz. cyt., kol. 989-994; Por. *Jansenizm*, w: J. Didier, *Słownik filozofii*, t. K. Jarosz, Katowice 1992, s. 150; Por. J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, t. J. Machniak, Kielce 1993, ss. 267-272;

²⁴ Por. J. Walkusz, *Jansenizm...*, dz. cyt., kol. 992-993;

²⁵ Por. D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Kraków 1999, ss. 242-243;

²⁶ Por. J. Aumann, *Zarys historii...*, dz. cyt., ss. 272-282; Por. *Kwietyzm*, w: J. Didier, *Słownik filozofii...*, dz. cyt., s. 171; Por. A. Marcol, *Kwietyzm*, w: A. Szostek [red.], EK, t. X, Lublin 2004, kol. 308-310;

XVIII wieku. Głosił on minimum aktywności w życiu duchowym człowieka, gdyż Bóg i tak sam działa w duszy ludzkiej²⁷. Mniej więcej w tym samym czasie, we Francji, za panowania króla Ludwika XIV († 1715), rodzi się gallikanizm²⁸, postulujący niezależność władzy królewskiej od Kościoła. W połączeniu z jansenizmem stanowił opozycję zarówno dla papieża jak i wobec władzy świeckiej²⁹.

Na taki układ życia religijnego nakłada się również rodzący się nurt oświecenia³⁰. Samo oświecenie, określane często jako *wiek rozumu*, to nurt kulturalny i filozoficzny³¹, oraz okres w historii Europy, który zrodził się w Niderlandach po emigracji z Francji osób prześladowanych, w wyniku odwołania przez Ludwika XIV w 1685 r., dekretu tolerancyjnego – edyktu nantejskiego³². Owi emigranci (hugenoci – kalwini francuscy³³) zaczęli krystalizować swe poglądy, które przeniknęły do Anglii a stamtąd poprzez m.in. Voltaire († 1778) do Francji. Jej szczytem było wydanie, pod koniec XVIII wieku, 28 tomowej encyklopedii, będącej wyrazem ideologii oświecenia francuskiego. Sam okres oświecenia zamyka się w latach 1688-1789³⁴.

Ludzie oświecenia najbardziej cenili to, co można było pojąć rozumem, a zatem odrzucali autorytet religii objawionej, uznając, iż do poznania Boga można dojść rozumowo, a przez to zaczęto krzewić nurt religii naturalnej, z której zrodził się deizm³⁵ – jako nurt filozo-

²⁷ Por. D. Olszewski, *Dzieje...*, dz. cyt., s. 243;

²⁸ Por. B. Kumor, *Gallikanizm...*, dz. cyt., kol. 834-836;

²⁹ Por. D. Olszewski, *Dzieje...*, dz. cyt., ss. 244-245; Por. B. Kumor, *Gallikańskie artykuły*, w: L. Bieńkowski [red.], EK, t. V, Lublin 1989, kol. 836-837;

³⁰ Por. *Oświecenia filozofia*, w: J. Didier, *Słownik filozofii...*, dz. cyt., s. 241; Por. *Oświecenie*, w: W. Wolarski [red.], *Britanica...*, dz. cyt., ss. 358-368;

³¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, wyd. 18, Warszawa 2001, ss. 92-157;

³² **Edykt nantejski** – akt prawny wydany 13 kwietnia 1598 r. w Nantes przez króla Francji Henryka IV Burbona († 1610). Przyczynił się on do zakończenia trwających we Francji przez 30 lat wojen religijnych. Wprowadzał wolność wyznania i równouprawnienie protestantów wobec katolików. Mogli odtąd budować swe kościoły oraz szkoły, zamki, urzędy, szpitale czy uniwersytety. Edykt zakończył wojny religijne na terenie Francji oraz uregulował sytuację hugenotów. We wrześniu 1685 r. Ludwik XIV († 1715), wnuk Henryka IV edyktem z Fontainebleau odwołał edykt nantejski. Organizacja kościelna protestantów i ich siła polityczna została złamana. Wydany przez Ludwika edykt stał się przyczyną masowej emigracji francuskich protestantów; Por. H. Wojtyńska, *Edykt nantejski*, w: R. Łukaszyk [red.], EK, t. IV, Lublin 1985, kol. 666-667;

³³ Por. *Hugenoci*, w: H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, t. B. Sęk, Katowice 1993, ss. 142-144; Por. J. Warمیński, *Hugenoci*, w: J. Walkusz [red.], EK, t. VI, Lublin 1993, kol. 1281-1283;

³⁴ Por. D. Olszewski, *Dzieje...*, dz. cyt., ss. 247-258; Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. III, Warszawa 1989, ss. 270-272;

³⁵ **Deizm** – pogląd filozoficzny uznający istnienie Boga jako stwórcy wszechświata, lecz odrzucający przekonania, w myśl których Bóg ma moc ingerowania w życie

ficzny³⁶, czyli odrzucenie możliwości ingerowania Boga w stworzenie. To z kolei prowadziło do zrodzenia się teizmu filozoficznego³⁷, czyli przyjmowania Boga przy pomocy rozumu. Idąc dalej w tym duchu rodzi się wolnomularstwo³⁸ (potępione już przez papieża Klemensa XII [† 1740], listem apostolskim z 28 kwietnia 1738 r.³⁹) i jego ruchy dyskusyjne, zwalczające klerykalizm, dogmatyzm, hierarchiczność Kościoła itp., a krzewiące troskę o wartości humanistyczne i humanitarne, w czym mocno wspierali ich ówcześni liczni książęta, biskupi, artyści i królowie⁴⁰. Ważną zatem cechą oświecenia jest sekularyzacja, czyli zeświecczenie państw europejskich oraz sformułowanie praw człowieka⁴¹. Racjonalistyczne podejście oświecenia ostro odrzucił papież Pius IX († 1878) w encyklice *Qui pluribus*, z 7 lutego 1878 r.⁴², oraz wcześniejszej encyklice *Quanta cura*, z 8 grudnia 1864 r.⁴³, i dołączonego do niej *Syllabus*⁴⁴.

W tym samym nurcie rodzi się józefinizm⁴⁵, ukształtowany w monarchii Habsburgów. Władcy józefinizmu to reprezentanci absolutyzmu, dążącego do podporządkowania Kościoła państwu nawet w najdrobniejszych kwestiach religijnych i kulturalnych. Nie respektowali oni uprawnień papieża oraz prawa kościelnego. Od czasów Marii Teresy († 1780), duszpasterze stali się „urzędnikami” państwowymi a nie sługami duchowymi podporządkowanymi Kościołowi. Niemniej reformy józefinizmu doprowadziły do reorganizacji studiów teologicznych.

człowieka i kierowania światem materialnym. Według deistów, o istnieniu duchowej siły sprawczej świadczy racjonalny porządek świata materialnego. Twierdzą oni, iż o istnieniu stwórcy można wnioskować w sposób pośredni, a mianowicie poprzez odkrywanie porządku świata w rozumieniu praw fizyki rządzących materią. Deści odrzucają głoszone przez wyznawców religii monoteistycznych przekonania religijne, w myśl których objawienia, cuda, prorocтва i święte księgi posiadają faktyczną wartość poznawczą; Por. S. Kowalczyk, *Deizm*, w: R. Łukaszyk [red.], EK, t. III, Lublin 1985, kol. 1104-1106;

³⁶ Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 277;

³⁷ **Teizm filozoficzny** – krytyka poglądów tradycyjnej religii polegająca na poszukiwaniu racjonalnych podstaw dla tezy o istnieniu Boga (odróżnienie Boga filozofii od Boga religii);

³⁸ Por. J. M. Caro Rodriguez, *Wolnomularstwo...*, dz. cyt;

³⁹ Por. Klemens XII, List apostolski *In eminenti apostolatu specula*, 28 kwietnia 1738 r., tekst polski w: BF, 510-511;

⁴⁰ Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., ss. 279-280;

⁴¹ Por. Olszewski, *Dzieje...*, dz. cyt., ss. 285-286; Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., ss. 272-276;

⁴² Pius IX, Encyklika *Qui pluribus*, 7 lutego 1878 r., tekst polski w: BF, 512-523;

⁴³ Pius IX, Encyklika *Quanta cura*, 8 grudnia 1864 r., tekst polski w: BF, 547-553;

⁴⁴ Pius IX, *Syllabus*, (względnie zbiór błędów potępionych w różnych pismach papieża Piusa IX), 8 grudnia 1864 r., tekst polski w: BF, 554-634;

⁴⁵ Por. B. Kumor, *Józefinizm...*, dz. cyt., kol. 176-179;

Dążyły do eliminowania tradycji teologii scholastycznej, a kierowały na nawiązywanie do tradycji Ojców Kościoła, tradycji biblijnej i upowszechnienie teologii pastoralnej. Reforma duszpasterska dążyła do ożywienia życia religijnego, przybliżenia liturgii ludowi. Z tej racji, sam józefinizm, znalazł poparcie u znacznej części biskupów i kapłanów. Rozpoczęto upowszechniać pieśni religijne, praktyki ludowe, przekładano teksty liturgiczne na języki narodowe. Jednakże w tym wszystkim zaczął zanikać mistyczny wymiar chrześcijaństwa, osobowej relacji człowieka z Bogiem. Kapłan zaczął stawać się sługą potrzeb społecznych, które przeważały nad czynnikiem monastycznym. Stał się on bardziej moralizatorem aniżeli pośrednikiem pomiędzy Bogiem a człowiekiem⁴⁶. Monarchowie zaś okresu józefinizmu sami określali przydatność danego klasztoru lub wspólnoty. Jeżeli nie mieściła się ona w ramach „dobra” społeczeństwa to podlegała kasacji. Władcy oświecenia podjęli politykę antyzakonną. Przede wszystkim skupili się oni na walce z jezuitami, ale później także i na innych zakonach, jako tych, które wywierały duży wpływ na pobożność i świadomość ludu⁴⁷. Wynikało to z jednego z założeń kultury oświecenia, czyli użyteczności. Uważano, iż należy popierać tylko te zakony, które działają charytatywnie, a zlikwidować wszystkie kontemplacyjne jako bezużyteczne społecznie⁴⁸.

Opisując ten okres oświecenia trzeba także zaznaczyć, iż jednym z najważniejszych wydarzeń tego czasu była rewolucja francuska (1789)⁴⁹, u której genezy stoi tzw. stan trzeci, czyli burżuazja francuska, popierana przez niższe duchowieństwo przeciwne bogato uposażonym biskupom. Sama rewolucja zwróciła się przeciwko Kościołowi dopiero w momencie, gdy bp Autun, Talleyrand († 1838) w dniu 10 października 1789 r. postawił wniosek o sekularyzację dóbr kościelnych, który to wniosek przyjęto. Mimo, iż krok ten był wymierzony w arystokrację to i tak obrócił się w kierunku całego Kościoła francuskiego. Zamknięto wówczas m.in. zakony. Od 12 lipca 1790 r. wprowadzono ustawę cywilną o duchowieństwie, ogłaszającą po pierwsze wybory proboszczów i biskupów, a po drugie obowiązek złożenia przez nich przysięgi na wierność rewolucji. Jest to także czas, kiedy zakazano

⁴⁶ Por. L. J. Rogier [red.], *Historia Kościoła*, t. IV, tł. T. Szafrński, Warszawa 1987, ss. 96-102; Por. D. Olszewski, *Dzieje...*, dz. cyt., ss. 252-253;

⁴⁷ Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 295;

⁴⁸ Por. D. Olszewski, *Dzieje...*, dz. cyt., ss. 281-284;

⁴⁹ Por. Tamże; Por. L. J. Rogier [red.], *Historia Kościoła...*, dz. cyt., ss. 103-122;

całkowicie w niektórych regionach lub przynajmniej ograniczono nurt pątniczy. Doprowadziło to do rozłamu pośród duchowieństwa i prześladowania tych, którzy nie złożyli przysięgi na wierność rewolucji. Z czasem doszły do tego rządy jakobinów⁵⁰, wrogo ustosunkowanych do Kościoła. To właśnie wówczas rozpoczęło się burzenie obiektów sakralnych i gilotynowanie opornego duchowieństwa. Kult religijny zaczęto zastępować innymi „świętami” (np. kult rozumu wprowadzony w katedrze Notre Dame dnia 10 listopada 1793 r.). Dopiero czasy Napoleona († 1821) doprowadzają do jakiegoś uregulowania stosunków państwo – Kościół. W roku 1802 zostaje zawarty konkordat, który sankcjonował wszystkie osiągnięcia rewolucji. Przywrócono wolność kultu, otwarto świątynie, zlikwidowano schizmę i zwalczanie religijne. Mimo, iż nie był on zbyt korzystny dla Kościoła, bowiem podporządkowywał go państwu, to i tak został podpisany jako jedyne z ówczesnych możliwych rozwiązań⁵¹.

W takiej sytuacji, kiedy to idee oświecenia i ówczesne publikacje docierały do społeczeństwa, Kościół pozostawał na etapie druku katechizmów i śpiewników. Niczego praktycznie nie dawał on od siebie wiernym. Zarysował się ogromny kryzys powołań i brak jakiegokolwiek duszpasterstwa. Taka sytuacja doprowadziła wreszcie do zrodzenia się w XIX wieku, liberalizmu⁵² prawie we wszystkich dziedzinach życia, w tym także w życiu religijnym. We Francji znaczące miejsce zajął tutaj ks. Hugues-Félicité-Robert de Lamennais († 1854)⁵³

⁵⁰ **Jakobini** – lewicowy klub polityczny działający w rewolucyjnej Francji. Został założony w 1789 r. w Paryżu, a swoją nazwę wywodzi od klasztoru św. Jakuba, w którym się spotykano. Po upadku Robespierre’a klub został zlikwidowany w r. 1794. Jego przywódców stracono, a ocalałych członków przez wiele lat prześladowano. Jakobini wykorzystując malejące poparcie społeczeństwa dla rządzących żyrondystów z powodu niepowodzeń na froncie zdecydowali się obalić rząd. Zastosowali totalną mobilizację ludzi i środków w wojnie z Austrią i jej koalicją, oraz terror w walce wewnętrznej. Na początku czerwca 1793 aresztowano wielu żyrondystów i wprowadzono rewolucyjną dyktaturę. W okresie tym dokonali wielu aktów ludobójstwa. Doprowadziło to do spadku popularności ugrupowania. Klub jakobinów został rozwiązany przez Konwent Narodowy; Por. J. Baszkiewicz, *Jakobini*, w: S. Wielgus [red.], EK, t. VII, Lublin 1997, kol. 689-690;

⁵¹ Por. L. J. Rogier [red.], *Historia Kościoła...*, dz. cyt., ss. 103-122; Por. D. Olszewski, *Dzieje...*, dz. cyt., ss. 284-285;

⁵² Por. D. Olszewski, *Dzieje...*, dz. cyt., ss. 281, 286-287;

⁵³ **Hugues-Félicité-Robert de Lamennais** (ur. 19 czerwca 1782 r. w Saint-Malo w Bretanii, zm. 27 lutego 1854 r. w Paryżu), ksiądz, ideolog oraz pisarz. Początkowo zwolennik ultramontanizmu, później rzecznik odnowy Kościoła katolickiego. W 1841 r. zerwał więzi z Kościołem i poświęcił się polityce. Starał się stworzyć silną przeciwwagę intelektualną. Krytykował podchodzenie do problemów teorii z punktu widzenia własnych przemyśleń, uważał bowiem, że Marcin Luter osłabił przez swój indywidualizm religię, Kartezjusz

wzywający do wolności sumienia, prasy, oraz postulujący odejście Kościoła od państwa⁵⁴.

W takim świetle opozycją dla oświecenia stał się zrodzony na przełomie XVIII i XIX wieku konserwatyzm⁵⁵, którego ojcem jest Edmund Burke († 1797)⁵⁶. Konserwatyści odrzucili indywidualizm stawiając prawa wspólnoty wyżej aniżeli prawa jednostki. Mocno podkreślali rolę emocji w życiu człowieka, podważając tym samym znaczenie racjonalizmu. W sferze religii negowali oświeceniowe odrzucenie grzechu pierworodnego. Uważali oni za to, iż człowiek posiada naturalną skłonność do czynienia zła, jako skutek grzechu pierworodnego. Dlatego też nie może on pozostawać sam, ale musi podlegać władzy, gdyż w przeciwnym razie każdy powstawałby przeciwko każdemu, co prowadzi do całkowitej zagłady. Stąd także konserwatyści uważali przywiązanie do tradycji i religii jako swoiste lekarstwo, misterium i źródło wartości⁵⁷.

Opisując tło dla mającego narodzić się w XIX wieku ruchu liturgicznego, nie sposób obok powyższych analiz, nie wspomnieć ogólnie o liturgii oraz świętach przeżywanych i celebrowanych w okresie XVII i XVIII wieku. Bardzo dobrze i zwięźle oddaje to ks. Marian Banaszak w swojej *Historii Kościoła katolickiego*. Píše on tak: „Sprawowanie Mszy świętej i sakramentów miało ustalone formy. Język łaciński dodawał im powagi i tajemniczości. We Francji kontynuowano w połowie XVII wieku wydawanie stałych części Mszy świętej w tłumaczeniu. Cały Mszał przetłumaczył na język francuski (1660) uczony jansenista, Jacques de Voisin († 1685), wywołując tym polemiki. Wykazane nieścisłości i błędy spowodowały ocenzurowanie tego Mszału przez Zgromadzenie Kleru i Sorbonę, a także potępienie przez Aleksandra VII († 1667).

W środowisku opactwa Port-Royal dokonano przekładu modlitw brewiarzowych na język francuski i wydano je wraz z tekstem łacińskim.

i Leibniz filozofię i naukę, a Rousseau i Encyklopedyści naukę polityczną. Krytykował wyzysk pracowników i ucisk fiskalny obywateli przez państwa, za co został nawet osadzony w areszcie w 1841 roku. Przyjaźnił się z Adamem Mickiewiczem; Por. *Lamennais*, w: J. Didier, *Słownik filozofii...*, dz. cyt., s. 174; Por. M. Sekrecka, *Lamennais, La Mennais, Félicité Robert de*, w: A. Szostek [red.], EK, t. X, Lublin 2004, kol. 430-431;

⁵⁴ Por. D. Olszewski, *Dzieje...*, dz. cyt., s. 286;

⁵⁵ Por. J. Bartyzel, *Konserwatyzm*, w: A. Szostek [red.], EK, t. IX, Lublin 2002, kol. 681-687;

⁵⁶ **Edmund Burke** (ur. 12 stycznia 1729 r., zm. 9 lipca 1797 r.) – irlandzki filozof i polityk, twórca nowoczesnego konserwatyizmu, krytyk rewolucji francuskiej; Por. *Burke Edmund*, w: W. Wolarski [red.], *Britanica...*, dz. cyt., t. V, ss. 402-405;

⁵⁷ Por. J. Bartyzel, *Konserwatyzm...*, dz. cyt., kol. 681-687;

Nicolas Le Tourneux († 1686)⁵⁸, spowiednik z Port-Royal przygotowywał objaśnienia tekstów liturgicznych z całego roku (*Année chretienne*). Ukończone i wydane po jego śmierci, dostały się na indeks za jansenistyczne komentarze. Forma opracowania znalazła naśladowców w XVIII wieku.

Historycy zainteresowali się dziejami liturgii. Powstawały także medytacje liturgiczne i objaśnienia teologiczne obrzędów. Znakiem tym dziełem teologa Louisa Thomassina († 1695)⁵⁹ okazał się *Traktat dla duchownych i świeckich o służbie Bożej* (1690 r.).

Francja, pod wpływem gallikanizmu, starała się zachować swoje odrębności liturgiczne. Wydano więc brewiarz, inny niż rzymski (Cluny 1686 r., Paryż 1736 r.), którego wszakże zaletą był dobry dobór czytań z dzieł Ojców Kościoła, podział całego Psalterza na tydzień oraz przywrócenie należnej rangi niedzielnemu i tygodniowemu oficjum w Wielkim Poście. Brewiarz rzymski uwzględnił to dopiero po reformie Piusa X († 1914).

Brewiarze w Niemczech nie zamykały się we wzorach francuskich, ale nie trzymały się też ściśle wzorów rzymskich. Ujednolicenia nie osiągnięto, chociaż wszędzie w Kościele ruch liturgiczny tego okresu polegał na formalizmie prawnym, pilnowaniu przepisów i uprawianiu rubrycystyki. Ruch ten odznaczał się także tendencjami do mnożenia formularzy liturgicznych o świętych.

Z tego okresu (przełom XVII i XVIII wieku) Kościół ogłosił dotychczas tylko kilka osób świętymi⁶⁰, natomiast w tym czasie papieże przeprowadzili wiele kanonizacji⁶¹. Cześć świętych i tendencja do mnożenia uroczystych dni im poświęconych jest znamieną dla tego okresu, mimo że już Urban VII († 1590) zredukował do 34 obowiązujące dni świąteczne. W XVIII wieku władze państwowe domagały się ich ograniczenia, w czym ważnym motywem był wzgląd ekonomiczny. Na żądanie Hiszpanii, Benedykt XIII († 1730) zgodził się, by 17 świąt miało

⁵⁸ Na jego temat zobacz więcej: <http://www.newadvent.org/cathen/09201a.htm> (na dzień 02 lutego 2012 r., godz. 0¹¹);

⁵⁹ Na jego temat zobacz więcej: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/louis-thomassin/> (na dzień 02 lutego 2012 r., godz. 0¹⁴);

⁶⁰ Z pośród bardziej znanych świętych tego okresu to: św. Ludwik Maria Grignon de Mortfort († 1716), czy też św. Paweł od Krzyża († 1775);

⁶¹ Kanonizowani zostali m.in. przez Benedykta XIII w roku 1726: św. Stanisław Kostka i św. Alojzy Gonzaga; w roku 1736 Klemens XII beatyfikował papieża Benedykta XI, a w 1737 r., kanonizował Wincentego a'Paulo; Benedykt XIV w roku 1746 kanonizował Kamila de Lellis; papież Klemens XIII z kolei kanonizował w roku 1767 Jana Kantego; Por. W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Łódź 1982, ss. 334, 380, 396, 575, 648;

charakter półświąteczny: obowiązywało uczestnictwo we Mszy świętej, ale praca była dozwolona. Klemens XII († 1740) zupełnie zniósł półświęta. A że oponowano przeciw temu, bo chodziło często o dzień bardzo czczonoego świętego patrona, przeniesiono na niedzielę jego oficjum i wspomnienie. Przez to z kolei zaciemniono obraz niedzieli jako dnia Pańskiego⁶².

W takich oto właśnie warunkach religijnych i społeczno politycznych, gdzie „życie umysłowe i religijne, odnawiane po każdorazowych wstrząsach rewolucyjnych, skupiało się na obronie doktryny katolickiej wobec wrogich jej idei, takich jak: racjonalizm, liberalizm czy materializm”⁶³, przychodzi do powolnego rodzenia się idei reformy liturgicznej, jej zbliżenia i „podania” ludowi. Dokonuje się to właśnie w Europie zachodniej jako tej, która najbardziej ucierpiała duchowo w dobie oświecenia i jego następstw.

2. Potrzeba reformy liturgicznej

Patrząc na powyższe tło epoki późnego baroku i oświecenia można teraz jasno zauważyć jak dochodziło do odejścia od liturgii, religii i pobożności kościelnej. Jak zaciemniano to, co istotne i duchowe w życiu wiarą, a wprowadzano sekularyzację i minimalizm religijny.

Tak więc ruch liturgiczny, który miał się zrodzić w XIX wieku, miał swoje „przygotowanie” jak to określa ks. Nadolski⁶⁴. Owo „przygotowanie” „można [...] upatrywać w niedostatkach życia liturgicznego pod koniec średniowiecza. Nie bez znaczenia pozostają wysiłki odnowy liturgii w wieku oświecenia. O. Rousseau upatruje w ruchu liturgicznym «towarzyszkę romantyzmu». Cały jednak duch romantyzmu⁶⁵,

⁶² M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., ss. 305-306; W cytacie tym autor dokonał kilku dookreślających przypisów jak i dostosował zasady pisowni języka religijnego do współczesnych norm;

⁶³ J. Kaczmarek, *Ruch liturgiczny a duszpasterstwo zmarłychwstańców w Poznaniu na Wildzie w latach 1924-1961*, praca magisterska napisana na seminarium z historii liturgii pod kierunkiem ks. dra Przemysława Nowakowskiego CM, Papieska Akademia Teologiczna, Wydział Teologiczny, Collegium Resurrectianum, Kraków 2003, s. 21;

⁶⁴ B. Nadolski, *Liturgika*, t. I, dz. cyt., s. 56;

⁶⁵ **Romantyzm** – epoka trwająca od lat 90 XVIII wieku do lat 40 XIX wieku. Romantyzm był ruchem ideowym, literackim i artystycznym, który rozwinął się początkowo w Europie i wyrażał się w poezji, malarstwie i muzyce. Powstał jako reakcja na zmiany społeczne i polityczne wywołane rewolucją przemysłową i rewolucją francuską z 1789 roku. Był formą buntu przeciwko ustalonym regułom społecznym, które rządziły społeczeństwami epoki Oświecenia – przeciw sztywnym zasadom życia arystokracji

jak wiemy, był przeciwny istocie liturgii. Romantyzm milczał na jej temat, ponieważ była ona normatywna, obiektywna, a nie indywidualistyczna. Nie należy rozumieć romantyzmu jako reakcji specyficznie katolickiej na wiek oświecenia, ani utożsamiać go z okresem restauracji jako takiej. Katolicka restauracja nie jest romantyzmem. Nie bez wpływu na powstanie ruchu liturgicznego był także tzw. ruch oxfordzki (1833)⁶⁶. Należy także wziąć pod uwagę charakterystyczne dla XIX wieku zmiany. Wyrażały się one w odchodzeniu od subiektywizmu religijnego do obiektywizmu, od uczucia, od zewnętrżności do świadomości i rzeczywistości. Nie tyle chodziło o dowody na istnienie Boga, ile raczej o to, by być z Bogiem i żyć z Bogiem. Zwrot ten zamykał także w sobie odejście od subiektywnych form pobożności ku duchowemu byciu, od wielości nabożeństw do autentycznego kultu, od rozumienia Kościoła jako organizacji do znajdowania swojego miejsca w Kościele⁶⁷.

Było to po części także reakcją na zalecenia Soboru Trydenckiego, który właśnie w swoich orzeczeniach liturgicznych negował płytkie życie religijne⁶⁸. Trzeba bowiem pamiętać także o tym, iż w dobie poprzedzającej ów Sobór, uczestnictwo w sprawowaniu Mszy świętej zaczęło drastycznie maleć, mimo, iż rozpowszechniało się codzienne jej

i mieszczaństwa, ustalonym regułom życia politycznego oraz przeciw naukowemu podejściu do natury i człowieka. Naczelne hasło Rewolucji Francuskiej – „wolność, równość, braterstwo” stało się drogowskazem dla nowego kierunku myślenia, który zakwestionował podstawy oświeceniowego, racjonalistycznego pojmowania świata. Według romantyków świat dzielił się na to, co widzialne (materialne) i poznawalne zmysłowo oraz na to, co niewidzialne (duchowe) – dające się poznać jedynie za pomocą środków pozarozumowych, takich jak wiara i intuicja. Romantycy zwrócili uwagę na życie wewnętrzne człowieka – duchowość, uczucia, emocje, a również na odrębność jednostki ludzkiej, jej odmienną i indywidualność. Dominacja uczucia nad rozumem była także buntem przeciwko zastanej rzeczywistości i obowiązującym w niej normom społecznym. Najważniejszym uczuciem dla romantyka jest miłość, przeważnie nieszczęśliwa i tragiczna, zawsze jednak wszechogarniająca i potężna; Por. M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978;

⁶⁶ Por. P. Janowski, *Oxfordzki ruch, Oxford Movement, Tractarian Movement*, w: E. Gigilewicz [red.], EK, t. XIV, Lublin 2010, kol. 482-483;

⁶⁷ B. Nadolski, *Liturgika...*, dz. cyt., s. 56;

⁶⁸ W tym kontekście można tutaj przywołać cytowane już na początku wypowiedzi *Tridentinum*: Sobór Trydencki, *Dekret o sakramencie Eucharystii...*, dz. cyt., BF, 417; Sobór Trydencki, *Nauka o najświętszej ofierze Mszy Świętej...*, dz. cyt., BF, 456, czy też: Sobór Trydencki, *Nauka o najświętszej ofierze...*, dz. cyt., BF, 458; Por. Sobór Trydencki, *Nauka i kanony o Najświętszej ofierze mszy świętej*, I 8, 17 września 1562 r., tekst polski w: A. Baron, H. Pietras [red.], *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV, Kraków 2005, s. 645;

sprawowanie (w tym liczne Msze prywatne⁶⁹). Rzadkością zaczęła stawać się Komunia święta, nie wspominając już o Komunii pod dwiema postaciami⁷⁰. Centralne miejsce w życiu liturgicznym nabierała pokuta. Narastała niemalże lawinowo pobożność prywatna i ludowa, nacechowana uczuciowością, obrzędowością, misteryjnością przeżywanych świąt. Stawała się ona coraz mniej związana z liturgią, ale zaczęła jednocześnie nakładać się na doktrynę⁷¹. Takie właśnie podejście chciał zreformować i wyeliminować Sobór Trydencki. Niemniej, wspomniane powyżej wydarzenia społeczne, polityczne jak i religijne, nie do końca pozwoliły na to, mimo, iż w dekreście Piusa V, powołującym nowy Mszał czytamy, iż „postanawiamy i stanowczo nakazujemy, by śpiewano i czytano Mszę św. według obrzędu, sposobu i normy zawartej w tym Mszale”⁷².

Liturgia *Tridentinum* pozostała zatem liturgią średniowiecza, celebrowaną w dalszym ciągu w języku Kościoła, czyli po łacinie. Udział wiernych nadal ograniczał się do słuchania i patrzenia, ewentualnie zmagania własnych, prywatnych pacierzy. Skutkiem tego było niezrozumienie przez nich Eucharystii (jak i innych sakramentów), która stała się rzeczywistością zamkniętą i tajemniczą. Nawet apele ojców soborowych co do objaśnień obrzędów liturgicznych nie okazały się tu pomocne⁷³.

Warto tutaj przyjrzeć się także wspomnianemu powyżej ruchowi oxfordzkiemu. Zainicjował go w 1833 r. kaznodzieja i profesor na uniwersytecie w Oksfordzie, John Keble († 1866)⁷⁴. „Główną zasadą ruchu oxfordzkiego było dążenie do reformy anglikańskiej wspólnoty kościelnej bez udziału państwa. Miało to polegać na wzmocnieniu autorytetu kościelnego, a także na powrocie doktrynalnym i liturgicznym do Kościoła pierwszych wieków. Te działania miały służyć pogłębieniu życia religijnego wiernych. W ramach ruchu oxfordzkiego wyróżnia się m.in. etap

⁶⁹ Na temat Mszy prywatnych i bez ludu można przeczytać w: M. Szablewski, *Msza bez ludu. Znak jedności czy podziału?*, Kraków 2004, ss. 72-94;

⁷⁰ Por. B. Nadolski, *Liturgika...*, dz. cyt., s. 52;

⁷¹ Por. Tamże;

⁷² Pius Episcopus Servus Servorum Dei, ad perpetuam rei memoriam (*Quo primum*)..., dz. cyt., tł. własne, p. vi; Por. J. Kaczmarek, *Ruch liturgiczny...*, dz. cyt., s. 23;

⁷³ Por. J. Kaczmarek, *Ruch liturgiczny...*, dz. cyt., s. 23; Por. B. Nadolski, *Liturgika...*, dz. cyt., s. 55;

⁷⁴ John Keble (ur. 25 kwietnia 1792 r. – zm. 29 marca 1866 r.) był angielskim duchownym i poetą, jednym z przywódców ruchu oxfordzkiego. Wybitny kierownik duchowy wielu osób i twórca licznych hymnów religijnych; Por. R. Dziura, *Keble John*, w: A. Szostek [red.], EK, t. VIII, Lublin 2000, kol. 1326;

zwany rytualizmem, który datuje się od 1860 roku. Charakteryzował się on dążeniami do uwzględniania w obrządku anglikańskim rytów Kościoła rzymskokatolickiego, takimi jak: cześć krzyża, obrazów, Matki Bożej i świętych, podnoszenie hostii podczas Mszy oraz modlitwy za zmarłych. Skutkiem działań propagatorów ruchu takich jak: John Henry Newman († 1890)⁷⁵ czy Edward Pusey († 1882)⁷⁶ były we wspólnocie anglikańskiej reformy liturgiczne oraz rozwój studiów biblijnych⁷⁷.

⁷⁵ **John Henry Newman** – (ur. 21 lutego 1801 r. w Londynie, zm. 11 sierpnia 1890 r. w Edgbaston, w Birmingham). Był najstarszym spośród sześciorga rodzeństwa. Jego ojciec był londyńskim bankierem, natomiast matka wywodziła się z hugenockiej rodziny, zmuszonej do opuszczenia Francji po odwołaniu edyktu nantejskiego. Newman wychowywał się w środowisku anglikańskim, jednak swoje religijne przebudzenie (1816 r.) przeżył na skutek zbliżenia do ewangelicyzmu. W 1817 r. rozpoczął studia w anglikańskim *Trinity College* w Oksfordzie. Rok 1822 był ważnym rokiem dla młodego Newmana gdyż podjął decyzję o przyjęciu święceń. Dokonało się to 13 czerwca 1824; wybrano go również na wykładowcę i opiekuna w *Oriel College* – pod wpływem środowiska tego kolegium zaczął oddalać się od ewangelicyzmu. W roku 1825 rozpoczął posługę w uniwersyteckim kościele Saint Mary the Virgin, gdzie zasłynął ze swych kazań. W czasach pracy uniwersyteckiej poprzez swoje kazania i publikacje, które krążyły w formie broszur, dał początek ruchowi oksfordzkiemu. Jego zwolennicy, zwani też *traktarianami* (od publikowanych „traktatów”), nawiązywali do początków Kościoła i wskazywali na ciągłość instytucji, podkreślali również podobieństwa między Kościołem rzymskim a anglikańskim. Po latach intensywnej działalności, pod wpływem lektury licznych dzieł patrystycznych i własnych przemyśleń, Newman podjął decyzję o przejściu na katolicyzm, co też uczynił 9 października 1845 r. Uznał bowiem, iż to członkowie Kościoła rzymskokatolickiego kontynuują dzieło apostołów. Do Kościoła katolickiego przyjął go błogosławiony Dominik Barberi – pasjonista. Wyjście z Kościoła anglikańskiego łączyło się z licznymi konsekwencjami: od konieczności opuszczenia kościoła Saint Mary i wystąpienia z *Oriel College*, po wrogość tych, którzy nie rozumieli i nie akceptowali jego postępowania. 30 maja 1847 r. przyjął święcenia kapłańskie w Kościele katolickim. W 1877 r. Newman został wybrany pierwszym honorowym członkiem *Trinity College*, a w 1879 r. nowy papież Leon XIII († 1903) mianował go kardynałem. Zmarł 11 sierpnia 1890 r. w wieku 89 lat. Za pontyfikatu Jana Pawła II († 2005) rozpoczęto proces beatyfikacyjny Johna Newmana. Jego wyniesienie na ołtarze odbyło się 19 września 2010 roku podczas Mszy św. w Cofton Park, w Birmingham, w czasie pielgrzymki Benedykta XVI do Wielkiej Brytanii; Por. *Newman John Henry*, w: W. Wolarski [red.], *Britanica...*, dz. cyt., t. XXVIII, Poznań 2002, 396-398;

⁷⁶ **Edward Pusey** – (ur. 22 sierpnia 1800 r. w Pusey, hrabstwo Berkshire w Anglii, zmarł 16 września 1882 r. w Ascot Priory w hrabstwie Berkshire). Był anglikańskim teologiem, uczonym i przywódcą ruchu oksfordzkiego. Działał na rzecz odrodzenia ideałów tzw. Kościoła wysokiego (High Church), akcentował spuściznę przedreformacyjną i właściwe katolicyzmowi reformy kulturowe w XVII wiecznym Kościele anglikańskim. Od roku 1833 był związany ze wspomnianym ruchem oksfordzkim. W 1834 r. został autorem rozprawy o postach, oraz wygłosił kazanie, w którym domagał się uznania doktryny na temat rzeczywistej obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. W roku 1835 wydał cykl rozpraw na temat sakramentu chrztu; Por. *Pusey Edward Bouverie*, w: W. Wolarski [red.], *Britanica...*, dz. cyt., t. XXXV, Poznań 2003, s. 191;

⁷⁷ J. Kaczmarek, *Ruch liturgiczny...*, dz. cyt., s. 24; Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3', Warszawa 1991, ss. 127-128 (dalej w przypisach zapis: M. Banaszak, *Historia Kościoła*, t. 3', dz. cyt.);

Należy także zapytać o to, jakie było ogólnie życie duchowe we Francji na przełomie XVIII i XIX wieku. Otóż spośród francuskich pisarzy początku XIX wieku historia wymienia tylko czterech, w tym tylko jednego duchownego (który zresztą później pozostawił kapłaństwo), czyli ks. Lammenais. Stan taki to wynik wcześniejszej rewolucji i rozproszenia lub wymordowania inteligencji katolickiej, w tym całej rzeszy kapłanów i zakonników. Ci, którzy pozostali w kraju, pod względem intelektualnym oraz gorliwości kapłańskiej, byli na bardzo niskim poziomie. Jest to także wynik podpisanego we Francji konkordatu, według którego religia miała być tylko kultem. Również zbytnia troska biskupów o umocnienie swej pozycji politycznej doprowadziła do kiepskiej troski o poziom intelektualny duchowieństwa⁷⁸. O tym, jak niski był poziom nauczania, pisał Lammenais w roku 1828: „teologia jest dziś w większości seminariów ciasną i zwyrodniałą scholastyką, a jej oschłość odrzuca uczniów; nie daje też im ona żadnego wyobrażenia o religii jako całości ani o cudownych powiązaniach ze wszystkim, co interesuje człowieka”⁷⁹. Jak podają historycy, aż do roku 1830 uczono według podręczników przedrewolucyjnych, a nowy podręcznik do teologii autorstwa Bouviera był nasycony gallikanizmem. Wykładana filozofia to mieszanka kartezjanizmu⁸⁰ i scholastyki⁸¹. Brakowało pochylenia się nad studium historii Kościoła, a wykłady Biblii były tylko pod kątem kaznodziejskim i w duchu dosłownej interpretacji⁸².

Jeżeli chodzi o wydawnictwa religijne to skupiały się one głównie na wydawaniu ksiąg liturgicznych, katechizmu, modlitewników

⁷⁸ Por. L. J. Rogier [red.], *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 266;

⁷⁹ Cytat za: L. J. Rogier [red.], *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 266;

⁸⁰ **Kartezjanizm** – całość poglądów filozoficznych Kartezjusza († 1650), wśród których szczególne miejsce zajmuje słynne powiedzenie „cogito, ergo sum” (myślę, więc jestem), a także teza głosząca, iż rozum jest miarą poznania, i że pewne jest tylko to, co on uzna za jasne i wyraźne, zaś zmysły jedynie sygnalizują człowiekowi, co jest dla niego dobre, a co złe, nigdy natomiast nie wskazują prawdy. Myślą przewodnią kartezjanizmu jest metafizyczny dualizm duszy jako substancji myślącej i ciała jako substancji rozciągłej. Jest jedną z odmian racjonalizmu, przyjmował koncepcję wiedzy wrodzonej oraz podkreślał wolną wolę zarówno u Boga jak i człowieka; Por. J. Czerkawski, *Kartezjanizm*, w: A. Szostek [red.], EK, t. VIII, Lublin 2000, kol. 912-913;

⁸¹ **Scholastyka** – okres w rozwoju filozofii chrześcijańskiej obejmujący wiele nurtów filozoficznych, których wspólną cechą było podejmowanie problemu zgodności prawd wiary chrześcijańskiej z rozumem naturalnym. Powstała z potrzeby pełnego zrozumienia tego, w co się wierzy (zgodnie z formułą św. Anzelma z Canterbury († 1109): *fides quaerens intellectum* – wiara szukająca rozumienia). Jest to również metoda polegająca na rozwiązywaniu problemów poprzez racjonalne badanie argumentów za i przeciw; Por. J. Didier, *Słownik filozofii...*, dz. cyt., s. 313;

⁸² Por. L. J. Rogier [red.], *Historia Kościoła...*, dz. cyt., ss. 266-267;

i śpiewników, ale w dużej mierze były to tylko wznowienia z połowy XVIII wieku⁸³. Chęć głębszego studium i poznania liturgii, Biblii i historii Kościoła rodzi się dopiero w sercach braci Jeana († 1860)⁸⁴ i Félicité de Lamennais. Ten drugi dopiero zakłada wokół siebie w latach dwudziestych XIX wieku grupę uczniów, realizujących wspólnie cele gruntownej edukacji. Rozproszeni po potępieniu i odstępstwie założyciela uczniowie poszli w świat, realizując już na własną rękę szczytne idee. Wśród tych duchowych uczniów należy wymienić m.in. takie osobistości jak⁸⁵: Lacordaire († 1861)⁸⁶, Montalambert († 1870)⁸⁷, czy Guéranger († 1875). W ten nurt wpisuje się także ks. Louis Bautain († 1867)⁸⁸, który chciał oprzeć edukację kleru na studiach w uczel-

⁸³ Por. Tamże, s. 267;

⁸⁴ Na jego temat zobacz więcej w: <http://www.newadvent.org/cathen/08765a.htm> (na dzień 02 lutego 2012 r., godz. 02²⁴);

⁸⁵ Por. L. J. Rogier [red.], *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 267;

⁸⁶ **Jan Henryk Lacordaire** (ur. 12 maja 1802 r., zm. 21 listopada 1861 r.) – francuski dominikanin. Był niewierzący, jego poglądy ewoluowały ku deizmowi, stał się zwolennikiem J. J. Rousseau († 1778). Skończył studia prawnicze w Dijon i w roku 1822 rozpoczął staż adwokacki w Paryżu. W 1824 roku nawrócił się na katolicyzm, podjął naukę w seminarium duchownym. W roku 1827 został wyświęcony na kapłana. Od roku 1830 był współredaktorem „*L'Avenir*” – dziennika potępionego wkrótce przez Grzegorza XVI († 1846). Za nieakceptowaną przez Stolicę Apostolską działalność duchowny przeprószył papieża. Rekolekcje głoszone przez niego w paryskiej katedrze Notre Dame w roku 1835 zgromadziły tysiące słuchaczy. Postanowił odnowić francuską prowincję Zakonu Braci Kaznodziejów. W Viterbo, w roku 1840, został obłożony w habit dominikański. Jego kaznodziejstwo przyciągało wielu ludzi do życia zakonnego, zakładał klasztory, zdobywał środki na ich utrzymanie. W 1850 roku został mianowany na prowincjała reaktywowanej prowincji dominikańskiej we Francji. Po zamachu stanu w 1851 roku wycofał się z życia publicznego, poświęcił uwagę wychowaniu młodzieży. W 1860 roku przyjęto go do Akademii Francuskiej; Por. K. Panuś, M. Sekrecka, *Lacordaire Henri Dominique*, w: A. Szostek [red.], EK, t. X, Lublin 2004, kol. 353-354;

⁸⁷ **Charles de Montalambert** (urodzony 15 kwietnia 1810 r. w Londynie – zm. 13 marca 1870 r. w Paryżu), polityk i pisarz francuski, działacz katolicki; opowiadał się za aktywniejszą działalnością Kościoła (m.in. postulował odrębne szkolnictwo katolickie), przyczynił się do konsolidacji ugrupowań katolickich we Francji. Od 1831 zasiadał w Izbie Parów, gdzie popierał sprawę Polski, a od 1848 członek Komitetu polsko-francuskiego; Por. *Montalambert, Charles Forbes René, hrabia de*, w: W. Wolarski [red.], *Britanica...*, dz. cyt., t. XXVII, Poznań 2002, s. 206; Por. J. Parvi, *Jak rozumiał Montalambert swoją dewizę: wolny Kościół w wolnym państwie*, ZHT 1(1995), ss. 55-61;

⁸⁸ **Bautain Louis Eugene Maria** – (ur. 17 lutego 1796 r. w Paryżu – zm. 15 października 1867 r. również w Paryżu) francuski teolog i filozof. Główny przedstawiciel fideizmu. Od 1816 r. był profesorem filozofii w Strasburgu. W 1822 r. przystąpił do Kościoła katolickiego i sześć lat później został już księdzem. Jako duchowny był najpierw przełożonym niższego seminarium duchownego w Strasburgu. W latach 1850 – 1857 był wikariuszem generalnym dla diecezji paryskiej, a w latach 1853 – 1862 profesorem teologii moralnej na Sorbonie. W roku 1835 napisał *O filozofii chrześcijańskiej* wykładając w ten sposób teorie fideistyczne. Dzieło spotkało się z ostrą krytyką i ostrzeżeniem dla autora ze strony Stolicy Apostolskiej. Bautain wyparł się swoich teorii składając dwukrotnie w tej sprawie stosowne oświadczenie (1835 r., 1840 r.), a w 1844 r. podpisał

niach niemieckich. Pomysł ten został jednak skrytykowany także przez grupę samego ks. Lamennais⁸⁹.

Taki obrót spraw w kwestii reorganizacji poziomu intelektualnego kleru prowadził do refleksji samej hierarchii kościelnej. Zrozumiał to arcybiskup Paryża, Affre († 1848), który otworzył w 1845 roku szkołę wyższą studiów kościelnych⁹⁰.

Na to wszystko nakłada się wreszcie budzący się wśród wiernych świeckich duch potrzeby życia religią i wcielania jej w życie. Ważną rolę odgrywali tutaj arystokraci oraz liczne rzesze emigrantów politycznych – jak to było wspomniane – o duszy romantycznej i poszukującej. To oni właśnie, często na wzór wspólnot ewangelickich, zakładają stowarzyszenia, grupy, bractwa, zarówno jawnie działające jak i tajne⁹¹. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj późniejszy błogosławiony, Fryderyk Ozanam († 1853)⁹², który nie chciał tylko debatować nad religią

przyrzeczenie, że już nigdy nie będzie nauczał fideizmu; Por. J. Ablewicz, Cz. Parzyszek, *Bautain Louis Eugene Maria*, w: F. Gryglewicz [red.], EK, t. II, Lublin 1985, kol. 112-113;

⁸⁹ Por. L. J. Rogier [red.], *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 267;

⁹⁰ Por. Tamże, s. 263;

⁹¹ Por. Tamże, ss. 282-284;

⁹² **Antoine-Frédéric Ozanam** – urodził się w Mediolanie 23 kwietnia 1813 roku. Pochodził z rodziny inteligentnej oraz pracującej. Jako młodzieniec uznał, że wiara musi być dopełniona poznaniem rozumowym. Idąc za zachętą ojca ukończył studia prawnicze, lecz jego zainteresowania religioznawcze pchały go także w stronę filozofii, literatury i języków obcych (znał: hebrajski, łacinę i grekę, niemiecki, angielski, hiszpański, włoski i in.). Chciał napisać dzieło religijne o poszukiwaniu Boga przez człowieka; w tym celu postanowił przestudiować w oryginale święte księgi wszystkich ważniejszych religii. Chciał też rozumowo udowodnić, że katolicyzm jest prawdziwą religią. Swe studia kontynuował w Paryżu, do którego przybył w 1831 roku. Miasto owo budziło w nim wstręt, a szczególnie przerażał go poziom Uniwersytetu, który był twierdzą niewiary i relatywizmu. Z melancholijnego przygnębienia wyrwała go dopiero znajomość z wielkim chrześcijaninem i zarazem wielkim uczonym: matematykiem, fizykiem i astronomem Andre M. Amperem († 1836). Dzięki tej przyjaźni został wprowadzony na salony paryskiej inteligencji gdzie poznał między innymi Mickiewicza oraz założycieli Zgromadzenia Zmartwychwstańców: Bogdana Jańskiego, Piotra Semenę oraz Hieronima Kajsiwicza, z którymi połączyła go nie przyjaźni oraz wspólnych dysput teologicznych. Założył on Konferencję św. Wincentego a'Paulo, niosącą pomoc ubogim rodzinom robotniczym. Uważał, iż głoszenie samej Ewangelii byłoby obłudą, nawiązując do słów św. Pawła: „Wiara bez uczynków jest martwa”. W taki sposób powstała pierwsza organizacja charytatywna założona przez świeckich i przez nich prowadzona. W 1841 roku ożenił się z córką profesora Akademii Lyonńskiej. Był bardzo czułym ojcem. Mając zaledwie 40 lat zapadł na nieuleczalną chorobę nerek, do której dołączyło się zapalenie płucnej. Zmarł 8 września 1853 roku, w opinii świętości. Doczesne szczątki złożono w kościele karmelitańskim w Paryżu. 22 sierpnia 1997 roku w Paryżu, w katedrze Notre Dame, podczas Światowego Dnia Młodzieży, papież Jan Paweł II, ogłosił Fryderyka Ozanama błogosławionym; Por. *Ceremoniał Polskiej Prowincji Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, wyd. studyjne, Kraków 2010, ss. 115'-116';

i ją zgłębiać intelektualnie, ale zaczął wcielać ją w życie w najbiedniejszych dzielnicach Paryża⁹³. Drugim z ważnych przedstawicieli tego nurtu jest Bogdan Jański († 1840)⁹⁴, założyciel nowej wspólnoty zakonnej – Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. W swoich ideałach życia społecznego i religijnego głosił m.in. potrzebę otwarcia w Paryżu biblioteki katolickiej, szkoły zawodowej dla ubogiej młodzieży, szpitala, seminarium duchownego zarówno łacińskiego jak i unickiego, szkoły dla artystów Polaków. Pragnął nawrócenia emigracyjnej lewicy i masonerii oraz tego, by świeccy bardziej skonsolidowali swe działanie⁹⁵.

⁹³ Por. L. J. Rogier [red.], *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 284;

⁹⁴ **Teodor Bogdan Ignacy Jański** – urodził się 26 marca 1807 r. w miejscowości Liśów koło Grójca. Ukończywszy szkołę w Pułtusku zapisał się na Wydział Prawa Uniwersytetu Warszawskiego. Okres studiów był dla niego czasem poznawania różnych systemów filozoficznych, rzucenia się w wir rozmaitych przyjemności, a w konsekwencji odejścia od wiary katolickiej. Studia zakończył w 1827 roku uzyskaniem magisterium z prawa i ekonomii. Rok później wygrał konkurs na stanowisko profesora ekonomii w planowanym Instytucie Politechnicznym w Warszawie. Wraz ze stanowiskiem otrzymał stypendium na podróż naukową po Europie Zachodniej. Kolejne lata Jański spędził na zapoznawaniu się z działalnością Szkoły Handlu i Przemysłu w Paryżu. Przyłączył się do utopijnego i socjalizującego ruchu saintsimonistycznego. Po wybuchu powstania listopadowego wykorzystywał umiejętności pisarskie, umieszczając wiele artykułów w prasie francuskiej (m.in. w „*Le Globe*”). Był m.in. stałym członkiem Towarzystwa Literackiego Polskiego, redakcji naukowych czasopism francuskich i encyklopedii, redaktorem „*Pielgrzyma Polskiego*” (1833 r.), pierwszym bibliotekarzem zaczątków polskiej biblioteki w Paryżu, współorganizatorem polskiego wydawnictwa dzieł poetów i działaczy emigracyjnych. We wczesnych latach 30 XIX wieku rozpoczął się w duszy Bogdana Jańskiego proces nawrócenia, w którym dużą rolę odegrali intelektualiści francuscy, a przede wszystkim: J. B. Lacordaire, F. Lamennais, Ph. Gerbet, Ch. Montalembert. Nie zważając na trudności, w przeciągu kilku lat, Jański skupił wokół siebie i wychował wybitnych uczniów, do których należeli m.in. Piotr Semenenko i Hieronim Kajsiwicz. Obaj stali się później wiernymi kontynuatorami jego charyzmatu i świątobliwymi kapłanami. W Środę Popielcową, 17 lutego 1836 r. zamieszkali razem, a w niedzielę – 21 lutego Jański wraz z pierwszymi uczniami złożył ślub dozgonnej braterskiej społeczności, rozpoczynając życie wspólnotowe (tzw. *Domek Jańskiego*). Ich życie było prześiąknięte duchem pokuty i modlitwy. Swoich uczniów wysłał do Rzymu, by tam założyli nowy dom i zdobyli wykształcenie teologiczne. Wiedział bowiem, że tylko światli i duchowo wyrobieni kapłani będą mogli stać się zaczątkiem w procesie zmartwychwstania społeczeństw. Z początkiem 1840 roku przybył do Rzymu, gdzie zmarł 2 lipca 1840 roku. Przeżył 33 lata. Został pochowany na cmentarzu św. Wawrzyńca w Rzymie. Na jego tablicy grobowej umieszczono napis: „Tu spoczywa mający zmartwychwstać ś.p. Bogdan Jański”; Por. J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. I, tł. J. Zagórski, Katowice 1990, ss. 8-37, 85-102; Por. P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego podług źródeł rękopiśmiennych*, t. I, Kraków 1925, ss. 1-10; Por. B. Micewski, *Bogdan Jański założyciel zmartwychwstańców. 1807-1840*, Warszawa 1983, ss. 27-426; Por. J. Neuman, *Bogdan Jański i jego dzieło. Wyzwanie ku przyszłości*, Warszawa 2010, ss. 8-64; Por. M. Szablewski, *The Resurrectionists. On the 150 anniversary of the Congregation 1836-1986*, Poznań – Adelaide 1988, ss. 22-30;

⁹⁵ Por. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, dz. cyt., ss. 99-100;

Ponadto uważał, w czasie całej swojej działalności, iż należy „ożywić ducha religijnego w kraju, ureligijnąć opinię publiczną. Przez pisma, misje, wszystkie środki propagandy, impulsje najróżniejsze, najczynniejsze zapewnić tryumf Chrystusa Pana, ducha religijnego”⁹⁶, widział zatem potrzebę wszechstronnego i dobrego apostołstwa⁹⁷. Pomocą i fundamentem miały tutaj być: duch skupienia, modlitwa osobista i liturgiczna (w niedzielę udział w dwóch Mszach: cichej i śpiewanej⁹⁸), oraz praca⁹⁹. Głosił, iż należy angażować się w działalność naukową¹⁰⁰, biblioteczną¹⁰¹, pisarską, wydawniczą¹⁰². Dążył do prowadzenia konferencji naukowych¹⁰³ i „chrzczenia” filozofii¹⁰⁴. Wreszcie widział całą tę działalność we współpracy duchownych i braci zakonnych oraz seminarzystów ze świeckimi¹⁰⁵. Miało to prowadzić do odrodzenia parafii, kultu, pobożności i samych wzajemnych relacji pomiędzy chrześcijanami¹⁰⁶, w płaszczyźnie religijnej, politycznej, kulturowej, artystycznej¹⁰⁷, charytatywnej, patriotycznej¹⁰⁸, społecznej, gospodarczej¹⁰⁹ itp. (m.in. także w opiece nad chorymi¹¹⁰).

Taki wyraz patrzenia na współczesny mu świat, doprowadził do stworzenia bardzo mocnej koncepcji kulturotwórczego wymiaru apostołatu, czyli posługi powołanych przez niego zmartwychwstańców zarówno duchownych jak i zrzeszonym w dobrowolnych grupach Braci Zewnętrznym¹¹¹. Twierdził, iż życia chrześcijańskiego nie można oddzielać od społecznego, bo jedno i drugie przenikają się oraz wzajemnie na siebie oddziałują¹¹². Idee te szczytne, piękne i wzniosłe miały za zadanie całościowo doprowadzić do odrodzenia społecznego i religijnego,

⁹⁶ B. Micewski, *Sługa Boży Bogdan Jański. Pod sztandarem Zmartwychwstałego Zbawiciela*. Rzym 1978, s. 10;

⁹⁷ Por. Tamże, ss. 10-22;

⁹⁸ Por. Tamże, s. 41;

⁹⁹ Por. Tamże, ss. 29-32, 38-43;

¹⁰⁰ Por. Tamże, ss. 54-57;

¹⁰¹ Por. Tamże, s. 57;

¹⁰² Por. Tamże, ss. 62-66;

¹⁰³ Por. Tamże, ss. 58-61;

¹⁰⁴ Por. Tamże, ss. 61-62;

¹⁰⁵ Por. Tamże, ss. 68-86; 98-100;

¹⁰⁶ Por. Tamże, ss. 100-104;

¹⁰⁷ Por. Tamże, ss. 67-68;

¹⁰⁸ Por. Tamże, ss. 86-91;

¹⁰⁹ Por. Tamże, ss. 91-98;

¹¹⁰ Por. Tamże, s. 67;

¹¹¹ Por. J. Kuzicki, *Laikat w myśli Bogdana Jańskiego*, ZHT 13-14(2007-2008), ss. 84-96;

¹¹² Por. J. Grabowski, *Kulturotwórczy wymiar apostołatu Bogdana Jańskiego*, ZHT 13-14(2007-2008), ss. 65-77;

na gruncie własnej odbudowy zagubionego człowieczeństwa. Było to jednak – w myśli Jańskiego – możliwe tylko w odbudowanej, i na nowo rozpalonej relacji z Bogiem, dokonywało się to poprzez uczestnictwo w liturgii sakramentów.

Ta grupa ludzi poszukujących i odradzających się duchowo była także, siłą rzeczy, nasiąknięta ideami swoich czasów. I tak na przykład wśród duchowieństwa¹¹³ była widoczna pesymistyczna mentalność jansenistyczna, wyolbrzymiona dodatkowo przez prześladowania rewolucyjne. Zarówno wśród katolików jak i u protestantów w kaznodziejstwie dominuje temat okropności grzechu i strachu przed karą wieczną, co z kolei przekłada się na surowe i rygorystyczne praktyki pokutne i postne. Bardzo mocny jest rygoryzm moralny¹¹⁴. Historia odnotowuje sytuacje, gdzie „w parafiach wiejskich proboszczowie odmawiają sakramentów młodym ludziom, których winą było to, że tańczyli, oddalając ich w ten sposób ostatecznie od Kościoła. Komunię św. przyjmuje się bardzo rzadko i z uczuciem nabożnego lęku. Na szczęście można zauważyć w tej dziedzinie oznaki pewnej reakcji: przykład daje bardziej uśmiechnięty katolicyzm włoski. Świętobliwy proboszcz Cottolengo († 1842)¹¹⁵ wprowadza codzienną Komunię św. dla zakonnic, pracujących w szpitalu w Turynie i rozdaje ją każdego ranka dzieciom i chorym, którzy o to proszą. Newman, przybywszy w 1846 roku do Mediolanu, zauważa ze zdumieniem, że również w dni powszednie wielu wiernych przyjmuje Komunię św. Modlitewnik księdza Gerbeta *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique* (1829) otwiera także we Francji drogę do lepszego zrozumienia religii. Do rozwoju pobożności eucharystycznej przyczyniają się również takie inicjatywy jak wprowadzenie przez księdza Miollisa w roku 1837 w Marsylii adoracji wieczystej. Rygoryzm jansenistyczny zaczyna się wycofywać pod wpływem postępów moralności liguoriańskiej¹¹⁶ i być może również dzięki odzyskaniu wpływów przez Towarzystwo Jezusowe, tradycyjnego przeciwnika Port Royal”¹¹⁷. Mocno w tej materii zaczynają działać członkowie pierwszej generacji wspomnianego Zgromadzenia Zmartwychwstańców. I tak na przykład,

¹¹³ Również wśród ówczesnych osób, ogłoszonych później świętymi, jak np. u św. Jan Marii Vianneya († 1859);

¹¹⁴ Por. L. J. Rogier [red.], *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 287;

¹¹⁵ W roku 1933, papież Pius XI ogłosił go świętym dla całego Kościoła;

¹¹⁶ Por. J. Misiurek, *Liguoriańska szkoła duchowości*, w: M. Chmielewski [red.], *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002, ss. 468-469;

¹¹⁷ L. J. Rogier [red.], *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 287;

o. Józef Hube († 1891)¹¹⁸, wydaje kilka wznowień swojego dzieła o tematyce eucharystycznej, w którym postuluje wczesną i częstą Komunię świętą oraz podkreśla znaczenie Eucharystii w życiu chrześcijanina. Stara się wyrazić misterium Mszy świętej. Są to zatem takie jego dzieła jak: *Nauka o Sakramencie Najświętszym*, oraz *O częstej komunii*¹¹⁹. Inny, o. Piotr Semenenko zwalczał jansenizm głosząc kazania i konferencje, oraz pisząc swoje traktaty teologiczne, głęboko duchowe, wśród których jednym z bardziej znaczących jest *O pokusach*¹²⁰.

Coraz mocniej rozwija się również pobożność i kult Najświętszego Serca Jezusowego oraz Niepokalanego Serca Maryi¹²¹. Do łask powróciły misje ludowe, które przyhamowały sekularyzację, ale nie doprowadziły siłą rzeczy do rechryścianizacji Francji¹²² z racji małej liczby duchowieństwa.

Patrząc na takie przedstawienie sprawy potrzeby reformy liturgicznej widać, iż jest ona wynikiem potrzeby serca człowieka chcącego podnieść się z dramatycznych doświadczeń i szukającego wsparcia,

¹¹⁸ **Józef Hube** – urodził się 19 marca 1804 r. w Warszawie jako syn Michała Hube, referendarza w Radzie Stanu Królestwa Polskiego i Marianny z Płońskich. Młodszy brat Romualda, wybitnego prawnika i historyka prawa. Uzyskawszy w 1824 r. na Uniwersytecie Warszawskim stopień magistra prawa, po krótkiej praktyce sądowej otrzymał stypendium rządowe i wyjechał na dalsze studia do Berlina, gdzie słuchał m.in. wykładów Hegla (pod jego wpływem utracił wiarę). Dalsze studia odbył w Paryżu. W 1828 r. powrócił do Warszawy i został aplikantem, następnie asesorem w prokuraturii generalnej Królestwa Polskiego. W sierpniu 1830 r., aż do wybuchu powstania listopadowego wykładał na uniwersytecie historię prawa. Był autorem prac z dziedziny prawa, publikował je w piśmie prawniczym „*Themis Polska*”. W czasie powstania uczestniczył aktywnie w życiu politycznym, należał m.in. do Towarzystwa Patriotycznego. W 1832 r. wraz z ojcem Michałem przedarł się przez granicę do Paryża. Należał do Towarzystwa Historyczno-Literackiego. Opublikował pracę *Wywód spraw spadkowych słowiańskich* (1832 r.), przełożoną na języki obce. Współpracował z francuskimi pismami prawniczymi. W latach 1832–36 przebywał z ojcem w Normandii. Pod wpływem Jańskiego wstąpił (14?) 15 sierpnia 1836 r. do jego *Domku*. Był wychowawcą młodzieży w *Collège Stanislas*. Pod koniec października 1837 r. wyjechał na studia teologiczne do Rzymu. Był obecny przy śmierci Jańskiego. Po uzyskaniu doktoratu z teologii, 9 stycznia 1842 r. otrzymał wraz z Edwardem Duńskim święcenia kapłańskie. Był jednym z współzałożycieli zakonu zmartwychwstańców. Przebywał w Paryżu jako katecheta. W latach 1848–55 sprawował urząd generała zakonu. Zwalczał towianizm występując przeciwko Adamowi Mickiewiczowi jako towiańczykowi, sprzeciwiał się również tworzeniu przez niego Legionu. Opublikował prace o treści teologicznej i religijnej, jak *Nauka o Sakramencie Najświętszym*, *O częstej komunii*, *O pokorze*. Zmarł 6 sierpnia 1891 r. w Rzymie; Por. B. Jański, *Dziennik. 1830-1839*, Rzym 2000, przypis 230, s. 130; Por. B. Micewski, *Hube Józef*, w: J. Walkusz [red.], EK, t. VI, Lublin 1993, kol. 1267;

¹¹⁹ Por. J. Hube, *O częstej Komunii świętej*, Kraków 2007;

¹²⁰ Por. P. Semenenko, *O pokusach*, Kraków 2001;

¹²¹ Por. L. J. Rogier [red.], *Historia Kościoła...*, dz. cyt., ss. 288-289;

¹²² Por. Tamże, s. 185;

pomocy i otuchy właśnie w Bogu. A Tego z kolei znaleźć można właśnie w liturgii, czy to urzędowej, czy też para liturgii i pobożności ludowej, osobistej. Potrzebny był jednak do wzniesienia tej iskry człowiek z ogromną charyzmą, wiedzą i zdrową pobożnością.

3. Osoba i dzieło Prospera Guéranger

Wspomniane powyżej zróżnicowane formy pobożności nie wniosły niestety niczego do lepszego rozumienia liturgii i urzędowych oracji Kościoła. Alternatywę wobec nich wysunął dopiero francuski benedyktyn P. Guéranger, który, aby swoje idee wcielić w życie, musiał niejednokrotnie toczyć zacięte boje wśród teologów i duchownych. A trzeba także zaznaczyć, że nie zawsze były one wolne od błędów i ducha epoki¹²³.

Mimo, iż osoba Prospera Guéranger jest dobrze opracowana w literaturze liturgicznej, to nie sposób nie wspomnieć o nim i w tym artykule jako o ojcu przyszłego ruchu liturgicznego.

Prosper Louis Pascal Guéranger urodził się w Sablé sur Sarthe 4 kwietnia 1805 r. w pobożnej, prawowiernej rodzinie katolickiej¹²⁴, co stanowiło później jeden z głównych rysów jego życia i działalności. „Od wczesnej młodości odznaczał się zamiłowaniem do historii i do patrologii. Już z domu rodzinnego wyniósł znajomość [...] *«Génie du christianisme»* [Geniusz chrześcijaństwa] czy *«Martyres»* [Męczennicy] Chateaubrianda, w szkole zaś średniej zapoznał się z dziełem *«Le Pape»* [O Papieżu] J. de Maistre'a. W okresie studiów seminaryjnych z pasją zaczytywał się w dzieła z zakresu patrologii, co jest tym bardziej godne uwagi, że wówczas w seminarium w ogóle nie wykładano tej dyscypliny. Z tego też umiłowania studium historii Kościoła, zwłaszcza pierwszych wieków chrześcijaństwa, zrodziły się takie dzieła dom Guérangera, jak: *«Origines de l'Eglise romaine»* [Pochodzenie Kościoła rzymskiego], *«Histoire de sainte Cecile»* [Historia św. Cecylii], *«Sainte Cecile et la société romaine aux deux premiers siècles»* [Św. Cecylia i społeczeństwo rzymskie w dwóch pierwszych wiekach]. I te badania właśnie ukazały mu rolę liturgii w pierwotnym Kościele. Wiele razy bowiem będzie nawiązywał do sytuacji pierwszych wieków.

¹²³ Por. Tamże, s. 289;

¹²⁴ Por. S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego według Prospera Guéranger OSB*, Kraków, 1984, s. 29;

Kościół, powołując się na naukę Ojców, będzie dla niego zawsze Oblubienicą Chrystusa, jak naród wybrany był Oblubienicą Jahwe, a stąd, jak dla Izraela duchową stolicą i znakiem jedności była Jerozolima, tak dla nowego Ludu stolicą i ośrodkiem jedności jest «nowy Rzym» i rzymska liturgia¹²⁵. W wieku 22 lat przyjął (w roku 1827), po odbyciu studiów filozoficzno teologicznych, święcenia kapłańskie w Le Mans. Został także, do roku 1829, sekretarzem tamtejszego biskupa, a w latach 1829-30 był administratorem kościoła w Paryżu¹²⁶.

„Umilowanie i studium liturgii, to przewodnia idea życia dom P. Guérangera. Pierwsze publikacje bardzo młodego księdza Prospera na łamach *«Memorial catholique»* (1830 r.) [Notatnik katolicki] stanowiły otwarcie jego działalności pisarskiej poświęconej problematyce liturgicznej, aby poprzez *«Institutions liturgiques»* (1840-1851), dzieło będące owocem dwunastoletnich studiów, a które w zamiarach autora miało być sumą wiedzy liturgicznej, dojść do napisania swojego rodzaju syntezy wiedzy i wiary, erudycji i żarliwości apostolskiej, dzieła poświęconego liturgii roku kościelnego – *«L'Année liturgique»* [Rok liturgiczny] (1841-1882 r.)¹²⁷.

W 1832 r. kierując się ideą odnowy liturgicznej, zakupił w swoich stronach rodzinnych romański klasztor pobenedyktyński w Solesmes, i za zgodą biskupa zamieszkał tam wraz z kilkoma towarzyszami. Jako zasadę życia obrali oni właśnie *Regułę* św. Benedykta. W odnowieniu bowiem zakonu benedyktyńskiego dostrzegał Guéranger przejawy ciągle silnego i żywego tradycyjnego życia duchowego Kościoła. W celu zapewnienia prawnych ram dla powołanej grupy, udał się w roku 1836 do Rzymu, gdzie w klasztorze św. Pawła za Murami odbył nowicjat i w roku 1837 złożył profesję zakonną. Przez papieża Grzegorza XVI († 1846) został mianowany opatem klasztoru św. Piotra w Solesmes i przełożonym generalnym odnowionej we Francji kongregacji benedyktyńskiej¹²⁸. Ponadto wznowił opactwa w Ligugé (1853 r.) i Marsylii (1865 r.) oraz założył w roku 1868 opactwo św. Cecylii dla sióstr benedyktynek w Solesmes. W opactwie tym odnowił zwyczaj konsekracji dziewic¹²⁹.

Publikując wraz z ks. Félicité de Lamennais na łamach wspomnianego już *Memorial catholique* i *Institutions liturgiques*, skrytykował

¹²⁵ Tamże, s. 31;

¹²⁶ Por. S. Koperek, *Guéranger*, w: J. Walkusz [red.], EK, t. VI, Lublin 1993, kol. 378;

¹²⁷ S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego...*, dz. cyt., s. 16;

¹²⁸ Por. S. Koperek, *Guéranger...*, dz. cyt., kol. 378;

¹²⁹ Por. Tamże;

stan liturgii we Francji, która była skażona gallikanizmem i jansenizmem. To właśnie dzięki dom Prosperowi wprowadzono we wszystkich diecezjach francuskich *Breviarium Romanum*, wypierając janse-nistyczny *Brewiarz paryski*. Prosper Louis Pascal Guéranger ukazał także związki liturgii z zasadami wiary i moralności chrześcijańskiej, a w swoich listach i artykułach polemizujących ze zwolennikami rubrycystycznego traktowania liturgii propagował jej zupełnie inne i nowe rozumienie¹³⁰. Położył duże zasługi w ożywieniu śpiewu gregoriańskiego jako właściwego dla liturgii Kościoła¹³¹.

Żywo interesował się sprawami liturgicznymi. Podkreślał i ukazywał piękno i godność liturgii rzymskiej, wskazując równocześnie na jej wspólnotowy charakter¹³². Jako gorliwy ultramontanista¹³³ kierował we Francji ruchem mającym na celu zastąpienie istniejących zwyczajów diecezjalnych przez jeden obrządek rzymski. „Guéranger rozumiał liturgię jako publiczny kult Kościoła, który ożywia Duch Święty i w nim modli się «niewypowiedzianymi» błaganiami, których słowa nie mogą wyrazić (por. Rz 8, 26). Z odnowionego opactwa z Solesmes uczynił ośrodek promieniowania żywej liturgii, która miała przenikać także prywatną pobożność w ówczesnym czasie kroczącą przed liturgią. Jego zasługą była także troska o upowszechnienie i rozwój badań nad chorałem gregoriańskim. Guéranger nie podjął jednak problemu języka ojczystego w liturgii i prezentował rozumienie służby Bożej jako idealnej i podarowanej wielkości, w którą wiernych należy wciągnąć”¹³⁴.

¹³⁰ Por. Tamże;

¹³¹ Por. B. Nadolski, *Guéranger Prosper Louis Pascal*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 504;

¹³² Por. B. Nadolski, *Liturgika...*, dz. cyt., s. 56;

¹³³ **Ultramontanizm** – kierunek zrodzony pod koniec XVIII i w pierwszej połowie XIX wieku, powstały we Francji, postulujący podporządkowanie polityki lokalnych kościołów rzymskokatolickich decyzjom papieża. Samo pojęcie pochodzi z Niemiec, oznacza ono tyle, iż decyzje w sprawach Kościoła są podejmowane wyłącznie w Rzymie, „za górami” i był on formą sprzeciwu wobec józefinizmu. Ultramontanizm powstał wskutek zetknięcia prądów racjonalnego i antyklerykalnego Oświecenia z romantycznym emocjonalizmem pierwszej połowy XIX wieku. W zetknięciu z rewolucją francuską, wojnami napoleońskimi, tolerancją religijną, socjalizmem i laicyzacją życia, Kościół postanowił usztywnić zasady doktryny, zastosować ich dogmatyzację oraz centralizację hierarchii katolickiej wokół Rzymu. Impuls ruchowi dało potępienie przez papieża Piusa VI w roku 1791 zasad rewolucyjnych panujących we Francji. Teoretykiem ultramontanizmu był Joseph de Maistre (1753-1821); Por. D. Olszewski, *Dzieje...*, dz. cyt., ss. 305-306;

¹³⁴ B. Nadolski, *Liturgika...*, dz. cyt., s. 57;

W skrócie można stwierdzić, iż Guéranger jest perfekcyjnym realizatorem *Tridentinum*. Liturgia jego zdaniem nie tyle wymagała zmian co doskonałej realizacji jasnych zaleceń soborowych, skądinąd wcale nie pozbawionych wysokiego waloru teologicznego. W ruchu liturgicznym propagowanym przez niego zabrakło jednakże dwóch założeń, dziś charakterystycznych, mianowicie: właściwej elastyczności do zreformowania ceremonii i ksiąg liturgicznych, a z drugiej strony możliwości użycia języka narodowego¹³⁵.

Niemniej w klasztorze w Solesmes, przy udziale mnichów, miał Guéranger możliwość zademonstrowania praktycznie swojego projektu tak, że klasztor przez niego przywrócony do świetności stał się centralnym punktem odniesienia dla Kościoła w ogóle. Życie klasztorne oparł on przede wszystkim na liturgii rzymskiej, którą ukazywał jako źródło i szczyt życia duchowego. Sprawowanie Oficjum i życie liturgiczne miało być głównym ośrodkiem uświęcenia, a więc należało je nie tylko sprawować z zapałem, ale i ze zrozumieniem¹³⁶. Powyższą myśl wyraził w swych dwóch dziełach: „*L'Année Liturgique*” (Rok liturgiczny), oraz „*Institutions Liturgiques*” (Instytucje liturgiczne). W „*Roku liturgicznym*” opat z Solesmes ukazuje liturgię nie tylko jako nieustanne uwielbienie Boga, którego dokonuje Kościół – Oblubienica, przez Chrystusa mocą Bożego Ducha, ale również jako streszczenie lub powtórzenie Zbawczego Planu. Powinien on zrealizować się poprzez liturgię w życiu każdego chrześcijanina i przy jego współudziale. Jest to szkoła chrześcijańskiego życia, które prowadzi na wyżyny doskonałości¹³⁷.

Celem liturgii było, w ujęciu Guérangera, doprowadzenie wierzącego do zjednoczenia z Chrystusem przez Ducha Świętego. Do tego celu miały zmierzać wszystkie obrzędy i modlitwy, w których chrześcijanin uczestniczył w ciągu całego roku liturgicznego¹³⁸. Pozwoliło to Guérangerowi, w epoce powszechnie panującej rubrycystyki, ukazać ścisły związek kultu z życiem chrześcijańskim. „W ten sposób Duch Święty przez obchód roku liturgicznego prowadzi wiernych, stanowiących mistyczne Ciało Chrystusa, do uczestnictwa w niewysłowionej pieśni nowej (Ps 143), którą wyśpiewać ma w wieczności, przygotowuje

¹³⁵ Por. L. J. Rogier [red.], *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 289;

¹³⁶ Por. S. Koperek, *Dom Prosper Guéranger – opat z Solesmes. Inspirator współczesnej odnowy liturgicznej*, RBL 4(1976), s. 214;

¹³⁷ Tamże, s. 216; Por. J. Kaczmarek, *Ruch liturgiczny...*, dz. cyt., s. 25;

¹³⁸ S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego...*, dz. cyt., s. 199; Por. J. Kaczmarek, *Ruch liturgiczny...*, dz. cyt., s. 25-26;

Kościół – Oblubienicę na dzień Paruzji. Liturgia zatem roku liturgicznego stanowi inicjatywę eschatologicznej modlitwy uwielbienia, chwały Ojca przez Syna w Duchu Świętym¹³⁹.

Taka działalność dom Guérangera położyła fundamenty pod przyszłe duszpasterstwo liturgiczne. Uważając liturgię za najbardziej powszechny sposób nauczania, nie zamierzał jej ograniczyć tylko do środowiska zakonnego, ale dążył do tego, aby każdy chrześcijanin mógł zrozumieć tę szkołę świętych oraz źródło modlitwy i kontemplacji¹⁴⁰.

Tę jego ideę przybliżenia roku liturgicznego wiernym, oddał później w swoim *Wykładzie liturgii Kościoła katolickiego* arcybiskup Nowowiejski († 1941) zapisując w kontekście śledzenia liturgii w ciągu roku (przy pomocy owego dzieła Guérangera), iż ma ona być przewodniczką życia chrześcijańskiego¹⁴¹. W podobnym tonie wypowiada się inny liturgista, o. Stefan Koperek stwierdzając, iż: „w tym dziele, w jego założeniach, można upatrywać jeśli nie narodzin, to z pewnością początku idei drukowania i rozpowszechniania mszalików, które stanowić będą jeden ze środków późniejszego etapu ruchu odnowy liturgicznej o charakterze wybitnie pastoralnym”¹⁴².

Spoglądając na działalność opata z Solesmes, trzeba zauważyć, iż owocowała ona ogromnym wpływem na wiernych i pozwalała im przeżyć bogactwo duchowe, kryjące się w celebracji liturgii rzymskiej¹⁴³. Pociągnęło to w następstwie rozwój formacji liturgicznej społeczeństw chrześcijańskich w wielu krajach Europy oraz doprowadziło wiernych, nie tylko XIX wieku, do lepszego poznania i zrozumienia modlitwy Kościoła i życia liturgicznego¹⁴⁴. Owoc taki był jednak możliwy dzięki temu, iż sam dom Prosper w swoich badaniach zwrócił się ku pierwszemu wiekowi chrześcijaństwa¹⁴⁵ oraz pochylił się nad pismami Ojców, Biblią i samą historią liturgii¹⁴⁶.

Dom Prosper organizował ponadto w Solesmes rekolekcje zamknięte dla świeckich i duchownych, w których uczestniczyli m.in.: Lacordaire,

Montalambert, czy też późniejsi założyciele zmartwychwstańców: Jański († 1840), Semenenko († 1886)¹⁴⁷ i Kajsiewicz († 1873)¹⁴⁸. Dzięki,

¹⁴⁷ **Piotr Adolf Aleksander Semenenko** – urodził się 29 czerwca 1814 r. (według jego własnych wypowiedzi, lub 16 czerwca – według dostępnej metryki chrztu), w Dzieciołowie (białostockie) jako syn Mikołaja, będącego wyznania prawosławnego i Katarzyny Zielińskiej – kalwinki. Nauki pobierał m.in. w Tykocinie. Studia zaczął w Wilnie. Przerwał je jednak na skutek wybuchu powstania listopadowego. Po jego upadku musiał wyemigrować w roku 1832 do Francji, gdzie spotkał B. Jańskiego, który zaprosił go do swojej wspólnoty. Po gorączkowej aktywności politycznej i nawarstwieniu się różnych błędnych poglądów, jego umysł, jak pisze do Jańskiego, doznał uspokojenia i radości w prawdzie znalezionej w Kościele katolickim. Po śmierci Jańskiego był pierwszym przełożonym nowej kongregacji. O. Semenenko wymagał poświęcenia wszystkich sił i środków dla pogłębienia religijności narodu. Inspirował w tym kierunku członków Zgromadzenia. Po ukończeniu studiów teologicznych, 5 grudnia 1841 roku otrzymał święcenia kapłańskie. Jako główny współtwórca wspólnoty zakonnej, w 1842 roku Semenenko napisał tymczasową regułę zakonną. Przez wiele lat był generałem Zgromadzenia (1842-1845, 1873-1886). Umarł w Paryżu 18 listopada 1886 roku. Czynn timer współpracował ze Stolicą Apostolską. Uważany za jednego z najbardziej uczonych ludzi Kościoła w drugiej połowie XIX wieku, posiadał wielki autorytet naukowy u papieży. Był także cenionym duszpasterzem, poszukiwanym spowiednikiem i kierownikiem duchowym wielu osób (m.in. bł. C. Borzęckiej, bł. F. Siedliskiej, bł. M. Darowskiej, bł. A. Truszkowskiej). Współtworzył lub pomagał w zakładaniu wielu żeńskich zgromadzeń zakonnych (m.in.: niepokalanek, zmartwychwstaniek, służeńniczek, felicjanek, dominikanek, nazaretanek, Pocięzycielek Najświętszego Serca Jezusowego, sióstr Adoration Réparatrice). Wiele uwagi poświęcał wychowaniu młodzieży. Pragnął ożywić w nich umiłowanie nauki i świętości. Jego zdaniem tylko wiara mogła dać impuls do poświęceń, porządku, zgody i przestrzegania praw moralnych. Dał podwaliny pod zmartwychwstańczy system wychowawczy. Doskonałe życie chrześcijańskie Polaków stanowiło dla o. Piotra zarówno cel religijny jak i patriotyczny; Por. J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców...*, dz. cyt., ss. 38-43, 105-108, 516-537; Por. P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania...*, dz. cyt., ss. 26-33; Por. B. Micewski, *Misterium Paschalne u Ojca Semenienki według ks. Damiana Korcza CR*, ReV 5-6/209-210(2010), s. 118; Por. M. Szablewski, *The Resurrectionists. On the 150...*, dz. cyt., ss. 44-49

¹⁴⁸ **Józef Hieronim Ambroży Kajsiewicz** – urodził się 7 grudnia 1812 r., w nadnadmieńskiej Litwie, w folwarku Słowiki. Pochodził z ubogiej szlachty. Rodzice (Dominik Kajsiewicz i Anna z Pawłowskich) dbali jednak o edukację swoich dzieci. Kajsiewicz uczył się w Rosieniach, Sejnach i studiował na Uniwersytecie Warszawskim prawo i literaturę. Po upadku powstania listopadowego wyemigrował do Francji, gdzie przeszedł kilkunastopowy proces nawrócenia pod wpływem Adama Mickiewicza, dom Prospera Guéranger OSB i wspólnoty gorliwych katolików, której przewodził Bogdan Jański. Po ukończeniu studiów teologicznych w Rzymie przyjął święcenia kapłańskie w 1841 r. (wraz z Piotrem Semenenką) i rozpoczął gorliwą posługę duszpasterską we Francji. Był spowiednikiem i przyjacielem polskich romantyków, m. in. Z. Krasińskiego († 1859), C. K. Norwida († 1883), oraz wielkopolskiej działaczki społecznej i narodowościowej E. Szczanieckiej († 1896). Głęboka duchowość i zdolności organizacyjne sprawiły, że w 1855 r. został generałem zmartwychwstańców, który to urząd pełnił do śmierci (26 lutego 1873 r.). Będąc wiernym i odważnym realizatorem zapisów *Reguły*, zdołał poszerzyć pola pracy apostołskiej o nowe kraje w Europie i Ameryce Północnej, w których rozwinął apostolat parafialny, a przy nim wychowawczy i naukowo-wydawniczy oraz ekumeniczny. Niestrudzenie prowadził działalność na rzecz Kościoła katolickiego na ziemiach polskich pod zaborami, wygłaszał setki kazań i konferencji dla różnych grup. Przyczynił się do wzrostu powołań oraz umiędzynarodowienia wspólnoty. Korzystał ze zdobyczy epoki i współczesnych mu

¹³⁹ S. Koperek, *Dom Prosper Guéranger...*, dz. cyt., s. 217;

¹⁴⁰ Por. J. Kaczmarek, *Ruch liturgiczny...*, dz. cyt., s. 26;

¹⁴¹ Por. J. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, t. III, Płock 1905, s. 189;

¹⁴² S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego...*, dz. cyt., s. 202;

¹⁴³ Por. B. Neunheuser, *Sto lat ruchu odnowy liturgicznej zapoczątkowanej przez o. Prospera Guéranger. Przeszłość i perspektywy*, RBL 4(1976), s. 197;

¹⁴⁴ Por. S. Koperek, *Dom Prosper Guéranger...*, dz. cyt., s. 219;

¹⁴⁵ Por. S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego...*, dz. cyt., ss. 30-32;

¹⁴⁶ Por. Tamże, ss. 45-46; Por. S. Koperek, *Dom Prosper Guéranger...*, dz. cyt., s. 219;

między innymi tym ostatnim, był on bardzo przychylny sprawie polskiej jak i doprowadził do umieszczenia polskich świętych w kalendarzu (*L'Année liturgique*)¹⁴⁹. Dzięki temu sława o owocach duchowych polskiej ziemi – świętych, nie została wymazana z pamięci, a o co mocno zabiegali zaborcy.

Prosper Louis Pascal Guéranger zmarł w Solesmes 30 stycznia 1875 r. „Jego ostatnie dni i sama agonia były dla niego czasem szczególnej modlitwy. 28 stycznia poprosił o sakrament chorych, następnie, gdy był jeszcze świadomy, odmawiał *Te Deum*. Słyszano jak kilkakrotnie powtarzał słowa *credo*. W tym czasie współbracia, jak też siostry benedyktynki w opactwie św. Cecylii, trwali na adoracji Najświętszego Sakramentu”¹⁵⁰. Odszedł pozostając w myśli i przekonaniu wielu ojcem ruchu liturgicznego, tym, który dał mu skryształizowane podwaliny w duchowo odradzającej się Europie. Mimo, iż w jego czasach działali także i inni, a i on sam nie był wolny od błędów, to Guéranger najmocniej odcisnął swe idee w posłudze i życiu kolejnych pokoleń duchownych i świeckich, dążących do zgłębienia liturgii Kościoła i spotkania się w niej z Bogiem. Faktycznie trzeba go nazwać inicjatorem ruchu liturgicznego na szeroką skalę.

4. Początki ruchu liturgicznego

Jak to już zostało powiedziane w poprzednim paragrafie, za ojca rodzącego się ruchu liturgicznego uważa się dom Prospera Guéranger OSB¹⁵¹. Niemniej oprócz niego i jego uczniów, działali i inni duchowni, którzy nie zawsze znali myśli opata z Solesmes, a mimo to wpisują się w początki ruchu liturgicznego. Sam zaś ruch, jak to oceniamy obecnie, posiada swoje dwa nurty¹⁵²: monastyczny i duszpasterski.

form duszpasterskich. Jego aktywność apostolska była imponująca, a energia niespożyta; Por. J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców...*, dz. cyt., ss. 44-49, 339-341; Por. P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania...*, dz. cyt., ss. 34-47; Por. M. Szablewski, *The Resurrectionists. On the 150...*, dz. cyt. ss. 60-67;

¹⁴⁹ Por. S. Koperek, *Guéranger...*, dz. cyt., kol. 379;

¹⁵⁰ S. Koperek, *U początku odnowy liturgicznej*, w: S. Koperek, *Hymn chwały. Liturgia w życiu Kościoła (wybór artykułów)*, Kraków 2009, s. 81;

¹⁵¹ Por. S. Cichy, *Ruch liturgiczny jako „przejście Ducha Świętego w Kościele”*, *Seminare* 21(2005), s. 174;

¹⁵² Ks. Daniel Olszewski podaje z kolei dwie formy ruchu liturgicznego a mianowicie: 1) benedyktyńską związaną z Guérangerem i 2) ratyzbońską w ramach nurtu cecylińskiego dążącego do odnowy śpiewu gregoriańskiego; Por. D. Olszewski, *Dzieje...*, dz. cyt., ss. 306-307;

Według przekazów historycznych, dotyczących początku XIX wieku, możemy przeczytać takie oto informacje odnośnie działań, kroków, petycji reformatorskich dokonujących się poza Solesmes i Francją: „w innych krajach zajmowano się przede wszystkim przyciągnięciem ludzi do modlitw oficjalnych Kościoła. Sailer († 1832)¹⁵³ żądał od swych księży, by doprowadzili do tego, aby wierni rozumieli wszystkie słowa i gesty Najświętszej Ofiary. Profesor uniwersytetu w Tybindze J. B. Hirscher († 1865)¹⁵⁴ wystąpił w roku 1821 z bardzo śmiałą koncepcją zlikwidowania mszy prywatnych oraz mszy bez komunii wiernych, żądając poza tym, aby była udzielana pod dwiema postaciami; domagał się też wprowadzenia języka ludowego, co umożliwiłoby wiernym bardziej aktywne uczestnictwo w śpiewie i modlitwach liturgicznych¹⁵⁵. Tego samego i mniej więcej w tym samym czasie domagał się ksiądz angielski¹⁵⁶ Joseph Barrington”¹⁵⁷.

O prawie cały wiek wyprzedzał ich myśl proboszcz z Asnieres, janzenista Jubé (1674-1740). W swojej posłudze liturgicznej uwypuklał on znaczenie ołtarza (w jego kościele znajdował się tylko jeden ołtarz, przy którym celebrowano tylko w niedzielę i święta¹⁵⁸), który m.in. nakrywał obrusem bezpośrednio przed Mszą, usuwał z niego ozdoby nie stanowiące potrzebnego elementu dla akcji liturgicznej. Krzyż i świece wnoszone procesyjnie na rozpoczęcie liturgii ustawiał dopiero po zakończeniu owej procesji. Co więcej, wraz z wiernymi wykonywał na głos śpiewy, które do tej pory były przeznaczone do cichego odmówienia. Swoistym ewenementem było wypowiadanie przez niego na głos Modlitwy eucharystycznej. Ponadto w swoim przepowiadaniu mocno

¹⁵³ **Johann Michael Sailer** (ur. 17 listopada 1751 r., zm. 20 maja 1832 r.) – teolog i pedagog katolicki. W latach 1780–1781 wykładał dogmatykę w Ingolstadt, a w 1784 roku został wykładowcą etyki i teologii pastoralnej w Dillingen. W roku 1822 Sailer został biskupem koadiutorem, a w 1829 roku biskupem ordynariuszem Regensburga; Por. J. Lanczkowski, *Sailer Johann Michael*, w: P. Dinzelbacher [red.], *Leksykon mistyki*, tł. B. Widła, Warszawa 2002, s. 287;

¹⁵⁴ **Hirscher Johann Baptist** (ur. 20 stycznia 1788 r. w Altergarten w Badeni-Wirtembergii; zmarł 4 września 1865 r. we Fryburgu). Zajmował się teologią moralną i pastoralną. W roku 1817 objął katedrę teologii moralnej i pastoralnej na Uniwersytecie w Tybindze. Cechował się śmiałymi propozycjami pastoralnymi; Por. F. Greniuk, *Hirscher Johann Baptist*, w: J. Walkusz [red.], EK, t. VI, Lublin 1993, kol. 934-935;

¹⁵⁵ Por. F. Greniuk, *Hirscher Johann Baptist...*, dz. cyt., kol. 935;

¹⁵⁶ Na jego temat wzmianka znajduje się pod hasłem *Milner*. *Rev. John*, w: R. Watt, *Bibliotheca Britannica; A general index to British and foreign literature*, volume II, Edinburgh-London 1824, kol. 671 z; tekst (na 28 marca 2011 r., godz. 16⁰⁰) dostępny na portalu: <http://books.google.pl/books?id=swMJAAAQAAJ&pg=PA670-IA3&lpg>;

¹⁵⁷ L. J. Rogier [red.], *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 289;

¹⁵⁸ Por. S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego...*, dz. cyt., przypis 76, s. 50;

akcentował prawdę obrzędów¹⁵⁹. „Modlitwy u stóp ołtarza (jak czytamy w komentarzu do jego liturgii) odmawiano głośno, na przemian z ludem, następnie przy sediliach po stronie lekcji celebrans intonował *Gloria* i *Credo*, które odmawiali wierni. Lekcję zwykle czytali «lektorzy», celebrans śpiewał tylko oracje. Nie odmawiał żadnych tych części liturgii, które wykonywał chór. Chleb, wino, wodę składano w formie uroczystej, przynosząc je procesjonalnie celebransowi. Ten zwyczaj panował od dawna w wielu kościołach we Francji. Ale oprócz tych darów potrzebnych do ofiary, składano też różne owoce, tzn. dary w naturze, które również umieszczano na ołtarzu. W czasie śpiewu *ofertorium* przynoszono z zakrystii kielich bez welonu. Diakon podtrzymywał go razem z celebransem w czasie ofiarowania, mówiąc z nim słowa ofiarowania, naśladując w tym zwyczaj rzymski i paryski. Nowością w tym było to, że obaj wymawiali te słowa na głos, podkreślając przez to, że czynią to w imieniu ludu. Cały kanon był również recytowany głośno. Chór wykonywał *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Agnus Dei*. Znak błogosławieństwa, towarzyszący słowom: «*Per quem haec omnia, Domine, semper, bona creas, sanctificas...*» itd., wykonywano nie nad świętymi postaciami, ale właśnie nad darami natury”¹⁶⁰.

Inny protoplasta reform liturgicznych w wieku XVIII to P. Pasquesnel, oratorianin, który w dziele pt. „*Réflexions morales sur le Nouveau Testament*” (Refleksje moralne z Nowego Testamentu) propagował również tłumaczenie Pisma Świętego na język ojczysty i sprawowanie liturgii w tym języku tak, aby mogli zrozumieć ją wierni. Postulował także głośną recytację kanonu itp.¹⁶¹.

Idąc po tej linii, inny Francuz, Francois Ledieu († 1713)¹⁶² w roku 1709, wydając nowy Mszał, wprowadził innowacyjne rubryki do kanonu, na mocy których wierni, głośno odmawiającemu celebransowi, mieli na zakończenie wszystkich modlitw odpowiedzieć „Amen”, przez co zaznaczali swój udział¹⁶³.

Przywołane powyżej praktyki (ks. Jubé) nie spotkały się jednak z aprobatą Guérangera (który zresztą nazywał proboszcza z Asnieres gorliwym jansenistą¹⁶⁴), jako wiernego ultramontanisty i zwolennika

ścisłych reguł liturgii rzymskiej, a zatem orędownika wiernej recepcji norm liturgicznych, ale niestety tylko według jego wąskiego zacieśnienia się do pewnego uprzywilejowanego okresu¹⁶⁵. Podobnie tych przywołanych kilku praktyk nowatorskich nie przyjął Kościół, otwarcie je potępiając lub odrzucając. Zabrakło w nich umiejętnego połączenia tego co stare z tym, co niesie nowy czas.

Niemniej należy przyznać, iż mimo tych pojedynczych głosów i prób reformy liturgii, a może lepiej powiedzieć, za Guérangerem, wiernego wcielenia w życie zasad *Tridentinum*, początki ruchu liturgicznego zaczęły mocno ewoluować na Kościół i społeczeństwo.

Warto tutaj wspomnieć o działalności właśnie opactwa w Solesmes. „Oddziaływanie Solesmes obejmowało przede wszystkim studentów, seminaria, klasztory, elitarne grupy, mniej parafie. Z Solesmes ruch liturgiczny przenosi się na sąsiednie kraje. Idee Guérangera zawędrowały do Niemiec przez fundację opactwa w Bueron. Jego założycielami byli współbracia zakonni Guérangera, Maur († 1890) i Placyd Wolter († 1908). Przybyli oni do Solesmes, aby zapoznać się i «nasiąknąć» życiem liturgicznym i by w tym samym duchu móc formować zakonników w Bueron. Z kongregacji buerońskiej wywodzą się opactwa: Maredsous w Belgii, Maria Laach¹⁶⁶ w Niemczech, Monte Cesar¹⁶⁷ w Louvain, które posiadały ogromne wprost znaczenie dla rozwoju ruchu liturgicznego w XX stuleciu. Dziełem mnichów w Bueron było tłumaczenie Mszału rzymskiego na język niemiecki, znane pod nazwiskiem Anzelma Schotta († 1896)¹⁶⁸. Mszał ukazał się w r. 1884. Klasztory te podejmowały dziedzictwo Guérangera, ubogacając je o nowe elementy. W okresie restauracji katolickiej zwrócono uwagę na historię liturgii. Pojawiają się wydania pism Ojców Kościoła, publikacje źródłowe (Migne – patrologia, Biblioteka Ojców Kościoła, *Analecta hymnica* – Dreves i Blumes), jak również podręczniki liturgii (F. X. Schmidt, † 1871), V. Thalhoffer (1825-1891), F. Probst (1816-1899). [...] Z historią łączy się rozwój nauk paleograficznych (opisy kodeksów liturgicznych, muzycznych, psalterza, sakramentarzy, mszału)”¹⁶⁹.

¹⁶⁵ Por. B. Nadolski, *Ruch liturgiczny...*, dz. cyt., s. 1321;

¹⁶⁶ Bardzo mocno w nurcie ruchu liturgicznego działał tutaj o. Odo Casel († 1948); Por. M. Wolicki, *Słowo o Autorze*, w: O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, Kraków 2000, ss. 13-35;

¹⁶⁷ Klasztor takich liturgistów jak: L. Beauduin († 1960), czy B. Botte'a († 1980);

¹⁶⁸ Por. B. Nadolski, *Schott Anselm August*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., ss. 1454-1455;

¹⁶⁹ B. Nadolski, *Liturgika...*, dz. cyt., s. 57; Por. S. Cichy, *Ruch liturgiczny jako „przejście...*, dz. cyt., 174-175;

¹⁵⁹ Por. B. Nadolski, *Ruch liturgiczny*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 1321;

¹⁶⁰ S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego...*, dz. cyt., przypis 76, ss. 50-51;

¹⁶¹ Por. Tamże;

¹⁶² Por. E. Kasjaniuk, *Ledieu Francois*, w: A. Szostek [red.], EK, t. X, Lublin 2004, kol. 632;

¹⁶³ Por. S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego...*, dz. cyt., przypis 76, ss. 50-51;

¹⁶⁴ Por. Tamże;

„Opactwo Maredsous powstałe w 1872 r. swoją liturgią przyciągało elity. Tu działał o. Gerard van Galoën OSB († 1915)¹⁷⁰. W 1882 r. wydał *«Mszał dla wiernych»* (*Missel des fideles*) w 2 tomach, a dwa lata później zaczął wydawać czasopismo *„Messagere des fideles”*, by przybliżyć tematykę liturgiczną wiernym. Pismo to w 1890 r. zmieniło tytuł na *„Revue Benedictine”* i wychodzi po dzień dzisiejszy; poświęca sporo artykułów tematyce liturgicznej. W Maredsous działał przez kilka lat o. Anzelm Schott¹⁷¹. Wspomniany G. van Galoën, był również organizatorem Kongresu Eucharystycznego¹⁷² w roku 1883. W swoich naukach i dziełach postulował ożywienie udziału wiernych w Mszy świętej i przyjmowanie w jej czasie Komunii świętej. Jak podaje ks. Nadolski, ta idea była jak na owe czasy tak zaskakująca, iż zwolniono go ze stanowiska rektora szkoły¹⁷³.

W ten nurt propagowania guérangerowskich myśli reformy – ducha i pobożności liturgicznej, mocno wpisali się również XIX-wieczni zmartwychwstańcy, zanosząc idee opata z Solesmes do Bułgarii oraz na ziemię polskie i kontynent Ameryki Północnej¹⁷⁴.

Wracając jednak do naszej odrodzonej kongregacji benedyktyńskiej, to trzeba powiedzieć, iż takie podejście opactwa w Solesmes, czyli pochylenie się nad eklezjologią i archeologią liturgiczną, było także podyktowane, oprócz wspomnianych już powyżej przyczyn natury społeczno historycznej, także licznymi „nadużyciami” liturgicznymi i brakiem właściwej wiedzy i zrozumienia liturgii oraz traktowaniem jej jako swoistego pola – sceny teatralnej lub operowej, a nieraz i czysto koncertowej. Znamiennym przykładem tego są słowa zapisane po wizycie w katedrze kolońskiej w Niemczech, jednego ze zwolenników odrodzenia średniowiecznego w Wielkiej Brytanii, Augusta Welby Pugina († 1852)¹⁷⁵. Warto te słowa przytoczyć w całości dla

¹⁷⁰ Szerszą informację na temat o. Gerarda von Caloena OSB, oraz jego działalności można odnaleźć na stronie internetowej: http://www.ldysinger.com/@texts2/1900_van-caloen/00a_start.htm (na dzień 30 marca 2011 r., godz. 5⁵⁰);

¹⁷¹ S. Cichy, *Ruch liturgiczny jako „przejsie...”*, dz. cyt., 175;

¹⁷² Por. B. Nadolski, *Eucharystyczne Kongresy*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., ss. 446-448;

¹⁷³ Por. B. Nadolski, *Ruch liturgiczny...*, dz. cyt., s. 1322;

¹⁷⁴ Na temat wkładu zmartwychwstańców w szerzenie idei ruchu liturgicznego zobacz więcej w: Z. Skóra, *Zmartwychwstańcy w nurcie ruchu liturgicznego w latach 1836-1891*, rozprawa doktorska napisana na seminarium z historii liturgii pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Stefana Koperka CR, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie – Instytut Liturgiczny, Kraków 2012;

¹⁷⁵ **August Welby Northmore Pugin** – (urodził się 1 marca 1812 r. w Londynie, a zmarł 14 września 1852 r. w Ramsgate, Kent, Anglia). Wybitny architekt i projektant,

lepszego obrazu sprawy: „Przypominam sobie, z jak głęboką nabożnością wkraczałem pod wspaniałe sklepienie katedry kolońskiej, by uczestniczyć w tym, co zgodnie z moimi wyobrażeniami miało być nabożeństwem harmonizującym z majestatem tej budowli. Ukłakłem obok chóru, w którym ku memu wielkiemu zdumieniu zobaczyłem tłum stojących i rozpychających się ludzi świeckich. Wielki dzwon zamilkł: do stali weszła garstka księży i kanoników, znalazłszy się tam wśród różnobarwnego tłumu mężczyzn i kobiet, z których większość – jak można było wnosić na podstawie ich zachowania – stanowili protestanci. Nagle rozbrzmiało preludium skrzypcowe, wkroczył *a la Jullien* maestro w otoczeniu modnie ubranych dam, trzymając w ręku partyturę. Przerazająco hałaśliwa orkiestra zaczęła grać coś, co najprawdopodobniej miało być *Kyrie*. Monumentalne filary, łuki, sklepienie – wszystko jakby nagle zniknęło: nie byłem już w katedrze, lecz na koncercie rozrywkowym czy w jakimś ogrodzie zimowym! (...) Myślałem, że umrę. Raz słuchaliśmy chóru rozbójników, raz żalosnych pień słowika. Kiedy odbywała się ta pożałowania godna parodia nabożeństwa, boczne nawy wypełniała wciąż poruszająca się masa przypadkowych gapiów”¹⁷⁶.

Taki przykry stan rzeczy dla liturgii ówczesnego wieku nie był odosobniony. Podobnie wyraża się Montalembert o kościołach paryskich, czyli dobrze znanych Guérangerowi i jemu współczesnym. „Za każdym razem, gdy w programie jakiegoś święta znajdowała się wzmianka o tym, że na organach będzie grać pan X, z góry można było mieć pewność, że usłyszy się jakieś arie z nowych oper, walce, kontredanse czy inne brawurowe popisy... ale nie jakiś motet, nacechowany uczuciem religijnym”¹⁷⁷.

Można także zauważyć w początkach i dalszych latach XIX wieku upadek nie tylko muzyki kościelnej w ścisłym tego słowa znaczeniu (poza małymi wyjątkami kompozycji Beethovena, Schuberta czy Liszta), ale malarstwa sakralnego oraz architektury, która zaczęła odchodzić od swoich sakralnych i mistycznych cech¹⁷⁸.

oraz teoretyk architektury. Główny przedstawiciel neogotyku w angielskiej architekturze. Uczestnik ruchu odnowy katolickiej. Współtwórca gmachów Parlamentu w Londynie; Por. *Pugin Augustus Welby Northmore*, w: W. Wolarski [red.], *Britanica...*, dz. cyt., t. XXXV, ss. 166-167;

¹⁷⁶ Cytat za: L. J. Rogier [red.], *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 290;

¹⁷⁷ Cytat za: Tamże;

¹⁷⁸ Por. Tamże, ss. 290-291;

Tak więc patrząc na powyższe rozważania trzeba przyznać, że w dziejach ruchu liturgicznego w Europie Zachodniej można wyróżnić trzy etapy: 1) początek obejmujący elity, przybywające do klasztorów propagujących odnowę liturgii, 2) klasyczny ruch liturgiczny, polegający na zbliżeniu liturgii do ludu przez wydawanie pism i organizowanie tygodni liturgicznych i międzynarodowych kongresów liturgicznych oraz 3) powstanie instytutów liturgicznych¹⁷⁹. Teraz należy przyjrzeć się zagadnieniu istoty samej reformy liturgicznej. Czym była i jak przebiegała.

5. Istota reformy liturgicznej Guérangera

W konstytucji Soboru Watykańskiego II o liturgii świętej – *Sacro-sanctum concilium*, z 4 grudnia 1963 roku¹⁸⁰, czytamy iż liturgia stanowi pierwsze i niezastąpione źródło ducha prawdziwie chrześcijańskiego¹⁸¹. Zwrot taki oddaje właśnie idee i myśl prekursorów odnowy liturgicznej, pionierów ruchu liturgicznego, który zmierzał do reaktywowania życia liturgicznego i uczynienia z niego centrum życia chrześcijańskiego¹⁸². Trzeba również pamiętać o tym, iż pierwotny ruch liturgiczny (jak zostanie on później nazwany) „przez długi czas nie miał na uwadze odnowienia liturgii poprzez rewizję istniejącej liturgii czy tworzenie nowego porządku. Chodziło o pobudzenie nowego rozumienia liturgii dzięki odwołaniu się do Kościoła starożytnego oraz o wprowadzenie w nią chrześcijan”¹⁸³.

Jak zatem liturgię rozumiał sam opat z Solesmes w epoce kiedy prawie wszyscy wokół określali ją jako rubrycystykę¹⁸⁴ – przepisy, obzędy i rubryki? Odpowiadając trzeba powiedzieć, iż w swoich dziełach i pismach ukazuje on liturgię w dwojaki sposób. Po pierwsze ukazuje ją w wymiarze statycznym i po drugie w wymiarze dynamicznym.

¹⁷⁹ Por. S. Cichy, *Ruch liturgiczny jako „przejście...”, dz. cyt., s. 174;*

¹⁸⁰ Znamienny jest fakt, iż owa konstytucja, która stanowi zwieńczenie działań i wysiłków całego ruchu liturgicznego, została uchwalona dokładnie w 400-lecie zakończenia obrad Soboru Trydenckiego, którego wskazania odnośnie Eucharystii i sakramentów chciał wiernie wprowadzić w życie Guéranger oraz jego uczniowie. Co prawda jego myśl w ciągu lat ewoluowała i była rozwijana, ale sam fakt jego pierwotnej myśli oraz uchwalenia wspomnianej konstytucji jest wyraźnym znakiem działania Bożego Ducha w Kościele; Por. S. Czerwik, *Wprowadzenie do konstytucji o liturgii świętej*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. III, Poznań 1986, s. 28;

¹⁸¹ Por. KL 14;

¹⁸² Por. B. Nadolski, *Ruch liturgiczny...*, dz. cyt., s. 1320;

¹⁸³ Tamże, s. 1321;

¹⁸⁴ Por. S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego...*, dz. cyt., s. 58;

W pierwszym ujęciu podaje liturgię jako „zbiór symboli, śpiewów i czynności, przy pomocy których Kościół wyraża i objawia religijny kult względem Boga”¹⁸⁵. Takie jego rozumienie liturgii rozbrzmiewa echem w ujęciu liturgii po *Vaticanum II*. W KL czytamy: „Słusznie przeto uważa się liturgię za wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa; w niej przez znaki widzialne wyraża się, i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny”¹⁸⁶.

W ujęciu dynamicznym liturgii, Guéranger wskazuje na to, iż geneza liturgii leży w Trójcy Świętej, w odwiecznej wzajemnej miłości Bożych Osób, z których jedna przyjęła ludzkie ciało dla realizacji zbawczego planu. Idąc dalej w tym toku myśli wskazuje na to, iż całe życie Jezusa było jedną liturgią, której szczytem była ofiara krzyżowa łącząca niebo i ziemię¹⁸⁷.

Jakie więc, patrząc na przedstawione powyżej poglądy, można wymienić aspekty, swoiste „gałęzie” (jeżeli można użyć takiego określenia) istoty reformy liturgicznej Guérangera w okresie XIX wieku?

Wyda się, iż są to: 1) wierne celebrowanie Eucharystii według rytu rzymskiego, 2) wprowadzenie w życie zalecenia *Tridentinum* odnośnie katechez mistagogicznych, 3) wprowadzenie zdrowej pobożności, opartej na Biblii i Ojcach Kościoła – przybliżenie liturgii ludowi, 4) studium nad historią liturgii, 5) przywrócenie liturgii charakteru obłubieńczego i wyeliminowanie jansenizmu, gallikanizmu oraz innych naleciałości wiekowych, 6) wyeliminowanie z liturgii *profanum* i przywrócenie *sacrum*.

Odnosząc się pokrótce do powyższych sześciu aspektów – „gałęzi”, spójrzmy jak one były realizowane przez samego Guérangera oraz jego najbliższe środowisko.

Wierne celebrowanie Eucharystii według rytu rzymskiego

Jak już wiadomo, Guéranger ostro sprzeciwiał się pomysłom ks. Jubé, który wprowadzał w Mszy głośną recytację Kanonu czy też głośne śpiewanie z założenia cichych modlitw i inne. Sam „Guéranger

¹⁸⁵ Cytat za: Tamże, s. 59;

¹⁸⁶ KL 7;

¹⁸⁷ Por. S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego...*, dz. cyt., ss. 61-63;

dostrzegał w tych zmianach chłód, [...] był innego ducha, przeciwnego purytanizmowi czy ujęciu ściśle funkcjonalistycznemu"¹⁸⁸.

Sam będąc wiernym nauczaniu papieża i ostatniego soboru, nie widział potrzeby w zmienianiu czegokolwiek w rubrykach liturgicznych, tylko po to, aby coś było nowe, może ładniejsze, ciekawsze, czy bardziej chwytające za zmysły. Prawdziwą ideę celebracji liturgii dostrzegał nie w zewnętrznych zmianach, ale w głębokiej teologii, mistagogii, która wprowadza w głębię misterium Eucharystii, podprowadza do Boga. Zatem nie o funkcjonalność łatwą i lekką chodziło w reformie Guérangera, ale o funkcjonalność prowadząca do sakramentalnego zjednoczenia człowieka z Bogiem. Na to właśnie składa się jedność liturgii Kościoła, czyli po prostu jej jednakowość, która podkreśla wspólną linię i myśl teologiczną, a nie wprowadza dodatkowego rozbicia i swoistego zamętu. Trzeba bowiem pamiętać także o tym, iż w roku 1790, na 139 diecezji we Francji aż 57 posiadało tzw. „własną” liturgię, używano zaś około 8 różnych mszałów¹⁸⁹.

Taki stan rzeczy na pewno nie wpływał korzystnie na przybliżenie ludowi tajemnicy liturgii, która w zależności od rejonu, była różna. Trzeba także wziąć pod uwagę odradzającą się po rewolucji praktykę pątniczą wiernych do licznych sanktuariów, miejsc objawień¹⁹⁰ i innych miejsc kultu¹⁹¹, w których napotykali na zupełnie różne celebracje. Dodatkowo brak wiedzy i katechezy wprowadzał wiernych w całkowitą ignorancję wobec liturgii a skupiał na prywatnej, łatwej i zrozumiałej pobożności, często czysto emocjonalnej, płytkiej a nawet zabobonnej, chociaż nie zawsze (często były one przejawem głębokiej wiary i pobożności¹⁹²).

¹⁸⁸ B. Nadolski, *Ruch liturgiczny...*, dz. cyt., s. 1321;

¹⁸⁹ Por. Tamże;

¹⁹⁰ Dla przykładu warto wspomnieć o takich miejscach jak: Notre Dame de Grâce z Cotignac w Prowansji – objawienia maryjne w XVI w.; Laus w Alpach – objawienia maryjne pomiędzy 1667 i 1718 r.; objawienia Najświętszego Serca Jezusowego z 1673 r. u Małgorzaty Marii Alacouque w Paray le Monial; maryjne objawienia Katarzyny Labouré w Paryżu z 1830 r.; liczne późniejsze objawienia w La Salette, czy Lourdes; Na temat pozytywnego stanowiska o. Piotra Semenki CR wobec objawień w La Salette zobacz w: F. Corteville, *Pie IX Le pere Pierre Semenki et les défenseur du massage de Notre-Dame de La Salette*, Paris 1987, ss. 172-268;

¹⁹¹ Np. sanktuaria, katedry i kościoły związane z kultem licznych świętych i patronów;

¹⁹² Por. I. Celary, *Liturgiczno-pastoralny wymiar chrześcijańskiego pielgrzymowania*, w: Z. Gleaser [red.], *Pielgrzymowanie a integracja*, Opole 2005, ss. 26-31; Por. S. Rabiej, *Pielgrzymowanie szlakiem gotyckich katedr Europy*, w: Z. Gleaser [red.], *Pielgrzymowanie...*, dz. cyt., s. 97; Por. A. Wuwer, *Integracyjna funkcja pielgrzymowania w kulturze europejskiej*, w: Z. Gleaser [red.], *Pielgrzymowanie...*, dz. cyt., ss. 143-153;

Tak więc, Guéranger dostrzegając to wszystko, stał mocno na stanowisku obrony wiernej celebracji według jednolitego rytu, pozwalającego na faktyczne objęcie jednakowym duszpasterstwem i zgodnością w nauczaniu teologicznym wiernych. Takie jednak ujęcie sprawy, byłoby niekompletne. Ojciec prof. Stefan Koperek CR, jeden ze znawców Guérangera, stawia trzy pytania w tej materii. Pierwsze dotyczy tego, czy Guéranger był zwolennikiem reform w liturgii? Jeśli tak, to pod jakimi warunkami? I wreszcie, czy są one aktualne?¹⁹³

Odpowiadając na nie pisze: „Czytając *«Institutions Liturgiques»* czy też jego apologetyczne listy do biskupów w obronie liturgii rzymskiej, zdawać by się mogło, że Guéranger był przeciwnikiem wszelkich reform w liturgii, że był konserwatystą. Tak, był zdecydowanym wrogiem takich zmian w liturgii, jakie miały miejsce we Francji w okresie od XVII-XIX wieku, w okresie panującej tzw. liturgii neogallikańskiej. Ale nie był przeciwnikiem reform w ogóle. Historia liturgii, jest świadectwem reform, zmian, postępu. Ale postęp ten, postulował Guéranger, musi «być mądrym postępowaniem». Na czym polega ta «mądrość» postępu? 1) Nie może niszczyć, wyrzucać i nie cenić tego, co w liturgii wywodzi się z Tradycji. 2) Zmierzać do jedności liturgii całego Kościoła. Chodzi nie o jakąś formalną jedność w sensie literalnym, lecz idzie o jedność żywą, ożywioną przez słuszny postęp i nie budzący obaw o niebezpieczeństwo błędu. Tak jak człowiek stopniowo, fizycznie i duchowo się rozwija, tak zdaniem Opata, winna się w ciągu wieków rozwijać, pogłębiać i liturgia. 3) Rozwój ten winien odbywać się pod kierunkiem Papieża, najwyższej władzy w Kościele. Jeśli samowolnie będą rządzić w Kościele na terenie liturgii poszczególne diecezje, to rzeczywistość Kościoła «przestanie być Ciałem a stanie się jakimś monstrum». Ten autorytet jednoczący ma decydować też o trwaniu czy zmianach form liturgicznych. Warunkiem bowiem egzystencji liturgii lokalnej – wyjaśnia Guéranger – jest subordynacja względem Kościoła, który jest – jak to często powtarza za Soborem Trydenckim «Matką i Mistrzynią»"¹⁹⁴.

¹⁹³ S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego...*, dz. cyt., s. 73;

¹⁹⁴ Tamże;

Wprowadzenie w życie zalecenia Tridentinum odnośnie katechez mistagogicznych

To powyższe założenie mogło się dokonać tylko poprzez właściwą katechezę i mistagogię w myśl zalecenia soborowego, który podtrzymując w celebrowaniu Eucharystii zasadę używania języka łacińskiego „nakazuje pasterzom i wszystkim sprawującym opiekę nad duszami, aby często w czasie odprawiania mszy – sami lub przez kogoś innego – wyjaśniali niektóre teksty czytane podczas mszy i zwłaszcza w niedziele i święta wyjaśniali między innymi jakąś tajemnicę Najświętszej ofiary”¹⁹⁵.

Takie rozumienie mistagogii oznacza wprowadzenie w tajemnicę i jest nawiązaniem do pierwotnego Kościoła. Od przełomu IV i V wieku oznaczało wprowadzanie w sakramenty inicjacji chrześcijańskiej. W epoce bizantyjskiej określenie to nabrało znaczenia jako wyjaśnianie rytów liturgicznych¹⁹⁶. Sama homilia mistagogiczna, czyli wprowadzająca w głębokie tajemnice wiary, była od początku integralnie związana z przeżywanym dniem świętym. Stanowiła część liturgii, a jej punktem wyjścia była Biblia oraz celebrowane aktualnie misterium, czyli sakrament¹⁹⁷. W homilii takiej wskazywano na to, iż dzieła zapowiedziane w Starym Testamencie, dokonały się w osobie Jezusa Chrystusa i Jego misji, a teraz aktualizują się w liturgii. Z tej racji wzywano do nowego sposobu życia i postępowania, będącego konsekwencją odrodzenia przez chrzest i udział w Eucharystii¹⁹⁸. Homilia taka miała radosny i serdeczny charakter, wytwarzała w zgromadzeniu poczucie świętującej wspólnoty¹⁹⁹. Z czasem jednak homilie mistagogiczne ustąpiły miejsca na rzecz egzystencjalnych, apologetycznych, patrystycznych i egzegetycznych, aby wreszcie niemal całkowicie zagać²⁰⁰.

Tak więc Sobór Trydencki wzywał do odnowy homilii, ale głos ten poszedł w zapomnienie na rzecz jeszcze dalszego odchodzenia w kaznodziejstwie od wszelkich właściwych form i treści. Prawdziwym schyłkiem homilii okazał się wiek XVII, kiedy to rozłączono integralną więź między starotestamentalną zapowiedzią zbawienia, jej

¹⁹⁵ Sobór Trydencki, *Nauka i kanony o Najświętszej ofierze mszy świętej*, I 8, 17 września 1562 r., tekst polski w: A. Baron, H. Pietras [red.], *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV, Kraków 2005, s. 645;

¹⁹⁶ Por. B. Nadolski, *Mistagogia*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 938;

¹⁹⁷ Por. M. Brzozowski, *Homilia*, w: J. Walkusz [red.], EK, t. VI, Lublin 1993, kol. 1175;

¹⁹⁸ Por. Tamże;

¹⁹⁹ Por. Tamże;

²⁰⁰ Por. Tamże, kol. 1175-1176;

nowotestamentalnym wypełnieniem i aktualizacją w Kościele. Pismo Święte przestało być źródłem przepowiadania, a zajęło miejsce ilustracji dla swobodnego, niczym nie skrepowanego toku myśli kaznodziei²⁰¹.

Okres oświecenia (czyli czas nam najbardziej bliski w tym artykule) to preferowanie kazań tematycznych. Homilię z kolei przeznaczano głównie dla prostego ludu, a jej zadanie upatrywano jako analizowanie każdego wiersza Biblii w celu wyciągnięcia wniosków moralnych dla słuchacza. Cechowały się one zatem racjonalizmem, historycyzmem i moralizatorstwem²⁰².

Widząc takie ujęcie sprawy, jasno można dostrzec zmysł Guérangera w potrzebie ratowania sytuacji poprzez kaznodziejstwo mistagogiczne, ponownie wprowadzające wiernych w tajemnice i znaczenie Mszy oraz innych sakramentów. Na nowo trzeba było w ludziach obudzić pierwotnego ducha radości, wspólnoty, więzi i przynależności do Mistycznego Ciała – Jezusa Chrystusa. Minione zawirowania rewolucyjne, prześladowania, brak jakiegokolwiek wiedzy religijnej lub jej strzępy wypierane przez nowatorskie myśli filozoficzne, sprawiły wśród ocalałych przy Kościele wiernych prawdziwe zniszczenia i degradację życia duchowego. Wiele osób ratowało się samodzielnie jak mogło. Teraz trzeba było to wszystko naprawiać, ratować i na nowo rozkrzewić prawdziwą wiarę. Potrzebne zatem było zrealizowanie zalecenia soborowego, aby i w ten sposób ukazać wierność Stolicy Piotrowej i prawowierności.

Nie miał jednak opat z Solesmes łatwo z realizacją tego zamysłu. „Guéranger stanowczo sprzeciwiał się biskupowi Fayet²⁰³ († 1849), który uważał, że liturgia to «rzecz duchowieństwa». Zdecydowanie odrzuca jego twierdzenie, «że lud chrześcijański nie ma obowiązku ani znać ani rozumieć obrzędów liturgicznych». «Całe chrześcijaństwo – odpowiada Opat – wyraża przeciwną opinię. Tradycja Kościoła, kanony Soborów, szczególnie synody Kościoła francuskiego kierują zobowiązania pod adresem duszpasterzy, by pouczali lud co do sensu i treści obrzędów, aby wierni mogli rozważać w duchu prawdziwej pobożności i spełniać z wiarą te święte obrzędy, które do nich należą”.

Liturgia – w myśl dom Guérangera – nie ma być więc tylko sprawą kapłana, liturga. Domaga się on czynnego, zarówno zewnętrznego jak i wewnętrznego udziału w niej wierzących. Uczestnictwo bowiem

²⁰¹ Por. Tamże, kol. 1177;

²⁰² Por. Tamże; Por. B. Nadolski, *Homilia*, w: B. Nadolski, *Leksykon...*, dz. cyt., ss. 511-513;

²⁰³ Jean Jacques de Fayet, bp Orleanu. Żył w latach 1787 – 1849;

w liturgii, «udziela łaski, powiększa ją i podtrzymuje w sercu wiernych». Całe jego dzieło poświęcone liturgii roku kościelnego ma głównie na celu ukazanie wiernym centralnej roli liturgii, zwłaszcza Mszy świętej, wprowadzenie ich w ofiarę Mszy świętej przez śpiew, akłamacje, objaśnianie sensu znaków, gestów, śpiewów, a szczególnie przez owe duchowe uczestnictwo w ofierze Chrystusa i zjednoczenie z nią. Wprowadzając w liturgię całego roku pragnie uczyć wiernych żyć życiem Kościoła, Oblubienicy – «*Sentire cum Ecclesia*».

W okresie wielkiego indywidualizmu religijnego wprowadzenie wiernych w świadomy udział w liturgii Kościoła, ukazywanie całego jej bogactwa i zasadniczego wpływu na kształtowanie życia chrześcijańskiego stanowiło wielki krok naprzód w kierunku współczesnej odnowy liturgicznej²⁰⁴.

Wprowadzenie zdrowej pobożności opartej na Biblii i Ojcach Kościoła – przybliżenie liturgii ludowi

Żywy w XIX wieku prąd studiów nad historią włączył w swój nurt także Guérangera, o którego zamiłowaniu do historii i patrologii wspomniano już powyżej. Zarówno on jak i wielu jemu współczesnych oddawało się lekturze pism patrologicznych oraz poszukiwaniom pierwotnych ideałów życia duchowego, religijnego, wspólnotowego a także liturgicznego²⁰⁵.

W takim duchu wzrastał i kształcił się opat z Solesmes, na którego jeszcze większe zamiłowanie do historii i patrologii miał wpływ i rozbudził Lamennais, a z którym w młodości Guéranger przebywał w grupie jego uczniów. To właśnie w tej „wspólnocie” założonej w latach dwudziestych XIX wieku realizowano wspólnie cele gruntownej edukacji wraz z m.in. Lacordairem, Gerbertem czy Montalambertem. Rzeczowo także pochylali się oni nad studium i lekturą Pisma Świętego, które to studia w ówczesnych seminariach stały na bardzo niskim poziomie. Po rozproszeniu grupy każdy z uczniów Lamennais’a zaczął działać na własną rękę²⁰⁶.

Jednakże w swoich poszukiwaniach dom Prosper sięgał do bogatej tradycji i spuścizny pism mistyków średniowiecznych, szczególnie do św. Mechtyldy († 1298) i św. Gertrudy († 1302). To właśnie z pism św. Gertudy, Guéranger wynosi swój zdrowy chrystocentryzm liturgii,

oraz poszukiwanie korzeni wszelkiej pobożności w Biblii i pismach Ojców. Zachwyt opata nad takim ujęciem sprawy przez mistyczkę wywarł w jego życiu przeogromne znaczenie. Za wspomnianą mistyczką dom Prosper będzie powtarzał, że to właśnie z pochylenia się nad Biblią i pismami Ojców wielcy święci czerpali swoją siłę i moc życia duchowego jak i codziennej działalności. Da on temu nieraz wyraz w swoich publikacjach²⁰⁷, między innymi głównie w „*Roku liturgicznym*”.

Tak więc swoją pobożność oparł on na Biblii, pismach Ojców i modlitwie. Jak daleko w tym zaszedł świadczy chociażby fakt wizyty Lamennais’a w opactwie Solesmes. „Któregoś dnia odwiedził Lamennais Solesmes i wyrzucał dom Prosperowi Guéranger, że jego mnisi za dużo czasu poświęcają na modlitwę, a tyle jest do zrobienia na niwie pracy apostolskiej. Wtedy Guéranger miał mu powiedzieć: «U nas, w Solesmes, będzie inaczej. Najprzód modlitwa, kontemplacja, a potem działanie». I tu drogi dom Prospera Guéranger z przyjacielem się rozeszły”²⁰⁸.

Tutaj po raz kolejny dochodzimy do stwierdzenia, że całą pobożność i sens życia religijnego sprowadza Guéranger do liturgii. Nie oznacza to, że neguje on inne formy ekspresji pobożności, ale zasadniczą jej rolę ukazuje w celebracji Mszy. Później *Vaticanum II* odda to w KL i stwierdzeniu, że liturgia stoi w centrum życia religijnego i pobożności. Z niej ona czerpie i do niej prowadzi, jest szczytem i źródłem działalności Kościoła²⁰⁹.

Taką szczególną funkcję kształtowania świętości życia chrześcijańskiego – według opata z Solesmes – spełnia liturgia roku kościelnego. „«Ożywcza Jego moc tkwi [...] w misterium Ducha Świętego, który – jak uczy Guéranger – czyni zawsze owocnym dzieło, jakim natchnął Święty Kościół celem uświęcenia czasu danego ludziom, by mogli okazać się godni Boga». W liturgii roku kościelnego dostrzega on przedziwne oddziaływanie na rozum, serce i wolę człowieka, widzi w niej realizację trzech tradycyjnych dróg: oczyszczenia, uświęcenia i zjednoczenia. «Te Boże misteria, które celebrujemy w ciągu roku, przynoszą – jak pisze – nowe życie i nową radość, podtrzymując vitalność Kościoła». I dlatego udział w liturgii «jest pierwszym źródłem światła, życia i modlitwy osobistej». Serce liturgii jest według jego określeń «misterium

²⁰⁴ S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego...*, dz. cyt., s. 70;

²⁰⁵ Por. Tamże, s. 30;

²⁰⁶ Por. L. J. Rogier [red.], *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 267;

²⁰⁷ Por. S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego...*, dz. cyt., ss. 37-39;

²⁰⁸ S. Koperek, *Dom Prosper Guéranger, inspirator życia duchowego pierwszych zmartwychwstańców*, ZHT 4-5(1999), s. 21;

²⁰⁹ Por. KL 10;

Paschy, misterium zmartwychwstania, misterium naszego Paschalnego Baranka". Tej tajemnicy poświęca właśnie dwa tomy *L'Année liturgique*, komentując liturgię Wielkiego Postu i Okresu Wielkanocnego²¹⁰.

Z takiego ujęcia sprawy wynika, iż dla dom Prospera – w myśl ukazanych wcześniej dwóch pierwszych gałęzi swej idei reformy liturgii – to właśnie liturgia jest głównym źródłem pobożności. Liturgia, którą wierni znają i rozumieją nie dzięki zrozumieniu języka, poprzez wprowadzenie mowy ojczystej do Mszy, ale poprzez katechezę, nauczanie, wyjaśnianie, świadectwo – mistagogię. Sama łacina okazuje się nawet pomocna jako zmysłowo wprowadzająca w tajemnicę, misterium, boskość. Jako ta, która stoi na straży jedności²¹¹.

W tym duchu kolejnym celem Guérangera było przywrócenie także do liturgii właściwego śpiewu. Być może inspirowany ruchem cecylińskim²¹², w swoich studiach nad monastycznymi rękopisami²¹³ odkrył, iż jedynym właściwym dla misterium liturgicznego śpiewem nie są rozwinięte ówczesne arie, preludia, czy też śpiewy i piosenki ludowe, a nawet „prostackie”, lecz jest nim chorał gregoriański. Stało się tak głównie dlatego, iż w dobie potrydenckiej nie wydano żadnych konkretnych dyrektyw co do śpiewu. Z kolei rozwój epok i potrzeby artystyczne człowieka oraz brak kontroli ze strony zwierzchniego duchowieństwa doprowadziły do wprowadzania melodii i utworów postgregoriańskich, które co prawda początkowo nawiązywały do chorału, lecz z czasem zupełnie od niego odeszły²¹⁴.

O konkretnych pracach mnichów solesmeńskich nad chorałem będzie mowa później, ale teraz wystarczy tylko wspomnieć o świadomości dom Prospera Guérangera i jego uczniów jaką mieli o znaczeniu śpiewu w liturgii i ogólnie w pobożności. Pod pojęciem liturgii, jak już wiemy, opat z Solesmes rozumiał konkretną, namacalną i dostrzegalną formę, *Signa Sensibilia* – jak ją określał dom Prosper, za pomocą której wspólnota wiernych oddaje cześć Bogu. Tak więc i tutaj mamy do czynienia z rzeczywistą formą, w tym przypadku z dźwiękiem, które

²¹⁰ S. Koperek, *Dom Prosper Guéranger, inspirator życia...*, dz. cyt., ss. 23-24;

²¹¹ Por. R. Tyrała, *Dom Prosper Guéranger u podstaw odnowy chorału gregoriańskiego*, w: S. Szczepaniec [red.], *Introibo ad altare Dei. Księdzu Profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin i 45-lecia kapłaństwa*, Kraków 2008, s. 525;

²¹² Por. J. Drewniak, *Ruch cecyliński – dzieło odnowy muzyki Kościoła katolickiego XIX wieku*, *Liturgia Sacra* 1/27(2006), ss. 77-95;

²¹³ Por. B. Nadolski, *Ruch liturgiczny...*, dz. cyt., s. 1322;

²¹⁴ Por. I. Pawlak, *Tridentinum i Vaticanum II – dwa etapy rozwoju monodii liturgicznej w Polsce*, *Liturgia Sacra* 2/28(2006), ss. 308-312;

stają się nośnikami znaków, przekazują to, co duchowe²¹⁵. Mimo, iż nie był psychologiem muzyki, to i tak doskonale wiedział, że dobra, czyli także piękna liturgia jest nie tylko miła Bogu, ale oddziałuje również na tych, którzy w niej uczestniczą. Wiara uczestników zostaje przez to pogłębiona²¹⁶.

Te wszystkie działania Guérangera owocowały nie tylko w życiu czysto liturgicznym, ale w całym, bo jak to już wspomniano, przez liturgię rozumiał on kult człowieka wznoszony na cześć Boga. Kult, w którym i sam człowiek doznaje uświęcenia. Skoro Guéranger tak rozumiał liturgię, to było to możliwe tylko poprzez rzetelne studia biblijne, patrystyczne i badania dotyczące starożytnej liturgii oraz chrześcijaństwa pierwszych wieków. Prawdą jest to, iż stawiał pobożność i modlitwę liturgiczną ponad inne, ale i tamtych nie ganił jako czerpiących z liturgii i do niej wiodących²¹⁷. Nie chciał pobożności dewocyjnej i lękliwej, ale pobożności z miłości i dla Miłości.

Z tej to właśnie racji zdecydowanie odrzucał rozpowszechnione w tamtym czasie alegoryczne tłumaczenie chociażby Mszy świętej, które było zawarte w prawie wszystkich ówczesnych modlitewnikach. Domagał się teologii²¹⁸.

Studium nad historią liturgii

Nie byłoby to jednak możliwe bez pochylenia się nad historią liturgii, nad jej formami i rozwojem. Wiedział o tym dobrze opat z Solesmes. Niektórzy jednak zarzucają mu, iż w swoich badaniach i odwołaniach do tradycji liturgicznej był bardzo zawężony (także poprzez swoją mentalność) do jednego uprzywilejowanego okresu. Zabrakło mu śmiałości do głębszego sięgnięcia w tradycję i dostrzeżenia pewnych inspiracji, które wpisują się w cały nurt rozwoju liturgii²¹⁹.

Taką śmiałość wykażą dopiero jego uczniowie i okażą się w tym prawdziwymi pionierami. Jednak okres ten wybiega daleko poza interesujący nas wiek XIX i zakreślony temat.

Wracając do Guérangera, trzeba powiedzieć, iż to swoje studium liturgiczne najpełniej wyraził w napisanym „*Roku liturgicznym*”. Właśnie

²¹⁵ Por. J. Boogaarts, *Liturgia jako przestrzeń dla sztuki muzycznej*, tł. A. Gryła, *Liturgia Sacra* 1/23(2004), s. 113;

²¹⁶ Por. Tamże, s. 117; Por. R. Podpera, *Muzyczne wyznaczniki przeżycia religijnego podczas Mszy świętej*, *Liturgia Sacra* 2/34(2009), ss. 419-433;

²¹⁷ Por. S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego...*, dz. cyt., przypis 18, s. 166;

²¹⁸ Tamże, s. 110; Por. Tamże, ss. 108-110;

²¹⁹ Por. B. Nadolski, *Ruch liturgiczny...*, dz. cyt., s. 1321;

w nim oddał całą pełnię i bogactwo liturgii w odwołaniu do wspomnianych dzieł Ojców Kościoła, do Biblii i Tradycji Kościoła. Takie ujęcie pozwoliło mu na wysunięcie takich tez jak chociażby te, iż liturgia jest żywą Tradycją²²⁰, szkołą modlitwy²²¹, więzią jednościs²²². Dalej, że wierni mają obowiązek znać i rozumieć święte obrzędy²²³, podkreśla cechy jakimi powinien odznaczać się liturg²²⁴. Mocno uwypuklał teologię liturgii, jak i całego roku liturgicznego²²⁵, zachęcał do częstego karmienia się Ciałem Chrystusa podczas Mszy świętej²²⁶. Wreszcie odnosząc się do pobożności maryjnej, tak bardzo żywej we Francji, i do kultu świętych, z całym zdecydowaniem domagał się ich schrystianizowania, przywrócenia im właściwego miejsca w pobożności i liturgii. Podkreślał, iż kult ten, mimo że nim oddawany, to stale ma prowadzić do Boga, jako źródła ich świętości²²⁷.

Wreszcie uczył, „iż liturgia jest wspólnym dziełem Chrystusa i Kościoła, jest uwielbieniem Ojca, ale i uświęceniem człowieka. W ten najwyższy kult Boga przez Syna w Duchu Świętym «włącza się i ziemski Kościół, wielbiąc Boga z Barankiem, który jest Jej Oblubieńcem i Założycielem – wyjaśnia dalej opat – łączy się z liturgią niebieską, z Maryją, umiłowaną Królową Kościoła, ze świętymi, którzy zawsze miłują Kościół synowską miłością i wspierają Go z wysoka». Tak pojęta liturgia to – w ujęciu opata z Solesmes – nie tylko «pierwszorzędny instrument, w którym Kościół przechowuje zarówno prawdy dogmatyczne jak i moralne», to nie tylko «wyras wiary Kościoła», «najbardziej uroczysty sposób nauczania prawd wiary», ale to szkoła modlitwy, to źródło uświęcenia, kontemplacji. Liturgia, uczy Guéranger, dlatego jest szkołą chrześcijańskiego życia, jego doskonałości, bo jej mistrzem jest Duch Święty. Liturgia, jak pisze, «jest uprzywilejowanym miejscem oddziaływania Ducha Świętego na wiernych»²²⁸».

Wydanie przez Guérangera tej książki – owocu żmudnych i długotrwałych badań i studiów historycznych, liturgicznych jak i biblijnych, oraz podanie jej ludowi stało się na wiele lat prawdziwym podręcznikiem

²²⁰ Por. S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego...*, dz. cyt., ss. 64-65;

²²¹ Por. Tamże, ss. 65-66;

²²² Por. Tamże, ss. 66-67;

²²³ Por. Tamże, s. 70;

²²⁴ Por. Tamże, ss. 68-70;

²²⁵ Por. Tamże, ss. 108-121;

²²⁶ Por. Tamże, ss. 119-121;

²²⁷ Por. Tamże, s. 157; Por. Tamże, ss. 148-165;

²²⁸ S. Koperek, *Dom Prosper Guéranger, inspirator...*, dz. cyt., s. 23;

pobożności liturgicznej, nie tylko dla prostego ludu, ale i dla ówczesnej inteligencji²²⁹. Stał się jednocześnie prekursorem XX wiecznej odnowy soborowej, i prawdziwym duszpasterzem zatroskanym o wiarę i pobożność nie tylko swoich wiernych, ale całych rzesz wierzących²³⁰.

W tym nurcie studiów liturgicznych i ponownego odkrywania liturgii, dom Prosper Guéranger, jako opat benedyktyński w Solesmes, kładł ogromny nacisk na kultywowanie chorału gregoriańskiego w opactwie, dając podstawy pod odnowę muzyki liturgicznej²³¹. To właśnie tu, w Solesmes, powstała prawdziwa szkoła chorału gregoriańskiego, na której wychowywały się, i nadal to czynią, całe pokolenia tych, którzy w chorale widzą autentyczny śpiew Kościoła rzymskiego. Swoje prace mnisi solesmeńscy rozpoczęli w roku 1856, a że były one żmudne świadczy fakt, iż dopiero po 33 latach, od 1889 roku rozpoczęto w Solesmes wydawanie tzw. *Paleographie musicale*²³². Zestawienie wielu rękopisów chorału gregoriańskiego odsłaniało coraz większe bogactwo tego śpiewu.

Badaniami nad autentycznością oraz sposobami interpretacji chorału zajmowali się kolejni benedyktyni, duchowi synowie Guérangera. Badania nad chorałem, jako pierwszym w 1862 roku, dom Prosper powierzył: dom Paulowi Jausionsowi († 1870)²³³ oraz dom Josephowi Pothierowi († 1923)²³⁴. Jak podają historycy, to właśnie temu pierwszemu jako pobożnemu, miłującemu liturgię, kulturalnemu i chętnemu do pracy, Guéranger powierzył prace nad odnową chorału – widząc jego osobiste zalety i cnoty²³⁵.

Patrząc na te działania widać jak w pełni realizował zaprezentowaną powyżej jego definicję (statyczną) liturgii. Cała liturgia należy

²²⁹ Por. S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego...*, dz. cyt., ss. 21-22; Por. J. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła...*, dz. cyt., s. 189;

²³⁰ Por. R. Tyrała, *Drogi ku soborowej odnowie muzyki liturgicznej*, Liturgia Sacra 2/18(2001), s. 295;

²³¹ Por. R. Tyrała, *Dom Prosper Guéranger u podstaw odnowy...*, dz. cyt., s. 527;

²³² Por. Tamże;

²³³ **Paul Jausions** – ur. 15 listopada 1834 r. w Rennes, a zmarły 9 września 1870 r. w Vincennes w Stanach Zjednoczonych. Pionier odnowy chorału gregoriańskiego; Por. M. Daniluk, *Jausions Paul OSB*, w: S. Wielgus [red.], EK, t. VII, Lublin 1997, kol. 1120;

²³⁴ **Pothier Joseph** – ur. 7 grudnia 1835 r. w Bouzemon we Francji, zmarł 8 grudnia 1923 r. w Conques, Belgia. Jeden z reformatörów chorału gregoriańskiego i śpiewu liturgicznego; Por. *Pothier Joseph*, w: W. Wolski [red.], *Britanica...*, dz. cyt., t. XXXIV, Poznań 2003, s. 142;

²³⁵ Por. R. Tyrała, *Dom Prosper Guéranger u podstaw odnowy...*, dz. cyt., ss. 527-529; Por. I. Pawlak, *Tridentinum i Vaticanum II – dwa etapy rozwoju...*, dz. cyt., s. 313; Por. Z. Bernat, *Chorał gregoriański*, w: R. Łukaszuk [red.], EK, t. III, Lublin 1985, kol. 223;

według niego do poezji, dlatego także i śpiew stanowi jej dopełnienie. „Do liturgii rzymskiej, z jej bogactwem treści śpiewu odnosił się dom Guéranger z największym szacunkiem oraz troską, by nic nie uronić z jej namaszczenia, z jej piękna”²³⁶. I to właśnie przez takie jego podejście, po kilkunastuleciowym chaosie liturgii neogallikańskiej we Francji powróciła liturgia rzymska oraz jej piękny śpiew chorałowy²³⁷.

Tak więc cały czas zataczamy kręgi wokół liturgii, ale nie można od niej odejść w teologii i myśli Guérangera. Podobnie będzie się więc miała rzecz i w dwóch kolejnych aspektach – „gałęziach” istoty reformy liturgicznej opata z Solesmes.

Przywrócenie liturgii charakteru obłubieńczego i wyeliminowanie jansenizmu, gallikanizmu oraz innych naleciałości wiekowych

Jak to już można było zauważyć we wcześniejszych analizach, Guéranger był bardzo mocno nieprzychylny ówczesnie mu panującej liturgii neogallikańskiej. Ostro i otwarcie ją krytykował oraz zwalczał. Ten kontekst walki z liturgią neogallikańską miał swoje zasadnicze znaczenie w kształtowaniu liturgicznej myśli dom Prospera. Jego poznanie stanowi swego rodzaju klucz do zrozumienia nie tylko „*L'Annee liturgique*”, ale być może i całej działalności liturgicznej opata z Solesmes²³⁸.

Kiedy rozpoczynał swoją pracę pisarską, to już w pierwszych anonimowo drukowanych artykułach, określał warunki autentyczności liturgii. Musiała ona być – według niego – naznaczona czterema cechami: starożytnością, powszechnością, namaszczeniem i autorytetem. Już to podejście wyraźnie negowało i krytykowało panujące wówczas różne odmiany liturgii neogallikańskiej we Francji. Nie były one bowiem ani rzymskie, ani starożytne, ani zatwierdzone, a czas ich stosowania to „era nieładu” – jak to sam wyraził²³⁹.

W swoim „*Roku liturgicznym*” poddaje on ostrej krytyce m.in. pochodzący z 1667 roku rytuał zatwierdzony przez bp. Pavillona z Arlet, który nacechowany jest jansenizmem. Zawierał on bowiem m.in. w przepisach pouczenie, głoszące w myśl nauki Saint-Cyrana i Arnolda, że Eucharystia stanowi nagrodę za pobożność doskonałą, nie należy się zaś

²³⁶ R. Tyrała, *Drogi ku soborowej odnowie muzyki...*, dz. cyt., s. 296;

²³⁷ Por. Tamże;

²³⁸ Por. S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego...*, dz. cyt., s. 22;

²³⁹ Por. Tamże, ss. 22-23;

tym, którzy odznaczają się dopiero cnotą „początkującą”. Dalej zawierał on (rytuał) zapis, iż „częsta spowiedź nie należy do praktyk pożytecznych”, zaś „rozgrzeszenie winno być udzielone dopiero po wykonaniu pokuty”²⁴⁰. Mimo, że rytuał ten został potępiony przez dykasterie papieskie to i tak był w użyciu przez 29 biskupów.

W dalszej części swojej walki z nurtami przeciwnymi Kościołowi i prawowierności, a zamieszczonymi i emanującymi z kart ksiąg kościelnych dostrzega Guéranger w modlitwie brewiarzowej. Pod koniec wieku XVIII i na początku XIX na terenie Francji było w użyciu 45 różnych wydań brewiarza, a diecezje stosowały w liturgii po 6 lub 7 mszałów nie uwzględniających żadnego prawa liturgicznego, często przeponionych jansenistycznym marazmem²⁴¹.

„Dom Guéranger analizując owe księgi liturgiczne w II tomie *«Institutions liturgiques»* wysuwa przeciw nim cały szereg poważnych zarzutów. Przede wszystkim podkreśla niechęć do Tradycji, którą dostrzega w wykreśleniu większej liczby formularzy mszalnych św. Grzegorza († 604) (np. Mszał z Troyes), w odrzuceniu mistycznego sensu obrzędów, w rugowaniu tekstów liturgicznych np. antyfon, responso-riów, wersetów zaczerpniętych z pism Ojców Kościoła przez wersety wyłącznie z Pisma Świętego i w usunięciu starych hymnów a zastąpieniu ich nowymi.

Zakładając nawet, że te nowe hymny, modlitwy nie miałyby nawet jakiegokolwiek związku z jansenizmem, to dla Guérangera «było to jednak już za wiele modlić się ustami nowatorów a nie ustami wielkich biskupów i doktorów starożytnych, od których Kościół zapożyczył swe święte kompozycje»”²⁴².

Dostrzegał także szeroki nurt wykreślenia z mszałów całych formularzy czy też modlitw o świętych papieżach, czy nawet o św. Piotrze. Działania takie miały właśnie na celu obniżenie lub wyeliminowanie prymatu papieskiego. Było to zatem kontynuowanie, według solesmeńskiego opata, idei gallikańskich i jansenistycznych²⁴³. Wszelkie zaś, zbyt liczne zastosowania w tych liturgiach języka ojczystego czy też nadmierne zaangażowanie wiernych świeckich nazywał „sekularyzacją liturgii”, lub „naturalizmem”²⁴⁴.

²⁴⁰ Por. Tamże, s. 23;

²⁴¹ Por. Tamże;

²⁴² Tamże, ss. 23-24;

²⁴³ Por. Tamże, s. 24;

²⁴⁴ Por. Tamże;

„Dom Guéranger wiele razy ubolewał nad «spustoszeniem», którego dokonały te wszystkie zmiany liturgiczne w zwyczajach katolickich i pobożności we Francji. Nie można, sądził, przejść obojętnie wobec tak różnorodnych «zmian liturgicznych», wobec «niezrozumienia symbolizmu obrzędów», deformacji «śpiewów starożytnych», ochłodzenia, «zobojętnienia w nabożeństwie do Najświętszej Dziewicy i do świętych», wobec zapoznania «głębokich tajemnic», które tak łatwo «może przekazać wiernym liturgia». Dlatego też najgorętszym jego pragnieniem i celem, ku któremu zmierzała jego działalność pisarska, było to, aby «Kościół Francji wrócił do Tradycji czasów żywej wiary, by na powrót został związany z Kościołem Rzymskim, przez najsilniejsze więzy, więzy liturgii»²⁴⁵.

Patrząc na taki stan rzeczy rozpoczął na podstawie swoich studiów biblijnych, historycznych, liturgicznych i mistycznych ukazywać teologię liturgii, aby poprzez nią doprowadzić do wycofania błędnych ksiąg, aby doprowadzić do pełnej jedności w liturgii, a przez to, także w wierze.

Wskazywał zatem na źródło – genezę liturgii, które wyprowadza z misterium Trójcy Przenajświętszej, z Tajemnicy miłości Boga do człowieka. „Jednym z charakterystycznych akcentów jego działalności jest właśnie owo podkreślenie miłości Boga jako zasady zbawienia człowieka i kontynuacji zbawczego dzieła w liturgii. Łączyło się to z jego bezwzględna krytyką jansenizmu, który wówczas panował zarówno w ówczesnych gallikańskich księgach liturgicznych, jak i w powszechnej świadomości wiernych. «Liturgia – pisał – jest tak wzniosłą rzeczywistością, że aby odnaleźć jej źródło, trzeba wznieść się aż do Boga», znajduje się ono bowiem w odwiecznej miłości Osób Bożych. «Te spełniające się akty w Bożej Istocie przybrały kształt widzialny i prawdziwie liturgiczny – wyjaśnia dalej opat – gdy jedna z trzech Osób, przyjąwszy naturę ludzką, mogła odtąd spełniać akty czci religijnej należne Chwalebnej Trójcy»²⁴⁶.

Idąc tym tokiem rozumowania trzeba więc powiedzieć, iż „źródłem planu zbawienia i liturgii jest [...] w ujęciu Guérangera miłość Boga do człowieka. «Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał (J 3, 16), aby – dodaje – wprowadzić Go w wypełnienie dzieła liturgicznego». Cały Stary Testament był wielkim

²⁴⁵ Tamże, s. 27;

²⁴⁶ S. Koperek, *Dom Prosper Guéranger, inspirator...*, dz. cyt., s. 22;

przygotowaniem do tego momentu, kiedy to – pisze – «została ofiarowana Boska modlitwa, spełniona Święta Ofiara, dziś i na wieki Baranek złożony w ofierze od początku świata, ofiarowuje się na niebieskim Ołtarzu, oddając w sposób nieskończony Niewysłowionej Trójcy wszelką, należną cześć w imieniu członków, których jest głową, a którzy wyznają, błagają i wielbią z Nim Ojca mocą Boskiego Ducha, który ich ożywia swym tchnieniem i okrywając swym cieniem, formuje niewysłowione wołanie, które słodko rozbrzmiewa w ich sercach»²⁴⁷.

Takie ujęcie liturgii, jej misji i sposobu wyrazu, poda oficjalnie Kościół dopiero w XX wieku w dokumentach: *Mediator Dei* oraz w Konstytucji o liturgii – *Sacrosanctum Concilium*. W pierwszym, papież Pius XII († 1958) zapisze chociażby takie słowa: „Kościół więc pragnie, by wszyscy rzucali się do nóg Zbawiciela i wyznawali Mu swe uwielbienie i swoją miłość [...] pragnie by na ustach wiernych były modlitwy, już to błagalne, już to radosne i dziękczynne [...]”²⁴⁸. Z kolei KL odda to m.in. w słowach: „[...] w tak wielkim dziele, przez które Bóg otrzymuje doskonałą chwałę a ludzie uświęcenie, Chrystus zawsze przyłącza do siebie Kościół, swoją Oblubienicę umiłowaną, która wzywa swego Pana i przez Niego oddaje cześć Ojcu wiecznemu”²⁴⁹. Niemniej chodzić w tych dokumentach będzie przede wszystkim o odnowę życia religijnego poprzez udział, uczestnictwo, świadome przeżywanie liturgii²⁵⁰.

Zatem jego „bojowanie”, zwalczanie odszczepionego neogallikanizmu i jansenizmu i innych nurtów myśli oświeceniowej to także rozwój głębokiej myśli Kościoła pierwszych wieków i całej bogatej Tradycji chrześcijańskiej – katolickiej. To wreszcie przyprowadzenie zagubionego i poranionego po zawirowaniach XVIII i XIX wieku człowieka do źródła Miłości, do Tego, który sam jest Miłością i który w widzialnych znakach Eucharystii chce się nią z nami podzielić, nią nas objąć i ukoić. Doprowadzić wreszcie do pełnego z nią zjednoczenia.

Wyeliminowanie z liturgii profanum i przywrócenie sacrum

Czym zatem dla Guérangera było *profanum*? Było nim wszystko to, co sprzeciwiało się prawdziwej liturgii rzymskiej. Wszystko to, co w liturgii narosło w ciągu lat, ale nie było owocem pobożności, Tradycji,

²⁴⁷ Tamże, ss. 22-23;

²⁴⁸ Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, 20 listopada 1947 r., tekst polski: Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, Kielce 1948, s. 39;

²⁴⁹ KL 7;

²⁵⁰ Por. A. Krzystek, *Odnova życia religijnego poprzez liturgię według encykliki Piusa XII Mediator Dei*, Liturgia Sacra 1/13(1999), ss. 45-54;

myśli biblijnej i Ojców Kościoła. *Profanum* było to, co miało wyrazić tylko i wyłącznie inność, niezależność, własną władzę i pozycję. Czyli krótko mówiąc, była nim liturgia gallikańska ze swoim jansenistycznym wyrazem wiary, a także wszelka płytka artystyczność, czasami przywołująca o żenadę i śmieszność chociażby w muzyce. *Profanum* był także wszelki udział w liturgii pozbawiony głębi, refleksji, mistagogii.

Jak wobec tego rozumiał *sacrum*? Jako że całą liturgię ukazywał w wymiarze dialogicznym, zarówno w konkretnej celebracji, jak i w ujęciu roku liturgicznego²⁵¹ oraz w wymiarze obłubieńczej miłości Boga do człowieka – o czym była mowa powyżej – to owo *sacrum* jest celebracją Tajemnicy, która domaga się uwagi i szacunku²⁵², zrozumienia²⁵³, czynnego udziału²⁵⁴, ożywczej miłości i wspólnotowości²⁵⁵, zjednoczenia²⁵⁶, komunii²⁵⁷. Wreszcie owo *sacrum* w celebracji Tajemnicy to u opata z Solesmes, „*misterium*”.

W swoim *L'Anné liturgique*, idąc za Ojcami Kościoła, bardzo często używa właśnie zwrotu, terminu *misterium* – *mystère*. Termin ten „w jego ujęciu zawiera bogatą treść, określa nim bowiem tajemnice Boga samego, zbawczy plan, życie Jezusa Chrystusa i zbawcze wydarzenia, przede wszystkim Misterium Paschalne, używa dalej tego terminu, gdy mówi o Bożym działaniu w sakramentach, o liturgii roku kościelnego, o poszczególnych obrzędach liturgicznych czy wreszcie gdy mówi o samym uświęcającym działaniu Boga w nas.

Terminem tym określa dom Guéranger cały dynamizm zbawczego dzieła, którego źródło tkwi w Bogu a realizuje się poprzez sakramenty i liturgię roku kościelnego w duszy konkretnego, poszczególnego człowieka. «Te boże misteria, które celebrujemy w ciągu roku przynoszą, [...] jak pisze, nowe życie i nową radość”, podtrzymują «witalność Kościoła»”²⁵⁸.

Podsumowując zatem dążenia dom Prospera do wyeliminowania z liturgii *profanum*, a przywrócenia *sacrum*, trzeba powiedzieć, iż było to dążenie do tego, by wiernie realizując zalecenie Soboru Trydenckiego,

²⁵¹ Por. S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego...*, dz. cyt., s. 95;

²⁵² Por. Tamże, s. 115;

²⁵³ Por. Tamże, ss. 115-116;

²⁵⁴ Por. Tamże, ss. 116-117;

²⁵⁵ Por. Tamże, ss. 117-118;

²⁵⁶ Por. Tamże, ss. 118-119;

²⁵⁷ Por. Tamże, ss. 119-121;

²⁵⁸ Tamże, s. 81; Por. S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego według P. Guéranger* OSB, w: S. Koperek, *Hymn...*, dz. cyt., s. 51;

podać wiernym głębie, mistagogię Eucharystii jak i innych sakramentów; jednocześnie wyeliminować z ówczesnej praktyki ich celebracji to, co było wyrazem egoistycznego indywidualizmu. Liturgia bowiem, jako dzieło Boże i ludzka ekspresja wiary, nie może tolerować powierzchowności i rutyny. Wszelkie jego działania na to właśnie były nastawione i ku temu zmierzała cała jego duszpasterska oraz duchowa postęga.

Podsumowując istotę reformy liturgicznej Guéranger'a w jej sześciu przejawach, aspektach, jak to nazwałem – „gałęziach” (dla przypomnienia: 1) wierne celebrowanie Eucharystii wg rytu rzymskiego, 2) wprowadzenie w życie zalecenia *Tridentinum* odnośnie katechez mistagogicznych, 3) wprowadzenie zdrowej pobożności opartej na Biblii i Ojcach Kościoła – przybliżenie liturgii ludowi, 4) studium nad historią liturgii, 5) przywrócenie liturgii charakteru obłubieńczego i wyeliminowanie jansenizmu, gallikanizmu oraz innych naleciałości wiekowych, 6) wyeliminowanie z liturgii *profanum* i przywrócenie *sacrum*), trzeba powiedzieć, iż była ona nie tylko przejawem jego wierności Stolicy Apostolskiej, ile raczej wyrażała jego charyzmat rozpalenia ognia Bożej miłości w sercach ludzkich. Miłości, która najwierniej wyraża się w pełnym przyłgnięciu do Miłości wyrażającej się i nieustannie aktualizującej w Ofierze ołtarza.

Obok tak wielkiego daru nie można przejść obojętnie, ale należy się zatrzymać, zadumać, rozpoznać i wejść w niego całym swoim życiem tak, aby Duch Święty w duszy wiernej Jego łasce mógł dokonać dzieł jeszcze piękniejszych²⁵⁹.

Zakończenie

Powołując się na powyższe analizy tematu można zauważyć, iż początków ruchu liturgicznego nie można tylko i wyłącznie utożsamiać z osobą dom Prospera, ale należy uznać, że idea ta była żywa w myśli teologicznej poprzedzających go liturgów. Co prawda nie była ona może tak powszechna, ale dawała sygnał pewnego głodu duchowego, głodu Chrystusa Eucharystycznego, głodu mistagogii, a nawet mistyki liturgicznej.

Faktem jest jednak, iż to właśnie dzięki Guérangerowi możemy mówić o jej pełnym ożywieniu, skryształizowaniu i wcielaniu w życie;

²⁵⁹ Por. S. Koperek, *U początku odnowy liturgicznej...*, dz. cyt., ss. 79, 82;

choć te początki były zupełnie inne od tego jak my dzisiaj pojmujemy ruch liturgiczny i tego, jak on się z czasem rozwijał.

Ważne jest również dostrzeżenie podłoża w jakim się rodził. Istotna jest pamięć o tym, że już Sobór Trydencki wzywał do katechezy i mistagogii sakramentalnej – liturgicznej. To wołanie soborowe było uwarunkowane wydarzeniami historycznymi i duchowymi ówczesnych wiernych, jak i Kościoła. Niemniej brak tej recepcji zaleceń *Tridentinum* zrodził prawdziwy kryzys wiary liturgicznej i jej praktyki. Skutki, jak to można było zobaczyć, były tragiczne bo doprowadziły do niemalże całkowitej sekularyzacji i rozwoju błędnych prądów oraz nurtów filozoficznych, światopoglądowych, szczególnie na terenie Francji. A wszystko w imię poszukiwania jakiejś głębi i sensu, jakiegoś nowego porządku. Dopiero w takim marazmie duchowym i intelektualnym pojawia się Guéranger – człowiek z charyzmą, wiarą, pobożnością i prawowiernością, po prostu z miłością do Kościoła i Jego sakramentów. Ten herold liturgiczny rozpoczyna dzieło, które jest ostrożne w innowacjach, ale wierne nauczaniu Magisterium oddanego papieżowi. Od swoich uczniów wymagał, aby ich pierwszym zadaniem było celebrowanie liturgii, nie tylko z zapalem, ale z pełnym zrozumieniem jej tajemnic²⁶⁰, było to odejście od rubrycyzmu i jurydyzmu na rzecz mistycyzmu²⁶¹.

Z tej ostrożności i zdrowego toku myślenia rozwija się inteligencja religijna, właściwie uformowana i szczerze poszukująca; inteligencja, która idee mistrza – Guérangera zaczyna rozwijać, wprowadzać w życie, ale zawsze pod protektorem Kościoła i w Jego służbie. Dlatego też chyba kolejni papieże przychylnie patrzyli na działania opata z Solesmes, a co więcej można powiedzieć, iż był on z nimi zaprzyjaźniony²⁶². Znamienny jest także fakt, iż ruch ten rodzi się w kraju, który przez lata uchodził za prawowierną córkę Kościoła, i w kraju, w którym na czele stała zazwyczaj pobożność maryjna tak mocno wyrażona i wspierana licznymi objawieniami maryjnymi. Można pokusić się o stwierdzenie, że to Maryja doprowadza „umiłowany kraj” do swojego Syna i Jego zjednoczenia w miłości Trójcy. Stawia Go wreszcie w centrum właściwej pobożności i kultu.

Takie podejście pozwoliło rodzącemu się ruchowi przetrwać także ówczesne liczne słowa krytyki czy nawet szykan. Niemniej Boże

²⁶⁰ Por. S. Koperek, *Dom Prosper Guéranger...*, dz. cyt., s. 214;

²⁶¹ Por. W. Świerżawski, *Niektóre elementy formacji liturgicznej*, RBL 4(1973), s. 177;

²⁶² Por. B. Neunheuser, *Sto lat ruchu odnowy liturgicznej...*, dz. cyt., s. 196;

dzieło powrotu do głębi liturgicznej wydało swój piękny owoc ponownego zbliżenia ludu wiernego do daru Miłości Chrystusowej – do Mszy świętej w Jej głębi piękna i bezgranicznej ofiary Syna Bożego. Powrotu do liturgii, która jest dziełem „Chrystusa – Żertwy, Głowy Mistycznego Ciała, z którym łączą się w uwielbieniu Trójcy wszystkie członki Kościoła”²⁶³. Wszystkie te idee i myśli nie były w gruncie rzeczy rewolucyjnymi, ale okazały się wiernym realizowaniem zaleceń *Tridentinum*. Wyrażą się także w dokumentach *Vaticanum I*, a w końcu zaprowadzą do orzeczeń liturgicznych *Vaticanum II*.

Streszczenie

Ruch liturgiczny w takim znaczeniu jak my rozumiemy go dzisiaj zrodził się w wieku XIX dzięki działalności opata Prospera Guérangera. Jednakże jego źródła sięgają już orzeczeń soboru w Trydencie. To na ich bazie – widząc brak ich wiernego wcielania w życie oraz liczne spustoszenia duchowe wyrósł z błędnych i wrogich religii nurtów filozoficznych, politycznych i światopoglądowych XVII i XVIII wieku – dziewiętnastowieczny mnich z Solesmes rozpoczyna dzieło przybliżania liturgii zwyktemu ludowi. Te jego działania poprzedziły także inne liczne inicjatywy poszczególnych duchownych i mimo, że ówczesnie odrzucone to dzisiaj z nowym zrozumieniem są one wcielane w życie. Stanowią one jednocześnie zadanie do dalszego zgłębiania i realizacji dla współczesnych teologów i liturgistów.

Słowa kluczowe: ruch liturgiczny, liturgia, odnowa, mistagogia, Prosper Guéranger.

Liturgical Movement – Genesis and Essence

Summary

The liturgical movement in its contemporary meaning arose in the 19th century thanks to abbot Prosper Guéranger. It however dates back the decrees of the Council of Trent. Relying on them, and being aware of the lack of their realization and the spiritual devastation caused by erroneous and hostile philosophical

²⁶³ S. Koperek, *U początku odnowy liturgicznej...*, dz. cyt., s. 79;

currents, politics and world view the 17th and 18th century, the nineteenth-century monk from Solesmes begins the struggle of bringing the ordinary man closer to the liturgy. His efforts had preceded numerous initiatives of other clergymen – at first rejected, but now better understood and appreciated. Simultaneously, they serve as purpose for further thorough investigation and realization by contemporary theologians and liturgists.

Keywords: liturgical movement, liturgy, renewal, mystagogic, Prosper Guéranger.

DAMIAN STACHOWIAK CR
KRAKÓW

DIALOG W ROZEZNAWANIU POWOŁANIA KAPŁAŃSKIEGO

Jednym z fundamentalnych pytań, jakie człowiek powinien postawić sobie w życiu, jest pytanie o powołanie, a wśród wielu dróg życiowych stale pojawia się zaproszenie Jezusa do podjęcia kapłańskiej posługi. Dzisiejsza kultura i styl życia nie sprzyjają formułowaniu owego pytania i udzielaniu na nie odpowiedzi. Już przed laty wskazywano na antypowołaniową mentalność Europy, która przypomina panteon z dominującym modelem antropologicznym określonym mianem „człowieka bez powołania”¹. Wśród wielu czynników, które utrudniają odkrycie powołania kapłańskiego jednym z ważniejszych jest nieumiejętność podejmowania dialogu z Bogiem, ze sobą, z innymi. Człowiek współczesny – autor coraz to nowszych osiągnięć komunikacyjnych, staje się w rzeczywistości coraz bardziej człowiekiem nieмым. W konsekwencji wiele osób nigdy nie decyduje się na przekroczenie progu seminarium a wielu z pośród tych, którzy podjęli drogę formacji kapłańskiej nie potrafi podjąć ostatecznej decyzji, doświadczając ciągłych wątpliwości i zagubienia. Człowiek duchowo i psychicznie niemy, zamknięty na dialog i relacje, nie może dojrzeć do powołania i odpowiedzieć na Boże wezwanie.

¹ Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, *Nowe powołania dla nowej Europy (In verbo tuo...), Dokument końcowy Kongresu poświęconego powołaniom do Kapłaństwa i Życia Konsekrowanego w Europie, Rzym 5-10 maja 1997, Watykan 1997, s. 16.*

1. Dialog z Bogiem

Jan Paweł II w *Pastores dabo vobis* przypomniał, że „historia każdego powołania kapłańskiego, podobnie zresztą jak każdego powołania chrześcijańskiego, jest historią niewymownego dialogu między Bogiem a człowiekiem, między miłością Boga, który wzywa a wolnością człowieka, który z miłością Mu odpowiada”². Chrześcijaństwo to religia spotkania i relacji. To nie jedynie fakt odnoszący się do dziedziny intelektualnej, lecz obejmujący całego człowieka: jego uczucia, serce, inteligencję, wolę, cielesność, emocje, ludzkie relacje³. Owo spotkanie stanowi fundament każdego powołania kapłańskiego. Jest to szczególnie ważny wymiar, zwłaszcza kiedy mamy dzisiaj do czynienia wśród wielu ludzi wierzących z niejasnym, bardzo ogólnym wyobrażeniem Boga, co nierzadko prowadzi nawet do religijności bez Boga⁴. Skoro mówi się o religijności bez Boga, może istnieć także realizacja powołania kapłańskiego bez Boga – powołania, które w rezultacie jest wyłącznie projektem samego człowieka. Wtenczas bardzo szybko może okazać się, że cała rzeczywistość powołaniowa jest jedynie „atrapą” skazaną na rozpad. Dokument dotyczący powołań z 1997 roku, odwołując się do przypowieści o siewcy, przypomina, że „powołanie chrześcijańskie jest dialogiem między Bogiem i osobą ludzką. Głównym rozmówcą jest Bóg, który powołuje kogo chce, kiedy chce i jak chce stosownie do własnego postanowienia i łaski (2 Tym 1, 9); który powołuje wszystkich do zbawienia i nie będąc ograniczonym nastawieniem odbiorcy. Lecz wolność Boga spotyka się z wolnością człowieka w tajemniczym i fascynującym dialogu, składającym się ze słów, z milczenia, z przesłań i działań, ze spojrzeń i gestów. Wolność, która jest doskonała w Bogu i niedoskonała w człowieku. Powołanie zatem jest całkowicie działaniem Boga, lecz także prawdziwym działaniem człowieka. Jest pracą i penetracją Boga w sercu wolności ludzkiej, ale także trudem i walką człowieka, by być wolnym na przyjęcie daru”⁵. Prowadzony dialog w wolności jest jednocześnie odkrywaniem tej wolności, aby powołanie pozbawione było jakichkolwiek oznak przymusu. Dialog i wolność to dwie wartości, które

² Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, 36.

³ Benedykt XVI, *Wprowadzenie do cyklu katechez na Rok Wiary* (17.10.2012), „Via Consecrata” 11+12 (2012), s. 7.

⁴ Tamże, 37.

⁵ Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, *Nowe powołania dla nowej Europy...*, dz. cyt., s. 85.

są nieodzowne w tajemnicy powołania. Dialog wychowuje do wolności, wolność warunkuje szczery dialog, zaś jedno i drugie konieczne są do rozeznania powołania i udzielenia właściwej odpowiedzi.

Historia biblijna to nieustanny zwrot Boga do człowieka, z którym Stwórca chce nawiązać dialog i wejść z nim w zażyłą więź. To Bóg, który nie jest jakąś anonimową siłą, lecz Ktoś, kto posiada imię, jest dostępny dla każdego i chce być poznany⁶. Dlatego duchowość chrześcijańska, odwołując się do biblijnych opisów powołań, nakreśliła następujące stałe elementy każdego powołania:

- a. *powołujący* – Bóg, który jest inicjatorem;
- b. *wybór powołanego* – może odnosić się do wspólnoty lub konkretnego człowieka;
- c. *wezwanie* – skierowane do wybranego;
- d. *treść powołania* – zadanie, które zlecone zostaje powołanemu przez Boga;
- e. *Boża pomoc* – stała obecność Boga przy powołanym, któremu udziela łaski;
- f. *posłanie powołanego*⁷.

Wybór powołania wiąże się z rozeznaniem, kim jest inicjator tego powołania, a w konsekwencji wejściem z nim w dialog. Dopiero wówczas może zrodzić się trwała, intymna relacja, która umożliwi proces dojrzewania do życiowej decyzji i podjęcia odpowiedzialnego wyboru. Będzie ona także stałym punktem odniesienia w całej formacji seminaryjnej a następnie w życiu kapłańskim. Bóg jest tutaj postacią kluczową. Jak napisano w dokumencie *Nowe powołania dla nowej Europy (In verbo tuo...)*: „Istota ludzka jest w rzeczywistości powołana do życia i, gdy zaczyna żyć, niesie i odnajduje w sobie obraz Tego, który ją powołał. Powołanie jest Boską propozycją do zrealizowania się według tego obrazu i jest jedyne – jednostkowe – niepowtarzalne, i dlatego też taki obraz jest niewyczerpalny. Każde stworzenie mówi i jest powołane do wyrażenia szczególnego aspektu myśli Boga. Tam odnajduje swoje imię i tożsamość, potwierdza i czyni bezpieczną swoją wolność i oryginalność”⁸. Skoro człowiek poprzez powołanie wypowiada myśl Boga, obraz Tego, w którego wierzy i któremu oddaje swoje życie,

⁶ KKK 203.

⁷ W. Seremak, *Powołanie*, w: *Leksykon Duchowości Katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 692.

⁸ Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, *Nowe powołania dla nowej Europy...*, dz. cyt., s. 22.

odgrywa tutaj istotną rolę, rzutując na jakość spotkania i relacji. Więzy z Bogiem naznaczona lękiem wprowadza niepokój w różne przestrzenie ludzkiej egzystencji. A tam gdzie pojawia się lęk, trudno o miłość i niemożliwy staje się dialog w wolności. Wówczas ma się raczej do czynienia z niezdrową zależnością opartą na strachu, co w rzeczywistości duchowej owocuje tym, że człowiek oddala się od Boga. Dlatego tak ważny w odkrywaniu i rozeznawaniu powołania jest przekaz właściwego obrazu Boga, nieustanne konfrontowanie go z ewangelicznym orędziem, które może oczyścić wewnętrzny wizerunek Stwórcy, który człowiek w sobie nosi, z wszelkich zniekształceń i naleciałości, które nie pozwalają zbudować autentycznej więzi opartej na miłości. To właśnie w spotkaniu z Bogiem – Inicjatorem powołania człowiek powinien stawiać fundamentalne kwestie życiowe i poszukiwać odpowiedzi. Sam Bóg prowokuje w tym dialogu pytania, na które człowiek powinien sam znajdować rozwiązanie. Na tym polega fenomen wiary, która jest wyzwaniem, „próbą słuchania, nauką zrozumienia, gotowością do udzielenia odpowiedzi”⁹. Jezusowe konfrontacje zawarte na stronach *Biblii* odsłaniają, jak ważne dla Mistrza z Nazaretu było powołanie człowieka i „dlatego też nie istnieje fragment Ewangelii, spotkanie czy dialog, który by nie miał znaczenia powołaniowego, który nie wyrażałby pośrednio lub bezpośrednio wezwania ze strony Jezusa. Jest tak jakby Jego spotkania ludzkie, sprowokowane przez różne okoliczności, były dla niego okazją do postawienia jakiegokolwiek osoby wobec strategicznego pytania: Co zrobić z moim życiem? Jaka jest moja droga?”¹⁰. Bogu zależy na tym, aby człowiek odpowiedział sobie na to fundamentalne pytanie. W spotkaniu i w dialogu z Bogiem człowiek nie może uciec przed tym ważnym pytaniem, a kiedy ostatecznie odpowie Bogu, wówczas na tym doświadczeniu może budować solidną, szczerą i twórczą więź z Powołującym. Dopiero z tej autentycznej przyjaźni z Bogiem może zrodzić się pragnienie:

- a. spotykania się z Chrystusem na modlitwie osobistej i w liturgii;
- b. dążenia do wypełniania przykazań oraz formowanie sumienia;
- c. poznawania tajemnicy Boga poprzez lekturę Pisma św., katechezę, rekolekcje¹¹.

Usłyszane pytanie, zrozumienie jego wartości, wejście w relację z pytającym i danie odpowiedzi stają się bazą do radosnego przeżywania kapłańskiej drogi. Tak odkrywane powołanie inspiruje jednocześnie do formacji, do pracy nad sobą, do jeszcze gruntowniejszego porządkowania swojej rzeczywistości duchowej ale i osobowościowej.

2. Dialog z samym sobą

Rozeznawać swoje powołanie to także wchodzić dialog z samym sobą. Każdy bowiem człowiek posiada własne „dzieje duszy”, własną historię, którą pisze „poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go z innymi ludźmi – i to począwszy już od pierwszej chwili zaistnienia na ziemi, od chwili poczęcia i narodzin”¹². Podejmować dialog ze sobą, to uczyć się czytania osobistych doświadczeń w kontekście historii zbawienia, w świetle słowa Bożego tak, aby minione wydarzenia nie były obciążeniem, lecz pomagały w nowy sposób spojrzeć na teraźniejszość i przyszłość. Człowiek jest tym, który odpowiada na Boże wezwanie, a Bóg składa człowiekowi propozycję w jego konkretnej rzeczywistości egzystencjalnej. Więzy, doświadczenia dzieciństwa, młodości, różne wydarzenia, postawy najbliższych – wszystko to składa się na sposób przeżywania i odczytywania powołania. Dialog ze sobą ma prowadzić do rozeznania, jaka jest skala oddziaływania tych różnych uwarunkowań na wybór powołania. Dzięki temu możliwe staje się oczyszczenie motywacji wstąpienia na drogę kapłańską i kroczenie drogą powołania w wolności. Z jednej strony nieskonfrontowanie się z samym sobą może spowodować zablokowanie ostatecznej decyzji i zatrzymanie się jedynie na tym, co powierzchowne. Z drugiej strony pojawić się może niebezpieczeństwo przykrycia sutanną lub habitem trudności, które przeżywa przychodzący do seminarium kandydat¹³. Sprzyja temu niestety wprowadzanie w życie rad, tj. „staraj się o tym zapomnieć”, „nie wracaj do tych spraw”, „nie grzeb w przeszłości”¹⁴. W rzeczywistości takie podejście powoduje, że historia życia pozostaje nieprzepracowanym balastem uniemożliwiając życie w pełni i realizację powołania. Dialog z sobą

⁹ T. Halik, *Na początku było wezwanie*, „Znak” 2011, nr 671, za: <http://www.miejsiecznik.znak.com.pl/>. Tekst/pokaz/2599, (dostęp: 06.08.2013).

¹⁰ Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, *Nowe powołania dla nowej Europy...*, dz. cyt. s. 92-96.

¹¹ Tamże.

¹² Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 14.

¹³ *Nie ma jednego „dlaczego”*, z M. Bielawskim i P. J. Śliwińskim rozmawia G. Pac, „Więź” 6 (2007), s. 15.

¹⁴ J. Augustyn, *Ból krzywdy, radość przebaczenia*, Kraków 2000, s. 23-24.

zapewnia także znajomość siebie. Rozeznanie powołania wymaga poznania prawdy o sobie. Nie jest to jednorazowy akt, lecz nieustanny proces. Przeprowadzone na zlecenie biskupów kanadyjskich badania wykazały, jak istotne jest poznawanie siebie, by osoba mogła się rozwijać. Dzieje się to wówczas kiedy:

- a. odkrywa się swoje osobiste potrzeby i umiejętnie gospodaruje swoimi siłami;
- b. buduje się zaufanie do siebie poprzez znajomość własnego organizmu i wypracowywanie dyscypliny zdrowego życia;
- c. rozpoznaje się swoje zdolności, umiejętności i wypracowuje swój sposób pracy;
- d. poznaje siebie w relacjach we wspólnocie, aby coraz bardziej otwierać się na drugiego człowieka i przyjmować go wraz z jego pozytywnymi cechami ale i ograniczeniami;
- e. podejmuje się ascezę, aby być gotowym do rezygnacji ze względu na wybór życia wartościami ewangelicznymi;
- f. odkrywa się siebie w planie Bożym, aby podjąć takie życie w celibacie, które będzie prowadzić do owocnego i płodnego duszpasterstwa¹⁵.

W ten sposób osoba komunikuje się ze swoimi potrzebami, emocjami, pragnieniami, przeżyciami. Nie stanowią one wówczas źródła lęku, lecz rozpoznane stają się ważnym impulsem i materiałem do pracy nad sobą, do odważnego stawiania czoła życiowym wyzwaniom i podejmowania powołania.

Podejmując dialog ze sobą, człowiek staje się sam dla siebie sprzymierzeńcem ze wszystkim, co składa się na jego historię życia i na jego „tu i teraz”. Były Generał zakonu jezuitów, zwracając się do osób konsekrowanych, powiedział: „Prawdziwy mistyk – jak Jezus – nie traci z oczu historii, wręcz przeciwnie, zmierza się z nią; łączy swoje życie duchowe i religijne z codziennością i z troską o bliźnich; doświadcza świata i na tyle, na ile w nim żyje – z osobami, z naturą – poszerza samego siebie i formy, w których Bóg się objawia. Kto doświadcza Boga we wszystkim, będzie działał jak Jezus, otwierając się w swoim życiu na ubogich jako tych, którzy stanowią część jego projektów; uporządkuje swoje życie, środowisko go otaczające, społeczeństwo, używając

¹⁵ J. Guindon, *Integralna formacja kandydatów do kapłaństwa*, tłum. A. Nagórka, Warszawa 1998, s. 72-73.

kryteriów Ewangelii i żyjąc w prostocie”¹⁶. Podjąć dialog ze sobą to spotkać się z prawdą o sobie. Tylko wówczas możliwe jest odważne i twórcze podjęcie kwestii powołania w swoim życiu.

3. Dialog z wychowawcami

Rozeznawanie powołania domaga się także dialogu z wychowawcami. Drugi człowiek w tym procesie jest niezbędny. Pierwszym i niezbędnym krokiem wychowawców i tych, którzy pomagają w poruszaniu się w przestrzeni powołaniowej jest „staniecie obok”, bycie „osobą towarzyszącą”¹⁷. Ma to ogromne znaczenie zwłaszcza dzisiaj, kiedy tak wielu młodych ludzi zniechęconych i smutnych sprawia wrażenie, że utracili ochotę, aby odszukać swoje powołanie¹⁸. Potrzeba dziś na nowo zrozumieć znaczenie posługi towarzyszenia powołaniom, która ma być „posługą pokorną, tą pokorą pogodną i inteligentną, która łączy się z wolności w Duchu i wyraża się w odwadze słuchania, miłowania i dialogu”¹⁹.

W dobie kryzysu tożsamości wychowawca jest dzisiaj tym, który pomaga osobie poruszać się po mapie własnego „ja”. Niemi w odniesieniu do swojej własnej ludzkiej tożsamości młodzi ludzie szukają tych, którzy pomogą im skomunikować się z sobą²⁰. Może się to dokonywać tylko w spotkaniu i wzajemnym dialogu. Proces wychowawczy nie ma na celu narzucenia takich czy innych treści czy postaw, lecz ma pomóc osobie wydobyć na zewnątrz „jego prawdę, to, co ma w sercu, także to, czego nie wie i nie zna o sobie: słabości aspiracje, by wspomóc wolność odpowiedzi powołaniowej”²¹. Działania wychowawcze można ująć w cztery kategorie:

1. **wychowywanie do poznania siebie** – szczere ujawnienie własnego „ja” wraz ze świadomymi i nieświadomymi lękami i działaniami obronnymi, które utrudniają realizację powołania;

¹⁶ A. R. Echevarria, *Urok życia konsekrowanego*, w: *Nasza pasja: Chrystus i ludzkość*, Kraków 2005, s. 220.

¹⁷ Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, *Nowe powołania dla nowej Europy...*, dz. cyt., s. 89.

¹⁸ Tamże, s. 88.

¹⁹ Tamże, s. 90.

²⁰ Ch. Theobald, *Rozeznawanie powołania*, tłum. M. Jarosiewicz, Poznań 2013, s. 247.

²¹ Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, *Nowe powołania dla nowej Europy...*, dz. cyt., s. 92.

2. **wychowywanie do tajemnicy** – zaakceptowanie, że człowiek sam dla siebie stanowi ciągle nieodkrytą do końca tajemnicę i tylko w Bogu może znaleźć pełne zrozumienie siebie;
3. **wychowywanie do czytania życia** – odnajdywanie w swojej biografii kroków i śladów Boga, a więc także głosu, który wzywa aby podjąć powołanie;
4. **wychowywanie do usilnego błagania** – formowanie postawy modlitwy, która ma być przestrzenią, w której przywołuje się prawdę o swoim „ja” i rozpoznaje powołanie²².

W spotkaniu i w dialogu z wychowankiem formator poprzez swoją obecność, towarzyszenie, wspólne rozmowy mobilizuje coraz bardziej wychowanka do przejmowania pełnej odpowiedzialności za swoje powołanie tak, aby on sam poznając za i przeciw mógł osobiście podjąć ostateczną decyzję. Wychowawca, poruszając się w rzeczywistości powołaniowej, wchodzi także w historię życia człowieka. Jest to konieczne, aby umożliwić powołanym obiektywne spojrzenie na swoją przeszłość i teraźniejszość. Dzięki temu, poznając historię życia kandydata, wychowawca może pomóc ocenić, na ile kandydat do kapłaństwa jest świadomy swoich obciążeń i na ile zdolny jest do rozwoju²³. Podejmowany z powołanym dialog nie jest zarzucaniem gotowymi odpowiedziami i receptami na życie, lecz uwalnianiem osoby do gospodarowania wolnością, odkrywania swoich zasobów, ale także do mierzenia się tym, co wywołuje lęk. Według S. de Pieri zadaniem formatora jest:

- a. sprzyjanie integralnemu rozwojowi wychowanka:
 - wspieranie osoby, aby odkrywała swoje talenty, zasoby, braki, potrzeby, wartości, motywacje, ograniczenia;
 - pomaganie w przezwyciężaniu trudności;
 - wspomaganie formowania całego człowieka;
- b. respektowanie oczekiwań i własnych sposobów rozwoju:
 - akceptacja osoby taką, jaka jest, bez postrzegania jej przez pryzmat oczekiwań jakie wobec niej są;
 - umiejętność rozumienia bez osądzania;
- c. pomaganie w wyrażaniu siebie w sposób wolny:
 - pozwalanie osobie formowania się samej;

²² Tamże, s. 92-96.

²³ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Zasady korzystania z dorobku psychologii w procesie przyjmowania kandydatów i ich formacji do kapłaństwa*, w: *Wyzwania i dylematy formacji do kapłaństwa*, Kraków 2009, s. 39.

- słuchanie i nie udzielanie gotowych odpowiedzi;
- d. pomaganie w podejmowaniu odpowiedzialnych i autonomicznych decyzji:
 - pomaganie w określeniu celu i w dążeniu do niego;
 - motywowanie do odpowiedzialności;
- e. wspomaganie w formowaniu siebie oraz wspieranie w udzielaniu pomocy samemu sobie²⁴.

Dialog z formatorem ma więc stwarzać klimat poczucia bezpieczeństwa i wsparcia tak, aby alumn nie bał się spotkać z prawdą o sobie, o swoich ograniczeniach a zarazem poznawał swoje mocne strony i talenty. Ten dialog jest potrzebny także, aby powołany miał świadomość, że nie jest sam na drodze wiary i potrzebuje wspólnoty, relacji, dialogu aby mógł dojrzewać na obranej drodze.

W tajemnicy powołania spotykają się zatem Powołujący – Bóg i powołany – człowiek. Dzieje się to jednak w określonych okolicznościach życia danej osoby. Jezus, który przechodzi przez historię konkretnego człowieka z zaproszeniem „Pójdź za Mną”, aby nie przeszedł niezauważony, potrzebuje, aby człowiek wszedł w dynamikę tajemnicy powołania. Oznacza to zatrzymanie się nad tym zaproszeniem, wejście w dialog z Inicjatorem powołania, aby go poznać i udzielić w wolności odpowiedzi. Do owocnego przeżycia tej konfrontacji powołany potrzebuje podjąć dialog ze sobą, ponieważ bez prawdy o sobie, bez znajomości siebie, niemożliwe jest rozeznawanie powołania. Nie można bowiem budować odpowiedzi, a następnie realizować treści powołania w oparciu o półprawdy o sobie, o zafałszowany obraz siebie. Człowiek jednak do pełnego samopoznania potrzebuje nie tylko Boga, ale i drugiego człowieka. Istotną rolę muszą tutaj odegrać wychowawcy, którzy sami znają i rozumieją dynamikę powołania i są zdolni podjąć twórczy dialog, który umożliwi powołanemu skonfrontowanie się z pytaniem życia: „Jakie jest moje powołanie?”

²⁴ S. de Pieri, *Ukierunkowanie w wychowaniu i towarzyszenie powołaniu*, tłum. L. Furman, Warszawa 2002, s. 99-100.

KAZIMIERZ WÓJTOWICZ CR
KRAKÓW

CHARYZMAT ZAŁOŻYCIELA

Jeżeli odejdziecie od ducha założyciela,
wtedy każdy będzie się kształtował według własnego ducha
i będziemy mieli Babilon.
Uwierzcie mi, że jeśli nie będziecie się już trzymali ducha założyciela,
zejdziecie na manowce.

(o. Franciszek Maria od Krzyża Jordan)¹

Kreatywność Ducha Świętego i bogactwo charyzmatyczne życia konsekrowanego objawiają się historycznie w **wielości i różnorodności** charyzmatów założycieli. W jednej z katechez Jan Paweł II, przypominając naukę Soboru Watykańskiego II, głosił: „Duch Święty działa przy powstawaniu każdej wspólnoty osób konsekrowanych. Tak było w przeszłości, tak jest również i dziś. Duch Święty zawsze obdarzał i wciąż obdarza niektóre osoby charyzmatem założycieli”². Już gołym okiem wiary widać, że rzeczywiście niektórzy otrzymują niepowtarzalny dar obligujący ich do założenia nowego instytutu, który niesie pewną nowość³ i świeży prąd charyzmatyczny, nakierowany na

¹ *Zachęty i upomnienia*, Kraków 2000, s. 154.

² *Wpływ Ducha Świętego na życie konsekrowane*, 22 marca 1995.

³ Oczywiście nie każda „nowość” jest oryginalnie „nowym towarem”; taką „czystą nowość” zauważamy jedynie u kilku wielkich założycieli, którzy stali się inicjatorami nowej szkoły duchowości i prototypami dla innych fundatorów.

wzbogacanie całego Kościoła na dłuższy czas. Duch Święty, będąc dawcą charyzmatu założyciela, stwarza zarazem szczególny typ duchowości, życia, apostołatu i tradycji⁴. Nawet laika uderza ogromna różnorodność charyzmatów założyciela, które określają naturę, ducha, cel i charakter, tworzące dziedzictwo duchowe każdego instytutu, i znajdują się u podstaw owego poczucia tożsamości, które stanowi kluczowy element wierności każdego zakonnika⁵. Ta różnorodność charyzmatów poszczególnych osób i wspólnot konsekrowanych jest – jak podkreślili Ojcowie Synodu – „znakiem niezmierzonej miłości Boga i źródłem radości w Kościele”⁶.

Każdy założyciel ma na pewno swoją tożsamość i jest **nietuzinkową osobowością**. Najpierw jednak jest człowiekiem o konkretnych parametrach fizycznych, o indywidualnych cechach charakteru, o określonej historii życia z odnośnym doświadczeniem; potem chrześcijaninem z przebytą drogą wiary, z określonym wyposażeniem charyzmatów osobistych, z praktyką modlitwy, z zewnętrznymi formami pobożności i aktywności w Kościele; a potem dopiero staje się fundatorem instytutu. Kościół – mówiąc ogólnie – widzi w nim męża świętego i przesławnego, o dojrzałej cnocie, która „objawia się w szczerzej uległości wobec świętej Hierarchii, jak również wobec tego, co jest w nich z daru Ducha Świętego.”⁷; chrześcijanina bardziej ukształtowanego do życia w dziewictwie i ubóstwie⁸; zakonnika, u którego występuje w wybitnym stopniu charyzmatyczna autentyczność, żywa i pomysłowa w swych intencjach⁹; fundatora, który do życia i posłannictwa zakładanego Instytutu „odnosił się z zuchwałą śmiałością i dawał się porwać zamiarom Ducha”¹⁰.

Najwyraźniejszy **portret założyciela** naszkicował dokument *Mutuae relationes*¹¹, w którym jawi się on jako człowiek trwający przede wszystkim „w wierności wobec Pana”, pozwala napełnić się, oświecić i prowadzić przez Ducha Świętego, jest zdolny „do uważnej oceny okoliczności i do przeczernego śledzenia znaków czasu”, odważny „w podejmowaniu inicjatyw, stały w poświęcaniu się dla innych, pokorny

⁴ Por. MR 11.

⁵ Por. ET 51.

⁶ *Orędzie Ojców Synodu 1994, V.*

⁷ MR 51.

⁸ Por. LG 46

⁹ Por. MR 23f.

¹⁰ OE 30.

¹¹ Por. MR 12.

w znoszeniu przeciwności”. W tym kontekście założyciel doświadcza podwójnej decydującej łaski. Z jednej strony otrzymuje siłę twórczą, siłę utworzenia nowej oryginalnej syntezy elementów życia konsekrowanego, za którą stoi ufne przyjęcie i mądre odczytanie Ewangelii, żywa percepcja jakiegoś aspektu misterium Chrystusa oraz wrażliwość profetyczno-apostolska na znaki czasu i potrzeby Kościoła. Z drugiej strony założyciel obdarzony jest duchowym dynamizmem i siłą przyciągania towarzyszy czy uczniów, tworząc z nimi założycielskie pokolenie instytutu.

Ponieważ w tej delikatnej dziedzinie życia Kościoła występuje duże **ryzyko** „błędów i wypaczeń”, potrzebne jest tu kompetentne „rozeznanie duchowe”. Ten proces poznawczo-decyzyjny zarezerwowany jest dla biskupów; do nich „należy sąd o autentyczności charyzmatów i o właściwym wprowadzeniu ich w czyn”¹². Na autentyczność – zdaniem *Mutuae relationes* – wskazują następujące kryteria:

„a) jedyne w swoim rodzaju pochodzenie od Ducha, różniące się, choć nie oderwane od wrodzonych czy nabytych cech osobistych, jakie się przejawiają w działaniu i kierowaniu;

b) głębokie pragnienie duszy, by ukształtować się na wzór Chrystusa dla świadczenia o jakimś aspekcie Jego Misterium;

c) czynna miłość Kościoła, wzdygająca się przed wywoływaniem w nim jakiegokolwiek niezgody”¹³.

W tym samym numerze zawarty jest apel do „wszystkich pełniących jakąś rolę w wyrabianiu sobie sądu”, aby „wypowiadali swe opinie z roztropnością, z cierpliwym wazieniem wszystkiego i z właściwym uwzględnianiem potrzeb”.

Prześledzimy te kwestie najpierw w dokumentach, potem rozbieżemy tajemnicę charyzmatu założyciela na „czynniki pierwsze” z podkreśleniem refleksu trynitarnego (ten rozbiór stanowi najważniejszą część przedłożenia), nadmienimy o promieniowaniu tego charyzmatu na całe życie konsekrowane, by na końcu wspomnieć o napięciu pod imperatywem wierności.

¹² LG 12.

¹³ MR 51.

1. Zbieranie urzędowych zapisów o charyzmacie założyciela

Charyzmat założyciela (inaczej mówiąc: charyzmat założycielski) wprowadził do oficjalnego języka dokumentów kościelnych – jak już wspomnieliśmy – Paweł VI w *Evangelica testificatio*. Papież, przywołując nauczanie soborowe o łączeniu kontemplacji z działaniem apostołskim, wyjaśnia adresatom adhortacji, że „tylko w ten sposób będą mogli rozpaść serca dla prawdy i miłości Bożej, zgodnie z charyzmatem ich Założycieli, których Bóg wzbudził w swoim Kościele”¹⁴. Sformułowanie to oznacza pewien wzorzec (przechowywany w *patrimonio* i tradycji zakonnej), zgodnie z którym kolejne pokolenia mają „rozpaść swe serca dla prawdy i miłości Bożej”. W kolejnym zdaniu jest mowa o „obowiązku wierności wobec ducha Założycieli” i na tym wzorcu wierności zaakcentowano dwie klasyczne „podziały”¹⁵: jedna to „wskazania ewangeliczne” założycieli, a druga – „przykład ich świętości”. Te relacje między charyzmatem założycielskim a członkami założonego instytutu (którzy mają mieć rozpalone do czerwoności serca) opatrzone imperatywem **wierności**. Wierność z jednej strony to oddanie, przywiązanie, pozostawanie wiernym, lojalnym, posłusznym, a z drugiej – dokładność, precyzja, ścisłość.

Dokument *Mutuae relationes*¹⁶ ostrożnie (zdaje się) określił charyzmat założyciela jako „doświadczalne przeżycie Ducha przekazane swoim uczniom po to, by według niego żyli, strzegli go, pogłębiali i nieustannie rozwijali w harmonii ze wzrastającym stale Ciałem Chrystusa”. W ten sposób powstaje „swoisty charakter” danego instytutu, który wyraża się w „szczególnym stylu uświęcania i apostołowania”, a „konkretyzuje się przez tradycję”. Ów obszerny opis charyzmatu założycielskiego uwypukla wyłącznie jeden z jego składników, mianowicie przekazywalny; ten, w którym partycypują zarówno pierwsi uczniowie, otrzymujący dar „bycia u początków”, jak i następne pokolenia, dzięki którym przedłużony jest żywot instytutu i zachowana jego tożsamość¹⁷.

¹⁴ ET 11.

¹⁵ Zgodnie z klasycznym *adagium* łacińskim: *verba docent, exempla trahunt*.

¹⁶ MR 11.

¹⁷ W tym duchu Jan Paweł II pisze np. w liście do pallotyńców z okazji 200. rocznicy urodzin św. Wincentego Pallottiego (21.IV.1995): „Z radością powierzam ponownie ten charyzmat założycielski całej Rodzinie Pallotyńskiej, aby stał się źródłem inspiracji w poszukiwaniu odpowiedzi na współczesne potrzeby Kościoła i świata. Niech ten

Relacje między charyzmatem założycielskim a członkami instytutu określone zostały czterema czasownikami: **żyć, strzec, pogłębiać i nieustannie rozwijać**. **Żyć** według charyzmatu to przyjąć wymogi moralne i praktyczne za normy dla swojego myślenia i postępowania; **strzec** oznacza trzymać, pilnować, uważać, mieć baczenie, doglądać, rozstrząsać opiekę, kontrolować, chronić, przechowywać; **pogłębianie** jest natomiast tożsame z poznawaniem, odkrywaniem, odsłanianiem, zrozumieniem, uświadczeniem, umacnianiem, utwierdzeniem (oczywiście wszystko z przysłówkiem: „coraz większym”); **rozwijać** znaczy dojrzewać, rozkwitać, rosnać, powiększać, rozszerzać, rozrastać się, rozkręcać, wykształcać, udoskonalać, wzmacniać, uintensyfikować, przechodzić kolejne stadia rozwoju. Ów rozwój ma być nieustanny, bo przecież prawdą jest, iż kto nie idzie naprzód, ten się cofa; ten rozwój winien być zharmonizowany ze wzrostem Ciała Mistycznego Chrystusa, inaczej będzie wzrostem dzikim, niekontrolowanym, a więc może stanowić zagrożenie nowotworowe w organizmie Kościoła.

Do tej poczwórnej „działalności” dorzucona została także **celowość** owego daru, jakim jest charyzmat założycielski. Mianowicie, ów charyzmat rzutuje na „swoisty charakter”¹⁸ danego instytutu; wyróżnikami owego charakteru są: „szczególny styl uświęcania” (czyli duchowość) i „apostołowania” (czyli misja)¹⁹. Tradycja jest nośnikiem tych wartości; oczywiście pamiętając przy tym, że już Sobór opatrzył ją przymiotnikiem „zdrowa”²⁰. Zawarty w końcowych partiach paragrafu apel o „zabezpieczenie tożsamości każdego instytutu” wypływa z troski Kościoła o różnorodność i bogactwo darów Ducha Świętego: Kościół je popiera i bierze w opiekę²¹.

W dokumencie *Optiones evangelicae* z 1980 r. Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich jeden z podrozdziałów zatytułowała *W dynamicznej wierności wobec własnej konsekracji według charyzmatu Założyciela*. Mowa jest w nim o „wierności zdolnej do tego, by do dzisiejszego życia i posłannictwa każdego instytutu odnosić się z tą zuchwałą śmiałością, z jaką Założyciele dawali się porwać pierwotnym zamiarom

dar Ducha będzie pobudką dla każdego do odnowy życia duchowego i do zjednoczenia apostołskich wysiłków, aby wobec świata dawać świadectwo o obecności Boga żyjącego, który jest Nieskończoną Miłością”.

¹⁸ Dzisiaj powiedziano by: „charyzmat instytutu”.

¹⁹ Dla całości trzeba, by dziś dorzucić jeszcze „szczególny styl życia wspólnotowego”.

²⁰ PC 2.

²¹ Por. LG 44.

Ducha" (30) i o „stale odnawianej wierności wobec charyzmatu Założycieli" tak, aby zgromadzenia mogły odpowiedzieć na oczekiwania Kościoła i aby mogły „sprostać misji tak bardzo potrzebującej wykwalifikowanych pracowników" (31). Charyzmat założycielski jawi się tu w kontekście eklezjalnym; jest to „odnowiona obecność w misji Kościoła dla celów ewangelizacji i dla promocji ludzkiej" (28). Chodzi o to, aby służyła ona budowaniu (przez fachowych budowniczych!) jedności Ciała Chrystusa. A budować trzeba z odwagą, zuchwałością, śmiałością, wytrwałością i wiernością – „dynamiczną, otwartą na impulsy Ducha, idącą poprzez wydarzenia w Kościele i poprzez znaki czasu" (29). Tylko bowiem „wraz z innymi członkami Kościoła można lepiej rozpoznać, jakie są prawdziwe znaki obecności i zamiarów Boga" (29).

Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich wydała w 1983 roku instrukcję pt. *Istotne elementy nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego (Essential Elements)*. W pierwszej części zauważono: „Gdy patrzy się na liczne rodziny zakonne, uderza ogromna różnorodność charyzmatów założyciela. Sobór położył nacisk na potrzebę pielęgnowania tych charyzmatów jako Bożych darów. Określają one naturę, ducha, cel i charakter, tworzące **dziedzictwo duchowe** każdego instytutu, i znajdują się u podstaw owego poczucia tożsamości, które stanowi kluczowy element wierności każdego zakonnika"²². Odnotujmy cenne spostrzeżenie, że dziedzictwo duchowe zgromadzenia, na które składa się natura, duch, cel i charakter instytutu, wypływa z charyzmatu założyciela. I jeszcze jedna konstatacja: „Niepowtarzalny charyzmat założyciela jest **podstawą komunii** w Chrystusie, który jest fundamentem jedności. Owa komunია tkwi korzeniami w konsekracji zakonnej. Jest ona ożywiana duchem Ewangelii, karmiona modlitwą, odznacza się wielkodusznym umartwieniem, charakteryzują ją radość i nadzieja, które są owocami Krzyża". Oczywiście nie można zapomnieć o tym, że „błędem jest próba szukania w charyzmacie założyciela obecności wszystkich możliwych darów"²³, bo to prowadzi rozbicia życia wspólnego i dezintegracji dzieł apostolskich, a w konsekwencji do rozmycia tożsamości instytutu. W temacie formacji podkreślono, że jest to „proces stawania się coraz bardziej uczniem Chrystusa, poprzez wzrastanie w jedności z Nim i upodobnianie się do Niego. Polega on na coraz pełniejszym przejmowaniu sposobu

²² EE 11.

²³ J.w. 18,22.

myślenia Chrystusa, coraz głębszym uczestnictwie w Jego oddaniu się Ojcu i w Jego braterskiej posłudze rodzinie ludzkiej, i na realizowaniu tego wszystkiego zgodnie z założycielskim charyzmatem, będącym **formą**, w jakiej członkowie danego instytutu żyją Ewangelią"²⁴.

W *Liście apostolskim do zakonników i zakonnic Ameryki Łacińskiej na 500-lecie ewangelizacji Nowego Świata*²⁵ Jan Paweł II, mówiąc o roli zakonników w nowej ewangelizacji, wspominał o założycielach i podkreślił ich oddanie na służbę Chrystusowi całej swojej energii apostolskiej, głęboki zmysł Kościoła, twórcze inicjatywy duszpasterskie, umiłowanie ubogich. Życzył też, aby „**wielkoduszność i poświęcenie**, ożywiające założycieli, pobudzały również ich synów duchowych, którzy mają być kontynuatorami ich charyzmatów z tą samą siłą Ducha, który je wzbudził i które nieustannie się wzbogacają i przystosowują do świata, zachowując swój pierwotny charakter, dzięki czemu mogą służyć Kościołowi i ostatecznemu ustanowieniu Królestwa".

Ojcowie Synodu Biskupów w 1994 roku, który zajął się życiem konsekrowanym i jego misją w Kościele i w świecie, w *Orędziu* ogłoszonym na zakończenie obrad, podsumowali zbiorową refleksję tak: „Charyzmat założenia instytutu życia konsekrowanego jest łaską daną przez Boga założycielom i założycielkom, która ma służyć **wzrostowi świętości** Kościoła oraz uzdolnić go do podejmowania wyzwań każdej epoki. Każdy instytut jest widzialnym urzeczywistnieniem określonej drogi wielkodusznego naśladowania Chrystusa. Różnorodność charyzmatów poszczególnych osób i wspólnot konsekrowanych w Kościele jest zatem znakiem niezmiętej miłości Boga i źródłem radości dla Kościoła"²⁶. Podkreślono więc tutaj dwa główne cele charyzmatu założyciela: wzrost świętości i podejmowanie aktualnych wyzwań.

Najwięcej miejsca charyzmatowi założyciela poświęca adhortacja posynodalna *Vita consecrata* z 1996 roku (5, 9, 36, 37, 46, 48, 49, 52, 62, 64, 71, 72, 73, 79, 80, 81, 82, 83, 93, 94, 101). **Założyciele** w swej mnogości („rzesza") jawią tutaj jako „stały element historii Kościoła"; jako święci, „którzy wybrali Chrystusa, idąc drogą radykalizmu ewangelicznego i braterskiej służby"; jako ci, u których „objawia jedność przykazania miłości". Byli to ludzie otwarci „na działanie Ducha Świętego", obdarzeni „wielorakimi darami duchowymi" (48), którzy „umieli odczytywać "znaki czasu" i w natchniony sposób odpowiadać na coraz to

²⁴ J.w. 45.

²⁵ *Los caminos del Evangelio* (1990), 26.

²⁶ *Orędzie Synodu Biskupów* 1994, V.

nowe potrzeby" (9), którzy „umieli się zanurzyć w życiu swojej epoki, ale nie pograżali się w nim bez reszty, natomiast ukazywali swoim pokoleniom nowe drogi" inkulturacji i tworzyli „prawdziwy wzorzec kulturowy" (80). Oni „poświęcili całe życie, aby służyć Panu obecnemu w ubogich z głębokim współczuciem i zaangażowaniem" (82, 83). Troszcząc się o rozwój życia duchowego, czerpali siły ze źródeł zdrowej i głębokiej duchowości i „dążyli usilnie do doskonałej miłości" (93). „Przyjmując swoje powołanie oraz rozeznając charyzmat i misję swego instytutu", odwoływali się nieustannie do „słów i czynów Chrystusa i Maryi Panny oraz *apostolica vivendi forma*" (94).

Założycieli cechował „zawsze żywy **zmysł Kościoła**", przejawiający się w „pełnym udziale we wszystkich wymiarach życia kościelnego oraz w gorliwym posłuszeństwie pasterzom" (46). Pasterze są też pierwszymi, którzy – aby móc uznać autentyczność charyzmatu – „winni badać świadectwo życia i prawowierność założycieli" (62). Założyciele „połączeni wspólnym pragnieniem naśladowania Chrystusa i ożywieni przez tego samego Ducha" żyli często w duchowej przyjaźni z „kolegami po fachu", co może być „zachętą dla innych członków kościelnej wspólnoty w ich codziennym trudzie świadczenia o Ewangelii" (52). Do przykładu życia założycieli trzeba się odwoływać tak w duszpasterstwie powołań, w którym trzeba „ukazywać porywające piękno osoby Pana Jezusa oraz całkowitego daru z siebie, złożonego dla sprawy Ewangelii" (64), jak i w formacji, w której w „dostosowaniu metod i celów pracy apostolskiej do aktualnych potrzeb, należy dochowywać wierności duchowi i celom założyciela" (71). Oczywiście sami założyciele i ich instytuty są dziełem Ducha Świętego „w ten sposób wciąż na nowo uobecniające tajemnicę Chrystusa w Kościele i w świecie, w czasie i w przestrzeni" (5).

Znamiennym rysem każdego zakonodawcy była bezprzykładna **wrażliwość** na potrzeby Kościoła oraz na rany bliźnich i społeczeństwa. Ta wrażliwość pobudzała go do spieszenia z pomocą w każdej niedoli i w każdym czasie. Założyciele to jak „strażnicy na murach Miasta Bożego, którzy wypatrują, czy się gdzieś nie pali". Jedni taką palącą potrzebę dostrzegali w obszarach misji *ad gentes*, drudzy w obszarach wychowania i edukacji lub na polu służby chorym, a jeszcze inni w obszarach mediów. Wszystkich cechowała wielkoduszność, bezinteresowność i umiłowanie krzyża Chrystusowego²⁷.

²⁷ Por. Wójtowicz K., *Bezcenny dar*, Kraków 2001, s. 46-47.

Sam **charyzmat założyciela** ukazany jest w *Vita consecrata* w kontekście „pewnych elementów, które decydują o wzroście świętości w życiu konsekrowanym". Znów „kłania się" tu wierność, która ma być „twórcza", „dynamiczna" (37) i „niezachwiana" (38). Dzięki niej można łatwiej odkryć i gorliwiej przeżywać swoje powołanie i misję oraz „wytrwać na drodze do świętości mimo trudności materialnych i duchowych, jakie niesie codzienne życie (37). Biskup – jako ojciec i pasterz całego Kościoła partykularnego – ma „wspierać i wspomagać osoby konsekrowane, aby, trwając w komunii z Kościołem i dochowując wierności charyzmatowi założycielskiemu, otwierały się na perspektywy duchowe i duszpasterskie, odpowiadające potrzebom naszych czasów" (49). Wierność charyzmatowi założycielskiemu jest też pierwszym i najważniejszym warunkiem „owocnego udziału w procesie nowej ewangelizacji" (81), skutecznego „włączenia się w dążenie do jedności chrześcijan" (101), czy też gorliwej „działalności duszpasterskiej", misyjnej i charytatywnej (72, 73, 79).

Według instrukcji²⁸ o „**odnowionym zaangażowaniu** życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu" założyciel to chrześcijanin, który czuje i kocha Kościół; to człowiek uległy natchnieniom Ducha Świętego; to osoba, która pozwala, aby On ją napełnił, oświecił i prowadził. To twórczy impuls Ducha Świętego prowadził założycieli drogami Ewangelii, a oni „dyspozycyjni i ulegli Jego prowadzeniu, szli za Chrystusem bardziej z bliska, weszli w zażyłość z Nim i dzielili w pełni Jego misję". To doświadczenie wznieciło „iskrę nowego życia i nowe dzieła, będące szczególnym odczytaniem Ewangelii, obecnej w każdym charyzmacie". Odpowiadając „z oryginalną, charyzmatyczną twórczością na wyzwania i trudności własnych czasów", są inspiracją do szukania nowych form czynnej miłości ewangelicznej. W klimacie eklezjalnej komunii „charyzmaty założycieli, wzbudzone przez Ducha Świętego dla dobra wszystkich, muszą być na nowo umiejscowione w samym centrum Kościoła, otwarte na komunie i na uczestniczenie wszystkich członków Ludu Bożego".

²⁸ Por. RdC 13, 20, 23, 31, 32.

2. Zadumanie nad refleksem trynitarnym

Jan Paweł II, uwypuklając w *Via consecrata* trynitarny charakter²⁹ całego życia konsekrowanego, nie omieszczał ukazać tej trynitarniej perspektywy również w charyzmacie założycielskim: wyjaśnił, iż można w nim wyróżnić potrójne dążenie, a więc ruch: **ku Ojcu, do Syna i do Ducha Świętego**³⁰.

Dążenie ku Ojcu wyraża się w tym, że Założyciele, doceniając inicjatywę Ojca, Stwórcę i Dawcę wszelkiego dobra, który ich szczególnie ukochał i wybrał z myślą o powierzeniu im misji założenia nowego zakonu, idą za tym wezwaniem, zawierają się Jego opiece, darzą Go miłością, składają Mu w ofierze wszystko: teraźniejszość i przyszłość, szukają Jego woli poprzez proces nieustannego nawracania się i bezwarunkowo poświęcają Mu się całkowicie. Obierając sobie rady ewangeliczne jako projekt życia, są świadomi, że „posłuszeństwo jest źródłem prawdziwej wolności, czystość wyraża tęsknotę serca nie znajdującą ukojenia w żadnej miłości stworzonej, a ubóstwo podsyca głód i pragnienie sprawiedliwości, które Bóg obiecał zaspokoić”. W ten sposób Bóg Ojciec staje się najgłębszym źródłem i najwyższym celem charyzmatu założycielskiego, który wychodzi od Ojca i zmierza ku Ojcu.

Charyzmat założycielski jest również ukierunkowany **na Syna**, bo przecież chodzi o to, aby w swej drodze do Ojca, porzucić wszystko i iść śladami Chrystusa, dokądkolwiek pójdzie, aby pozostawać z Nim w wewnętrznej zażyłości. Każdy założyciel pragnie upodobnić się do Niego i utożsamić się z Nim, przyjmując Jego dążenia i sposób życia. Praktyka rad ewangelicznych jest wyrazem tego zdecydowanego pragnienia, które – zrealizowane – owocuje „głębką i radosną komunią” z Chrystusem. Człowiek uczy się wówczas od Niego „ofiarniej służby Bogu i braciom”; uczy się „odrywać od tego, co zewnętrzne, od zamętu zmysłów, czyli od wszystkiego, co odbiera człowiekowi ową lekkość otwierającą go na działanie Ducha”. Wówczas dopiero może eksploatować wielki dar charyzmatu założycielskiego i wyruszyć w świat, aby, pracując i cierpiąc wraz z Chrystusem, poszerzać obszar Królestwa Bożego.

Rola **Ducha Świętego** w tajemnicy charyzmatu założycielskiego jest nie do przecenienia. Jako odwieczny Dar miłości Ojca do umiłowanego

Syna ukazuje, że Duch, choć przychodzi przez Syna spełniającego swoją misję, jest tym, który wprowadza ludzi w synowską relację Chrystusa z Ojcem. W życiu Kościoła Duch nie tylko kontynuuje dzieło Syna, ale czyni o wiele więcej. Wszystko bowiem, co ustanowił Chrystus – Objawienie, Kościół, sakramenty, magisterium, diakonia, posługa kapłańska, pasterska i apostołska – wszystko to wymaga nieustannego przyzywania Ducha Świętego i Jego działania. Skoro św. Paweł powiada, że bez pomocy Ducha nikt nie jest w stanie powiedzieć: Panem jest Jezus (por. 1 Kor 12,3), to Jego działanie musi mieć kapitalne znaczenie w życiu i misji założyciela. Aby sobie to uprzytomnić, wystarczy wyłowić z *Vita consecrata*³¹ czasowniki opisujące czynności trzeciej Osoby Boskiej: To Duch **sprawia**, że na przestrzeni tysiącleci coraz to nowi ludzie odkrywają zachwycające piękno powołania założycielskiego; to On „**uwodzi**” na drogę rad ewangelicznych; to On **budzi** pragnienie pełnej odpowiedzi; to On **kieruje** wzrostem tego pragnienia, **skłania** do udzielenia pozytywnej odpowiedzi, a później **pomaga** w jej wiernej realizacji; to On **formuje** dusze powołanych, **upodabnia** ich do Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego oraz **przynagla** do podjęcia Jego misji, oni zaś, idąc pod **przewodnictwem** Ducha drogą nieustannego oczyszczenia, stają się stopniowo osobami ukształtowanymi na wzór Chrystusa — historyczną kontynuacją szczególnej obecności zmartwychwstałego Pana. Jednym słowem: to Duch skłania ich, aby pozwolili się Jemu prowadzić i wspomagać, zarówno w osobistym życiu duchowym, jak i w życiu wspólnotowym i w działalności apostołskiej, a dzięki temu by żyli w postawie służby, która powinna być inspiracją dla następnych pokoleń współbraci.

To potrójne dążenie jest zawsze obecne – choć w różnej formie – w każdym charyzmacie założycielskim, bo stoi za nim “żar przenikający do głębi duszę, która pragnie się upodobnić do Chrystusa, aby dawać świadectwo o wybranym aspekcie Jego tajemnicy”. Aspekt ten urzeczywistnia się i rozwija dalej w autentycznej i zdrowej tradycji instytutu, zgodnie z jego regułą, konstytucjami i ustawodawstwem partykularnym. Tak więc charyzmat założycielski, u którego początków zawsze jest inicjatywa Ojca, ma też wymiar chrystologiczny i **pneumatologiczny**, dzięki czemu wyraża w sposób niezwykle żywy trynitarny charakter wszystkich form życia konsekrowanego i wychyla się razem z całym Kościołem w stronę eschatologii.

²⁹ Pierwszą część adhortacji zatytułował: *Confessio Trinitatis*.

³⁰ Por. VC 36.

³¹ Por. VC 19.

Wyjątkowa rola Ducha Świętego w charyzmacie założycielskim wynika z Jego szczególnej pozycji w **ekonomii zbawienia** w odniesieniu do misji i dzieła Syna. Ojciec jest źródłem miłości, Syn zaś jest Jego „Synem umiłowanym”. Duch Święty rozlał w Synu miłość Bożą. Miłość Boża współistnieje więc w osobie Syna i Ducha. Duch Święty mocą miłości sprawia, iż całe życie Jezusa jest ukierunkowane ku Ojcu przez wypełnianie Jego woli. Ojciec posyła swego Syna, gdy poczyną się On w Maryi za sprawą Ducha Świętego. Tenże Duch objawia Jezusa jako Syna Ojca w momencie chrztu, gdy spoczywa na Nim; wyprowadza Jezusa na pustynię, skąd powraca On pełen Ducha Świętego. Jezus raduje się w Duchu i wysławia Ojca za zamysł Jego dobroci. Wybiera swoich apostołów pod działaniem Ducha Świętego. Wypędza złe duchy mocą Ducha Bożego. Ofiarowuje samego siebie Ojcu przez Ducha wiecznego. Na krzyżu oddaje Ducha swego w ręce Ojca. To w Nim zstępuje do piekieł, przez Niego zostaje wskrzeszony i ustanowiony pełnym mocy Synem Bożym. Ta rola Ducha w najgłębszym wymiarze ziemskiej egzystencji wcielonego Syna Bożego wypływa z odwiecznej relacji trynitarniej, przez którą Duch w swej tajemnicy Daru miłości określa charakter relacji między Ojcem jako źródłem miłości a Jego umiłowanym Synem.

3. Roztrząsanie fenomenologiczne charyzmatu założyciela

Na charyzmat założyciela można patrzeć nie tylko przez pryzmat Magisterium Kościoła, ale też warto mu się przyjrzeć i opisać go tak, jak się on jawi w bezpośredniej naoczności. Rzecz jasna, że z charyzmatem założycielskim jest jak z liniami papilarnymi: nie ma dwóch takich samych. Niemniej można tu prześledzić pewne ogólne zjawiska i prawa elementarne, nie wchodząc zbyt w szczegóły.

Na wstępie tej analizy trzeba jednak uporać się z samym **określeniem** charyzmatu, bo mamy tu do czynienia z pewnym bałaganem terminologicznym. Jedni³² rozróżniają „charyzmat założyciela” (małą literą) od „charyzmatu Założyciela” (dużą literą); inni umieszczają jeszcze „charyzmat założenia”, albo „charyzmat fundacyjny”, jakiś „rdzeń” czy „doświadczenie założycielskie”; jeszcze inni negują istnienie pierwotnego

„charyzmatu życia konsekrowanego” i „charyzmatu pokolenia założycielskiego”. Wydaje się, że podział charyzmatów w życiu konsekrowanym jest bardziej logiczny, konsekwentny i onomastycznie poprawny. Bo przecież każdy człowiek otrzymuje jakieś osobiste charyzmaty, które – dobrze odczytane – przemieniają go i przygotowują do przyjęcia odpowiedniego powołania w życiu i do wypełnienia określonej misji Kościoła. Również fundator zostaje obdarzony takimi osobistymi darami, które z pewnością będą mu pomocne w przyjęciu i dobrym wykorzystaniu charyzmatu założycielskiego, w którym są obecne: i łaska natchnienia, i pragnienie świętości, i dar przyciągania uczniów, i dar zgłębiania wybranej tajemnicy Chrystusa, i troska o wpisanie w misję Kościoła, i staranie o autoryzację ze strony Kościoła hierarchicznego.

3.1. Inspiracja albo natchnienie

Wydaje się, że całe wydarzenie założenia instytutu zaczyna się od odczucia przez założyciela jakiegoś **wewnętrznego impulsu**, który nie daje mu spokoju i popycha go do pójścia nową drogą w Kościele, którą jeszcze nikt nie szedł. Ten impuls sygnalizuje jakieś wybranie, jakieś powołanie i związane z nim ważne zadanie do realizacji. Do przyjęcia owego impulsu nadaje się praktycznie każdy „materiał” ludzki: mężczyzna i kobieta, kawaler i wdowa, stary i młody, choleryk i flegmatyk, grzesznik i święty. Oczywiście, że ten impuls objawia się w niejednolitym natężeniu, w różnym czasie i na wielorakie sposoby. Czasem przychodzi całkiem znienacka – ku zaskoczeniu adresata; innym razem znów przebija się z trudem i powoli przez skorupę niepewności i sceptycyzmu: przez wiele lat trwa więc proces wzrostu i dojrzewania świadomości daru, jakim dany człowiek ma być wyróżniony.

Zanim odebrany i zarejestrowany w pamięci impuls stanie się dla odbiorcy nieodpartym imperatywem, musi być podniesiony – przez wiarę i sumienie – na wyższe piętro świadomości jako **inspiracja i natchnienie**. Etymologicznie znaczą oba słowa³³ to samo: podsuwanie myśli, pomysłu, idei, zamiaru, projektu, przedsięwzięcia; sugestia, namowa, podszept, podpowiedź, propozycja; z tym, że *natchnienie* chętniej przebywa w tekstach religijno-teologicznych, a *inspiracja* upodobała sobie obszary świecko-artystyczne. Mówi się więc na przykład: o natchnieniu biblijnym i o inspiracji poetyckiej. Natchnienie (tak samo inspiracja!) nie jest czymś, co posiadają wszyscy ludzie i w każdym czasie, ale

³² Idąc za nazewnictwem z języka włoskiego i hiszpańskiego.

³³ Od łac. *inspiratio* = natchnienie; *inspirare* = wdmuchiwać; natchnąć; wpajać.

jest nadnaturalnym darem ofiarowanym wybranym osobom w celu wykonania pewnych zadań w określonym czasie.

Natchnienie – ze względu na konotacje religijne – odsyła do **Ducha Świętego**; to On oświeca i pobudza umysł potencjalnego założyciela, aby zrozumiał Boże zamysły i intencje; to On nastraja jego uszy, aby bez zakłóceń odbierał komunikaty na Bożych częstotliwościach; to On otwiera stopniowo jego oczy i serce, aby zobaczył sens i cel swojej drogi; to On obdarza go intuicją, aby dobrze odczytał znaki czasu; to On uwrażliwia jego sumienie, pogłębia wiarę i ożywia nadzieję, umacnia odwagę, aby miał coraz pełniejszą świadomość, że jest Jego specjalnym instrumentem, używanym w nowy i nieznany sposób. Natchnienie może, lecz nie musi, być podparte wizjami wewnętrznymi³⁴ czy mistycznymi. Wówczas wszystko jawi się w ogromnym skrócie, w mgnieniu oka, w błysku świadomości. Z wizjami związane jest światło nadprzyrodzone, które przepełnia do głębi człowieka, odciskając się silnie w świadomości i pobudzając do dalszego poznawania Boga i do wypełnienia Jego woli. Na marginesie trzeba powiedzieć, że na tym polu „buszuje również szatan”; on też potrafi podrzucić różne omamiające wizje. Tylko, że jego omamy odznaczają się brakiem umiaru, spektakularnością, niesamowitością, dziwacznością oraz pychą; a wizje Boże nie zawierają niczego, co by się sprzeciwiało wierze i rozumowi, gdyż łaska buduje na naturze i przystosowuje się do naturalnego porządku myślenia i działania człowieka.

Różne rodzaje doświadczeń Ducha u założycieli można podzielić na dwie proste grupy: natchnienia **bezpośrednie** i natchnienia pośrednie. Do tej pierwszej grupy można zaliczyć: duchowe poruszenia, oświecenia wewnętrzne, widzenia senne, głosy sumienia, wizje wewnętrzne czy mistyczne. Tak było np. u św. Pawła od Krzyża, u św. Ignacego Loyoli, u Franciszka Jordana. Natchnienia **pośrednie**³⁵ to historyczne trudne i poruszające sytuacje czy spotkania, wielkie i ważne wydarzenia społeczne czy religijne, różnego rodzaju zewnętrzne bodźce i uwarunkowania: konkretnie może to być dramatyczna sytuacja szpitala, kontakt z biednymi, interwencja (porada, sugestia, propozycja, postulat) osób trzecich. Zawsze jednak – w optyce i odczuciu

³⁴ Wizja wewnętrzna to taka, w której widzący siłą swoich zmysłów wewnętrznych postrzega rzeczywistości ponadzmysłowej; wizja wewnętrzna jest więc kategorią pośrednią, pomiędzy normalnym postrzeganiem zmysłowym a wizją mistyczną, której autorem jest Duch Święty.

³⁵ Takie natchnienie otrzymał np. św. Wincenty a Paulo, św. Kamil Lellis.

założycieli – jest to interwencja Boga, na którą się powołują, patrząc retrospektywnie na swe dzieło i historię doświadczeń duchowych.

Tak więc założyciele mają na ogół świadomość, że są natchnieni przez Boga, że kieruje nimi Duch Święty, że u początku ich charyzmatu stoi konkretna interwencja Boża. To jest **fundament**, na którym ugruntowuje się ich poczucie, że zostali powołani do utworzenia nowej rodziny zakonnej. „Aby podkreślić tę Boską interwencję, nie wahają się skonstruować bogactwa daru Bożego ze swą nędzą. Im bardziej zaznacza się ich małość, tym większe i swobodniejsze jest potężne działanie Boga w nich”³⁶. W ten sposób dają wyraz swemu przeświadczeniu, iż pełnią tylko rolę narzędzi, których Bóg używa tak, jak Mu się podoba. Sobór Watykański II interpretuje to powszechne przekonanie założycieli jako działanie „z natchnienia Ducha Świętego”³⁷. Są oni więc – jak chce Fabio Ciardi³⁸ – „ludźmi Ducha”.

3.2. Pragnienie świętości albo zwrot ku Chrystusowi

Każdy charyzmat jest łaską, która najpierw **uświęca** adresata: zaprasza go i uzdalnia do szczególnego zjednoczenia z Chrystusem, czyli do bycia świętym. Stąd następną „częstką” charyzmatu założycielskiego jest łaska, która jawi się jako chęć bycia lepszym, pociąg do doskonałości, żarliwe pragnienie świętości. To Duch Święty kieruje wzrostem tego pragnienia, zwraca je ku Chrystusowi i wprowadza w obszar Jego przyciągania; otwiera człowieka na Jego słowa, uzdalnia go do przeżywania i rozumienia tych słów ze szczególną wrażliwością, subtelnością i konkretnością. W ten sposób założyciel staje się swoim interpretatorem i egzegetą nauczania Chrystusowego w danym czasie, co w konsekwencji czyni go „żywą ewangelią”. Przynaglony przez Ducha, aby żyć w pełni życiem ewangelicznym, naśladuje dokładnie (jak tylko możliwe) Chrystusa w Jego słowach i czynach i staje się stopniowo osobą ukształtowaną na Jego wzór – „historyczną kontynuacją szczególnej obecności zmartwychwstałego Pana”³⁹. Stąd od zarania życia konsekrowanego aż po dzień dzisiejszy pierwszą i najważniejszą „regułą życia” były normy wzięte z Pisma Świętego. Przypomniał o tym Sobór Watykański II, nakazując z mocą i argumentacją:

³⁶ Ciardi F., Jansen T., *Historyczność i ciągłość charyzmatu zakonodawcy*, [w:] Wons K. (red), *Rozeznac zamysł Boga*, Kraków 1997, s. 80.

³⁷ PC 1.

³⁸ To tytuł książki: *I fondatori uomini dello spirito*.

³⁹ VC 19.

„Ponieważ ostateczną normą życia zakonnego jest naśladowanie Chrystusa ukazane w Ewangelii, przeto wszystkie instytuty powinny tę normę uważać za swoją najwyższą regułę”⁴⁰. Święty Franciszek z Asyżu w *Regula bullata* sformułował to najkrócej: „Reguła i życie Braci Mniejszych polega na zachowywaniu świętej Ewangelii Pana naszego Jezusa Chrystusa przez życie w posłuszeństwie, bez własności i w czystości” (1,2).

Upodobnienie do Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego stanowi wspólną podstawą naśladowania dla całego życia konsekrowanego. Ale każdy założyciel – prowadzony przez Ducha – idzie dalej i wchodzi głębiej: odnajduje w ewangelii swoją własną *drogocenną perłę*, swój *skarż*: szczególnie cenny i ważny, który rzutuje potem na duchowość, wspólnotę i misję wspólnoty, „które ukazują i uwypuklają ten czy inny aspekt jedynej tajemnicy Chrystusa”⁴¹. Taką optykę potwierdza *Instrumentum laboris* Synodu Biskupów o życiu konsekrowanym (1994): „Bycie uczniem Chrystusa, które dąży do naśladowania Go i przeżywania w szczególności pewnych Jego słów, ukazywało się stopniowo pod wpływem Ducha Świętego jako objawienie się Ewangelii w czasie i przestrzeni” (43). Nieustannie dążyć do świętości – to jest wielki dynamiczny dar mobilizujący założyciela do majoryzacji projektu życia: więcej, głębiej, dokładniej, dalej, wyżej. Punktem wyjścia takiej postawy jest porzucenie wszystkiego dla Chrystusa, postawienie Go ponad wszystkim, aby w pełni Go naśladować.

W owo dążenie do świętości wpisany jest wewnętrzny proces ciągłego **nawracania się**, tzn. odwracania się od grzechu i czynienia coraz większej przestrzeni w sercu dla Boga. Na ogół ciągłe nawracanie jest efektem otrzymanych impulsów duchowych i konsekwencją stopniowego zrozumienia swego posłannictwa; ma też swoje etapy i fazy natężenia, ale niekiedy poprzedza je jedno wielkie i dramatyczne nawrócenie, które działa jak kosmiczny „pierwotny wybuch”. Tak było na przykład w przypadku Bogdana Jańskiego, założyciela zmartwychwstańców, który po wielotygodniowej spowiedzi na przełomie lat 1834/35, napisał: „Dzień w moim życiu na zawsze uroczysty. Dzień nowego przymierza z Bogiem”⁴². A św. Franciszek raz odnalazłszy Boga, całe swe późniejsze życie uczynił ciągłym radykalnym nawracaniem się do Niego i szukaniem Go. Natomiast wedle

⁴⁰ PC 2a.

⁴¹ VC 93.

⁴² Jański B., *Wypisy duchowne*, Kraków 2000, s. 64.

sformułowania św. Benedykta całe życie zakonne jest ciągłym nawracaniem się. Każdy założyciel ma więc wyostrzoną świadomość swej grzeszności i egoizmu, a zarazem czuje potrzebę i wagę Bożego miłosierdzia; stąd, zabiegając o permanentną odnowę i wzrost ducha, stara się w pełni zawierzyć Bogu, zaufa Mu, kochać Go ponad wszystko i służyć Mu bez reszty, wypełniając wiernie swoją misję.

Świętość to dokładne i wierne **naśladowanie Chrystusa**, dlatego pragnący świętości, stara się też pogłębić swoją znajomość Chrystusa i być bliżej Niego, by oddać całe swoje życie Jemu i Jego sprawie, aby Go miłować bez miary. Wykorzystuje do tego wszystkie środki i pomoce: od modlitwy i medytacji począwszy, a skończywszy na solidnym studium. Z dążenia do świętości wynika też imperatyw szukania woli Bożej i podporządkowania się jej, a Pan Bóg czasami prowadzi założycieli przez paradoksalne sytuacje, przez cierpienie, przez niezrozumienie drogi, po której przyszło im iść. Kiedy jednak przebrną przez „obłok niewiedzy” i czarną dziurę, wówczas często wydaje im się w ich subiektywnym odczuciu, że ich powołanie jest najpiękniejsze, ich odczytanie znaków czasu – najlepsze, ich odpowiedź na problemy świata – najwłaściwsza, ich przepowiadanie – najwyraźniejsze, ich włączenie się w misję Kościoła – najkonkretniejsze. I słusznie, bo autoakceptacja i pozytywne myślenie są kluczem do sukcesu.

3.3. Siła przyciągania albo szukanie uczniów/towarzyszy

Kolejnym znakiem obecności charyzmatu założycielskiego jest jakaś potężna **siła przyciągania**, która emanuje z założyciela. To szczególnie łaska uzbraja go w jakąś tajemniczą energię magnetyczną, w jakieś duchowe lepiszcze, i sprawia, że działa on jak magnes, jak lepić, a ludzie (podsunięci przez Ducha Świętego jako potencjalni kandydaci na pokolenie założycielskie) lgną do niego, gromadzą się wokół jego osoby i idei, żyją w duchowej komunii. Działanie tej łaski przekłada się na takie postawy jak: otwarcie na drugiego człowieka, predyspozycja do odbierania „cudzych sygnałów”, łatwość nawiązywania kontaktów, gotowość do prowadzenia dialogu, umiejętność „przeszczepiania” pierwotnego natchnienia i swoich ideałów, zdolność wpływania na innych, sztuka gromadzenia i wykorzystania „zasobów ludzkich”, talent organizacyjny, „promieniowanie ojcostwa i braterstwa”, sprawność w tworzeniu więzi interpersonalnych, zręczność w rozładowywaniu napięć wspólnotowych, entuzjazm dla spraw Bożych, zapał w pracy apostołskiej, serdeczność, ciepło wewnętrzne, życzliwość, dobroć, ofiarność,

odporność na zranienia⁴³. Przy czym obowiązuje tutaj prawidło fizyczne funkcjonujące w polu grawitacji: siła przyciągania maleje bardzo szybko wraz z oddalaniem się od magnesu.

Dzięki tej „łasce przyciągania” zawiązuje się pierwsze grono uczniów i towarzyszy, powstaje **załączek** przyszłego instytutu. Szczególną rolę, jaką ma do odegrania założyciel w powstającym dziele, unaoczniają relacje, jakie powstają między nim a jego współtowarzyszami. Zarówno wtedy, gdy wybija się na czoło w grupie nieformalnej złożonej z pierwszych „przyciągniętych” przyjaciół, jak i później, gdy od pierwszej chwili jawi się jako twórca, zwierzchnik, animator i formator wspólnoty, zajmuje centralne miejsce i dla wszystkich swoich zwolenników i naśladowców staje się zwornikiem i wiążącym punktem odniesienia. Pomocą w tych relacjach są niewątpliwie wyżej wymienione szczegółowe dary, które uzdalniają go do tego, aby stać się w rękach Pana Boga użytecznym narzędziem w gromadzeniu i jednoczeniu ludzi wokół projektu; aby dać znaczący impuls do powstania wspólnoty i jej późniejszego rozwoju.

Relacje między założycielem a jego towarzyszami w ciągu stuleci przedstawiane były za pomocą różnorodnych obrazów: sadzenia, budowl, pasterza, ojca⁴⁴. Najczęściej występuje obraz sadzenia, który wskazuje przede wszystkim na działanie i bezpośrednią interwencję Pana Boga przy początku powstania: to On sam włożył w swoim Kościele nowy kielik życia, z którego – jak z ewangelicznego najmniejszego ziarnka gorczycy – wyrasta i rośnie coraz to większe drzewo. W tym znaczeniu **obraz drzewa** wszedł nawet do ważnych dokumentów soborowych: „niby na drzewie, które są cudownie i bujnie rozkrzewiło na roli Pańskiej z danego przez Boga załączka, wyrosły rozmaite formy życia samotnego lub wspólnego i rozmaite rodziny zakonne”⁴⁵. W obrazie tym można jednak odkryć jeszcze inne istotne treści: np. zależność członków od założyciela, który postrzegany jest jako ten, który ma ziarna i siewca; działanie założyciela, który występując w roli ogrodnika, to drzewko okopuje i nawozi, chroni i przycina, aby lepiej rośło i wydawało dorodniejsze owoce; natomiast w samej anatomii drzewa w korzeniach kryje się założyciel,

⁴³ Przy czym wcale nie jest to takie proste odróżnić precyzyjnie, które dary są częścią charyzmatu założycielskiego, a które należą do pierwotnego osobistego wyposażenia w talenty, charakter i zdolności.

⁴⁴ Por. Ciardi F., *Menschen des Geistes. Zu einer Theologie des Geistes*. Vallender-Schönstatt 1987, s. 314-362.

⁴⁵ LG 43.

który doprowadzając życiodajne soki do najlżejszej i najdalszej gałązki, umożliwia wzrost i rozwój drzewa.

Inny obraz więzi założyciela z jego uczniami ukryty jest w obrazie **budowania**, w którym założyciel pełni rolę architekta, majstra i twórcy, z wyobraźnią i z wyczuciem planującego dzieło; odpowiedzialnie dba o porządek, bezpieczeństwo i organizację pracy na placu budowy; fachowo i solidnie układa fundament z żywych pierwszych kamieni. Refleks tego obrazowania odnaleźć można w konstytucji *Lumen gentium*, która nazywa cały Kościół „budowlą Bożą”, wzniesioną przez apostołów na fundamencie Chrystusowym. „Budowla ta otrzymuje różne nazwy: dom Boga, w którym mianowicie mieszka Jego rodzina, mieszkanie Boże w Duchu, przybytek Boga z ludźmi, przede wszystkim zaś świątynia święta, którą wyobrażoną przez kamienne sanktuaria sławią święci Ojcowie, a którą w liturgii przyrównuje się nie bez racji do miasta świętego, do nowego Jeruzalem. W miasto to, niby kamienie żywe, wbudowani jesteśmy tu na ziemi”⁴⁶.

Niekiedy występuje założyciel w roli pasterskiej, oczywiście *per analogiam* do Chrystusa – jako **dobry pasterz**. W metaforze pasterza jest zawarta idea władzy i mądrości, a zarazem dobroci i troski. Alegoria o dobrym pasterzu wymienia przymioty pasterza (por. J 10, 1n): Pan Jezus jest dobrym pasterzem – w przeciwieństwie do najemników i złych pasterzy. On bierze na swoje ramiona zagubioną owcę, On zna każdą po imieniu. On przekazuje swoją owczarnię apostołom. Św. Piotr zachęca w 1 P 5,3 pasterzy-przełożonych, aby byli żywymi przykładami dla stada. W tym obrazie pulsuje też dynamika drogi, po której pasterz – idąc na czele – prowadzi swoje stado „na zielone pastwiska”; ze strony „stada” faluje osobiste i wspólnotowe zawierzenie pasterzowi.

Najstarszym tytułem jest **ojciec (matka)**, który idealnie wpisuje się w pojęcie rodziny (zakonnej). Oba te obrazy uzupełniają się: „rodzina” podkreśla horyzontalne relacje pomiędzy członkami wspólnoty, a „ojciec” i „matka” wskazują na wertykalny stosunek do założyciela. Już starożytny monastycyzm zna tę tytulaturę: ojcowie pustyni, matki pustyni. Macierzyństwo i „matkowanie” łączy się z rodzeniem i wychowaniem potomstwa. Po drodze matka przeżywa radość cudu poczęcia dziecka, radość jego rozwoju i twórczości, radość odkrywania i towarzyszenia. Ojcostwo to przede wszystkim przekazywanie życia i jego obrona. Ojcostwo jest podstawowym posłannictwem mężczyzny. Spośród wszystkich

⁴⁶ LG 6.

cech charakteryzujących dojrzałą postawę i odpowiedzialność mężczyzny, należy wymienić: roztropność głowy domu, siłę wojownika, mądrość doradcy, otwarte serce przyjaciela. Dojrzałe ojcostwo charakteryzuje: poczucie własnej wartości i godności, zdolność do dojrzałej miłości, opiekuńczość wobec powierzonych mu osób, postawa przebaczenia i pojednania, zdolność do dialogu, otwarcie się na Boga.

Można by jeszcze przywołać obraz ciała mistycznego i jego głowy; obraz rzeki i źródła⁴⁷; wszystkie te wyobrażenia mówią jednak to samo: między założycielem i jego pierwszymi towarzyszami istnieją relacje szczególne, oparte na wierze, miłości i wzajemnym zaufaniu. Wszyscy założyciele są świadomi, że Bóg powierzył im charakterystyczną i niepowtarzalną rolę; i nikt ich w tym nie może zastąpić.

3.4. Nurkowanie w Ewangelii albo zgłębianie aspektu jedynej tajemnicy

Wspomniane wcześniej upodobnienie się do Chrystusa i naśladowanie Go przebiega u założycieli w rozmaity sposób. W jednym i drugim procesie chodzi zresztą o to samo: o kateryczne i nieodwołalne wzięcie Pana Jezusa za **obowiązujący wzorzec**; tylko, że w pierwszym wypadku jest to wymiar statyczny (przybranie Jego postaw i cech osobowych), a w drugim – wymiar dynamiczny (ruch, naśladowanie, „chodzenie” śladami). Jeżeli ten proces przebiega w stopniu możliwie najwyższym, to rodzi się wówczas „nowy człowiek”, określany mianem *alter Christus*: taki, który świadomie i całkowicie upodobniony jest do Chrystusa; taki, którego postawa zgodna jest w pełni z wolą Boga; taki, który włączył się aktywnie w Jego misję.

Przypomnijmy: ten zwrot całkowity ku Chrystusowi jest **dziełem Ducha Świętego**: to On w pierwszym rzędzie kształtuje życie założycieli na wzór życia Chrystusa; to On umożliwia im zanurzenie się w misterium Chrystusa i w misterium Jego Słowa. W ten sposób doświadczają oni wspólnoty z „całym” Chrystusem, co owocuje pełnym i całkowitym zaufaniem Mu. Jeszcze zanim skłonią się ku jakiemuś jednemu rysowi oblicza Chrystusa czy ku jakiemuś szczególnemu aspektowi Jego Ewangelii, są najpierw poprowadzeni do całościowego oglądu Pana Jezusa i Ewangelii. Nawet taki „wyrazisty” św. Franciszek z Asyżu mówi stale o życiu zorientowanym całkowicie na Ewangelię: w jego regule chodzi

⁴⁷ Tego obrazowania użył bł. Jakub Alberione; porównał założoną przez siebie wspólnotę do rzeki, która z czasem się powiększa na skutek opadów, topniejących lodów i śniegów lub wpływających potoków.

głównie o to, aby żyć dogłębnie według Ewangelii Jezusa Chrystusa, aby zachowywać starannie Jego naukę i iść dokładnie Jego śladami⁴⁸.

Założyciele zafascynowani osobą Chrystusa, starali się Go **naśladować w pełni** – jak ewangeliczni uczniowie; każdy z nich mógłby powtórzyć za św. Pawłem: *teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2,20); cały Chrystus. A równocześnie każdy z nich miał świadomość (i dawał temu wyraz), że w ramach wspólnej (dla wszystkich chrześcijan i osób konsekrowanych) drogi naśladowania istnieje jego własna ścieżyna, która pozwala mu zobaczyć i kontemplować tajemnicę Chrystusa pod jakimś szczególnym kątem. Można tę prawdę wyrazić jeszcze innym obrazem: wszyscy założyciele żyją według całej Ewangelii i głoszą Ewangelię w całości, ale każdy z nich otrzymał ją od Ducha Świętego otwartą na innej stronie, i z tak otwartą księgą idzie przez czas i świat. Innymi słowy: to Duch Święty udziela założycielowi daru niepowtarzalnej intuicji w postrzeganiu wybranego misterium Chrystusa; to Duch Święty obdarza go szczególnym przybliżeniem, zrozumieniem i umiłowaniem wskazanej tajemnicy.

Na tej szczególnej stronie Ewangelii, na tym wybranym aspekcie jedynej tajemnicy Chrystusa, na tym charakterystycznym ujęciu Jego oblicza opiera się **świadomość założycieli**, którzy są do głębi przekonani o tym, że powołują do życia nową instytucję, która w Kościele jest potrzebna, oryginalna i niepowtarzalna; która wciela jakiś specyficzny aspekt tajemnicy Chrystusa. To przekonanie jest zasadniczym elementem tożsamości tak fundatora jak i przez niego założonego instytutu. Każda nowa rodzina zakonna różni się od wszystkich innych i ma własny profil, własny porządek, własnego ducha. Dla wyraźniejszego obrysu własnej tożsamości często używa się „grubej kreski”, aby przeciwstawić się czy odciąć od innych wspólnot⁴⁹. Punktem wyjścia jest tu zawsze stwierdzenie, że w Kościele jest wielość i bogactwo powołań. Któż to wie, kiedy otrzymamy obraz całości tajemnicy Chrystusa? Być może z tymi aspektami jednej tajemnicy jest jak z tabelą pierwiastków Mendelejewa: niektóre czekają na swój czas i na odkrycie (powstanie)!

Będąc przekonanym o swej **odrębności**, założyciele starają się ją często wyrazić nie tylko w słowach, ale też na przykład w samej nazwie instytutu czy w przepisany ubiorze. Jeszcze lepszym terenem

⁴⁸ Por. *Regula non bullata*, 0,2; 1,1.

⁴⁹ A najlepiej to wychodzi, gdy weźmie się do tej „operacji” instytutu, które czasowo i strukturalnie są bardzo odległe od własnej wspólnoty.

na uwypuklenie swej tożsamości jest reguła, która bierze swój początek ze szczególnej łaski odkrycia i oglądu w nowym świetle niektórych wersetów czy słów ewangelicznych⁵⁰. Aczkolwiek dekrety IV Soboru Laterańskiego przyhamowały na jakiś czas tworzenie coraz to nowych reguł, to jednak dalej ilekroć powstawała jakaś nowa rodzina zakonna, to starano się o aprobatę własnej reguły, aby podkreślić świadomość swojej tożsamości. W efekcie przymusowe przyjmowanie jakiejś określonej reguły na skutek nakazów laterańskich spełniało coraz bardziej rolę prawnego parasola ochronnego i stawało się *fictio iuris*, bo własną tożsamość wyrażano i tak w *Konstytucjach*.

Najwyraźniejszym wyróżnikiem własnej tożsamości jest określenie szczególnego aspektu misterium Chrystusa. Natchnienie, jakiego udziela Duch Święty założycielowi, rzuca też mocniejsze światło na określony fragment Ewangelii, który fundator przyjął za „motto” swego dzieła i wytrych interpretacyjny do praktyki życia. Wtedy odbija się w nim jakaś specyficzna **cecha Pana Jezusa**. I tak na przykład: w świętym Franciszku jawi się Chrystus ubogi i pokorny, w świętym Dominiku – nauczający i przepowiadający; w świętym Alfonsie – ewangelizujący biednych i opuszczonych; w świętym Ignacym – posłuszny wobec misji powierzonej Mu przez Ojca; w świętym Albercie – służący nędzarzom; w świętym Pawle od Krzyża – cierpiący i umierający.

To szczególne wyakcentowanie jakiegoś aspektu osoby Chrystusa czy słów Ewangelii nie oznacza bynajmniej wybiórczości czy zawężenia. Raczej służy ono jako klucz interpretacyjny do zrozumienia całej Ewangelii; jako punkt widzenia, z którego kontempluje się całego Chrystusa; jako okular mikroskopu, który pozwala głębiej wejść w plan, jaki Bóg przygotował dla założyciela i jego instytutu; jako kryterium, według którego wybiera się później formy realizacji specyficznej misji, stojącej przed wspólnotą.

3.5. Wpisanie się w misję Kościoła albo szukanie niszy apostolskiej

Kolejnym darem Ducha Świętego dla założycieli (w ramach charyzmatu założycielskiego) wydają się być: zdolność **odczytywania znaków** czasu, umiejętność dostrzegania pewnych potrzeb w Kościele i społeczeństwie, wrażliwość na zawarte w nich wyzwania oraz

⁵⁰ „To Duch Święty napełnił nowym światłem Słowo Boże skierowane do założycieli i założycielek. Z niego wziął początek każdy charyzmat, a każda Reguła chce być tego wyrazem” (RdC 24)

wskazywanie konkretnych odpowiedzi na nie. Czasami ten dar może mieć postać wizji, która pochodzi od Boga: wówczas założyciele są zdolni skojarzyć sytuacje i zdarzenia, które same w sobie nie przystają do siebie, są nieprzejryste i skomplikowane. Zanurzeni w Chrystusie i w Jego słowie, oceniają fakty i sytuacje, bo – jak zauważył Jan Paweł II – „z obcowania ze słowem Bożym czerpali oni niezbędne światło dla rozeznania osobistego i wspólnotowego, które pomogło im odkrywać drogi Pańskie w znakach czasu; w ten sposób ukształtowali w sobie swoisty instynkt nadprzyrodzony, dzięki któremu nie upodobnili się do mentalności tego świata, ale odnawiali swój umysł, aby rozpoznawać wolę Bożą”⁵¹.

W tym duchowym oglądzie świata postrzeganego widzieli też brak określonego wymiaru czy składnika Ciała Chrystusowego oraz dostrzegali pewne **rany i bolączki** społeczeństwa; odpowiadając na te sytuacje – szukali wolnej niszy apostolskiej, dzięki której mogliby się wpisać w misję Kościoła. Poruszeni przez Ducha, z Jego pomocą odkrywali głęboki sens wyzwań swojej epoki i wydarzeń historycznych; przyjmując otwartym sercem wewnętrzne wskazania Ducha Świętego, zabierali się do działania z odwagą, dynamizmem i roztropnością. To działanie nie ograniczało się tylko do likwidacji zdiagnozowanych ognisk choroby (zła), lecz było też zabiegiem terapeutycznym: wносиło w obieg życiowy wartości ewangeliczne, które przyczyniały się do wzrostu i dojrzałości Kościoła.

Śledząc historię Kościoła, można stwierdzić, iż powstanie różnych form życia konsekrowanego było zawsze **precyzyjną odpowiedzią** na potrzeby Kościoła; można też zauważyć, że każdy założyciel wniósł własny nowy wkład w odpowiedzi na wyzwania swojej epoki. Od monastycyzmu⁵², które było *antidotum* na osłabienie w Kościele ducha radykalizmu ewangelicznego, każdy nowy rodzaj życia zakonnego powstawał, aby rozwiązywać problemy; aby gasić pożary; aby leczyć rany; aby mówić za tych, którym odebrano głos; aby przyciągać tych, których wszyscy odrzucili; aby zagospodarować wolną przestrzeń duszpasterską. Wszystkie zresztą historyczne modele życia konsekrowanego⁵³ wskazują na szczególny rodzaj odpowiedzi na zaistniałe nowe sytuacje

⁵¹ *Vita consecrata*, 94.

⁵² Św. Antoni w Egipcie, św. Hieronim w Syrii, św. Augustyn w Afryce, św. Bazyli w Grecji, św. Benedykt w Italii.

⁵³ Anachoreci, cenobici, kanonicy regularni, zakony rycerskie, zakony żebracze, klerycy regularni, zgromadzenia, instytuty świeckie.

Kościół i społeczeństwa. Niektórzy założyciele (szczególnie ci żyjący w czasach przełomu⁵⁴) wykazywali się na tym polu nadzwyczajną oryginalnością i dalekowzrocznością tak, że wprowadzali w życie zakonne tak radykalne zmiany, iż były załącznikiem wielkich reform w Kościele i społeczeństwie. Inni, którzy swoje dzieła wciskali po prostu w gorset zastałych wypróbowanych form, ów pierwiastek nowości podkreślali nie tyle w obrysowywaniu swego specyficznego profilu i tożsamości, ile w artykułowaniu swej pierwotnej inspiracji, w kontemplacji tej strony Ewangelii, która winna decydować o treści i kolorystyce całego charyzmatu założycielskiego. Tak czy owak, słusznie zauważa *Mutuae relationes*: „Wszelki autentyczny charyzmat niesie ze sobą pewien ładunek prawdziwej nowości w duchowym życiu Kościoła oraz szczególnej przedsiębiorczości, która otoczeniu wydaje się niewygodna, i może też budzić trudności, skoro pochodzenie charyzmatu od Ducha nie zawsze i nie od razu łatwo jest rozpoznać”⁵⁵.

Wspominając przykładowo świętego **Benedykta**, trzeba zauważyć, że jego dzieło niesło odpowiedź na trzy wielkie problemy tamtej epoki: wielka wędrówka ludów, okres zamykający w Europie starożytność, a otwierający średniowiecze (IV-VII wiek); tygiel kulturowy i potrzeba inkulturacji; zlikwidowanie niewolnictwa i powszechny obowiązek pracy. Pamiętamy, że najazdy obcych ludów (barbarzyńców) przyniosły Europie nie tylko szkody materialne, ale też stan nieustannego niepokoju i braku bezpieczeństwa, co odczuwał również Kościół. Ci opisani w *Regule* wałęsający się mnisi bardzo dobrze ilustrują tę sytuację⁵⁶. Temu stanowi rzeczy Benedykt zaaplikował *stabilitas loci*. Różne kultury (rzymska i barbarzyńska) miały się w klasztorze stapiać w jedno i w ten sposób powstały podwaliny pod nowe formy społeczeństwa i kultury. Aby uszlachetnić pracę (wcześniej zajęcie niewolników), Benedykt wprowadził hasło: *ora et labora*, co utorowało drogę nowemu humanizmowi.

⁵⁴ Np. święci: Benedykt, Franciszek, Ignacy.

⁵⁵ MR 12.

⁵⁶ Z czterech rodzajów mnichów najgorzej wypada trzeci i czwarty: „Trzecim, całkiem obrzydliwym rodzajem mnichów, są **sarabaici**. Prawem ich jest zaspokajanie swych pragnień. Cokolwiek sobie zamyślą lub co wybiorą, to mianują świętym, a czego nie chcą, to uważają za niedozwolone. Czwarty rodzaj mnichów to ci, których nazywają mnichami **wędrownymi** (*gyrovagi*). Przez całe życie wędrują oni po różnych okolicach, goszcząc po trzy lub cztery dni w rozmaitych klasztorach. Zawsze się włóczą, pozbawieni wszelkiej stałości, a służą tylko własnym zachciankom i rozkoszom podniebienia, pod każdym względem gorsi jeszcze od sarabaitów. O godnym pożałowania postępowaniu tych wszystkich lepiej jest milczeć niż mówić (*Regula* 1, 6-12).

Ta eklezjalna optyka charyzmatu założycielskiego pozwala dostrzec w nim **trzy warstwy**, które tworzą jedną wewnętrzną całość i ubogacają Kościół. Najpierw jest to przybliżenie na nowo osoby Chrystusa i Jego orędzia w oglądzie z własnej perspektywy (*mysterium*); następnie ta nowa obecność określonego aspektu Chrystusa jawi się jako odpowiedź na specyficzne potrzeby czasu (*missio*); w końcu duchowość i wykonywana misja wpływają na kształt wspólnoty (*communio*). W ten sposób założyciele reprezentują żyjącego Chrystusa, który wczoraj, dzisiaj i na wieki jest ten sam; przypominają Kościół pierwotny nie jako historyczny epizod z przeszłości, lecz jako zawsze aktualny model i ideał, który pokazuje, jak można Ewangelię przełożyć na życie; aktualizują Chrystusa w swoich czasach, w swoim dzisiaj, czynią Go „współczesnym” i w ten sposób stają się autentycznymi apostołami i aktualną odpowiedzią dla Kościoła i dla współczesnych. Można powiedzieć, że każdy założyciel jest w pewnym sensie prekursorem nowej ewangelizacji, która – jak powiedział Jan Paweł II – jest „nowa w swym zapale, w swych metodach i w swym wyrazie”⁵⁷.

3.6. Staranie o autoryzację Kościoła albo narodziny instytucji (instytutu)

Ponieważ każdy charyzmat musi mieć odniesienie i podporządkowanie się pasterzom Kościoła, do których należy ocena tego wszystkiego w danym charyzmacie, co jest w nim dobre, prawdziwe, święte i piękne, fundatorzy starają się usilnie o autoryzację Kościoła dla swego charyzmatu założycielskiego. Konkretnie znaczy to, że „proszą publicznie Kościół hierarchiczny o publiczne potwierdzenie autentyczności Bożego daru, leżącego u podstaw powstania ich instytutu. Czyniąc to, założyciele oraz ci, którzy za nimi poszli, dają także świadectwo tajemnicy Kościoła, albowiem każdy z instytutów istnieje po to, aby budować Ciało Chrystusa w jedności jego różnorodnych funkcji i działań”⁵⁸. Trzeba pamiętać, że takie oficjalne zatwierdzenie jest warunkiem, aby charyzmaty w całej swej różnorodności i uzupełnianiu się mogły współdziałać dla dobra wspólnego w Kościele. Stąd ważnym elementem charyzmatu założycielskiego jest troska i staranie założyciela o **pieczęć Kościoła** na „autorskim” dziele, które jest dopiero *in statu nascendi*. Taka pieczęć oznacza prawne uznanie charyzmatu za dar Boży i jego

⁵⁷ Przemówienie do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej, 9 marca 1983 r., w: «L'Osservatore Romano», wyd. polskie, n. 4/1983, s. 29.

⁵⁸ EE 40.

ochronę ze strony Kościoła, oficjalne zaistnienie instytutu, jego kanoniczną kwalifikację i nadanie mu imienia. To oczywiście nie dzieje się samo przez się, automatycznie, samorzutnie, samoczynnie. Trzeba o to prosić, „usilnie błagać”, starać się przy tym o wzrost ilościowy i jakościowy, zabiegać o życzliwość Kościoła lokalnego, wykazywać trwałość zamierzeń, udowadniać swoją „przydatność” i oryginalność. Kościół (w swych urzędach) jest bardzo ostrożny i powściągliwy, gdy chodzi o zatwierdzanie nowych fundacji. Taki proces trwa latami⁵⁹, a założycielom nie może w tym czasie zabraknąć cierpliwości, spokoju, wytrwałości, wytrzymałości, odporności, zdecydowania i determinacji.

Po drodze na ogół nie brakuje przeszkód, utrudnień, badań, sprawdzianów i prób. A wszystko zaczyna się od płaszczyzny diecezjalnej, gdzie biskup ordynariusz, aprobując dane stowarzyszenie (*pia unio*), poświadcza, że ta wspólnota rzeczywiście żyje i działa zgodnie ze swoimi celami i przepisami oraz że jest w stanie prowadzić swoich członków drogą świętości. Oznacza to też **parasol ochronny** ze strony hierarchii i wiernych. Aby uzyskać aprobatę instytutu na prawie papieskim (co niewątpliwie umożliwia efektywniejsze centralne kierownictwo i otwiera furtkę do międzynarodowości, oraz daje instytutowi większą niezależność, a u biskupów większy autorytet), Kościół podaje nową fundację szczegółowym i żmudnym badaniom. Podstawą są przedłożone dokumenty⁶⁰ i opinie (listy polecające) biskupów; chodzi o to, aby odpowiednie urzędy zdobyły pewność, iż fundacja oparta jest na zdrowych duchowych fundamentach i daje wystarczające gwarancje istnienia i trwałości⁶¹. Śledząc tę drogę, którą musieli przebyć niektórzy założyciele (a właściwie ich większość) można odnieść nieodparte wrażenie, że hierarchia nie lubi (albo panicznie boi się) nowych zakonów. Niekiedy wygląda to na spektakularnie „gaszenie Ducha”. Kościół nie zawsze jest gotów do przyjęcia założycieli i do aprobaty, przez nich przynoszonego, wszystkiego nowego.

Patrząc teologicznymi oczyma na to zderzenie charyzmatu z urzędem, trzeba je dostrzec w świetle **misterium krzyża**. Do każdego

⁵⁹ Np. zmartwychwstańcy powstali 17 lutego 1836 roku, a dekret zatwierdzający zgromadzenie nosi datę 10 marca 1888 roku; 52 lata trzeba było czekać, aby Kościół uznał ostatecznie, że ten instytut jest rzeczywistym zamysłem Boga.

⁶⁰ Krótka historia instytutu, biografia założyciela, konstytucje, gdzie jest wyraźnie przedstawiony cel, charyzmat i duchowość instytutu, modlitewniki, zwyczajniki, liczba członków (według wieku i profesji), sytuacja ekonomiczna.

⁶¹ Por. Mayer G., *Instytucja w służbie charyzmatu* [w] *Rozeznac zamysł Boga*, Kraków 1997, s. 133-138.

z założycieli można bowiem odnieść: „Właściwe porównywanie autentycznego charyzmatu z nowymi aspektami rzeczywistości i z utraconymi duchem wnosi pewien stały, historyczny związek charyzmatu z Krzyżem”⁶². To zgodne jest z prawem ewangelicznym, według którego ziarno musi obumrzeć, aby mogło przynieść owoc. Obumieranie, jakiemu poddawany jest każdy założyciel (a które rozciąga się nieraz przez dłuższy okres jego życia, a czasem jeszcze ciągnie się po jego śmierci), jest ważne dla „życia”, to znaczy: decyduje o tym, z jaką mocą wybuchnie w Kościele charyzmat instytutu, jak się rozwinie i jakie przyniesie owoce.

Niezależnie od tej (czasami) „drogi przez mękę” prowadzącej do zdobycia pieczęci Kościoła, założyciele posiadali – jak zauważył Jan Paweł II – „zawsze **żywy zmysł Kościoła**, którego przejawem jest ich pełny udział we wszystkich wymiarach życia kościelnego oraz gorliwe posłuszeństwo Pasterzom, zwłaszcza Biskupowi Rzymu”. Papież podkreśla w tym kontekście „przywiązanie Franciszka z Asyżu do »miłościwego Papieża«, czynną synowską troskę Katarzyny ze Sieny o tego, którego nazywała »słodkim Chrystusem na ziemi«, oraz apostołskie posłuszeństwo i *sentire cum Ecclesia* Ignacego Loyoli”. Te przykłady – zdaniem Ojca świętego – powinny nas inspirować, „aby stawić opór dążeniom odśrodkowym i rozłamowym, dzisiaj szczególnie silnym”⁶³.

Onegdaj pierwszym etapem na tej długiej drodze nowej fundacji do jej oficjalnego bytowania w Kościele był tzw. **Dekret pochwalny**, w którym Papież (zważywszy na listy polecające biskupów) pochwała i zaleca sposób życia i pracy apostolskiej „pobożnego towarzystwa”, a tym samym podnosi je do rangi zgromadzenia. Od tego dekretu do następnego (zatwierdzającego instytut) znów trzeba czasu i referencji. Przy czym samo definitywne zatwierdzenie nie oznaczało bynajmniej aprobaty prawa własnego. Na przykład w dekreście zatwierdzającym zmartwychwstańców zaznaczono: „Co zaś do potwierdzenia Konstytucji [Papież] kazał odpisać: »Odłożono – a tymczasem niech się poczynają nad nimi uwagi, jakie zwykle udzielać się mają«”.

Kościół kładzie tak wielki nacisk na **konstytucję** lub regułę, bo są one oddaniem duchowości założyciela, najlepszym przekazywaniem jego charyzmatu i życiowego doświadczenia. Oczywiście przekazuje on swą wiedzę różnymi sposobami i metodami: przez rady, konferencje,

⁶² MR 12.

⁶³ VC 46.

kazania, listy, książki, ale najważniejsze są konstytucje (a przynajmniej ich szkic czy zarys). W nich bowiem zawarte są elementy, które stanowią o tożsamości instytutu. Należą do nich: myśli założyciela dotyczące istoty charyzmatu (natura, zadania, duchowość), zdrowe tradycje, normy fundamentalne (śluby zakonne, ćwiczenia ascetyczne, dyscyplina, życie wspólnotowe, formacja, struktury zarządzania) oraz istotne linie *apostolatu*⁶⁴. *Dekret zatwierdzający konstytucje* stwierdza jednoznacznie, że „zawarty jest w nich program naśladowania Chrystusa, ukształtowany przez określony charyzmat, którego autentyczność została potwierdzona przez Kościół”⁶⁵.

Jak widać, założyciel, starając się o autoryzację Kościoła dla swego dzieła, musi być przygotowany na długą i uciążliwą drogę. Nie zawsze też starczy mu życia, aby dobiec do mety. Ale to nie przekreśla faktu, że, będąc obdarowany charyzmatem założycielskim, ma w sobie „żar przenikający do głębi duszę”, który – w imię uregulowania statusu instytutu i zabezpieczenia jego przyszłości – prowadzi go pod parasol ochronny Kościoła.

4. Promieniowanie charyzmatu założyciela

Niepowtarzalny charyzmat założyciela, jako dar otrzymany od Boga i jako taki zatwierdzony przez Kościół, nadaje ton i koloryt całej rzeczywistości życia konsekrowanego: wchodzi w jego duchowość, wspólnotę i misję, a więc kładzie fundamenty pod szczególną komunie pomiędzy braćmi i Bogiem, a w Nim – jedność pomiędzy braćmi, pomaga na modlitwie skoncentrować serce na Bogu i osiągnąć kontemplacyjny ogląd rzeczy, motywuje do złożenia daru z siebie; nadaje kształt życiu braterskiemu we wspólnocie, określa sposób zarządzania, modeluje proces formacji, kieruje na drogę w słusznym kierunku, inspirowane podejmowane dzieła i rodzaje apostolatów. Można powiedzieć, że charyzmat założyciela jest „formą, w jakiej członkowie danego instytutu żyją Ewangelią”⁶⁶, a sam założyciel jest **twarzą instytutu**, twórcą jego specyficznej fizjonomii i swego rodzaju „ewangelicznego kodu genetycznego” dla przyszłych pokoleń. nowej wspólnoty życia konsekrowanego.

⁶⁴ Por. Liszka P., *Charyzmat życia zakonnego*, Wrocław 2002, s. 167-170.

⁶⁵ VC 37.

⁶⁶ EE 45.

Charyzmat założyciela, animując projekt życia pierwszych uczniów, kształtuje *de facto* na lata główne linie **duchowości**, której istotą jest usilne dążenie do świętości, czyli do doskonałej miłości. „Możemy powiedzieć, że życie duchowe, rozumiane jako życie w Chrystusie, życie według Ducha Świętego, jest drogą wiodącą do coraz większej wierności – drogą, po której prowadzi On osobę konsekrowaną, upodabniając ją do Chrystusa, w pełni komunii miłości i służby Kościołowi”⁶⁷. Początkiem tej drogi jest porzucenie wszystkiego dla Chrystusa, postawienie Go ponad wszystkim, aby w pełni uczestniczyć w Jego tajemnicy. Duchowość – według Jana Pawła II – to „konkretny wzór relacji z Bogiem i ze środowiskiem, wyróżniający się swoistymi cechami oraz formami działalności, które ukazują i uwypuklają ten czy inny aspekt jedynej tajemnicy Chrystusa”⁶⁸. Ta specyficzna duchowość, zawarta w różnych konkretnych praktykach osobistych i wspólnotowych wpływa – jak podkreśla dalej Papież – na „apostolską owocność, ofiarności miłości do ubogich, a także na zdolność przyciągania powołań spośród nowych powołań”⁶⁹.

Charyzmat założyciela odciska swe piętno również na **życiu braterskim** we wspólnocie, które jest wspierane wspólną tradycją, wspólnymi pracami, dobrze przemyślanymi strukturami, wspólną własnością, a także ożywiane duchem Ewangelii, karmione modlitwą, odznaczające się wielkodusznym umartwieniem, generujące radość i nadzieję, będące owocami Krzyża⁷⁰. Żywą wspólnotę cechuje „udział w modlitwie, pracy, posiłkach, odpoczynku, wspólny duch, przyjaźń, braterska współpraca w tej samej działalności apostolskiej, wzajemne wspieranie się we wspólnocie życia wybranego dla lepszej służby Chrystusowi”⁷¹. A w ogóle zdolność prowadzenia życia wspólnego z jego radościami i ograniczeniami jest jednym ze znaków powołania zakonnego. Styl życia wspólnotowego zależy nie tylko od charyzmatu założyciela, ale również od formy apostolatu. Jednakże zawsze będzie to styl prosty i nacechowany ascezą. Dodać jeszcze trzeba – co podkreślił dokument *Congregavit nos in unum Christi amor* – że droga do mocnych więzi braterstwa jest często długa i uciążliwa, bo taka jest droga przemiany starego człowieka w człowieka nowego: „Święci

⁶⁷ VC 93.

⁶⁸ Jw.

⁶⁹ Jw.

⁷⁰ Por. EE 18.

⁷¹ ET 39.

założyciele zakonów, świadomi faktu, że wspólnoty nie można stworzyć z dnia na dzień, z wielkim realizmem podkreślali trudności i zagrożenia towarzyszące tej przemianie. Nie jest to proces, który dokonuje się samoczynnie i w krótkim czasie"⁷².

Założyciel, nadając instytutowi formy zewnętrzne i swoisty charakter, wpływa tak na styl uświęcania i kształt życia wspólnotowego, jak i na **model apostołowania**⁷³. Jest to przede wszystkim – w ramach przekazywania Słowa – staranie o to, aby w Kościele nieść Dobrą Nowinę do wszelkich środowisk. Podjęta „misja jest sprawą odpowiedzialności wspólnoty. Częstkę misji Chrystusa Kościół powierza instytutowi jako całości. Ta część określa i wyraża się w dziełach danego instytutu, inspirowanych przez charyzmat założyciela. Wspólnotowa misja nie oznacza, że wszyscy członkowie instytutu zajmują się tym samym, nie świadczy też o braku szacunku dla darów i wartości jednostek. Oznacza ona, że dzieła wszystkich członków są bezpośrednio związane ze wspólnym apostołatem, uznanym przez Kościół za konkretny wyraz celów instytutu. Ten wspólny i stały apostołat należy do zdrowej tradycji instytutu”⁷⁴.

Tak więc dzięki promieniowaniu charyzmatu założyciela w czasie i przestrzeni na całość życia konsekrowanego, wspólnota, jakiej pragnął założyciel i jaką zatwierdził Kościół, „posiada **wewnętrzną spójność** płynącą z jego natury, celu, ducha, charakteru i tradycji. Całe to dziedzictwo tworzy oś, na której wspierają się równocześnie tożsamość i jedność samego instytutu, jak też i jedność życia każdego z członków”⁷⁵.

5. Pod napięciem imperatywu wierności

Wierność w życiu człowieka **niejedno ma imię**. Pod tym pojęciem rozumie się: ścisłość, dosłowność, dokładność, precyzyjność, ale też: lojalność, uczciwość, „stałe oddanie się, przywiązanie do kogoś lub czegoś; zakłada ona bliską więź człowieka z człowiekiem, z Bogiem, a także z jakąś wartością; zakłada następnie potwierdzenie czynami pragnienia trwania w tej więzi wbrew wszelkim możliwym trudnościom, nawet

⁷² ŻB 21.

⁷³ Por. MR 11.

⁷⁴ EE 25.

⁷⁵ PI 93.

za cenę poświęceń i ofiar”⁷⁶. „W bliskim sąsiedztwie wierności kręcą się” pokrewne i uzupełniające terminy jak: wytrwałość, gorliwość, czujność, sumiennność, pilność, wytrzymałość, rzetelność, uczciwość, solidność, odpowiedzialność. Mówiąc o wierności, trzeba mieć na uwadze wszystkie wartości, które zostały wyżej przedstawione. A Kościół mówi o czterech wielkich wiernościach w życiu konsekrowanym: wierność człowiekowi i współczesności, wierność Chrystusowi i Jego Ewangelii, wierność Kościołowi i jego misji, wierność życiu zakonnemu i charyzmatowi własnego instytutu⁷⁷. Wierność charyzmatowi założyciela wchodzi w zakres czwartej wierności i już dawała znać o sobie w soborowym dekreście, kiedy postulowano, aby „wiernie rozeznawać i zachowywać ducha i właściwe zamiary Założycieli”⁷⁸; bo przecież „zachowywanie ducha założyciela”, czy swojego czasu forsowany „powrót do korzeni”, „powrót do początków” są synonimami wierności charyzmatowi założycielskiemu.

„Wierność specyficznemu charyzmatowi założyciela” należy do istotnych elementów wszystkich form życia konsekrowanego⁷⁹. Stąd taka wierność jest dla każdego instytutu czymś kluczowym i niezmiennie ważnym: daje **gwarancję** właściwej drogi, zapewnia duchową więź z założycielem, siły vitalne życiu zakonnemu, przyczynia się do żywotności i dynamiczności wspólnoty, uwiarygodnia podejmowane wyzwania i służy wzrostowi świętości Kościoła. Rzecz jasna że, aby być wiernym charyzmatowi, trzeba go najpierw poznać i prosić Ducha Świętego o dar wierności. Stąd ważne jest, aby nie zabrakło ludzi, którzy w każdym wieku cierpliwie trwają u „korzeni” i z pasją i zamiłowaniem wydobywają i dookreślają ich istotę i naturę. Takie dogłębne studium pism i portretu duchowego założyciela zaowocuje bowiem wyklarowaniem tożsamości, pogłębieniem duchowości oraz poprawą jakości działalności apostołskiej i życia danej rodziny zakonnej. Pogłębianie

⁷⁶ Sikorski T., *Wierność*, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 636 n.

⁷⁷ Por. OE 13.; tu, w 1980 r., pierwszy raz jawi się ten zestaw.

⁷⁸ PC 2b.

⁷⁹ Inne elementy to: „dane przez Boga powołanie, poświęcenie się Jezusowi Chrystusowi poprzez akt kościelny – uznany przez Kościół, publiczną profesję (ślubowanie) rad ewangelicznych; stała i zatwierdzona przez Kościół forma życia wspólnotowego, wierność specyficznemu charyzmatowi założyciela i zdrowej tradycji, udział w misji Chrystusa przez apostołat wspólnotowy; modlitwa osobista i liturgiczna, a zwłaszcza kult Eucharystii, świadectwo publiczne, formacja trwająca przez całe życie; forma zarządzania wymagająca władzy zakonnej, opartej na wierze; specyficzne odniesienie do Kościoła” (Jan Paweł II, *List do Biskupów Stanów Zjednoczonych: In this Extraordinary* [1983], 3).

i umacnianie własnej wierności charyzmatowi założycielskiemu prowadzi również do wielkodusznej współpracy i zaangażowania w życie Kościoła lokalnego.

Dlatego Kościół nieustannie apeluje o wierność charyzmatowi założycieli⁸⁰. O potrzebie tej wierności przypominał Jan Paweł II przy różnego rodzaju spotkaniach z wspólnotami życia konsekrowanego⁸¹. Najobszerniej jednak mówił o tym w adhortacji *Vita consecrata*: wierność charyzmatowi założycielskiemu połączona z wiernością duchowemu dziedzictwu jest warunkiem *sine qua non* wzrostu świętości w życiu konsekrowanym; dzięki tej wierności można łatwiej odkryć i gorliwiej przeżywać własną tożsamość. Według Papieża ta wierność ma mieć trzy przymioty: **odwagę, dynamizm i twórczość**⁸². **Odwaga** to nie tylko opanowanie strachu, ale też gotowość i zdolność do robienia dobrych rzeczy, nawet wtedy, gdy to kosztuje i wymaga hartu ducha; **dynamizm** związany jest z działaniem, przyspieszeniem, aktywnością, mobilnością, ruchliwością, prędkością, świeżością, siłą, energią, prężnością, żywotnością, żywiołowością; **twórczość** to kreatywne, konstruktywne i mądre szukanie coraz to nowych form skutecznych odpowiedzi na potrzeby ludzi i znaki czasu pojawiające się w dzisiejszym świecie.

Taka wierność kryje się też między wierszami w prawie kanonicznym, kiedy jest powiedziane, że „wszyscy [zakonnicy] powinni wiernie **zachowywać myśl i zamierzenia** założycieli, zatwierdzone przez kompetentną władzę kościelną, dotyczące natury, celu, ducha i charakteru instytutu”⁸³. Elio Gambami, komentując ten zapis, słusznie zauważa, iż członkowie instytutu – za pośrednictwem kompetentnych organów władzy – winni pytać, „co uczyniłby dzisiaj założyciel, aby na aktualne warunki przełożyć swoją uległość Duchowi Świętemu”. Przy tym namyśle „trzeba w charyzmacie założyciela umieć odróżnić element, który był własnością założyciela, będący darem Ducha Świętego, od jego formy zewnętrznej, by uruchomić jego dynamizm

w zależności od warunków miejsca i czasu”. Taka postawa zrodzi wówczas „odnowione poczucie wierności wobec założyciela, którego dzieło ukaże się im jako bardziej godne szacunku i pełnego czci umiłowania, aby z kolei mogło być uznane, przyjęte, ocenione i oddane do dyspozycji Kościoła”⁸⁴.

Dokument kongregacyjny z 2002 roku zauważa, że „warto przypomnieć o tym, jak święci założyciele i założycielki **umieli odpowiedzieć** z oryginalną, charyzmatyczną twórczością na wyzwania i trudności własnych czasów”⁸⁵. I nie wolno zapomnieć, że największym Twórcą jest sam Duch Święty, który „także i dzisiaj domaga się dyspozycyjności i uległości na Jego działanie wciąż nowe i twórcze; tylko On może nieustannie podtrzymywać świeżość i autentyczność początków i jednocześnie natchnąć odwagą do odpowiedzi w sposób twórczy i energiczny na znaki czasu”⁸⁶.

Jeżeli więc jesteśmy powołani, aby „odważnie podejmować twórczą inicjatywę oraz naśladować świętość swoich założycieli”; jeżeli jesteśmy zachęceni „do wytrwania na drodze do świętości mimo trudności materialnych i duchowych, jakie niesie codzienne życie”; jeżeli jesteśmy wezwani, „by pogłębiać swoje kwalifikacje i rozwijać dynamiczną wierność swej misji”, to przyświeca temu jeden cel: „wierność pierwotnej inspiracji” i wypływające z niej „dążenie do coraz pełniejszego upodobnienia się do Chrystusa”⁸⁷. Taki sam sens ma wezwanie Kościoła, aby rozpoczynać **na nowo od Chrystusa**, bo przecież, wracając „do pierwszej miłości, do tej wewnętrznej iskry, od której rozpoczęło się pójście za Chrystusem”, w gruncie rzeczy trzeba dojść aż do ideałów i „zamiarów założycieli różnych wspólnot i instytutów życia konsekrowanego”⁸⁸. Przy czym nie ulega wątpliwości, że wysiłek wierności jest o wiele ważniejszy niż pogoń za sukcesem⁸⁹. Zanik duchowej wierności Chrystusowi oraz własnemu powołaniu i misji (a nie spadek liczebności) jest bowiem prawdziwą klęską życia konsekrowanego.

⁸⁰ Np. Naczelnym obowiązkiem przełożonych jest dbanie „z całą troskliwością o wierność członków wobec charyzmatu Założyciela” (MR 14c).

⁸¹ Już przy pierwszym spotkaniu z przełożonymi generalnymi (24 listopada 1978) apelował: „W stale odnawianej wierności wobec charyzmatu Założycieli Zgromadzenia powinny czynić wysiłki w kierunku odpowiedzi na oczekiwania Kościoła, na zadania, jakie Kościół wraz ze swymi pasterzami uważa dziś za najpilniejsze, aby móc sprostać misji tak bardzo potrzebującej wykwalifikowanych pracowników”.

⁸² Por VC 36,37.

⁸³ KPK kan. 578.

⁸⁴ Gambari E., *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998, s. 63-64.

⁸⁵ RdC 13.

⁸⁶ J.w., 20.

⁸⁷ VC 37.

⁸⁸ RdC 22.

⁸⁹ Por. VC 63.

BRONISŁAW ZARAŃSKI CR
KĘTY

NOWY LUD BOŻY PRAGNIENIEM NARODÓW I OCZEKIWANIEM IZRAELA

Podstawowym i centralnym dokumentem Soboru Watykańskiego II jest *Konstytucja dogmatyczna Lumen Gentium*. Stanowi ona „niezwykle skondensowaną i bogatą w treść syntezę nauki o Kościele¹. Nauka ta powiązana jest z całokształtem dogmatu katolickiego i uwzględnia szczególnie tajemnice Chrystusa-Odkupiciela oraz dzieło zbawienia.

Jednym z główniejszych elementów treściowych Konstytucji jest zagadnienie ludu Bożego. Kwestia ta w syntetycznym ujęciu jest „wyrazem rozwijającej się i pogłębiającej samoświadomości Kościoła, opartej na kontemplacji danych Objawienia Bożego”². Dziewiąty punkt dokumentu ukazuje ideę ludu Bożego, która przewija się przez cały ciąg dziejów ludzkich.

Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza, że Bóg „stworzył świat ze względu na Komunię w Jego Boskim życiu” (KKK 70). Jednak „przez grzech została rozbita jedność rodzaju ludzkiego” (KKK 56), ale nie przeszkodziło to Bogu w realizacji swoich planów. Jak „kluczem miłości otworzył swoją dłoń, by dokonać dzieła stworzenia” (KKK 293), tak grzech pierwszych rodziców nie potrafił zniszczyć objawienia. „Po upadku wzburzył w nich nadzieję zbawienia przez przyrzeczenie odkupienia” (DV 3).

¹ Ks. Eugeniusz Florkowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele* w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallotinum 1967, s. 92.

² Ibidem.

Tak więc „w chwili, w której grzech niszczy jedność ludzi z Bogiem oraz komunie między sobą” (KKK 761), zaczyna się realizować zbawienie człowieka przez „zwołanie” ludzi w Chrystusie” (KKK 760). To „jest w pewnym sensie reakcją Boga na chaos spowodowany przez grzech” (KKK 761). Odtąd Bóg „bez przerwy troszczył się o rodzaj ludzki, aby wszystkim, którzy przez wytrwanie w dobrym szukają zbawienia, dać żywot wieczny (DV 3).

Z powyższego wynika, że ustanowienie ludu Bożego nie jest faktem samym dla siebie. Należy więc dostrzec go w świetle początków człowieka. Kwestią, nad którą chcemy się zastanowić, jest linia rozwoju ludu Bożego ukazująca cel stworzenia i kierunek w urzeczywistnieniu tego celu.

Aby ukazać, jak w dziejach ludzkich kształtuje się zwołanie ludzi w Chrystusie, opierając się na tekście nas interesującym, w 9. punkcie *Konstytucji Lumen Gentium* zwrócimy uwagę na trzy momenty.

- I. Ustanowienie ludu Bożego.
- II. Odrodzenie ludu Bożego w Chrystusie.
- III. Chrystus Jezus pragnieniem narodów i oczekiwaniem Izraela.

I. Ustanowienie ludu Bożego

W liście do Efezjan mamy zarysowany cel Bożego działania, który został sprecyzowany od wieków w Bożej myśli. Plan zbawienia ludzkości, będąc rezultatem woli Bożej, od samego początku układa się zgodnie z tym „aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako głowie (...) ku chwale (...) majestatu” Boga (Ef 1, 10-14).

Realizacja planu zbawienia, kształtując się w historii świętej, zyskuje klarowność, a „zwołanie” ludu Bożego prowadzące do zjednoczenia właściwy sens.

Plan zbawienia mający na celu zjednoczenie ludzkości z Bogiem i ludzi między sobą – jak mówi Katechizm Kościoła Katolickiego – jest związany ze szczególną „pedagogią Bożą”. Bóg stopniowo udziela się człowiekowi (KKK 53; por. LG 9), przechodząc do coraz wyższych i doskonalszych form. „To przedsięwzięcie (...) za łaskawym wyrokiem do brotliwego Boga można (...) niekiedy uważać za drogę wychowawczą ku prawdziwemu Bogu lub za przygotowanie do Ewangelii” (AG 3). Bóg w ten sposób człowieka „przygotowuje etapami na przyjęcie nadprzyrodzonego objawienia” (KKK 53).

1. Etap ludu „miłego Bogu”

Pierwszym etapem „pedagogii Bożej”, „zwołania” ludzi w Chrystusie (KKK 760), jest etap ludu „miłego Bogu”. „Gdy przez grzech została rozbita jedność rodzaju ludzkiego, Bóg dąży do ocalenia ludzkości” (KKK 56). Czyni to przez „uświęcenie i zbawienie” poszczególnych ludzi, jednak nie z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi (por. LG 9).

O tym czy ktoś jest „miły Bogu”, „decyduje wierność prawu natury, odkrywanemu przy pomocy samych tylko wewnętrznych natchnień”³. To też powodowało, że „na zewnątrz ich działanie w większości pozostawało niemal nie do zauważenia”⁴. Łaska starała się „potajemnie zadomowić w sercach, działając na sposób wewnętrznego instynktu”⁵.

Ta pierwotna forma nie daje możliwości uwydatnienia egzystencji „ludu Bożego”. Zjednoczenie na tym etapie, „dokonuje się tajemniczo w łonie wszystkich narodów, (...) w każdym narodzie miły jest Bogu, ktokolwiek się go lęka i postępuje sprawiedliwie” (KKK 761; por. LG 9).

Lud Boży pod rządami prawa natury jest słabo widoczny. Jest ukryty i bardzo niewyraźny, jakkolwiek jest to lud „miły Bogu”. „Istnieją najprostsze sakramenty, których ilość i znaczenie są dość nieokreślone”⁶. Pomimo to „były one w stanie prowadzić dusze do świętości”⁷. W ten sposób urzeczywistniał się plan zbawienia, zanim Bóg „postanowił wkroczyć w historię ludzką” (AG 3) i ukonstytuować „lud Boży”.

2. Przymierze elementem konstytutywnym ludu Bożego

W historii ludzkości przychodzi jednak moment, kiedy „podobało się (...) Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo (...) lecz uczynić z nich lud” (LG 9). Słowo „uczynić” podkreśla szczególną ingerencję Boga. Było to działanie Boga tylko w stosunku do „ludu”. Jest to działanie innego rodzaju niż oddziaływanie w stosunku do pozostałych narodów. Był to akt szczególny – akt stwórczy. Księga Izajasza potwierdzając powyższe, przytacza słowa Boże: „Ja jestem Pan... stwórzyciel Izraela” (Iz 43, 15).

Ten akt wyraził się w przymierzu. Jeżeli „naród izraelski” stał się „ludem” to dlatego, że „Bóg zawarł z nim przymierze”. Przymierze zawiera

³ Ks. Ł. Kamykowski, *Cały Izrael*, Kraków 1996, s. 59.

⁴ Ks. Ł. Kamykowski, *Izrael i Kościół*, Kraków 1993, s. 189.

⁵ Ibidem, s. 148.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, s. 189.

w sobie element formujący, ustanawiający nową istotowo rzeczywistość. „Przymierze” konstituuje „lud”. „Tak przeto w przymierzu rodzi się lud, który jest ludem Boga”⁸. Izrael jako naród, który Bóg „wybrał sobie”, różni się od innych narodów na mocy konstytucji. Jest to „lud Boży”.

3. Tożsamość ludu Bożego wynikiem łaski

Aby „uczynić” (...) lud wybrał sobie Bóg (...) naród izraelski” (LG 9). Szukając racji, którymi Bóg mógł się kierować w wyborze narodu izraelskiego, nie znajdujemy wystarczających powodów poza miłością. Motywem nie mogła być ani liczba tego narodu, ani siła, czy jego zasługi (Pwt 7, 7). Wybranie jest działem miłości: „Pan wybrał was (...) ponieważ (...) was umiłował” (Pwt 7, 8). Przez miłość „przeto wybrał sobie Bóg naród izraelski” (LG 9).

Podkreśla to Ozeasz słowami Boga „Umiłowałem Izraela” (Oz 11, 1). Fundamentem tożsamości więc staje się porządek łaski, a nie porządek natury. Tożsamość tego ludu, którym stał się naród izraelski, nie tkwi w tym, co doczesne. Jest wynikiem łaski, bo Bóg „siebie i zamiary swojej woli” objawił temu ludowi (LG 9). To wyróżnia Izrael spośród wszystkich narodów. Stanowi tajemnicę jego powołania.

U progu powołania, zawierając przymierze, Bóg określa warunki tożsamości Izraela jako ludu Bożego. Z jednej strony „strzec przymierza” i „być ludem świętym”. W tym wyraża się aspekt soteriologiczny narodu wybranego, jako droga zbawienia tego ludu. Z drugiej strony warunek jego tożsamości, wyznacza im rolę pośrednika w kulcie.

a. Droga zbawienia ludu Bożego

Z tożsamości ludu Bożego, która płynie z łaski, wyłania się droga jego uświęcenia. Wybranie i powołanie Izraela ukierunkowane jest na zbawienie⁹. „Wybrał sobie Bóg (...) naród izraelski (...) uświęcając go dla siebie” (LG 9). A jak mówi Jan Paweł II „wraz z wyborem Bóg udziela się swemu ludowi w tym, co Mu najbardziej właściwe; [udziela się] w swojej świętości, wymagając w zamian świętości Izraela”¹⁰.

Aspekt zbawczy daru przymierza tkwi w tym, że przed wszystkimi zobowiązaniami, jakie ono nakładało, Izrael został obdarowany. Na

samym początku dekalogu Bóg deklaruje się: „Ja jestem Jahwe, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej z domu niewoli” (Wj 20, 2; Pwt 5, 6) „Jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie (...) ludem świętym!” (Wj 19, 4-5).

W *Księdze Kapłańskiej*, zachęcając do wierności, Bóg obiecuje szereg błogosławieństw (Kpł 26, 3-12). Również u podstaw wszystkich darów doczesnych, odnajdujemy Boże błogosławieństwo, jako wyraz zobowiązania wobec ludzkiego kontrahenta. „Wszystkie ścieżki Jahwe – to łaskawość i wierność dla tych, co strzegą przymierza i jego przykazań” (Ps 25, 10)¹¹. „W przymierzu Boga z Izraelem zawartym na Synaju została zadziergnięta więź uświęcenia”¹².

b. Lud Boży w roli pośrednika

Dar Wybrania i Przymierza, stwarzają całkowicie wyjątkową rzeczywistość Izraela. Bóg postanowił „uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył” (LG 9).

Jest to lud kondycyjnie różny od wszystkich innych. Jest społecznością wybitnie religijną i transcendentną ze swej natury. Jako „Lud Boży” stanowi rzeczywistość łaski. Jednocześnie ten lud ma wszystkie cechy doczesnego życia narodów. Przymierze jako akt konstytucji, stawia lud Boży w pozycji dwupłaszczyznowej.

Jedna płaszczyzna to pozostawanie w granicach historii. Drugą płaszczyzną jest wiara. Owe dwie płaszczyzny przenikają się, bo Bóg „zamiary swojej woli objawiając” narodowi wybranemu, objawia je „w jego dziejach”. W rezultacie dzieje Izraela nabierają znaczenia religijnego. Izrael nie należy jedynie do historii politycznej ludzkości. Znajduje się on z wyboru Bożego w samym centrum historii świętej.

Przymierze więc nie jest jednorazowym faktem, który nie miałby ogólnoludzkiego zasięgu. Przymierze czyni z Izraela pośrednika w przekazywaniu Bożych błogosławieństw dla ludzkości¹³. Obdarzony niesłychanym przywilejem, bycia „szczególną własnością pośród wszystkich narodów” (Wj 19, 5), otrzymuje nadto tytuł „królestwa kapłanów”. Zobowiązany zostaje, by wśród wszystkich królestw świata, spełniać rolę kapłańską¹⁴. Ma być pośrednikiem w kulcie i jego następstwach, to znaczy: w rozdzielaniu zbawczych darów (Iz 61, 5).

⁸ Jan Paweł II, *Katecheza z 16 VIII 1989 nr 4 w: Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Watykan 1989.

⁹ Ks. Ł. Kamykowski, *Cały Izrael*, Kraków 1996, s. 77.

¹⁰ Jan Paweł II, *Katecheza z 16.08.1989, nr 4 w: Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Watykan 1989.

¹¹ O. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 58.

¹² Ks. Ł. Kamykowski, *Cały Izrael*, Kraków 1996, s. 117.

¹³ O. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 54.

¹⁴ Ks. S. T. Łach, *Księga Wyjścia*, Poznań 1964, s. 178.

On też przechowywał obietnice Zbawiciela. Przymierze Jahwe z Izraelem od początku, wbrew późniejszemu ekskluzywizmowi Żydów, miało przynieść zbawienie także poganom¹⁵.

II. Odrodzenie ludu Bożego w Chrystusie

W epoce Starego Przymierza zarysowuje się struktura planu zbawienia człowieka. Ma się ono dokonać przez życie i przeznaczenie społeczności, która wybrana jest do godności ludu Bożego. Ten plan zaczynający się urzeczywistniać w Izraelu, uległ uwarunkowaniom ograniczającym perspektywę realizacji. Izraelici bowiem stworzyli z czasem „mur rozdzielający” ludzkość.

Prorocy więc wyrzucają ludowi grzechy i zapowiadają nowe przymierze – przymierze odrodzenia. Temat odrodzenia ludu Bożego w Chrystusie (LG 9) zgodnie z prorocstwem Jeremiasza zawiera w sobie następujące elementy:

1. Zapowiedź Inicjatora Nowego przymierza i jej umocowanie.
2. Izrael w niedalekiej przyszłości dziejowej, będzie partnerem Bożego przymierza.
3. Podstawowe cechy nowego przymierza.

1. Zapowiedź Inicjatora nowego przymierza i jej umocowanie

Na starożytnym wschodzie można było spotkać wróżbitów, których uważano za ludzi mających powierzona misję przez bóstwo. Podobnie jak proroków starotestamentalnych, pytano ich o zdanie w ważnych sprawach (3 Krl 22, 1-29). Jednak profetyzm starotestamentalny miał zupełnie wyjątkowy charakter.

Tradycja prorocka posiadała szczególne źródło, którym był Duch Boży. Charyzmat prorokowania był darem objawienia (Am 3, 7). On więc sprawił, że Jeremiasz odnośnie ludu Bożego poznawał to, czego nie można pojąć, korzystając jedynie z własnych sił¹⁶. Chcąc więc zaznaczyć w sposób wyraźny, że przepowiednia, którą wypowiada, nie pochodzi od niego, w tekście nas dotyczącym, umieszcza szczególnego rodzaju wyrażenie dwu słów.

¹⁵ O. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 58.

¹⁶ P. Beauchamp, *Prorok, w: Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1967, s. 88.

Wyrażenie: „Mówi Pan” jest wyrazem świadomości Jeremiasza, że w tej chwili nie snuje własnej syntezy. Nie jest to także wersja tekstu opracowana przez redaktora, który opiera się na danych objawienia, ale wyraża fakt, iż w tej konkretnej chwili reprodukuje jedynie dosłownie słyszane słowo Boże¹⁷.

Boża wyrocznia tu wypowiedziana jest tym samym słowem Bożym, które docierało do Izraela, kiedy to Bóg „stopniowo pouczał” ich, kiedy „siebie i zamiary woli swojej” objawiał. Dlatego pomimo że z obowiązku swego zapowiada straszne kary za złamanie przymierza synajskiego przez Izraelitów, to jednak na tym ciemnym tle, jaśniej występuje w jego świadomości to, że Bóg pozostaje zawsze wierny.

Kiedy w praktyce zawiodła koncepcja jurydyczna Prawa, dla Proroka jest oczywistym, że Jahwe jest nie tylko synajskim Prawodawcą, ale nade wszystko troskliwym o swoją trzodę Pasterzem. Ezechiel w parokrotnych zapowiedziach potwierdza Bożymi słowami: „Ja sam będę szukał moich owiec i będę miał o nich pieczę” (Ez 34, 11-12).

Bóg swego ludu nie porzucił. Znajdzie sposób na niewierność ludu tylekroć powtarzaną. Pomimo wszystko cały Boży plan zbawienia razem z zasadniczym momentem, jakim jest przymierze, nie może zawieść. Prorok więc przekazuje: „zawrę przymierze nowe” – „mówi Pan” (LG 9).

Przymierze ma dwóch kontrahentów – Boskiego i ludzkiego. Skoro jednak człowiek raz po raz zawodzi, Bóg za to pozostaje niezawodnym i wiernym. Ponieważ nie udaje się pierwsze przymierze, Bóg w przyszłości mesjańskiej zawrze „Przymierze Nowe”. Jak w przypadku przymierza pierwszego, tak i tu inicjatywa należy do Boga – „zawrę... przymierze”.

To nie Izrael, lecz Bóg jest Inicjatorem i sprawcą „przymierza nowego”. Bóg pamięta swoje dawne przymierze. Ezechiel, nawiązując do tego przymierza, zapowiada jego odnowienie. „Ja wspomnę o przymierzu, które z tobą zawarłem za dni twojej młodości (...) Odnówię (...) moje przymierze z tobą, i poznasz, że ja jestem Jahwe” (Ez 16, 60-62).

W przypadku pierwszego przymierza, podobnie jak w „nowym przymierzu”, nie tylko inicjatywa należy do Boga. Także trwałość tego przymierza nie będzie miała oparcia w chwiejnej woli człowieka, lecz w Bożym działaniu. Sprawcą i rękojmą tego przymierza będzie Duch Święty. On sprowadzi zbawczy dar, który będzie wylany w obfitości na lud. Teraz jednak ów „lud (...) nie wedle ciała, lecz dzięki Duchowi” zrośnie się „w jedno [by] być nowym ludem Bożym” (LG 9).

¹⁷ Ks. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, Poznań 1967, s. 88.

2. Izrael w niedalekiej przyszłości dziejowej partnerem Bożego przymierza

Przymierze synajskie było bardzo istotnym aspektem planu zbawienia. Zawarte pomiędzy Bogiem, który jest Panem, a Izraelem jako ludem, zawierało zobowiązanie obu stron. Dzieje Starego Przymierza wykazują, że zobowiązania te nie były dotrzymywane ze strony ludzi. Łamanie przymierza było wielokrotnie stwierdzane i wyrzucane ludowi przez Mojżesza, a potem przez proroków.

Pomimo całego dramatu niewierności Izraela, który zrywa przymierze, Bóg nie wzoruje się na człowieku i nie zachowuje się podobnie – nie odrzuca Izraela. Czuwając nad realizacją objawionego planu zbawienia, będąc Panem suwerennym, sprawia, że plan ten pozostaje niezmienny. Jeremiasz przypomina słowa Jahwe: „To mówi Pan: jeżeli możecie złamać moje przymierze z dniem i moje przymierze z nocą tak, że nie nastąpi ani dzień, ani noc w swoim właściwym czasie to może być także zerwane moje przymierze” (Jr 33,19-20).

Dotykając tego tematu, św. Paweł pyta: „Czyż Bóg odrzucił swój lud?” i od razu odpowiada: „Żadną miarą” (Rz 11, 1-5). Skoro nie udaje się pierwsze przymierze, Bóg zawrze przymierze nowe. Ustami Jeremiasza zapowiada: „Oto dni nadchodzą”. Nadejście przymierza dokona się już w niedalekiej przyszłości. Nowe przymierze będzie więc miało miejsce u kresu czasów.

Jeremiasz wyraźnie podkreśla, że kontrahentem nowego przymierza będzie Izrael. „Zawre z domem izraelskim przymierze nowe... mówi Pan” (Jr 31, 31-32). Partnerem Boga więc pozostaje ten sam Izrael – lud Boży, który powstał dzięki pierwszemu przymierz.

Prorok Ezechiel, uzupełniając Jeremiasza, przytacza słowa Boże: „Ja jednak wspomnę o przymierzu, które z tobą zawarłem za dni twojej młodości (...). Odnovię bowiem moje przymierze z tobą i poznasz, że Ja jestem Jahwe” (Ez 16, 60-62). W ten sposób prorok, nawiązując do dawnego przymierza, które dozna „odnowienia”, podkreśla nie tylko utrzymanie poprzedniego związku Jahwe z Izraelem, ale zwiastuje nadto lepszą przyszłość dziejową Izraela – wtedy już ludu wiernego Bogu.

Kto więc ostatecznie zawrze z Bogiem przymierze, skoro Izrael łamał je?

Bóg przyrzekł Abrahamowi potomstwo „tak liczne jak gwiazdy na niebie” (Rdz 15, 5). Jednak także ostrzega Izraela przez usta Amosa. „Tak mówi Pan: Tak jak pasterz z lwiej paszczy ratuje tylko dwie nogi albo

koniec ucha, tak nieliczni będą uratowani synowie Izraela” (Am 3, 12), pomimo, że Bóg „chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni” (1 Tm 2, 4).

Jednak tylko ci nieliczni, ta „Reszta” – według Izajasza – będzie uczestniczyć w świętości Jahwe (Iz 4, 3). Reszta wierna Bogu. To religijnie bardzo żywa część społeczeństwa, w której Bóg będzie wielbiony. U Izajasza owa „Reszta” ukazuje się pod nazwą „Sługi”, która ma do spełnienia misję w stosunku do Izraela. „Tyś Sługą moim Izraelu, w tobie się rozślawię” (Iz 49, 3).

Izajasz ukazuje, jak w łonie Reszty wysuwa się pewne indywiduum – „Odrośl Pana”. „W owym dniu Odrośl Pana stanie się ozdobą i chwałą, a owoc ziemi przepychem i krasą dla ocalałych z Izraela” (Iz 4, 2). Ta „Odrośl Pana” jako Sługa Jahwe jest uosobieniem i przeznaczeniem całej Reszty. Pan też przez swoją śmierć zbawczą wypełni misję zleconą całej Reszcie. (Iz 52, 13-53, 12)

Owego Sługę Jahwe Izajasz dostrzega jako desygnowanego przez Boga, który zrealizuje przymierze. „Ja, Pan powołałem Cię słusznie, ująłem cię za rękę ukształtowałem, ustanowiłem cię przymierzem dla ludzi” (Iz 42, 6). To właśnie On, Sługa Jahwe, „ustanowił to nowe przymierze, a mianowicie nowy testament we krwi swojej” (por. 1 Kor 11, 25; LG 9). Jest nim Chrystus Jezus – Żyd z Żyda.

„Chrystus jest nowym przymierzem dzięki pełni ofiary z własnego życia, to jest z siebie, poniesionej dla [ludzi] i za wszystkich ludzkich jego kontrahentów, i to z daru Ojca”¹⁸. „Chrystus jest w ten sposób ukoronowaniem i streszczeniem Izraela i głową swego Kościoła”¹⁹.

3. Podstawowe cechy nowego przymierza

Dla Jeremiasza cała różnica i inność „przymierza nowego” tkwi w nowej inicjatywie i w nowym porządku łaski, która będzie jego następstwem. Jakkolwiek będzie ono różne od poprzedniego, zachowa jednak istotne kategorie pierwszego. Pozostaną takimi samymi: prawo i wzajemna przynależność do siebie Boga i Jego Ludu²⁰. Podstawowe cechy charakteryzujące przymierze nowe to: uniwersalizm, wieczność i jego wewnętrzny charakter.

Ekskluzywizm narodowy Żydów spełnił już swoją rolę pedagogiczną i na przyszłość nie znajdzie zastosowania. „Bo wszyscy mnie poznają,

¹⁸ O. A. Jankowski, *Biblijna teologia Przymierza*, Katowice 1985, s. 130.

¹⁹ L. Krinetzki, *L'alliance de Dieu avec les hommes*, Paris 1970, s. 18, w: O. A. Jankowski, *Biblijna teologia Przymierza*, Katowice 1985, Katowice 1985, s. 131.

²⁰ O. A. Jankowski, *Biblijna teologia Przymierza*, Katowice 1985, s. 66.

od najmniejszego do największego, mówi Pan" (Jr 31, 31; LG 9). Prorockie obietnice powrócą do dawnego uniwersalizmu zbawienia.

Prorok Izajasz zaakcentuje uniwersalne posłannictwo Sługi Jahwe względem nowego przymierza: „Ja, Jahwe, ustanowiłem cię światłością dla narodów” (Iz 42, 6). W innym miejscu wyjawia to jaśniej: „To zbyt mało, iż jesteś mi Sługą dla podźwignięcia pokoleń Jakuba i sprowadzenia ocalałych z Izraela! Ustanowię cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi” (Iz 49, 6).

Nowość przymierza podkreśla także Ezechiel i uwypukla trwałość przymierza i jego wieczność. „Ja (...) wspomnę na przymierze, które z tobą zawarłem za dni twojej młodości i ustanowię z tobą przymierze wieczne” (Ez 16, 62). Wieczność przymierza sprawia, że „odrodzeni (...) ustanowieni są w końcu rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym (...) co niegdyś nie był ludem, teraz zaś jest ludem Bożym” (1 P 2, 9-10; LG 9). Użyte przez Ezechiela określenie „przymierze wieczne”, wskazuje na cechę, którą św. Piotr opisuje słowem „w końcu”, ostatecznie [to oni] „ustanowieni są (...) ludem Bożym” (LG 9).

Trzecim elementem nowości przymierza będzie jego wewnętrzny charakter. W przeciwieństwie do dawnego prawa spisanego w księdze i wyrytego na kamiennych tablicach, „przymierze nowe” zostanie wypisane w sercu odnowionego człowieka. Dawne prawo zostało narzucone z zewnątrz (Pwt 4, 8), obwarowane było sankcjami i tak wymagało posłuszeństwa.

Ludzie żyjący według Nowego Przymierza będą się skłaniali ku niemu wprost instynktownie. Kierowani będą jakby nieprzepartą wewnętrzną koniecznością. Będą bowiem uzdolnieni łaską Jezusa Chrystusa²¹. U Jeremiasza czytamy: „Położę zakon mój we wnętrzościach ich i na sercu ich napisze go, i będę im Bogiem, a oni będą mi ludem” (Jr 31, 31-34; LG 9). Bóg odmieni ich serce, głębiej jestestwa, by mogło przyjąć ten nowy „zakon”. „Dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała” (Ez 26).

III. Nowy lud Boży w drodze do ostatecznego dopełnienia

Katechizm Kościoła Katolickiego, mówiąc o stosunku Kościoła do narodu żydowskiego, stwierdza, że „Kościół, Lud Boży Nowego Przymierza, zgłębiając swoją tajemnicę, odkrywa swoją więź z narodem żydowskim „do którego przodków Pan Bóg przemawiał” (KKK 839) a do którego „należą przybrane synostwo i chwała, przymierze i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice. Do nich należą praojcowie, z nich również jest Chrystus” (Rz. 9, 4-5), ponieważ „dary łaski i wezwane Boże są nieodwołalne” (Rz. 11, 9).

Jaka jest wzajemna relacja wewnętrzna pomiędzy Ludem Bożym Nowego Przymierza a ludem Bożego Izraela?

1. Chrystus „nowym przymierzem” ludu Bożego

Słowa Jeremiasza „ustanowiłem cię przymierzem dla ludzi” (Iz. 42, 6) znajdują pełną realizację w Chrystusie, bowiem „Chrystus ustanowił to nowe przymierze” (LG, 9).

Wiadomo, że przymierze jako najgłębszą swoją istotę przyjmuje wierność kontrahentów²². W wypadku ludu Izraela występuje rozbieżność biegunowa stosunku do kontrahenta Bożego. Z jednej strony jest wierność obietnic Boga, a z drugiej problematyczna wierność ludu Bożego. Ona jednak urzeczywistniła się w tym „który stał się posłuszny aż do śmierci”. Te dwie wierności spotykają się Jezusie Chrystusie.

Bo kimże był Jezus Chrystus? Będąc Synem Bożym rodzi się jako „prawdziwy Żyd, prawdziwy członek Ludu Przymierza”²³. Istotnym momentem jest więc nie tylko Jego pochodzenie cielesne (NAE 4). Ważnym jest także Jego związek z odkupieniem, kiedy staje jako Mesjasz, Syn Boga²⁴. Ale również to, że „Jezus był naprawdę Mesjaszem Zbawicielem oczekiwanym przez Izrael i w Izraelu. Przecież tylko narodowi żydowskiemu przekazany został ten dar i ta powinność prowadzenia historii zbawienia. Zbawienia obiecanego pierwszym rodzicom

²² O. A. Jankowski, *Biblijna teologia Przymierza*, Katowice 1985, s. 129.

²³ Ks. Ł. Kamykowski, *Cały Izrael*, Kraków 1996, s. 79.

²⁴ Komisja Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem. *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła Katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień*, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965 – 1989)*, red. Chrostowski W., Rubinkowicz R., Warszawa 1990, s. 40.

²¹ Ks. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, Poznań, 1967, s. 530.

zaraz po ich upadku (por. Rdz. 3, 15) a zapowiedzianego przez proroków (Iz 42, 6)"²⁵.

„Jezus (...) jawi się jako wypełnienie misji Izraela, który został powołany, by przez posłuszeństwo Bogu świadczyć o Nim pośród Narodów. Pełne posłuszeństwo Jezusa wobec woli Ojca jest wypełnieniem Prawa, jakiego Bóg spodziewał się od Izraela"²⁶.

Życie Jezusa było życiem opartym na posłuszeństwie tak jak i życie Izraela przed Bogiem, powinno być oparte na posłuszeństwie – wszelako, jak o tym zaświadcza *Biblia*, często nie było takie, czemu nie zaprzeczy żaden Żyd. W Izraelu był jednak ktoś, kto urzeczywistnił totalne posłuszeństwo wobec Boga. O tyle właśnie Jezus, jest w szczególnym sensie „Izraelem” posłusznym „Synem”, a tym samym „Żydem”²⁷.

Związek Jezusa z Izraelem przejawia się więc w sposób szczególny „w absolutnym posłuszeństwie Jezusa wobec woli Bożej”. Stwierdza to słowami: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, Który Mnie posłał” (J 4, 34). To Jezus stał się „posłuszny aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 8). „A chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to co wycierpiał” (Hbr 5, 8). W tym związku Jezusa z Izraelem, tkwi jednocześnie „najgłębszy kształt służi Bożego ustanowionego przez Ojca – Przymierzem”²⁸.

Jezus Chrystus jest więc „Wcielonym i ontologicznym Przymierzem Boga z ludźmi”²⁹. Natomiast tożsamość Chrystusa z Przymierzem realizuje się w Nim jako „Synu Boga żywego”, a z drugiej strony jako „niezafałszowanym Izraelitą”. Jego zaś związek z Izraelem – jak wspomnieliśmy – przejawia się w sposób szczególny „w absolutnym” posłuszeństwie Jezusa³⁰.

2. Krew Chrystusa zjednoczeniem ludu Bożego

Św. Paweł widzi w Chrystusie obiecanego Mesjasza ludu Bożego. Konsekwentnie więc podkreśla obcość tych, którzy jako „poganie co do ciała, zwani nieobrzezaniem”, byli daleko od tych, „którzy zowią się

obrzezaniem” od znaku dokonanego ręką na ciele” (Ef 2,11). Będąc dalecy od Żydów, byli też „poza Chrystusem, obcy względem społeczności Izraela i bez udziału w przymierzach obietnicy” (Ef 2, 12). Nie mieli – jak mówi św. Paweł – „nadziei ani Boga na tym świecie” (Ef 2, 12). Teraz zwiastuje im nowinę. „W Chrystusie Jezusie wy, którzy niegdyś byliście daleko, staliście się bliscy przez Krew Chrystusa (Ef 2, 13).

Św. Paweł ukazuje Chrystusa jako realizatora prorocstwa o Słudze Jahwe. „Ustanowię Cię światłością dla pogan, aby Moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi” (Iz 49, 6). Otwiera w ten sposób poganom drogę do powszechnego przymierza przez Chrystusa „pośrednika lepszego przymierza” (Hbr 8, 6). Chrystus staje się nadzieją dla tych, którzy nie mieli „nadziei ani Boga na tym świecie” (Ef 2,2).

W jaki więc sposób realną staje się nadzieja na uzyskanie Bożych obietnic przez pogan? Jakkolwiek poganie mogli mieć udział we wszystkich dobrach za pośrednictwem Izraela, to jednak uniwersalizm ten często w ciągu wieków zacierał się w pamięci Izraela. Zbyttno akcentując swój ekskluzywizm wybrania Bożego, odgradzali się chętnie od pogan „płotem Prawa” – jak mawiali rabini.

Chrystus dzięki ofierze z własnego życia jest Nowym Przymierzem. Jest tym Nowym Przymierzem, w ciele Ludu Starego Przymierza. Chrystus jest jego reprezentantem i ucieleśnieniem. On „pozbawił mocy Prawo wyrażone w zarządzeniach” (Ef 2, 15), które wykluczały pogan od kultu Jahwe „w sobie zadawszy śmierć wrogości” (Ef 2, 16). Tak też „ustanowił (...) nowy testament we krwi swojej” (por. 1Kor 11, 25; LG 9).

W ten sposób „z dwóch rodzajów ludzi stworzył w Sobie jednego nowego człowieka wprowadzając pokój” (Ef 2, 15). To „przez Niego jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2, 18). „Teraz w Chrystusie Jezusie wy, którzy niegdyś byliście daleko, staliście się bliscy przez krew Chrystusa. On bowiem jest naszym pokojem” (Ef 2, 13-14).

Oddając Swoje ciało – Ciało Ludu Wybranego na krzyż, objął wszystkich Duchem. Ukrzyżował ciało, by wylać Ducha. W ten sposób spełniło się prorocstwo Joela „wyleję Ducha mego na wszelkie ciało” (Jl 3, 1). Tak Lud Boży zrasta się nie wedle ciała – „ono bowiem jest ukrzyżowane w Chrystusie, lecz dzięki Duchowi, by tworzyć jedno i być nowym Ludem Bożym” (LG 9) – Ludem Bożym Nowego Przymierza.

W świetle dotychczasowych rozważań niepokoi następujący tekst *Lumen Gentium*: „Wszystko to jednak wydarzyło się jako przygotowanie i jako typ owego przymierza nowego i doskonałego, które miało być zawarte w Chrystusie” (LG 9).

²⁵ M. T. Huguet, *O, Izraelu, Ludu mój, Kim jesteś?*, Kraków 1994, s. 15-16.; por. Ks. Ł. Kamykowski, *Cały Izrael*, Kraków 1996, s. 86.

²⁶ Ks. Ł. Kamykowski, *Cały Izrael*, Kraków 1996, s. 88.

²⁷ F. Messner, *Traktat o Żydach*, Warszawa 1993, s. 221, w: Ks. Ł. Kamykowski, *Cały Izrael*, Kraków 1996, s. 87-88.

²⁸ O. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 130-131.

²⁹ Ibidem, s. 130.

³⁰ F. Messner, *Traktat o Żydach*, Warszawa 1993, s. 221, w: Ks. Ł. Kamykowski, *Cały Izrael*, Kraków 1996, s. 87-88.

Po głębszym rozważeniu wydaje się, że ten tekst i jego myśl przewodnia nie prowadzi nas do tego, by słowo „przygotowanie” interpretować na niekorzyść ludu, który ustanowił Bóg z narodu izraelskiego. Bowiem słowa „wszystko to” – przypuszczam – nie należy odnosić do samego ludu, a nawet nie do samego „przymierza”, ale do „poznawania w prawdzie”, do „zbożnej służby”, do „pouczania” do „objawienia” przez Boga woli swojej w dziejach Izraela.

Taka interpretacja pozwala uznać, że lud był przygotowywany do zawarcia „nowego przymierza”, a nie sam lud był przygotowaniem.

To właśnie lud był tym, „którego Bóg stopniowo pouczał, siebie i zamiary swojej woli objawiając” (LG 9). To stało się „przygotowaniem” do zawarcia „przymierza nowego i doskonałego, które miało być dokonane właśnie w Chrystusie” (LG 9). Tym bardziej, że „nowe przymierze” było formą „pełniejszego objawienia, jakie dać miało samo Słowo Boże, stawszy się ciałem” (LG 9).

Przymierze dawne nie zostało wycofane. Zachowując dawne wartości, Bóg w swoim przymierzu idzie dalej. Związek Boga z Ludem Bożym Narodu Wybranego w „nowym przymierzu” zostaje pogłębiony. Tym samym istnieje ciągłość tego samego ludu Bożego, który zaistniał podczas pierwszego przymierza a teraz jest „odrodzony” (LG 9), przez „nowe przymierze, a mianowicie nowy testament we krwi” Chrystusa (LG 9).

3. Chrystus Jezus oczekiwaniem Izraela i pragnieniem narodów

Tekst *Lumen Gentium*, mówiąc o Nowym Ludzie Bożym, wymienia tylko dwie kategorie ludzi: „Żydów i pogan” (LG 9). Podobnie św. Paweł w liście do Galatów całą ludzkość dzieli na Żydów i pogan. Wydawałoby się, że z chwilą ukonstytuowania się „Nowego Ludu Bożego” rozróżnienie to zostanie zniesione, bowiem w Chrystusie wszyscy stanowią jedno. „Wszyscy bowiem dzięki wierze jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie (...) nie ma już Żyda ani poganina” (Gal 3, 26-28).

Rzeczywistość jednak jest taka, że nie wszyscy przecież Żydzi i nie wszyscy poganie stanowią „nowy lud Boży” (LG 9). Ci, którzy nie stanowią ludu nowego przymierza, pozostają w dalszym ciągu jedni żydami, poganami drudzy. Pozostaje jednak tożsamość przeznaczenia. (Pierre Grelot, *Lud*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Pallotinum 1982, s. 434).

Zostały usunięte wszelkie różnice, jeśli chodzi o udział w łasce. Wszyscy mogą stanowić „nowy lud Boży” i tak może dojść do pojednania narodów. Św. Paweł pyta: „czyż Bóg jest Bogiem jedynie Żydów?

Czyż nie również i pogan? Zapewne również i pogan. Przecież jeden jest tylko Bóg, który usprawiedliwia obrzezanego dzięki wierze, a nie obrzezanego przez wiarę” (Rz 3, 29-30).

W tym połączeniu Izraela z narodami pogańskimi urzeczywistnia się zjednoczenie eschatologiczne „nowej ludzkości” (Ef 2, 15), wybranego plemienia (1P 2, 9) które jest jeszcze według ducha pokoleniem Abrahama (Rz 4, 11n), lecz w rzeczywistości obejmuje już cały rodzaj ludzki, teraz gdy Chrystus, nowy Adam zamyka w sobie niejako wszystkich potomków pierwszego Adama (1Kor 15, 45; Rz 5, 12).

W skład ludu świętego wchodzi obecnie „wszystkie narody, pokolenia, ludy, języki” (Ap 5, 9; 7, 9; 11, 9; 13, 7; 14, 6). Więc nie tylko Izraelici, których Bóg nie odrzucił, ale i poganie. Oto wiecznotrwała wizja Kościoła, kontemplowanego w apokaliptycznej wizji niebieskiej. Taka jest też ziemską rzeczywistość Kościoła, który nie jest już „ani greckim, ani żydowskim” (Gal 3,28).

Zakończenie

Kościół więc to nie lud Boży, który zajął miejsce starotestamentalnego ludu Bożego, ale to lud Boży nowego przymierza ugruntowany na pniu Abrahamowym przez obiecanego Mesjasza – Jezusa Chrystusa³¹. Żydzi tworzący nowy lud Boży to gałęzie naturalne drzewa oliwnego, podczas, gdy chrześcijanie pochodzenia pogańskiego zostali w owo drzewo „wszczepieni przeciw naturze” (Rz 11, 24).

„Bóg [jednak] będąc absolutnie wolny, jest jednak także absolutnie wiemy”³². Ten Jego przymiot, w teologii poszukującej sensu wybrania Izraela, będzie ciągle podkreślany³³. Jezus więc jako Głowa nowego ludu Bożego, „jest jednocześnie i oczekiwaniem Izraela i pragnieniem narodów”³⁴.

³¹ Por.: Ks. Ł. Kamykowski, *Cały Izrael*, Kraków 1996, s. 112.

³² Ibidem, s. 77.

³³ Ibidem.

³⁴ M. T. Huguet, *O, Izraelu, Ludu mój, Kim jesteś?*, Kraków 1994, s. 20.

