

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

RBL 69 (2016) NR 1 · ISSN 0209-0872

THE BIBLICAL AND LITURGICAL MOVEMENT

ARTYKUŁY

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Znaczenie mniejszych ślubów stałości i przemiany obyczajów

oraz ich biblijne uzasadnienie..... 5

ADELAJDA SIELEPIN CHR

Profesja zakonna jako sakramentalium w kontekście liturgii Kościoła 23

KS. JAN DYDUCH

Obchodzenie czasów świętych w Polsce – aktualny stan prawny..... 49

KS. PIOTR KROCZEK

Kaznodziejstwo w optyce prawa cywilnego..... 65

RECENZJE

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

Kazimierz Lubowicki, *Elementy duchowości w liturgicznych obrzędach*

sakramentu małżeństwa w Kościele zachodnim 85

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Franciszek Mickiewicz SAC, *Ewangelia według świętego Łukasza*..... 93

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

The meaning of the monastic vows stability and fidelity
to the monastic way of life and their biblical background 5

ADELAJDA SIELEPIN CHR

Profession of the religious as a sacramental in the context of the Church's liturgy 23

JAN DYDUCH

Observing sacred times in Poland – the current legal status 49

PIOTR KROCZEK

Preaching in the perspective of civil law 65

REVIEWS

IRENEUSZ WERBIŃSKI

Kazimierz Lubowicki, *Elementy duchowości w liturgicznych obrzędach sakramentu małżeństwa w Kościele zachodnim* 85

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Franciszek Mickiewicz SAC, *Ewangelia według świętego Łukasza* 93

ARTYKUŁY · ARTICLES

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

tomasz.dabek@upjp2.edu.pl

Znaczenie mniszych ślubów stałości i przemiany obyczajów oraz ich biblijne uzasadnienie

W roku życia konsekrowanego warto, aby bibliści i wszyscy chrześcijanie zastanowili się nad podstawami tego stanu zawartymi w Piśmie Świętym.

W Kościele Wschodnim życie mnisze jest modelem również dla duchowości świeckich chrześcijan. W Zachodnim zwraca się uwagę na bogactwo i różnorodność form, sposobów i dróg życia, na których można osiągnąć świętość, bliską więź z Bogiem. Niemniej życie konsekrowane jest konsekwentnym podjęciem zobowiązań wynikających z sakramentu chrztu i dlatego dla wszystkich wiernych może być wzorem. Zresztą zawsze różne rodziny zakonne cieszyły się zainteresowaniem świeckich chrześcijan włączających się w ich duchowość, wstępując do trzecich zakonów franciszkańskich, dominikańskich czy karmelitańskich.

W duchowości mniszej taką formą jest oblatura, którą interesują się nie tylko katolicy, ale również na przykład anglikanie. Wydawnictwo tyńskie opublikowało książkę żony pastora starającej się żyć według Reguły św. Benedykta¹. Pamiętamy, że w chrystianizacji Anglii od końca

¹ E. de Waal, *Szukanie Boga. Droga św. Benedykta*, tłum. J. Konowalik, T. Lubowiecka, M. Skwarnicki, Kraków 1998.

VI wieku mnisi odegrali wielką rolę, a Kościół anglikański zachował wiele elementów uroczystej liturgii z czasów sprzed podziału.

W Polsce przy klasztorach benedyktynów i benedyktynek istnieją grupy oblatów stanowiących jakby odpowiednik tercjarzy innych zakonów. Starają się oni żyć w swych środowiskach duchem Reguły. W okresie nowicjatu przygotowują się do złożenia oblacji – ofiarowania się Bogu według drogi wskazanej przez św. Benedykta². Jednak wszyscy chrześcijanie mogą z Reguły św. Benedykta czerpać światło i siły, aby porządkować swoje życie i kształtować je w sposób coraz lepiej odpowiadający temu, co wynika z sakramentu chrztu i związku z Chrystusem, który nas odkupił i powołał do nowego życia³.

Klasyczne śluby zakonne obejmują czystość, ubóstwo i posłuszeństwo. Według Reguły św. Benedykta „brat przyjmowany ma w kościele wobec wszystkich przyrzec swą stałość, zakonność obyczajów swoich i posłuszeństwo (de stabilitate sua et conversatione morum suorum et obedientiam)” (58, 17)⁴. Posłuszeństwo odpowiada ślubom składanym w innych zakonach, natomiast zakonność obyczajów zawiera w sobie czystość i ubóstwo, co wynika z wielu pouczeń Reguły. Zajmiemy się tym, co jest

² Wprowadzenie do duchowości benedyktyńskiej dla świeckich proponują pozycje: *Przewodnik benedyktyńskiego oblata oblatów świeckich Opactwa świętych Apostołów Piotra i Pawła w Tyńcu*, red. T. Lubowiecka, Kraków 2009; W. Derkse, „Reguła” świętego Benedykta dla początkujących, tłum. T. Lubowiecka, Kraków 2008; W. Zatorski, *Dziesięciokrąg: dziesięć kręgów benedyktyńskiej duchowości*, Kraków 2009.

³ Duszpasterstwo przedsiębiorców w oparciu o naukę Reguły św. Benedykta przedstawiają publikacje: P. G. Bianchi, *Duchowość i zarządzanie*, tłum. D. Stanecka-Apostoł, Kraków 2009; F. Assländer, A. Grün, *Jak kierować ludźmi? Duchowość w biznesie*, tłum. M. Witwicka, Kraków 2009; W. Zatorski, *Podstawy duchowości lidera czyli charyzmat przywództwa według św. Benedykta*, Kraków 2010; tenże, *Duchowość lidera. Wybrane tematy*, Kraków 2014. O wartościach wychowawczych i pedagogicznych w Regule św. Benedykta por. J. Stanisławski, *Pedagogiczne wartości Reguły św. Benedykta*, [w:] *Śłuchaj, módl się, pracuj*, red. K. Janicki, Poznań 1989, s. 308–321.

⁴ Przekład polski za: *Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta*, przekł. B. Turowicz, Kraków 2006, s. 482 (Źródła Monastyczne, 40; Źródła Monastyczne. Starożytność, 27; Zachodnie Reguły Monastyczne, 1).

specyficzne dla ślubów mniszych: stałością i zakonnością obyczajów oraz ich biblijnymi podstawami.

1. Stałość (*stabilitas*)

Reguła św. Benedykta kilkakrotnie mówi o stałości jako ważnym zobowiązaniu mnicha, które powinien wytrwale wypełniać. Nieraz jest to cecha sama w sobie, nieraz wiąże się z konsekwentnym wypełnianiem innych zobowiązań.

W rozdziale czwartym wymienia sposoby czynienia dobrze, dawniej tłumaczone jako narzędzia dobrych uczynków, rozpoczynające się od podwójnego przykazania miłości Boga nade wszystko i bliźniego jak siebie samego, przykazań dekalogu odnoszących się do bliźnich i podaje konkretne określenia postaw i wymagań, których razem z przykazaniami jest siedemdziesiąt cztery. Podsumowanie kończy się zdaniem: „Warsztatem zaś (*officina*), w którym to wszystko mamy pilnie wykonywać, są mury klasztoru (*claustra sunt monasterii*) i stałość (*stabilitas*) w zgromadzeniu (*in congregatione*)” (4, 78). Życie mnisze jest porównane do pracy rzemieślniczej, której narzędzia się wycicza, a potem określa warsztat: mury klasztoru (klauzura) i stałość w zgromadzeniu – jeden ze ślubów i konsekwencja w przyjętym sposobie życia⁵.

⁵ Ważniejsze zachodnie komentarze do Reguły św. Benedykta to: A. Böckmann, *Perspektiven der Regula Benedicti. Ein Kommentar zum Prolog und den Kapiteln* 53, 58, 72, 73, Münsterschwarzach 1986; *Die Benediktusregel*, hrsg. Im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron 1996²; I. Herwegen, *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln 1944; G. Hozherr, *Die Benediktusregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben*, Düsseldorf 2000⁵ (polski przekład wcześniejszego wydania: *Reguła Benedyktyńska w życiu chrześcijańskim*, tłum. W. Szlenzak, Tyniec 1988); T. G. Kardong, *Benedict's Rule. A Translation and Commentary*, Collegeville 1996; A. Lentini, *San Benedetto. La Regola*, Monte Cassino 1980²; M. Puzicha, *Kommentar zum Benediktusregel*, Mit einer Einführung von Christian Schütz. Im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, St. Ottilien 2002; *RB 1980. The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes*, ed. T. Fry, Collegeville 1980; A. de Vogüé, *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris 1961; tenże, *La Règle de saint*

Biblijnym odpowiednikiem tej postawy jest cierpliwa wytrwałość (ὕπομονή)⁶. Spośród wielu tekstów zawierających ten termin oraz odpowiadający mu czasownik jako podsumowanie jego treści przytoczymy: „kto wytrwa do końca (ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος), ten będzie zbawiony (σωθήσεται)” (Mk 13, 13; por. Mt 10, 22; 24, 13)⁷.

Podobny sens ma jeden z owoców czy jedna z postaci owocu Ducha z Ga 5, 22n: „Owocem zaś Ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość (μακροθυμία), uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie”. Przekład Biblii Tysiąclecia oddaje tylko część bogatego znaczenia greckiego terminu, którego odpowiednikami polskimi mogą być wielkoduszność, cierpliwość, wyrozumiałość, wytrzymałość, wytrwałość⁸. Można również

Benoît. *Commentaire historique et critique*, t. 1–6, Paris 1971–1972 (Sources Chrétiennes, 181–186); *La Règle de saint Benoît. Commentaire doctrinal et spirituel*, Paris 1977 (przekład niem. *Die Regula Benedicti. Theolog.-spiritueller Kommentar*, tłum. E. Meilwes, Hildesheim 1983). W języku polskim: E. M. Heufelder, *Rozległość serca. Rozważania o duchu Reguły świętego Benedykta*, [w:] święty Benedykt z Nursji, *Reguła, żywot, komentarz*, przygotowali benedyktyni tynieccy, Tyniec [1979], s. 126–221; E. M. Heufelder, G. Braso, *Droga ku Bogu według Reguły św. Benedykta*, tłum. W. Szlenzak, A. Świderkówna, Tyniec [1982]; B. Rollin, *Jak żyć dzisiaj „Regułą” św. Benedykta*, tłum. S. Wirpszanka, Kraków 2000; W. Zatorski, *Komentarz do Reguły św. Benedykta*, Kraków 2012; T. M. Dąbek, *Rekolekcje z... św. Benedykta*, Kraków 2002; tenże, *Wokół Reguły św. Benedykta*, Kraków 2009.

⁶ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, Warszawa 1995, s. 630; F. Hauck, ὑπομένω, ὑπομονή, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 4, s. 585–593; S. Pisarek, *Cierpliwa wytrwałość. „Hypomone” „Hypoménein” w Nowym Testamencie*, Katowice 1992.

⁷ Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1977, s. 298 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3.2); R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 2. Teil, *Kommentar zu Kap. 8, 27–16, 20*, Freiburg–Basel–Wien 1977, s. 286n (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 2.2); C. S. Mann, *Mark*, Garden City, New York 1986, s. 520; S. Pisarek, *Cierpliwa wytrwałość*, dz. cyt., s. 34–46.

⁸ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 375; J. Horst, μακροθυμία, μακροθυμέω, μακρόθυμος, μακροθύμως, [w:] *Theologisches Wörterbuch*

uznać, że łączy się z nią inny owoc (lub inna postać owocu): wierność (πίστις) – grecki termin tłumaczy się też jako wiara⁹.

W Regule św. Benedykta dwukrotnie o stałości jest mowa w rozdziale o przyjmowaniu nowych mnichów. Kandydat, którego dopuszcza się do podjęcia próby, po kilku dniach oczekiwania: „Jeśli przyrzeknie, że wytrwa w stałości (*Si promitterit de stabilitate sua perseverantia*), to po upływie dwu miesięcy należy mu odczytać tę Regułę w całości” (58, 9). Na początku ma obiecać, że podejmie przedstawione mu trudy składające się na życie mnisze. Obok siebie występują określenia (rzeczowniki) wskazujące na stałość i wytrwałość, które kandydat ma wykazywać lub przynajmniej ich pragnąć. Po kolejnych miesiącach i odczytaniu Reguły, jeśli zdecyduje się pozostać na stałe, „brat przyjmowany ma w kościele wobec wszystkich przyrzec swą stałość, zakonność obyczajów swoich i posłuszeństwo, w obliczu Boga i świętych Jego. Niech wie, że jeśli kiedykolwiek postąpi niezgodnie z przyrzeczeniem, będzie potępiony przez Tego, z którego się naigrawa. Niech sporządzi dokument o tym trwałym przyrzeczeniu, powołując się na imię świętych, których relikwie są w kościele i na imię obecnego opata” (58, 17–19). Na początku rozważań przytoczyliśmy formułę ślubów i zawarte w niej łacińskie określenia, teraz trzeba podkreślić religijny charakter zobowiązania: powołanie się na Boga i Jego świętych. Relikwie przechowywane w klasztorze są wymownym znakiem obcowania świętych, duchowej łączności z tymi, którzy już dobrze przeszli drogę swego życia, wytrwali w wierności Bogu, a teraz mogą wstawiać się za tymi, którzy chcą ich wytrwale naśladować.

Takie same wymagania stawia się przychodzącym do klasztoru kapłanom i klerykom (duchownym niższych święceń): „Jeśli prosi o przyjęcie kleryk, kierując się takim samym pragnieniem, należy go umieścić

zum Neuen Testament, t. 4, s. 377–390; T. Dąbek, *Związek miłości z Duchem Świętym w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Kraków 1993, s. 50–54.

⁹ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 495n; R. Bultmann, *πιστεύω, πίστις, πιστός, πιστώ, ἄπιστος, ἀπιστία, ὀλιγόπιστος, ὀλιγοπιστία*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 6, s. 74–230; T. M. Dąbek, *Związek miłości z Duchem Świętym w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 58–61.

na pośrednim miejscu. Ma jednak przyrzec zachowanie Reguły i stałość (*observatione regulae vel propriam stabilitatem*)” (60, 8n).

Ostatni rozdział Reguły zaczyna się słowami: „Napisałiśmy tę Regułę, abyśmy przestrzegając jej w klasztorach (*observantes in monasteriis*), wykazali godziwe obyczaje (*honestatem morum*) i początek życia monastycznego (*initium conversationis*)” (73, 1). Zaczątek życia monastycznego, czyli *conversatio*, zostanie pokazany poprzez przestrzeganie Reguły, co odpowiada stałości, wprost tu niewymienionej. Można widzieć swego rodzaju chiasm – powtórzenie myśli na początku i na końcu Reguły. Prolog kończy się słowami: „Abyśmy, nie odstępując nigdy od tego nauczania i pozostając (*perseverantes*) w tej nauce aż do śmierci w klasztorze, zasłużyli przez cierpliwość być uczestnikami męki Chrystusa, aby Pan uczynił nas współdziedzicami Jego królestwa. Amen” (Prol. 50). Stałość wyrażona jest tu najpierw w formie negatywnej: „nigdy nie odstępując (*numquam [...]* *discidentes*)”, potem w pozytywnej: „pozostając w tej nauce aż do śmierci w klasztorze”. Obok siebie jest trwanie w nauce i w klasztorze – miejscu albo wspólnocie, w której razem prowadzi się życie mnisze (pamiętamy, że potem będzie mowa o trwaniu, stałości w klasztorze: 4, 78; 73, 1).

Biblijne podstawy do tego sformułowania kończącego Prolog Reguły można widzieć w odniesieniu do trwania aż do śmierci w klasztorze w tekstach:

„Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2, 42)¹⁰;

„uniżył samego siebie,
stając się posłusznym aż do śmierci –

¹⁰ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1961, s. 248 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 5); L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, Collegeville, Minnesota 1992, s. 58, 61; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte, I. Teil, Einleitung. Kommentar zu Kap. 1, 1–8, 40*, Freiburg–Basel–Wien 1980, s. 284n (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 5.1); J. Munck, *The Acts of the Apostles. Introduction, Translation and Notes*, Garden City, New York 1967, s. 22n (Anchor Bible, 31).

i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 8)¹¹;

„Każdy, kto wybiega zbyt naprzód,
a nie trwa w nauce Chrystusa,
ten nie ma Boga.
Kto trwa w nauce [Chrystusa],
ten ma i Ojca, i Syna” (2 J 9)¹²;

w odniesieniu do udziału w cierpieniach Chrystusa:

„cieszcie się, im bardziej jesteście uczestnikami cierpień Chrystusowych, abyście się cieszyli i radowali przy objawieniu się Jego chwały” (1 P 4, 13)¹³;

¹¹ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian – Do Kolosan – Do Filemona – Do Efezjan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, s. 117n (Pismo Święte Nowego Testamentu, 8); J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1968, s. 122–124 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 10.3); J. Flis, *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Święty Paweł [Częstochowa 2011], s. 249–253 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 11); G. F. Hawthorne, *Philippians*, Waco, Texas 1983, s. 89n (Word Biblical Commentary, 43); R. P. Martin, *Carmen Christi. Philippians ii. 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge 1967, s. 211–228 (Society of the New Testament Studies Monograph Series, 4).

¹² Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg–Basel–Wien 1965³, s. 314n (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 13.3); F. Gryglewicz, *Listy Katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959, s. 449n (Pismo Święte Nowego Testamentu, 11); R. E. Brown, *The Epistles of John. A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, Garden City, New York 1983, s. 715–718 (Anchor Bible, 30); G. Strecker, *The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2 and 3 John*, trans. L. M. Maloney, ed. H. Attridge, Hermeneia, Minneapolis 1996, s. 242n.

¹³ Por. E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction, Notes and Essays*, London 1946, s. 221n; S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2007, s. 307–309 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 17); C. Spicq, *Les Épitres de Saint Pierre*, Paris 1966, s. 155 (Sources Bibliques); K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1961,

„Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa; skoro wspólnie z Nim cierpimy, to po to, by wspólnie mieć udział w chwale” (Rz 8, 17)¹⁴.

Jak pierwsza wspólnota Kościoła w Jerozolimie trwała w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach, na wzór Jezusa posłusznego aż do śmierci krzyżowej, tak mnisi mają wiernie trwać w nauce Chrystusa, bez wybiegania zbytnio naprzód, mając świadomość, że przez uczestnictwo w cierpieniach Chrystusa dojdą do udziału w Jego chwale¹⁵.

2. Zakonność obyczajów (*conversio, conversatio*)

Na początku rozważań przytoczyliśmy formułę ślubów mniszych według Reguły św. Benedykta obejmujących „stałość, zakonność obyczajów swoich i posłuszeństwo” (58, 17). Przez „zakonność obyczajów” przetłumaczono *conversatio*.

W łacińskim tekście kilkakrotnie zastosowano wyrazy *conversio* lub *conversatio*. W nowszych przekładach tłumaczy się je jako zachowywanie mniszych obyczajów. Dawniej stosowano dosłowny odpowiednik: nawrócenie. Pojmowano go jako jeden akt podejmowany na początku

s. 123 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 13.2); F. Gryglewicz, *Listy Katolickie*, dz. cyt., s. 234.

¹⁴ Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1978, s. 175n (Pismo Święte Nowego Testamentu, 6.1); H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1977, s. 255n (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 6); B. Byrne, *Romans*, Collegeville, Minnesota 1996, s. 251, 253n (Sacra Pagina, 6); C. K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, London 1971, s. 164n (Black's New Testament Commentaries); J. A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1993, s. 501n (Anchor Bible, 33); R. Baulès, *L'Évangile puissance de Dieu. Commentaire de l'épître aux Romains*, Paris 1968, s. 211 (Lectio Divina, 53).

¹⁵ Por. A. Jankowski, *Ciasna brama i wąska droga. O współczesną odnowę życia zakonnego*, Poznań–Warszawa 1984, s. 219–226.

zakonnej drogi i ponawiany każdego dnia¹⁶. *Conversio* zatem ukazuje się w Regule jako rzeczywistość stała i zarazem dynamiczna, zobowiązanie do stałej troski o wierność, odwracanie się od swoich słabości¹⁷.

Mnich wstępując do klasztoru pozostawia za sobą dawny sposób życia. Chce rozpocząć nowe – pod regułą i opatem (1, 2), ale odczuwa jeszcze słabość, dawne przyzwyczajenia. To wszystko trzeba nieustannie opanowywać.

Zwracając uwagę na tę sytuację, widzimy podobieństwo do położenia ludzi ochrzczonych, włączonych w zbawcze dzieło Chrystusa, otrzymujących godność przybranych dzieci Bożych, łaskę, prawo do przyjaźni z Bogiem i nieustannego doświadczanie Jego pomocy. Ale łaska nie działa automatycznie, niezależnie od nastawienia człowieka. Wymaga nieustannej współpracy. Na początku każdej Mszy świętej oraz innych obrzędów liturgicznych uznajemy naszą słabość, wyznajemy grzechy, do których ciągle jesteśmy zdolni. Tak samo mnich ma na modlitwie osobistej wylewać łzy skruchy (20, 3; 52, 4), przypominać sobie własną słabość i potrzebę łaski.

Łacińskie określenia *conversio* i *conversatio* wyraźniej o tym mówią niż polskie ogólne „zachowywanie obyczajów zakonnych”. Dlatego kiedy czytamy polski tekst Reguły św. Benedykta, musimy sobie uświadamiać, że obyczaje zakonne to obyczaje ludzi skruszonych, rozumiejących własną niegodność, potrzebę przemiany, stałego podejmowania wysiłków w tym kierunku i otwierania się na działanie łaski.

W Regule Mistrza mnich utwierdzony w swym powołaniu bywa nazywany *conversus* – nawróconym (1, 11; 61, 17; 86, 8; 87 T, 1; 90, 83. 84)¹⁸.

¹⁶ Nawróceniu w Biblii poświęciłem monografię: *Nawracajcie się! Metanoia w Nowym Testamencie*, Katowice 1996 (Attende Lectioni, 18). Natomiast o *conversatio* pisałem w artykule „*Nostra autem conversatio in caelis est*” (Flp 3, 20). *Znaczenie słowa conversatio w Wulgacie i dawnych tekstach mniszych*, [w:] *W prostocie prawdy, w pokorze miłości. Studia i materiały dedykowane księdzu prof. zw. dr. hab. Janowi Walowi*, Kraków 2008, s. 197–206, z którego niżej korzystam.

¹⁷ Dalszy materiał oparty jest na moim opracowaniu: *Rekolekcje z... św. Benedykt*, Kraków 2002, s. 69–75.

¹⁸ Za *La Règle du Maître III. Concordance verbale du texte critique conforme à l'orthographe du manuscrit par. lat. 12205*, J.-M. Clément, J. Neufville, D. Demeslay, Paris 1965, s. 90

Później stosowano to określenie dla zakonników, którzy nie przyjmowali święceń kapłańskich, nie uczestniczyli w pełnych modlitwach w chórze mniszym. Ich głównym zadaniem była praca w domu zakonnym albo w należących do niego gospodarstwach rolnych, jak w początkowym okresie rozwoju zakonu cystersów. Na wcześniejszym etapie historii zachodniego monastycyzmu *conversus* to pełny mnich, który całą swoją postawą, pracą, czynami dowodzi, że troszczy się o nawrócenie – wierność wskazaniom Reguły pojmowanej jako komentarz do Ewangelii wzywającej do nawrócenia (por. Mk 1, 15)

Pełne zaangażowanie się w życie mnisze to *conversio*. Podobnie można powiedzieć o wszelkich innych formach życia i powołaniach chrześcijańskich. Soborowy dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego i posoborowe dokumenty urzędu nauczycielskiego Kościoła często mówią o charyzmacie założyciela i całego instytutu, który on powołał do istnienia. Trzeba analizować swoje myślenie i postępowanie, system wartości, który uznajemy w teorii i w praktyce i na tej podstawie określić, na ile jesteśmy wierni tym ideom, które skłoniły nas do podjęcia życia w określonej wspólnotie lub do podejmowania określonej formy życia i działania.

Werset 49 prologu Reguły św. Benedykta mówi o postępowaniu naprzód w życiu wspólnym, dosłownie w procesie nawrócenia czy nawracania się. Oznacza to całość mniszego życia, podobnie jak w innych miejscach stałość, wierność. Są to jakby dwa aspekty tej samej rzeczywistości. Wierność wymaga ciągłego rozeznawania, adaptacji, często przekraczania samego siebie. Jest to proces, który prowadzi od początkowych stadiów wymagających znacznego wysiłku do zdobywania coraz większej biegłości, utrwalania tej postawy, której owocem jest wzrost miłości i całkowita zmiana perspektywy. To, co było trudem, staje się radością i słodyczą. Jest to owoc rozszerzenia serca, dzięki czemu podążanie, może często bardzo powolne i mozolne, stanie się teraz radosnym biegiem (por. Reguła św. Benedykta 7, 67–70) .

Kilkakrotnie w Regule *conversatio* oznacza wstąpienie do klasztoru – podjęcie tej drogi życia religijnego. W Regule 1, 3 o anachoretach, czyli pustelnikach, czytamy, że „cechuje ich więcej niż gorliwość początków

życia zakonnego” (dosłownie: nawrócenia – *non conversationis fervore novitio*). Budzi uznanie i wzruszenie zapał początkujących, trzeba go jednak odróżniać od dojrzałości, która pozwala na podejmowanie odpowiedzialnych decyzji i trwanie w nich.

Rozdział 63 *O zachowaniu należnego miejsca w zgromadzeniu* jako jej podstawę określa czas wstąpienia do klasztoru, czyli nawrócenia (*conversatio*), przyjęcia mniszego sposobu życia i związanych z nim zwyczajów (w. 1). Ten sposób określania powtarza się jeszcze w w. 7: „niech wszyscy inni zajmują miejsca zależnie od czasu wstąpienia do klasztoru” (dosłownie: nawrócenia – *ut convertuntur*).

Conversatio, czyli nawrócenie, jako określenie całego sposobu życia mnichów stosowane jest zarówno wtedy, gdy św. Benedykt podaje pozytywne wzory, jak też gdy mówi o niebezpieczeństwach i smutnych przykładach niewierności przyjętym zasadom i zobowiązaniom. Nie chce mówić o godnym pozałowania trybie życia – dosłownie: *conversatio* sarabaitów i gyrowagów, mnichów żyjących bez odpowiedniego kierownictwa i wędrownych (1, 12). Zjawiska istniejące w owych czasach dziś nie stanowią elementu normalnego życia w Kościele objętego kierownictwem jego pastery. Niemniej zawsze byli i będą różni nauczyciele wzbudzający entuzjazm, mówiący wiele o życiu duchowym. Wartość ich nauki pozna się jednak na podstawie ich całego życia i postępowania zgodnego z zasadami wiary i ogólnoludzkiej sprawiedliwości, życzliwości i gotowości świadczenia pomocy.

W rozdziale 21 *O dziekanach klasztornych* braci „mających dobrą opinię i prowadzących świętobliwe życie” (*fratres sanctae conversationis* – w. 1) można traktować jako odpowiednich kandydatów do objęcia tej funkcji pomocników opata albo innych odpowiedzialnych zadań we wspólnocie czy to mniszej, czy w jakiegokolwiek religijnej lub ludzkiej społeczności.

W następnym rozdziale zatytułowanym *Jak mają sypiać mnisi* przed wymieniem konkretnych elementów posłania i zachowania się mnichów występuje ogólne określenie: „według rodzaju życia” (*pro modo conversationis* – 22, 2). Wszystko powinno odbywać się godnie, poważnie. Należy zachowywać ubóstwo, skromny sposób życia, ale potrzeby wszystkich powinny być odpowiednio zaspokojone. Zakonny sposób życia pozwala na wypełnienie tego zgodnie z wolą Bożą wyraźnie objawioną i wynikającą z naturalnych ludzkich wymagań i uwarunkowań.

W ostatnim rozdziale Reguły, stanowiącym świadectwo jego wielkiej skromności, św. Benedykt także nazywa nawróceniem (*conversatio*) całość mniszego życia i obyczajów. Najpierw pisze o początkach tego stanu, do których ma prowadzić zachowywanie jego reguły (*initium conversationis nos demostremus habere* – „abyśmy [...] wykazali godziwe obyczaje i początek życia monastycznego” – 73, 1). Potem mówi o życiu doskonałym prowadzącym na szczyt doskonałości życia (*ad perfectionem conversationis [...] ad celsitudinem perfectionis* – 73, 2), którą wskazuje nauka świętych Ojców, a przede wszystkim Pismo Święte (w. 3).

Rzymski monastycyzm także w swoim sposobie wyrażania się przy pomocy prostych, krótkich określeń przekazuje bardzo wiele treści, istotne wezwania do wierności Bogu według przyjętych zobowiązań. Wszyscy jako chrześcijanie i jako ludzie odczytujemy nasze zobowiązania z Ewangelii i z konkretnych życiowych sytuacji. Tą drogą szedł św. Benedykt. Wskazał nam sposób postępowania zarówno we wspólnotach mniszych, jak i we wszystkich innych formach chrześcijańskiego życia, w których istotne jest ciągłe nawracanie się, podejmowanie trudu, by sposób postępowania odpowiadał temu, do czego zobowiązaliśmy się na mocy chrztu i innych religijnych zobowiązań, które określają formy konsekwentnego chrześcijańskiego życia. Trzeba uświadamiać sobie własne niedoskonałości i podejmować trud poprawy, by postępowanie odpowiadało temu, czego Bóg i ludzie mają prawo oczekiwać od chrześcijan i mnichów¹⁹. To wyraża *conversio*, *conversatio* rozumiane zarówno w Regule jako zakonność obyczajów, czy też ogólnie jako troska i w razie potrzeby ciągłe nawracanie, by postępowanie odpowiadało godności dzieci Bożych i osób konsekrowanych.

Biblijną podstawą nauki Reguły św. Benedykta o *conversatio* są teksty o nawróceniu rozumianym nie tylko jako jednorazowa przemiana, odwrócenie się z niewłaściwej drogi życia, ale stałe umacnianie się na

¹⁹ Por. A. Jankowski, *Ciasna brama i wąska droga*, dz. cyt., s. 119–124. Długoletni przeor i pierwszy opat ekumenicznego klasztoru w Chevetogne pisał, że np. z napomnień w Listach św. Pawła wynika: „nie należy nigdy oddzielać wiary od konwersji w monastycznym znaczeniu tego słowa, to znaczy od codziennej *metánoia*” (*Jeden ze wszystkich, Być współczesnym mnichem*, tłum. K. Kubieniec, S. Jankowska, Kraków 2010, s. 15).

dobrej drodze raz obranej – wierność przymierzu z Bogiem, jakie zawarli najpierw Izraelici pod górą Synaj, na straży którego stali prorocy, potem wszyscy ochrzczeni przyjmujący ten sakrament włączający nas w zbawcze dzieło Chrystusa, Nowe Przymierze zawarte w Jego Krwi, a szczególnie osoby konsekrowane podejmujące przez swą konsekrację konsekwentne życie zgodne z wymaganiami wynikającymi z chrztu.

Różnicę między *conversio* (*conversatio*) a *stabilitas* – można próbować określić, rozumiejąc *conversio* (*conversatio*) jako decyzję wyrażaną w czynach, potwierdzoną przez *stabilitas* – stałość, konsekwencję, wytrwałość najpierw we wspólnocie mniszej, a szerzej w wielkiej wspólnocie ludu Bożego, czyli Kościoła. Stałość we wspólnocie życia konsekrowanego dawniej wyrażano przez stałość miejsca, związek z konkretnym klasztorem, obecnie podkreśla się więź ze wspólnotą, która może się rozwijać, tworzyć placówki w innych miejscach, które potem zyskują samodzielność. Odpowiadają temu w Regule określenia: w klaszorze (*in monasterio* np. Prol. 50; 2, 2. 20; 3, 1; 7, 63; 57, 1; 58, 29; 59, 1; 60, t. 1. 6n; 61, 1; 62, 5; 63, 1; 65, 1; 69, t.1; 70, 1; 73, 1) i w zgromadzeniu (*in congregatione* np. 58, 14. 23; 65, 2. 21; 66, 8) zestawione obok siebie w 4, 78.

Podsumowanie

Dwa określenia z mniszych ślubów, różne od typowych formuł związanych z życiem konsekrowanym: stałość (*stabilitas*) i zakonność (przemiana) obyczajów (*conversio, conversatio morum*), są głęboko zakorzenione w Biblii i wskazują na ważne cechy postawy uczniów Chrystusa, które w Biblii określają cierpliwa wytrwałość (ὕπομονή), również „owoc” czy „owoc Ducha” z Ga 5, 22: cierpliwość (μακροθυμία) obejmująca wielkoduszność, wyrozumiałość, wytrzymałość, wytrwałość i wierność (πίστις) oraz nawrócenie, metanoia (μετάνοια). Taka postawa to raz podjęte zobowiązanie oraz ciągły wysiłek, by stale troszczyć się o wierność Bogu i pokonywać własną słabość. Mogą one również być cennymi wskazówkami dla innych osób konsekrowanych oraz wszystkich chrześcijan pragnących konsekwentnie żyć zgodnie z przyrzeczeniami złożonymi na chrzcie i wzrastać w miłości Boga i ludzi.

Abstrakt

Dwa określenia z mniszych ślubów, różne od typowych formuł związanych z życiem konsekrowanym: stałość (*stabilitas*) i zakonność (przemiana) obyczajów (*conversio, conversatio morum*), są głęboko zakorzenione w Biblii i wskazują na ważne cechy postawy uczniów Chrystusa, które w Biblii określają: cierpliwa wytrwałość (ὕπομονή), również „owoce” czy „owoc Ducha” z Ga 5, 22: cierpliwość (μακροθυμία) obejmująca wielkoduszność, wyrozumiałość, wytrzymałość, wytrwałość i wierność (πίστις) oraz nawrócenie, metanoia (μετάνοια). Taka postawa to raz podjęte zobowiązanie oraz ciągły wysiłek, by stale troszczyć się o wierność Bogu i pokonywać własną słabość. Mogą one również być cennymi wskazówkami dla innych osób konsekrowanych oraz wszystkich chrześcijan pragnących konsekwentnie żyć zgodnie z przyrzeczeniami złożonymi na chrzcie i wzrastać w miłości Boga i ludzi.

Słowa kluczowe

Biblia, nawrócenie, reguła, stałość, wierność, wytrwałość, zakonność obyczajów

Abstract

The meaning of the monastic vows stability and fidelity to the monastic way of life and their biblical background

The vows of stability (*stabilitas*) and conversion of life (*conversio, conversatio morum*) which differ from the typical religious vows (poverty, chastity, obedience) are deeply rooted in the Bible. They indicate the important features of the attitude of the disciples of Christ who are called to exercise endurance (ὕπομονή), patience (μακροθυμία), fidelity (πίστις), the fruit of the Spirit (Ga 5:22) and conversion (μετάνοια). The monastic profession should be continual effort to take care of faithfulness to God and to overcome self-weakness. It can be helpful also for other consecrated people and all Christians who want to lead the consequent life of the children of God according to the baptismal promises and to grow in love of God and people.

Keywords

Bible, conversion, endurance, fidelity, monastic life, rule, stability

References

- Assländer F., Grün A., *Jak kierować ludźmi? Duchowość w biznesie*, tłum. M. Witwicka, Kraków 2009.
- Barrett C. K., *A Commentary on the Epistle to the Romans*, London 1971 (Black's New Testament Commentaries).
- Baulès R., *L'Évangile puissance de Dieu. Commentaire de l'épître aux Romains*, Paris 1968 (Lectio Divina, 53).
- Bianchi P. G., *Duchowość i zarządzanie*, tłum. D. Stanecka-Apostoł, Kraków 2009.
- Böckmann A., *Perspektiven der Regula Benedicti. Ein Kommentar zum Prolog und den Kapiteln 53, 58, 72, 73*, Münsterschwarzach 1986.
- Brown R. E., *The Epistles of John. A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, Garden City, New York 1983 (Anchor Bible, 30).
- Bultmann R., πιστεύω, πίστις, πιστός, πιστώ, ἄπιστος, ἀπιστία, ὀλιγοπιστος, ὀλιγοπιστία, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 6, s. 174–230.
- Byrne B., *Romans*, Collegeville, Minnesota 1996 (Sacra Pagina, 6).
- Dąbek T. M., „Nostra autem conversatio in caelis est” (Flp 3, 20). *Znaczenie słowa conversatio w Wulgacie i dawnych tekstach mniszych*, [w:] *W prostocie prawdy, w pokorze miłości. Studia i materiały dedykowane księdzu prof. zw. dr. hab. Janowi Walowi*, Kraków 2008, s. 197–206.
- Dąbek T. M., *Nawracajcie się! Metanoia w Nowym Testamencie*, Katowice 1996 (Attende Lectioni, 18).
- Dąbek T. M., *Rekolekcje z... św. Benedykt*, Kraków 2002
- Dąbek T. M., *Wokół Reguły św. Benedykta*, Kraków 2009.
- Dąbek T. M., *Związek miłości z Duchem Świętym w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Kraków 1993.
- Dąbrowski E., *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1961 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 5).
- Derkse W., „Reguła” świętego Benedykta dla początkujących, tłum. T. Lubowiecka, Kraków 2008.

- Die Benediktusregel*, hrsg. Im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron 1996.
- Die Regula Benedicti. Theolog.-spiritueller Kommentar*, tłum. E. Meilwes, Hildesheim 1983.
- Fitzmyer J. A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1993 (Anchor Bible, 33).
- Flis J., *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Święty Paweł [Częstochowa 2011] (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 11).
- Gnilka J., *Der Philipperbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1968 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 10.3).
- Gryglewicz F., *Listy Katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 11).
- Hałas S., *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2007 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 17).
- Hauck F., *ὁπομένω, ὁπομονή*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 4, s. 585–593.
- Hawthorne G. F., *Philippians*, Waco, Texas 1983 (Word Biblical Commentary, 43).
- Herwegen I., *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln 1944.
- Heufelder E. M., Braso G., *Droga ku Bogu według Reguły św. Benedykta*, tłum. W. Szlenzak, A. Świderkówna, Tyniec [1982].
- Heufelder E. M., *Rozległość serca. Rozważania o duchu Reguły świętego Benedykta*, [w:] *święty Benedykt z Nursji, Reguła, żywot, komentarz*, przygotowali benedyktyni tynieccy, Tyniec [1979], s. 126–221.
- Horst J., *μακροθυμία, μακροθυμέω, μακρόθυμος, μακροθύμως*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 4, s. 377–390.
- Hozherr G., *Die Benediktusregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben*, Düsseldorf 2000.
- Jankowski A., *Ciasna brama i wąska droga. O współczesną odnowę życia zakonnego*, Poznań–Warszawa 1984.
- Jankowski A., *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian – Do Kolosan – Do Filemona – Do Efezjan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 8).
- Jeden ze wszystkimi. Być współczesnym mnichem*, tłum. K. Kubieniec, S. Jankowska, Kraków 2010.
- Johnson L. T., *The Acts of the Apostles*, Collegeville, Minnesota 1992.
- Kardong T. G., *Benedict's Rule. A Translation and Commentary*, Collegeville 1996.
- La Règle de saint Benoît. Commentaire doctrinal et spirituel*, Paris 1977.

- La Règle du Maître III. Concordance verbale du texte critique conforme a l'orthographe du manuscrit par. lat. 12205*, J.-M. Clément, J. Neufville, D. Demeslay, Paris 1965 (Sources Chrétiennes, 107).
- Langkammer H., *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1977 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3.2).
- Lentini A., *San Benedetto. La Regola*, Monte Cassino 1980.
- Mann C. S., *Mark*, Garden City, New York 1986.
- Martin R. P., *Carmen Christi. Philippians ii. 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge 1967 (Society of the New Testament Studies Monograph Series, 4).
- Munck J., *The Acts of the Apostles. Introduction, Translation and Notes*, Garden City, New York 1967 (Anchor Bible, 31).
- Pesch R., *Das Markusevangelium*, 2. Teil, *Kommentar zu Kap. 8, 27–16, 20*, Freiburg–Basel–Wien 1977 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 2.2).
- Pisarek S., *Cierpliwa wytrwałość. „Hypomonē” „Hypoménein” w Nowym Testamencie*, Katowice 1992.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995.
- Przewodnik benedyktyńskiego oblata oblatów świeckich Opactwa świętych Apostołów Piotra i Pawła w Tyńcu*, red. T. Lubowiecka, Kraków 2009.
- Puzicha M., *Kommentar zum Benediktusregel*, Mit einer Einführung von Christian Schütz. Im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, St. Ottilien 2002.
- RB 1980. *The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes*, ed. T. Fry, Collegeville 1980.
- Reguła Benedyktyńska w życiu chrześcijańskim*, tłum. W. Szlenzak, Tyniec 1988.
- Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta*, przekł. B. Turowicz, Kraków 2006 (Źródła Monastyczne, 40; Źródła Monastyczne. Starożytność, 27; Zachodnie Reguły Monastyczne, 1).
- Rollin B., *Jak żyć dzisiaj „Regułą” św. Benedykta*, tłum. S. Wirpszanka, Kraków 2000.
- Romaniuk K., *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1978 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 6.1).
- Schelkle K. H., *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1961 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 13.2).
- Schlier H., *Der Römerbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1977 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 6).

- Schnackenburg R., *Die Johannesbriefe*, Freiburg-Basel-Wien 1965 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 13.3).
- Schneider G., *Die Apostelgeschichte, I. Teil, Einleitung. Kommentar zu Kap. 1, 1–8, 40*, Freiburg-Basel-Wien 1980 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 5.1).
- Selwyn E. G., *The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction, Notes and Essays*, London 1946.
- Spicq C., *Les Épitres de Saint Pierre*, Paris 1966 (Sources Bibliques).
- Stanisławski J., *Pedagogiczne wartości Reguły św. Benedykta*, [w:] *Słuchaj, módl się, pracuj*, red. K. Janicki, Poznań 1989, s. 308–321.
- Strecker G., *The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2 and 3 John*, trans. L. M. Maloney, ed. H. Attridge, Hermeneia, Minneapolis 1996.
- Vogüé A. de, *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris 1961.
- Vogüé A. de, *La Règle de saint Benoît. Commentaire historique et critique*, t. 1–6, Paris 1971–1972 (Sources Chrétiennes, 181–186).
- Waal E. de, *Szukanie Boga. Droga św. Benedykta*, tłum. J. Konowalik, T. Lubowiecka, M. Skwarnicki, Kraków 1998.
- Zatorski W., *Duchowość lidera. Wybrane tematy*, Kraków 2014.
- Zatorski W., *Dziesięciokrąg: dziesięć kręgów benedyktyńskiej duchowości*, Kraków 2009.
- Zatorski W., *Komentarz do Reguły św. Benedykta*, Kraków 2012.
- Zatorski W., *Podstawy duchowości lidera czyli charyzmat przywództwa według św. Benedykta*, Kraków 2010.

ADELAJDA SIELEPIN CHR

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

adelajda.sielepin@upjp2.edu.pl

Profesja zakonna jako sakramentalium w kontekście liturgii Kościoła

Profesja zakonna, podobnie jak konsekracja dziewic, należy do sakramentaliów ustanawiających, czyli wpływających na status osoby w Kościele. Jest to też jeden z czcigodnych obrzędów, który zaskarbił sobie znaczące miejsce w tradycji Kościoła. Temat profesji zakonnej pojawił się wyraźniej w piśmiennictwie teologicznym w związku z opracowaniem i promulgowaniem nowej księgi obrzędów profesji zakonnej *Ordo professionis religiosae* w roku 1970¹. W wielu czasopismach teologicznych prezentowano nowy obrzęd i uzasadniano jego znaczenie²,

¹ Edycja wzorcowa *Ordo professionis religiosae* została promulgowana 2 lutego 1970 roku.

² Por. np. I. M. Calabuig, *Commentarium (zum Ordo professionis religiosae)*, „Notitiae” 6 (1970), s. 118–126; P. Raffin, *Liturgie de l’engagement religieux: le nouveau rite de la profession religieuse*, „La Maison-Dieu” 104 (1970), s. 151–166; A. Boni, *Note stolico-giuridiche sul concetto di consacrazione nella professione religiosa*, „Vita consacrata” 8 (1972), s. 666–682; S. Klara Niepokalanka, *Obrzęd profesji zakonnej i konsekracji dziewic*, „Ateneum Kapłańskie” 64 (1972) t. 78, s. 410–426; M. Augé, *I riti della professione religiosa e della consacrazione delle vergini*, „Rivista Liturgica” 60 (1973), s. 326–340; E. von Severus, *Der neue Ordo professionis religiosae*, „Heiliger Dienst” 27 (1973), s. 121–126; S. Marsili, *Un esempio di adattamento nel „Rito della professione religiosa”*, „Rivista Liturgica” 63 (1976), s. 98–109; Z. Jamróz, *Odnowiona liturgia profesji zakonnej kobiet*

zwłaszcza że do tego czasu nie było specjalnego rytuału na tę okoliczność, jak to miało miejsce choćby w przypadku obrzędu konsekracji dziewic zamieszczonym w Pontyfikale rzymskim, a po Soborze Watykańskim II tylko poprawionym. Aktualnie będziemy mieli okazję powszechniej spotykać się z tą problematyką w związku z przeżywaniem Roku Życia Konsekrowanego³ i ostatnio przygotowaną edycją polskiego tłumaczenia nowej księgi *Obrzędów profesji zakonnej*.

W niniejszym opracowaniu nie będziemy wprost prezentować nowego rytuału, gdyż literatura na ten temat, jak i publikacje rodzime są dostępne w języku polskim⁴. Zajmiemy się natomiast szczególnym statusem teologicznym profesji w kontekście życia liturgicznego chrześcijanina. Aby ukazać relację sakramentalium profesji zakonnej do liturgii, skorzystamy z tekstów nowych obrzędów profesji zakonnej oraz z formularzy mszy obrzędowych na okoliczności związane z profesją, by zobaczyć, czy ich teologia pozwala wyjaśnić zagadnienie postawione w temacie opracowania.

Profesja zakonna należy do sakramentaliów, ale zważywszy na relację między sakramentami i sakramentaliami, warto ukazać znaczenie profesji zakonnej dla życia sakramentalnego i dla dojrzałego oraz skuteczniejszego uczestnictwa w liturgii, czyli znaczenie profesji dla *participatio actuosa* w istotnym obszarze życia Kościoła, jakim jest liturgia.

W tym celu na początku poświęcimy nieco uwagi sakramentaliom i miejscu profesji zakonnej w klasyfikacji sakramentaliów. Następnie omówimy główne aspekty teologiczne obrzędu profesji pod kątem ich

w „*Ordo professionis religiosae*”, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1 (1982), s. 131–156; F. Małaczyński, *Odnowiona liturgia ślubów zakonnych*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 39 (1985), s. 482–490; J. Pyrek, *Podstawy teologiczne odnowy życia zakonnego*, „*Homo Dei*” 54 (1985), s. 5, 14; A. Boni, *La professione religiosa*, „*Vita consacrata*” 27 (1991), s. 316–326; C. Krakowiak, *Profesja zakonna według „Ordo professionis religiosae” (1970)*, [w:] *Misterium Christi*, t. 4, red. W. Świerzawski, Sandomierz 2013, s. 247–280; W. Świerzawski, *Profesja rad ewangelicznych*, Sandomierz 2015³.

³ Papież Franciszek ogłosił Rok Życia Konsekrowanego od początku adwentu 2014 do 2 lutego 2016 roku.

⁴ Np. C. Krakowiak, *Profesja zakonna według „Ordo professionis religiosae” (1970)*, [w:] *Misterium Christi*, t. 4, red. W. Świerzawski, Sandomierz 2013, s. 247–280.

bezpośrednich odniesień do innych sakramentów, w jakich zwykle uczestniczy osoba zakonna. Sformułowane wnioski będą wyjaśnieniem postawionej w temacie tezy.

1. Miejsce i definicja profesji zakonnej w kanonie sakramentaliów

Dla porządku zacznijmy od przypomnienia, czym są sakramentalia. Konstytucja o liturgii, idąc za encykliką Piusa XII *Mediator Dei*, określa sakramentalia w następujący sposób: „Oprócz tego [sakramentów] święta Matka Kościół ustanowił sakramentalia. Są to znaki święte, które z pewnym podobieństwem do sakramentów oznaczają skutki, przede wszystkim duchowe, a osiągają je przez modlitwę Kościoła. Przygotowują one ludzi do przyjęcia głównego skutku sakramentów i uświęcają różne okoliczności życia”⁵. *Katechizm Kościoła katolickiego* powołuje się na tę definicję⁶ i podtrzymuje stwierdzenie o ścisłej współzależności sakramentów i sakramentaliów, mocno dowartościowując te ostatnie.

Sakramentalia pełnią funkcję wspierającą i ukierunkowującą na centralne i nieodzowne dla życia chrześcijańskiego wydarzenie, jakimi są spotkania człowieka z Chrystusem w liturgii sakramentów. Wiadomo, że liturgia posługuje się nieco innym językiem niż ten z codziennej ludzkiej komunikacji, chociaż z drugiej strony jest głęboko zakorzeniona w bazie kulturowej i antropologicznej człowieka. Wyrasta z niej i prowadzi do jej rozwoju oraz pełnej dojrzałości w sensie kształtowania ludzi nowych, czyli zbawionych. Język biblijny stosuje dla tej nowości wyrażenia „nowy człowiek”, „nowa ziemia”, a my dzisiaj często mówimy o nowej cywilizacji lub wręcz „cywilizacji miłości” tak często wspominatej przez św. Jana Pawła II. Owa specyfika liturgii wymaga pewnych czynników, które wpływałyby na lepszą percepcję i adaptację człowieka w realia misterium Chrystusa obecnego i działającego w liturgii, i które niwelowałyby jakąś

⁵ Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 60.

⁶ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1667.

nieadekwatność lub niewrażliwość na język i sposób przychodzącego Boga zapraszającego nas do odpowiedzi i współdziałania.

Taką funkcję pełnią między innymi sakramentalia, które swoją strukturą przypominają sakramenty, ale mają szerszy zasięg także pod względem swojego zakotwiczenia w naturze. Wiemy, że kontekstem sakramentów i środowiskiem ludzkiej egzystencji jest cały kosmos, który ma się poddać Bożej ingerencji i woła o tę ingerencję za pośrednictwem ludzi przemienianych działaniem Chrystusa w Kościele (por. Rz 8, 19–22). Kościół, który buduje swoją jedność z Chrystusem poprzez sakramenty i osiąga swoje *consummatio* w Eucharystii, rozszerza komunie z Chrystusem i podtrzymuje ją bądź ożywia jej pragnienie za pośrednictwem różnych okoliczności, osób i przedmiotów. Czyni to swoją modlitwą i intencją poddania się z całym swoim środowiskiem pod wpływ Bożego misterium.

Ta duchowa aktywność, choć czerpie z misterium paschalnego, to wykazuje swoją skuteczność raczej od strony subiektywnej, czyli dzięki modlitwie i wierze Kościoła (*ex opere operantis*)⁷. Wyraża się ta aktywność określonymi obrzędami zwanymi dla odróżnienia sakramentaliami. Są one podobne do sakramentów, ale mają wobec nich rolę służebną. Przygotowują one wiernych na przyjęcie sakramentów, uświęcają życie ludzkie w różnych jego okolicznościach oraz mają charakter wyjaśniający w stosunku do sakramentów. Są one ściśle związane z potrzebami ludu Bożego, z jego kulturą i historią w określonym regionie i epoce, a także odnoszą się do godności człowieka, do jego więzi z Bogiem i do wartości, która z tej więzi wynika.

Między sakramentami a sakramentaliami zachodzi ściśle współbrzmienie, i chociaż sakramentalia nie są konieczne do zbawienia, to jednak niekorzystanie z nich mogłoby nawet oznaczać religijny minimalizm lub jakąś ważną lukę w świadomości wiary. Sakramentalia wspomagają życie religijne i przyczyniają się do owocniejszego korzystania z sakramentów. Można powiedzieć, że są nawet przyporządkowane sakramentom. W tych funkcjach będziemy chcieli ukazać profesję zakonną i potwierdzić, że

⁷ Por. A. J. Chupungco, *Ladattamento dei sacramentali: principi e possibilità*, dz. cyt., s. 252; B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1430.

życie chrześcijańskie stanowi całość, a sakramentalia przyczyniają się do jego integracji w znaczeniu liturgiczno-zbawczym.

Pierwsze wieki nie znały takich określeń jak „profesja zakonna” (*professio religiosa*), ofiarowanie się Bogu (*propositum sacrum*) czy ślub zakonny (*votum religionis*). Dopiero spore doświadczenie życia oddanego wyłącznie Bogu i zbawieniu świata doprowadziło około VIII wieku do wypracowania aktu profesji o znaczeniu uroczystego zobowiązania do podjęcia życia monastycznego. Najstarsza forma profesji odnosiła się do wyrzeczenia się świata i naśladowania Chrystusa⁸. Obrzęd profesji monastycznej i zakonnej rozwinął się jako konsekwencja konsekracji dziewic, która była pierwotna w stosunku do niego. Pierwszy kompletny rytuał profesji monastycznej znajdujemy na przełomie V i VI wieku w VI rozdziale dzieła Pseudo-Dionizego Areopatity *Hierarchia ecclesiastica*. Opisuje on tzw. „misterium konsekracji monastycznej”, wyszczególniając trzy stany: katechumeni (*purificandi*), wierni (*illuminandi*) i mnisi (*perfectionandi*), którzy dążyli do doskonałości i ewangelicznej pełni, pragnąc nią żyć już na ziemi⁹. Ci ostatni byli podmiotem konsekracji monastycznej, która związana była ściśle z profesją.

Najstarsza formuła wskazująca na życie monastyczne znajduje się w wyrażeniu *homologia pros Theon* (pakt, przymierze z Bogiem). Przedmiot tego paktu wyraźnie określają perykopy ewangelijne, w których Jezus obwieszcza swoim uczniom tę zależność. Jest to wybór Boga ponad wszystko (Mt 10, 37; Mk 19, 21), zaparcie się siebie i pójście z Chrystusem (Mt 16, 24; Łk 9, 23. 25), bezżeństwo dla Królestwa Bożego (Mt 19, 12). Wymagania te łączą się z terminami: wyrzeczenie i nawrócenie (gr. *apotaxis* lub *apotaghe*, łac. *abrenuntiatio, conversio*). Ponad tymi aspektami góruje motyw pozytywny, który polega na naśladowaniu Chrystusa i pójściu zgodnie ze stanem wybrania przez Niego. W drugiej połowie IV wieku zobowiązania dziewic, które były składane prawdopodobnie prywatnie, przekształcały się stopniowo w formę publiczną jako celebracja liturgiczna. Według

⁸ Por. M. Augé, *La professione monastica e religiosa*, [w:] *I sacramentali e le benedizioni*, red. I. Scicolone, A. Nocent, M. Augé, D. Sartore, A. M. Triacca, et al., Genova 1992², s. 48 (Anàmnesis, 7).

⁹ Por. M. Augé, *La professione...*, art. cyt., s. 47n.

Kasjana za akt profesji uznawano akt przyjęcia do monasteru. Po Kasjanie pierwszym dokumentem o wiele dokładniej opisującym obrzęd profesji była *Reguła Mistrza* (cap. 89), z której skorzystał św. Benedykt i stworzył bazę dla obrzędu profesji monastycznej na Zachodzie¹⁰.

Profesja zakonna to sakramentalium, które oznacza i uzdalnia przede wszystkim do związania się ślubami z Bogiem i z określoną wspólnotą. Nałożenie habitu pełniło rolę znaku przynależności do danej wspólnoty w przypadku klasztoru, przyjęcia tonsury w przypadku kleryka, a nałożenie welonu w przypadku dziewicy. W rytuałach z X wieku spotykamy dłuższe lub krótsze dialogi między opatem a składającym profesję, które zawierały szereg pytań mających za zadanie upewnić się o wolności decyzji kandydata. Istotnym elementem tych pytań było odniesienie do radykalizmu nawrócenia i odnowy życia (*conversio morum*) oraz wyrzeczenia się „tego świata”, co zasadniczo przypominało dialog przedchrzcielny¹¹. I chociaż nie ma widocznej wzmianki o tym sakramencie, to jednak teologicznym antecedensem tych decyzji był chrzest, od którego ontyczna przemiana się zaczyna i dąży do kontynuacji. Potwierdza to choćby to rytualne stwierdzenie przełożonego: „Dominus qui incoepit, ipse perficiat”, które występuje także we współczesnych obrzędach profesji. Uświadamia ono, że akt profesji jako dogłębnej odpowiedzi na Boże wezwanie ma swój początek we wcześniejszej Bożej ingerencji, przede wszystkim w chrzcie i bierzmowaniu, oraz że jest on wyrazem odpowiedzi na tę ingerencję, a jednocześnie wyznaniem wiary w dalszą Bożą pomoc, która gdy jest przyjęta przez człowieka, może go doprowadzić do świętości, czyli do pełnej realizacji powołania (*perfectio*).

Ta pomoc przychodzi przede wszystkim w sakramentach pokuty i Eucharystii, ale także i przez sam akt profesji, który jako sakramentalium zapewnia łaskę współdziałania z Bożymi natchnieniami i daje łaskę uczynkową wspomagającą w rozwijaniu ścisłego i widocznego przymierza z Bogiem i ze wspólnotą, która staje się dla ślubującego lokalnym Kościołem. Ślubowanie życia według rad ewangelicznych, które występuje już w formułach średniowiecznych, podkreśla charakter

¹⁰ Por. M. Augé, *La profession...*, art. cyt., s. 49.

¹¹ Por. tamże, s. 51.

zobowiązań wobec wspólnoty, ale nigdy nie przysłania głównego rysu profesji, jakim jest złączenie z Chrystusem i wspólnotą-Kościółem. Ten chrystocentryczny i eklezjalny wymiar profesji był zawsze obecny w obrzędzie profesji, choć nie zawsze wyeksponowany werbalnie. Odnowa soborowa zatroszczyła się o uwydatnienie tego, co w tym obrzędzie bardziej lub mniej ukryte przez wieki jest najistotniejsze. Jest to Misterium Chrystusa i Kościoła, Misterium Paschalne, w które zostaliśmy wszczępieni przez chrzest i zależnie od powołania jesteśmy na różne sposoby uczestnikami tego Misterium¹². W ten sposób sakramentalia odzwierciedlają najważniejszą prawdę liturgii, prawdę o powołaniu do udziału w Misterium Chrystusa i Kościoła. Profesja zakonna odgrywa w tym względzie poważną rolę.

2. Opcja liturgiczna profesji zakonnej

Jeśli chodzi o status profesji zakonnej, to była ona, podobnie jak benedykcja opata i inne sakramentalia ustanawiające, traktowana jako sakrament. Decydująca była w tym właśnie cecha konstytutywna, która wpływała na ustanowienie nowego statusu i funkcji osoby w Kościele. Nowe imię i szata zakonna potwierdzały analogię chrzcielną i były znakiem nowego życia, niejako powtórnego narodzenia osoby dla Boga i dla uczestnictwa w dziele zbawienia. Ta definitywność interpretacji ślubów zakonnych i życia według rad ewangelicznych przyczyniła się zapewne do tego, że profesję można było uznać za sakrament, czyli widzialny znak niewidzialnej łaski Bożej. W tym przypadku był to znak radykalnego podjęcia życia zbawionych zgodnie z chrzcielną zasadą: śmierć dla grzechu i życie dla Boga. Profesja zakonna oznaczała całkowite oddanie się Bogu

¹² *Ordo professionis religiosae*, Wstęp, 1. We Wstępie teologiczno-pastoralnym do księgi *Obrzędów profesji zakonnej* znajdujemy ten rys w samym zapisie i w soborowej literaturze podanej w przypisach: „Liczni wierni, powołani przez Boga, składając śluby zakonne poświęcają się na Jego służbę oraz dla dobra ludzi, a przez praktykowanie rad ewangelicznych usiłują dokładniej naśladować Jezusa Chrystusa. Dzięki temu łaska otrzymana na chrzcie świętym przynosi w ich obfitsze owoce”; por. KK 43, DZ 1.

oraz porzucenie świata, czyli śmierć nie tylko dla grzechu, ale także dla okazji do grzechu, by jeszcze będąc na ziemi, podjąć za nie ekspiację¹³. Skutkiem tego obrzędu było wejście do nowego stanu we wspólnocie Kościoła łączone niejednokrotnie w tradycji przez analogię do chrztu jako ponownego narodzenia związanego z odpuszczeniem grzechów¹⁴. Profesja łączyła się z przyjęciem nowego imienia, szaty zakonnej i we wczesnych wiekach z zupełnym wycofaniem się z kontaktów ze światem.

Profesja zakonna kształtowała swoje teologiczne znaczenie także w związku z różnymi formami obrzędowymi wyrażającymi zobowiązania profesja wobec Boga i Kościoła. Tradycja życia zakonnego zna trzy zasadnicze typy obrzędów profesji zakonnej: *super altare, in manibus i super Hostiam*¹⁵. Każdy z nich ukazuje profesję w określonej formie obrzędowej i ustawia profesja w różnych okolicznościach, zależnie od rodzaju profesji: a to wobec ołtarza, a to wobec przełożonego, a to wreszcie wobec Hostii, które stają się niejako kryterium nadającym profesji pewną specyfikę. Ołtarz jako miejsce sprawowania Eucharystii i symbol ofiary całopalnej wskazywał na całkowite wyrzeczenie się siebie i porzucenie świata. Włożenie rąk w dłonie przełożonego w czasie składania profesji¹⁶ akcentowało świadome podporządkowanie swojej woli Bogu w osobie przełożonego, a ślubowanie wobec Hostii przed przystąpieniem do komunii świętej uwydatniało obecność Boga i znaczenie każdej komunii świętej, która potwierdzała istotę życia zakonnego i w ogóle zbawienia. Współczesna teologia wydaje się eksponować w profesji nie tyle różne

¹³ Por. J. Rusiecki, *Powstanie i rozwój wczesnych form obrzędu profesji zakonnej*, [w:] *Introibo ad altare Dei*, red. S. Szczepaniec, Kraków 2008, s. 467–471.

¹⁴ Por. Cz. Krakowiak, *Profesja zakonna...*, art. cyt., s. 249.

¹⁵ Por. M. Augé, *La profession...*, art. cyt., s. 52–56; C. Krakowiak, *Profesja zakonna...*, art. cyt., s. 249n; także: A. Petrani, *Zakonna profesja «in manus»*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 10 (1963) z. 4, s.113–123; N. Hausman, *Pour la «Professio super Hostiam»*. *Une étude du «Rituel de la Profession religieuse»*, „Nouvelle Revue Théologique” 110 (1988), s. 729–742.

¹⁶ Obyczaj wywodzący się z czasów feudalizmu, w którym wasal wyrażał swoje oddanie się panu. Szerzej na ten temat: C. Krakowiak, *Profesja zakonna...*, art. cyt., s. 250; A. Petrani, *Zakonna profesja...*, art. cyt.

szczegółowe aspekty, co samego Chrystusa, który powołuje i dla którego osoba pragnie żyć i naśladować Go w tych właśnie wymienionych, jak i innych jeszcze aspektach. Wszystkie te aspekty profesji ustąpiły miejsca opcji liturgicznej, chrystocentrycznej i personalistycznej, jaką obrał Sobór Watykański II.

We wstępie do nowej księgi *Obrzędów profesji zakonnej* czytamy o ścisłym związaniu osób konsekrowanych z Chrystusem eucharystycznym i z celebracją Eucharystii: „Sam bowiem Kościół przyjmuje śluby od tych, którzy je składają, swą publiczną modlitwą wyprasza im pomoc i łaskę u Boga, poleca ich Bogu i udziela im duchowego błogosławieństwa, łącząc ich ofiarę z Ofiarą eucharystyczną”¹⁷.

Zamysłem Soboru Watykańskiego II było przywrócenie świadomości, że wszystkie dziedziny życia Kościoła i wszystkie stany uczestniczą w misterium paschalnym Chrystusa. Chodziło o uporządkowanie hierarchii ważności. Najbardziej stało się to widoczne w reorganizacji roku liturgicznego. Zasadniczo wspomniane wyżej opcje: ofiarna miłość, posłuszeństwo i komunია z Chrystusem mieszczą się w wizji paschalnej, gdyż są to postawy, które objawia w sposób najdoskonalszy sam Jezus Chrystus. Zredukowano jedynie zewnętrzne formy poszczególnych rodzajów profesji na konto uwydatnienia Chrystusa jako jedynej doskonałej ikony całopalnego powierzenia się Bogu. Profesja stała się czytelnym znakiem oddania się Chrystusowi analogicznie do Jego oddania się Bogu Ojcu.

Jest oczywiste, że w związku z taką opcją większego znaczenia nabrała struktura misterium: Chrystus i Kościół, a w konsekwencji liturgia, w której się ono uobecnia, w szczególności sakramenty chrztu i Eucharystii. Z tego względu moc sakramentów staje się źródłem i gwarancją życia konsekrowanego, a profesja rad ewangelicznych nie jest już faktem prywatnym, lecz wydarzeniem eklezjalnym. Życie konsekrowane powinno być życiem ochrzczonego – namaszczonego i uczestniczącego w Eucharystii we wspólnocie Kościoła¹⁸. Odniesienie do chrztu i Eucharystii wiąże się również z soborowym nurtem powrotu do źródeł. Duchowość pierwotnego

¹⁷ *Ordo professionis religiosae*, Wstęp, 2.

¹⁸ Por. A. M. Triacca, *Fondamenti liturgico-sacramentali delle forme di «vita di consacrazione»*, „Rivista liturgica” 3 (1973), s. 297–300.

Kościół skoncentrowana była wokół tych dwóch sakramentów jako podstawowych dla życia chrześcijańskiego. Wyrazem tej zmiany są euchologie z nowego rytuału nawiązujące do chrztu i chociaż nie wprost – do Eucharystii oraz msze obrzędowe, które automatycznie tworzą liturgiczny kontekst profesji i odnoszą ten akt do misterium Eucharystii. Potwierdzają to euchologie nowych formularzy.

3. Chrzcielne implikacje obrzędu profesji

Odnowione obrzędy profesji zakonnej wyraźnie nawiązują do *arche* życia ewangelicznego, które ma być naśladowaniem Chrystusa. Tym źródłem jest chrzest, czyli zapoczątkowanie przez „zanurzenie” w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa (por. Rz 6, 3–5), „ponowne narodzenie”, *regeneratio*. We wstępie do obrzędów został zaznaczony status profesji jako zobowiązanie do praktykowania rad ewangelicznych¹⁹. Profesja funkcjonuje nie tylko w kluczu służby i poświęcenia, ale ze względu na dokładniejsze naśladowanie Chrystusa ukazuje szczególną z Nim relację. Jest ona obiektywnie realna ze względu na wydarzenie chrzcielne. Profesja zakonna umieszczona na linii liturgicznego *continuum* przyczynia się do tego, że „łaska otrzymana na chrzcie świętym przynosi w nich [składających śluby] obfitsze owoce”²⁰. Sakramentalium to jest przewidziane jako wsparcie w realizacji chrzcielnego powołania dla tych, którzy zostali zaproszeni przez Chrystusa do życia według rad ewangelicznych.

3.1. Chrzest jako warunek i źródło profesji zakonnej

Aluzje chrzcielne przenikają cały obrzęd i choćby nawet nie zostało użyte słowo „chrzest”, to wyczuwalne jest odniesienie do tego wydarzenia przez wezwania do takiego sposobu życia, który bezpośrednio z chrztu wynika. Jest to życie nowe, które polega na radykalnym naśladowaniu Chrystusa ukrzyżowanego, ubogiego, czystego i posłusznego, na służeniu

¹⁹ *Ordo professionis religiosae*, Wstęp, 1.

²⁰ *Ordo professionis religiosae*, Wstęp, 1; por. KK 45.

człowiekowi, wypełnianiu Ewangelii i braterskiej miłości, poświęceniu się Bogu i królestwu Bożemu. W nowym obrzędzie Kościół posuwa się jednak jeszcze dalej w jednoznacznym odwołaniu się do chrztu i podobnie jak to zostało zasygnalizowane we wstępie teologiczno-pastoralnym, uwydatnia znaczenie chrztu *expressis verbis*. Następuje to już w dialogu z kandydatami do ślubów, gdy celebrans zadając pytanie o ich gotowość, odnosi się do chrzcielnej konsekracji dokonanej już wcześniej przez samego Boga: „Drodzy synowie (bracia), których poświęcił Bóg już w sakramencie chrztu, przez obmycie wodą i dar Ducha Świętego; pytam każdego z was: Czy chcesz poprzez śluby zakonne jeszcze ściślej zjednoczyć się z Bogiem?”²¹.

Zarówno teksty biblijne, jak i euchologiczne obrzędu profesji zakonnej powinny być interpretowane łącznie, gdyż w tych zestawach są źródłem teologii tego aktu. Podkreślają one przede wszystkim jego chrystocentryzm. Akt ten jest włączony w historię zbawienia i ukazuje źródło powołania, jakim jest sam Bóg działający przez swojego Ducha i który od wieków zaplanował, by stawić nas przed sobą nieskalanych i świętych (por. Ef 1, 4–5). W tym celu upodabnia nas do swojego Syna ontycznie przez chrzest, a moralnie przez powołanie do życia tak jak On. Życie osób składających profesję jest więc świadomie podjętym etycznym rozwinięciem ontycznego faktu stania się nowym człowiekiem *en Christo*.

W skrutynium poprzedzającym profesję wzmianka o chrzcie stanowi punkt wyjścia do deklaracji o rozwijaniu konsekwencji tego daru. Celebrans pyta o wolę „ściślejzego zjednoczenia się z Bogiem” i o „doskonalsze naśladowanie Chrystusa”, które jest możliwe na drodze rad ewangelicznych. Stopień wyższy zastosowany do określania istotnych aspektów życia wiarą wskazuje na zobowiązanie się do czegoś „więcej”. W swoim powołaniu kandydaci do ślubów rozpoznają wezwanie do *magis*. Jezus pytał Piotra, zanim powierzył mu specjalną funkcję wśród Apostołów: „Czy miłujesz Mnie więcej aniżeli ci?” (por. J 21, 15). Składający profesję zobowiązują się do tego „więcej”, bo właśnie to „więcej” jest ich misją w Kościele.

²¹ *Ordo professionis religiosae*, Obrzędy profesji czasowej w czasie Mszy świętej, 27.

3.2. Chrzest zasadą profesji zakonnej

Znamiennym odniesieniem do chrztu jest wzmianka o chrzcielnej śmierci dla grzechu i zwróceniu się do Boga. W obrzędzie profesji wieczystej celebrans zwraca się do kandydatów: „Drodzy synowie (bracia), którzy już przez chrzest umarliście dla grzechu i zostaliście poświęceni Bogu; pytam każdego z was: Czy chcesz przez wieczyste śluby zakonne jeszcze doskonalej poświęcić się Bogu?”²². W tych sformułowaniach znowu pojawia się owo „więcej” (*magis*), które świadczy o kontynuacji czegoś, co już się wcześniej zaczęło. Tym razem chodzi o „doskonalsze” poświęcenie się Bogu. Warto zwrócić uwagę, że wstęp do pytania o tę deklarację odnosi się do najbardziej radykalnej w sensie ontologicznym i źródłowym transformacji, jaką jest śmierć i nowy początek. W przypadku chrztu jest to oczywiście śmierć dla grzechu i życie dla Boga. W profesji wieczystej chodzi o radykalne zastosowanie się do tej prawdy, która jest tą ostateczną decyzją i zobowiązaniem się do ewangelicznego „więcej” nieodwołalnie przez całe życie. Chrzest sprawia tę zmianę, zapoczątkowując możliwość nowej jakości życia, natomiast w gestii człowieka jest decyzja na jakość świadectwa o tym fakcie. Profesi zobowiązują się do radykalnego „więcej”. Tak więc sakramentalium profesji jest szansą na rzeczywiste rozwijanie darów otrzymanych na chrzcie i nieustanny wzrost ziarna, by wydało plon jak najobfitszy, służąc zbawieniu wielu.

3.3. Profesja wzmocnieniem w realizacji łaski chrztu

Odwołania do chrztu przy okazji profesji zakonnej spotykamy w specjalnych formularzach mszalnych ułożonych na tę okazję i zalecanych przez prawodawstwo soborowe. Kolekta z mszy na dzień profesji wieczystej przypomina o tym agapicznym *continuum*, które bez względu na obrany później stan ma swój początek w sakramencie chrztu. A. M. Triacca twierdzi, że faza chrzcielna zmierza ku dojrzałości w profesji rad ewangelicznych²³. Profesja jest tu widoczna jako kontynuacja i wzmocnienie

²² *Ordo professionis religiosae*, Obrzędy profesji wieczystej w czasie Mszy świętej, 57.

²³ Por. A. M. Triacca, *Fondamenti liturgico-sacramentali* ..., art. cyt., s. 306.

łaski chrzcielnej, która jednak zawsze jest zasadnicza i stanowi niejako oś chrześcijańskiej tożsamości. „Panie, Ty zechciałeś w tych sługach Twoich wzmocnić łaskę chrztu, aby ochotniej postępowali śladami Twojego Syna, spraw, aby nieustannie dążąc do ewangelicznej doskonałości, pomnażali świętość Kościoła i jego apostołską żywotność”²⁴.

W trosce o owocność tej łaski Bóg daje niektórym łaskę powołania do szczególnej gorliwości o świętość Kościoła oraz chętne i twórcze naśladowanie Chrystusa. Wyraża się ono w pragnieniu związania się z Chrystusem przez profesję rad ewangelicznych. To sakramentalium zapewnia pomoc Bożą w spełnieniu chrzcielnego powołania z większą skutecznością. Słowa kolekty wypowiedziane na początku celebracji uświadamiają wielki sens takiego powołania i ożywiają pragnienie łask, jakich Bóg udziela w ramach profesji zakonnej, przygarniając poślubioną osobę i jeszcze bardziej uzdalniając ją do współpracy w dziele zbawienia świata. Ożywiona gorliwość prowadzi do nieustannego „doskonalenia” i „pomnażania”. Pragnienie to wyraża się w modlitwie powszechnej, a zwłaszcza w jednym z wezwań: „Błagajmy Boga za tych wszystkich, którzy dzisiaj ślubowali zachować rady ewangeliczne, aby przez konsekrację zakonną pomnażała się w nich świętość, do której zostali wezwani przez chrzest”²⁵.

Alternatywny formularz mszy na śluby wieczyste przytacza kolektę, która odnosi się do łaski chrztu z perspektywą pełnego rozwoju w życiu na drodze rad ewangelicznych: „Panie, Ojczy święty, utwierdź łaskawie postanowienia Twoich sług N. i N. i spraw, niech łaska chrztu świętego, którą na nowo pragną umocnić przez złożenie ślubów zakonnych, osiągnie w nich pełny rozwój, aby Twemu Majestatowi oddawali należną chwałę i z apostołską gorliwością rozszerzali królestwo Chrystusa”²⁶. Odniesienie do chrztu polega na tym, że chrzest jest wprowadzeniem do życia z Bogiem, a profesja zakonna ma ułatwić mu „pełny rozwój”. Dzięki uprzedzającej łasce człowiek odczytuje powołanie do radykalnej odpowiedzi na łaskę odkupienia i zobowiązuje się do twórczego uczestnictwa

²⁴ Kolekta, Msza na dzień wieczystej profesji zakonnej A, *Ordo professionis religiosae*.

²⁵ *Ordo professionis religiosae*, Formuły modlitwy powszechnej, Msza na dzień profesji zakonnej, 95/12.

²⁶ Kolekta, Msza na dzień wieczystej profesji zakonnej B, *Ordo professionis religiosae*.

w życiu Bożym i w życiu Kościoła, co wyraża przez realne życie we wspólnocie zakonnej²⁷. Profesja jest rzeczywistością eklezjalną. Jest to powołanie do służby Bogu i ludziom. Przyczynia się ono do budowy Kościoła²⁸ i podobnie jak konsekracja czyni osoby znakiem eschatologicznym dla świata, uzdalniając je do doskonalszego uczestnictwa w kulcie Kościoła. Chrzest i Eucharystia tworzą fundament ontologiczny kościelności w życiu zakonnym. Jest on konieczny w powołaniu do misji, gdyż to sam Bóg, a nie jedynie człowiek, wychodzi do ludzi z dobrą nowiną i łaską, która przemienia i daje zbawienie. Przejdźmy jeszcze do wątku eucharystocentrycznego profesji zakonnej.

4. Profesja zakonna w kontekście Eucharystii

Relacja profesji zakonnej do Eucharystii została najbardziej wyeksponowana przez sam fakt celebracji ślubów podczas mszy świętej oraz przez ułożone na tę okoliczność nowe formularze mszalne. Mamy aktualnie cztery formularze mszy związane z profesją: jeden na dzień pierwszej profesji zakonnej, dwa na dzień wieczystej profesji zakonnej i jeden na dzień odnowienia profesji zakonnej. W porównaniu z poprzednimi tekstami ukazują one zdecydowanie wymiar chrzcielny i eklezjalny profesji, co szczególnie kieruje nas w stronę Eucharystii jako ziemskiego wypełnienia powołania²⁹. Zamieszczone w nich euchologie, a zwłaszcza modlitwy po komunii, zwracają uwagę na dwie istotne funkcje Eucharystii: uzdolnienie do wypełnienia ślubów zakonnych i kształtowanie postawy osoby konsekrowanej. Oba te znaczenia są uzasadnione realną obecnością Chrystusa i Jego niezastąpioną rolą w życiu chrześcijanina.

²⁷ Por. *Ordo Professionis Religiosae*, 65, 151; czytanie nr 241.

²⁸ Por. M. Augé, *La professione...*, art. cyt., s. 59; także: *Ordo professionis religiosae* cz. I, nr 67, 143; cz. II, 72, 159; Msza z profesji wieczystej, nr 67, 76; KK 44.

²⁹ Por. P. Raffin, *Liturgie de l'engagement religieux: le nouveau rituel de la profession religieuse*, „La Maison Dieu” 104 (1970), s. 162.

4.1. Uzdolnienie do wypełnienia ślubów

Uczestniczenie w Eucharystii stwarza najwłaściwsze i źródłowe środowisko dla rozwijania dyspozycji profesja i profeski. To, co wydarza się *ex opere operato*, kształtuje i dopełnia osobiste dzieło *ex opere operantis*³⁰. Modlitwa po komunii z racji swojego miejsca w akcji liturgicznej zwraca uwagę na fakt zjednoczenia z Chrystusem i jego znaczenie w podejmowaniu życia radami ewangelicznymi, które jest naśladowaniem Chrystusa: „Panie, przyjęliśmy Ciało i Krew Twojego Syna, które napełniły nas radością, spraw, aby ich mocą Twój słudzy wiernie wypełniali złożone śluby i chętnie Tobie służyli”³¹. „Panie, niech nas napełnia radość z dzisiejszej uroczystości złożenia ślubów zakonnych i przyjęcia Najświętszego Sakramentu, spraw łaskawie, aby wzrastające dzieło pobożności napełniało gorliwą miłością twoich wiernych, a te nasze siostry do służby Kościołowi i bliźnim”³². Owa radość będąca owocem przyjęcia Chrystusa eucharystycznego stanowi podłoże paschalnej i zwycięskiej postawy, która wynika z powierzenia się Bogu. Radość paschalna pochodząca od Chrystusa to radość zakorzeniona Bogu, który nie zawodzi i pokonuje wszelkie przeszkody godzące w wierność. Chrystus paschalny chce spełnić w swoich uczniach obietnicę sprzed męki: „Znowu jednak was zobaczę i rozraduje się wasze serce, a radości waszej nikt wam nie zdoła odebrać” (por. J 16, 20–24). Może to czynić w nas, kiedy pozostajemy z Nim w łączności i pozwolimy Mu w sobie działać.

Z kolei profesja wpływa na lepsze przyjęcie Chrystusa w Eucharystii. Osoba składająca śluby przez swoje powołanie i zobowiązanie wyraża bowiem największe pragnienie i troskę o jedność z Chrystusem, jest zatem najbardziej predestynowana do doświadczania radości paschalnej pochodzącej od Chrystusa i obiektywnie dostępnej w każdej Eucharystii. Eucharystia jest doświadczeniem Boga w wierze, które w języku biblijnym

³⁰ Por. A. M. Triacca, *Fondamenti liturgico-sacramentali...*, art. cyt., s. 313.

³¹ Modlitwa po komunii, Msza w dzień pierwszej profesji zakonnej, *Ordo professionis religiosae*.

³² Modlitwa po komunii, Msza na dzień wieczystej profesji zakonnej B, *Ordo professionis religiosae*.

rozumiemy jako „ogłądanie Boga” *in mysterio* i dla którego Jezus w Kazaniu na Górze zaleca czystość serca³³. Profesja czystości, kluczowa dla życia zakonnego, z założenia wzmacnia tę dyspozycję i jednocześnie pozwala na ściślejsze jednoczenie się z Chrystusem w Eucharystii. Z kolei Eucharystia odnawia w osobie konsekrowanej możliwość wierności i życia według modelu Chrystusa czystego, ubogiego, posłusznego. Ten z kolei sposób życia zapewnia wzrost pragnienia jedności z Umiłowanym i coraz ściślejsze z Nim zjednoczenie w Eucharystii. Osoba konsekrowana żyje więc w stałym pragnieniu Eucharystii, a uczestnicząc w komunii eucharystycznej jest zdolniejsza do wypełnienia wymagań rad ewangelicznych. Widać wyraźnie jakieś sprzężenie zwrotne między sakramentem a sakramentaliem, które pokazuje, jak one wzajemnie się wzmacniają i tworzą ścisłą więź i współzależność.

4.2. Kształtowanie postawy osoby konsekrowanej

W modlitwie nad darami wyraża się prośbę o przyjęcie życia tych, którzy przez profesję wyrazili swoje pragnienie stania się żertwą: „Panie, przyjmij łaskawie dary i modlitwy Twoich sług, którzy ślubowali zachowanie rad ewangelicznych, i utwierdź ich w Twojej miłości”³⁴. Gotowość do uległości wobec Boga i wierności Bogu umacnia się pod wpływem Bożej miłości, która ciągle uprzedza i utwierdza. „Wystarczy ci mojej łaski” – słyszał św. Paweł od Boga (por. 2 Kor 12, 9), a św. Jan zapewnia w swoim Liście, że to Bóg pierwszy nas umiłował (por. 1 J 4, 19) i że możemy w to wierzyć dzięki działaniu Ducha Bożego w nas (por. 1 J 4, 13. 16). Nie wprost dowiadujemy się z tych tekstów, że w liturgii winniśmy wszyscy, a szczególnie osoby konsekrowane, przywoływać Ducha Świętego. Epikleza naszego serca wywoływana łaską sakramentu bierzmowania powinna być naturalną postawą wobec darów Bożych, których Bóg chce

³³ Por. ciekawe studium na temat czystości serca i życia liturgicznego: B. Nadolski, *Czystość serca a liturgia*, „Communio” 6 (1988), s. 66–75; Śr. le Gall, *Czystość serca i dar łoż*, „Communio” 6 (1988), s. 102–105.

³⁴ Modlitwa nad darami, Msza na dzień wieczystej profesji zakonnej A, *Ordo professionis religiosae*.

udzielać, by umożliwić nam wypełnienie powołania. Z kolei potwierdzenie miłości ze strony Boga rodzi pragnienie wspaniałomyślnej odpowiedzi miłości, która staje się coraz bardziej bezinteresowna i wytrwała. Każde przygotowanie darów odąd będzie okazją do odnowienia własnej całkowitej gotowości na Bożą wolę. Tomasz z Akwinu twierdził, że *votum professionis* jest najwyższym aktem kultu³⁵, który polega na zjednoczeniu z Chrystusem i oddaniu się Bogu Ojcu w Eucharystii³⁶. Nasz akt oddania się Bogu nieustannie podlega wydoskonaleniu i transformacji, upodabniając się do uległości samego Chrystusa Pana. Uczestnicząc w misterium Chrystusa, nabywa tym samym mocy soteriologicznej, stając się nośnikiem Chrystusowej dyspozycji, niejako sakramentem miłości i mądrości Chrystusa. Wyraża to Modlitwa nad darami z alternatywnego formularza: „Panie, przyjmij łaskawie dary Twoich służebnic i przemień je w Sakrament odkupienia, a te, które w ojcowskiej dobroci powołałeś do ochotniejszego naśladowania Twojego Syna, napełnij darami Ducha Świętego”³⁷. Ta dyspozycja, która w łączności z Chrystusem odradza się w każdej Eucharystii, będzie potem wyrażać się w zachowaniach wobec bliźnich i pełnieniu obowiązków każdego dnia. W tak odzyskanej uległości człowieka Duch Święty będzie miał lepsze możliwości działania i objawienia owoców swoich darów.

Modlitwy po komunii wskazują na liturgiczne *consummatio* profesji zakonnej, jaką jest sakramentalne zjednoczenie z Chrystusem. Prośba wyrażona po przystąpieniu do komunii eucharystycznej zwraca uwagę na akt liturgiczny i fakt ontologiczny: przyjęcie sakramentu i zjednoczenie z Synem Bożym. „Boże, nasz Ojcze, ze czcią przyjeśliśmy Najświętszy Sakrament, pokornie Cię prosimy, zapal ogniem Ducha Świętego serca tych sług Twoich, którzy ofiarowali się na Twoją służbę, i zjednocz ich ze

³⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, S. Th. IIa-IIae q. 186 a. 9, [cyt. za:] G. Baril, *Śluby zakonne a godność człowieka*, tłum. M. Michalik, „Communio” 6 (1985), s. 50.

³⁶ Jest to podstawa konsekracji, która zakorzeniona jest w sakramencie chrztu, a osiąga swoją pełnię w profesji rad ewangelicznych wzmacnianej w każdej Eucharystii – por. DZ 5.

³⁷ Modlitwa nad darami, Msza na dzień wieczystej profesji zakonnej B, *Ordo professionis religiosae*.

swoim Synem”³⁸. „Amen” wypowiedane podczas komunii świętej wskazuje na realne wejście w misterium Chrystusa i rozpoczęcie tego nowego realizmu *in mysterio*, poczynawszy od liturgii eucharystycznej aż po każdą chwilę życia³⁹.

Między jednym a drugim może być różnica i wtedy mielibyśmy do czynienia z przyjmowaniem Chrystusa niegodnym, rutynowym, a nawet świętokradzkim. Aby tego uniknąć, Kościół zachęca nas w tej eucharystii do wspomnienia na Ducha Świętego – „zapal ogniem Ducha Świętego serca tych sług Twoich” – i wołania o Jego ingerencję, która zapewnia prawdziwość i owocność uczestnictwa w liturgicznym akcie komunii świętej. Można w tym kontekście widzieć znaczenie sakramentu bierzmowania i powoływanie się na aktywną asystencję Ducha Świętego wynikającą z nałożenia rąk i trwającą nieprzerwanie w nas. Dlatego wystarczy przyjąć bierzmowanie tylko raz, bo jego skutki zawsze są aktualne, ale z kolei nie wystarczy tylko raz podczas przyjęcia tego sakramentu pamiętać i wzbudzać pragnienie tego Ducha. Zarówno w Eucharystii, jak i w sakramentaliach mamy do czynienia z koniecznością nieustannego powoływania się na Ducha Parakleta, bez którego mielibyśmy do czynienia jedynie z literą dobrej nowiny i nie pełnym obrazem samego Jezusa Chrystusa. Zjednoczenie z Chrystusem – „żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 2) – jeśli jest przeżywane w wierze, rodzi gorliwość i postawę według Ducha Chrystusowego, co sprawia pełniejsze przyłgnięcie do Jezusa i uzdolnienie do czytelniejszego, skuteczniejszego świadectwa o tym, że to On działa, a nie tylko sam człowiek. Eucharystia i aktywność Ducha Świętego, niewątpliwie doświadczana w sposób szczególny dzięki przyjętemu bierzmowaniu, wpływają na stosunek do samego Chrystusa i jakość świadectwa.

³⁸ Modlitwa po komunii, Msza na dzień wieczystej profesji zakonnej A, *Ordo professionis religiosae*.

³⁹ Por. W. Świerzawski, *Profesja...*, dz. cyt., s. 126: „Jedni będą przyzwyczajając się do tej formuły i znowu będą szli samotni i smutni, i głodni, i tęskniący, i nie będą wiedzieć, co to wszystko znaczy – a inni będą coraz głębiej wnikać przez znak w rzeczywistość, którą znak objawia. I będą w Chrystusie odnajdywać Boskiego Oblubieńca”.

4.3. Uwydatnienie istoty profesji zakonnej

Profesja zakonna jest wydarzeniem tak ważnym, że w niektórych instytucjach życia konsekrowanego uznaje się za stosowne jej odnawianie. Można ją celebrować przy okazji jubileuszu albo częściej, jeśli wspólnota tak postanowi⁴⁰. Obrzęd taki ma miejsce podczas mszy świętej, którą sprawuje się ze specjalnego formularza „w dniu odnowienia profesji”, chyba że normy liturgiczne na to nie zezwalają i precedencję ma formularz z dnia⁴¹. W tym wymiarze Eucharystia uwydatnia znaczenie i teologię profesji. Euchologie zamieszczone w tym formularzu odnoszą się do treści teologicznych zawartych w obrzędach i formularzach na okoliczność składania profesji. Dla naszego studium wybieramy te, których treści umieszczają akt odnowienia profesji w kontekście innych sakramentów.

W kolekcie z omawianego formularza, zgodnie z jej miejscem w akcji liturgicznej, mamy programową prośbę o Boże błogosławieństwo w kontynuowaniu drogi rad ewangelicznych: „Boże, Ty kierujesz sprawami i rządysz ludźmi, wejrzyj na swoich synów, którzy chcą potwierdzić oddanie się Tobie, i spraw, aby coraz ściślej jednoczyli się z misterium Kościoła i gorliwiej poświęcali się dla dobra ludzkości”⁴². Szczegółowa treść prośby, która jednocześnie określa jej owoc, obejmuje najważniejsze atrybuty życia osób oddających się Bogu. Są to: jednoczenie się z misterium Kościoła i poświęcenie się dla dobra ludzkości. Odnowienie profesji składania do liturgicznej modlitwy w intencji zachowania i pomnożenia umiejętności, jakie potrzebne są do pełnienia głównych chrześcijańskich zobowiązań, czyli uczestnictwa w zbawczym misterium Chrystusa i Kościoła oraz dzielenia się darami wynikającymi z tego uczestnictwa, to znaczy misja. Zobowiązania te wynikają z chrztu, jak to było już ukazane w przypadku profesji zakonnej, ale i z przekazania Ducha Świętego przez nałożenie rąk w bierzmowaniu. Nadal jednak i przez całe życie osób powołanych chodzi o owo „więcej”, które w omawianej kolekcie dochodzi do głosu przez okoliczniki użyte w stopniu wyższym: „ściślej” i „gorliwiej”.

⁴⁰ Por. *Ordo professionis religiosae*, 78, 79.

⁴¹ *Ordo professionis religiosae*, 80.

⁴² Kolekta, Msza w dniu odnowienia profesji zakonnej, *Ordo professionis religiosae*.

Sprawowana w tym celu okolicznościowa Eucharystia ma przypomnieć, a także otworzyć serca powołanych do przyjęcia łask wzmacniających do ponownego oddania się Chrystusowi do dyspozycji i w jedności z Nim realizacji powołania z odnowioną miłością.

Modlitwa po komunii podtrzymuje ten ton i odwołuje się do otrzymanego daru umacniającego w drodze. Wskazuje jednak na kolejne uniwersalia. Ci, którzy zostali posileni w komunii eucharystycznej, otrzymali pokrzepienie od Chrystusa i Ducha Świętego: „Boże, Ty nas posiłeś Najświętszym Sakramentem, pokornie prosimy, aby ci Twoi słudzy, którzy ufając Twojej łasce odnowili zobowiązania do zachowania rad ewangelicznych, zostali pokrzepieni miłością Chrystusa i otoczeni opieką Ducha Świętego”⁴³.

Mamy w tym miejscu nawiązanie do eucharystii z formularzy na dzień profesji, kiedy to Kościół przypomina, że uczestnictwo w misterium zbawienia uzyskuje swoją prawdziwą *actuositas* dzięki uległości Chrystusowi, co wynika z chrztu i Eucharystii oraz Duchowi Świętemu, co wynika z chrztu i bierzmowania. Formularze mszy na odnowienie profesji uświadamiają podstawowe prawdy o profesji, których nie tylko nie można zgubić, ale należy je nieustannie odnawiać. Są to prawdy dotyczące celu profesji (uczestnictwo w misterium Chrystusa i misja) oraz nieodzownej asystencji Chrystusa i Ducha Świętego, która została zapewniona w sakramentach chrześcijańskiej inicjacji.

Powyższe przesłanki potwierdzają, że profesja może być w pełni realizowana po przyjęciu sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia, choć znamiona powołania do tego stanu mogą być widoczne już wcześniej, ale przed złożeniem profesji należy dopełnić sakramentów inicjacji dla owocnego realizowania tego powołania. Kościół zaleca również roztropnie przeżyty okres neofitatu i jakiegoś stażu chrześcijańskiego dla wiarygodniejszego rozeznania powołania do konsekracji zakonnej już w kontekście realizowanej konsekracji chrzcielnej.

Nie sposób w tym opracowaniu pominąć wątku oblubieńczej relacji Chrystusa i osoby składającej profesję. Ten motyw pojawiający się

⁴³ Modlitwa po komunii, Msza w dniu odnowienia profesji zakonnej, *Ordo professionis religiosae*.

przede wszystkim w kategoriach ewangelicznej miłości, czystości i samego obrzędu ślubów składanych Chrystusowi odnosi się w przypadku profesji do misterium Chrystusa i Kościoła, stąd wzmianki o potwierdzeniu i umocnieniu tej miłości w zamieszczonych modlitwach pokornijnych wskazujących jednoznacznie na źródło takiej miłości, jakim jest Chrystus. Paschalna i trwała miłość Chrystusa – *agape*, jaką chrześcijanin otrzymuje w liturgii i szczególnie jest powołany do dawania jej świadectwa przez życie radami ewangelicznymi, stanowi również osnowę przymierza małżeńskiego, które wyraża się w nierozzerwalnym związku mężczyzny i kobiety. Ze względu na rodzaj i funkcję miłości wyłącznej doświadczanej i przekazywanej od Boga w liturgii profesja zakonna (sakramentalium) oraz sakramentalne małżeństwo chrześcijan (sakrament) stanowią wydarzenia i stany wobec siebie komplementarne, wprawdzie różne w realizacji, ale odnoszące się do tej samej rzeczywistości, jaką jest misterium Chrystusa i Kościoła (por. Ef 5, 32). Jest to widoczne także w samej strukturze obrzędu profesji, który rozwinął się z obrzędu zaślubin małżeńskich i co jeszcze pozostało w symbolu obrączki i welonu⁴⁴.

Teologowie wskazują także na ścisłe zależności pomiędzy konsekracją a innymi formami kultu liturgicznego, jak sakrament pokuty i sakrament święceń kapłańskich lub liturgia godzin, co niewątpliwie potwierdza spójność i jedność liturgii Kościoła⁴⁵. Nie jest to jednak przedmiotem niniejszego opracowania ze względu na źródła, które zostały wybrane do naszego studium. W obrzędach profesji i formularzach mszy obrzędowych nie znajdujemy bowiem bezpośrednich odniesień do tych form liturgii, dlatego zagadnienie to pozostawiamy do innego opracowania.

⁴⁴ Por. M. Augé, *I riti della professione religiosa e della consacrazione delle vergini*, „Rivista liturgica” 3 (1973), s. 338.

⁴⁵ Por. np. A. M. Triacca, *Fondamenti liturgico-sacramentali delle forme di «vita di consacrazione»*, „Rivista liturgica” 3 (1973), s. 315–318; V. Raffa, *La liturgia delle ore. Presentazione, storica, teologica e pastorale*, Roma 1990³, s. 37–44.

Wnioski

Studium nowych obrzędów profesji rad ewangelicznych i związanych z nimi formularzy mszalnych pozwala stwierdzić, że profesja jako przykład sakramentaliów wykazuje ich ścisłą więź z innymi sakramentami, tworząc z nimi harmonijną i uzasadnioną jedność życia Kościoła. Jako ciągle pogłębiane uczestnictwo w misterium paschalnym jest radykalnym rozwijaniem łaski chrztu i ścisłą realizacją zasady: umieranie dla grzechu i życie dla Boga, nawrócenie i naśladowanie Chrystusa. Przez złożenie ślubów osoba decyduje się na stałe podtrzymywanie i odnawianie komunii z Chrystusem, co potwierdza w każdorazowej Eucharystii. Profesja sprzyja właściwszemu i pełniejszemu uczestnictwu w Eucharystii, ale Eucharystia z racji uobecniania Chrystusa i Jego misterium uzdalnia do wypełnienia ślubów, kształtuje duchowe usposobienie i pomaga dostrzegać istotę profesji. Jest nią podstawowe przykazanie miłości Boga i bliźniego. Dojrzałe i owocne uczestnictwo w misterium zaślubin z Chrystusem zapewnia Duch Paraklet, którego należy kojarzyć z sakramentem bierzmowania i z każdą epiklezą. Świadoma uległość Duchowi Świętemu pomaga przeżywać profesję i wynikający z niej stan w wymiarze eschatologicznym. W płaszczyźnie analogii do profesji można spojrzeć na chrześcijański sakrament małżeństwa i docenić mobilizujące i mistagogiczne współlistnienie tych dwu sposobów realizacji Boskiej *agape* oraz ich wzajemną pomocniczość w budowaniu Kościoła i objawianiu stwórczej i uświęcającej mocy Trójjedynego Boga. Oddziaływanie łaski wymienionych sakramentów na osobę konsekrowaną ma charakter życiodajny i ukierunkowujący, co jest nieodzowne w osiąganiu owego „więcej”, do którego osoby zobowiązują się publicznie przez profesję dla zbawienia świata. Natomiast osoba dzięki powołaniu i profesji staje się bardziej świadoma i dyspozycyjna wobec Boga przychodzącego w sakramentach. Tak więc sakramentalia i sakramenty wzajemnie się warunkują i pozwalają chrześcijaninowi na stałą i twórczą łączność z Bogiem, potwierdzając zasadę, że im więcej otwartości na Boga w sakramentach, tych większe pragnienie i inicjatywa przywoływania Go w sakramentaliach. Nie ulega wątpliwości, że Kościół, korzystając z takich „instrumentów” Bożego miłosierdzia, staje się coraz bardziej świadomym, czynnym i skutecznym uczestnikiem misterium zbawienia.

Abstrakt

W artykule profesja zakonna została zaprezentowana w kluczu wzajemnej relacji między sakramentaliami i sakramentami. W opracowaniu opartym na euchologiach nowego rytuału i oraz mszy obrzędowych wykazano wyraźne odniesienie profesji zakonnej do chrztu, Eucharystii oraz pośrednio do bierzmowania. Dowiedziono też, że sakramentalia i sakramenty wzajemnie się warunkują i pozwalają chrześcijaninowi na stałą i twórczą łączność z Bogiem, potwierdzając komplementarność zasad *ex opere operato* i *ex opere operantis* w liturgii. Dojrzałe i owocne uczestnictwo w misterium zaślubin z Chrystusem zapewnia Duch Paraklet. Świadoma uległość Duchowi Świętemu, którego należy kojarzyć z sakramentem bierzmowania i z każdą epiklezą, pomaga przeżywać profesję i wynikający z niej stan w wymiarze eschatologicznym. Profesja zakonna, która należy do grupy sakramentaliów konstytutywnych, w istotny sposób wpływa na kształtowanie i rozwój *participatio actiua* osób konsekrowanych w życiu liturgicznym Kościoła.

Słowa kluczowe

Profesja zakonna, śluby, chrzest, Eucharystia, Duch Święty, sakramenty

Abstract

Profession of the religious as a sacramental in the context of the Church's liturgy

In the article the profession of the religious has been presented according to the mutual relationship between sacramentals and sacraments. The study based on the euchologies of the new ritual and of the proper Mass orders proves the clear reference of the profession to baptism, Eucharist and indirectly to confirmation. It has been also emphasized that sacraments and sacramentals are mutually conditioned. They allow Christians for constant and creative connection with God and confirm complementarity of the principles *ex opere operato* and *ex opere operantis* in liturgy. This is Spirit the Paraclete, who enables to participate in the mystery of the bridal engagement with Christ in mature and fruitful way. Conscious commitment to the Holy Spirit, who should be associated with the sacrament of confirmation and with each epiclesis, helps to experience the act

of profession and the results of it in the eschatological dimension. The profession of the religious, which belongs to the constitutive sacramentals, has an essential impact into the shaping and development of the *participatio actiosa* of the consecrated persons in the liturgical life of the Church.

Keywords

Profession of the religious, vows, baptism, Eucharist, Holy Spirit, sacraments

References

- Augé M., *I riti della professione religiosa e della consacrazione delle vergini*, „Rivista liturgica” 3 (1973), s. 326–340.
- Augé M., *La professione monastica e religiosa*, [w:], *I sacramentali e le benedizioni*, red. I. Scicolone, A. Nocent, M. Augé, D. Sartore, A. M. Triacca et al., Genova 1992, s. 46–63 (Anàmnesis, 7).
- Baril G., *Śluby zakonne a godność człowieka*, tłum. M. Michalik, „Communio” 6 (1985), s. 42–55.
- Chupungco A. J., *L'adattamento dei sacramentali: principi e possibilità*, [w:] *I sacramentali e le benedizioni*, red. I. Scicolone, A. Nocent, M. Augé, D. Sartore, A. M. Triacca, et al., Genova 1992, 251–265 (Anàmnesis, 7).
- Gall le R., *Czystość serca i dar łez*, tłum. L. Woroniecki, „Communio” 6 (1988), s. 97–110.
- Hausman N., *Pour la «Professio super Hostiam». Une étude du «Rituel de la Profession religieuse»*, „Nouvelle Revue Théologique” 110 (1988), s. 729–742.
- Krakowiak Cz., *Profesja zakonna według „Ordo professionis religiosae” (1970)*, [w:] *Misterium Christi*, t. 4, red. W. Świerzawski, Sandomierz 2013, s. 247–280.
- Nadolski B., *Czystość serca a liturgia*, „Communio” 6 (1988), s. 66–75.
- Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.
- Petrani A., *Zakonna profesja «in manus»*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 10 (1963) z. 4, s.113–123.
- Raffin P., *Liturgie de l'engagement religieux: le nouveau rituel de la profession religieuse*, “La Maison Dieu” 104 (1970), s. 151–166.

Rusiecki J., *Powstanie i rozwój wczesnych form obrzędu profesji zakonnej*, [w:] *Introibo ad altare Dei*, red. S. Szczepaniec, Kraków 2008, s. 467–471.

Świerzawski W., *Profesja rad ewangelicznych*, Sandomierz 2015.

Triacca A.M., *Fondamenti liturgico-sacramentali delle forme di «vita di consacrazione»*, “*Rivista liturgica*” 3 (1973), s. 287–320.

KS. JAN DYDUCH

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

jan.dyduch@upjp2.edu.pl

Obchodzenie czasów świętych w Polsce – aktualny stan prawny

Sobór Watykański II rozpoczyna swój pierwszy dokument następująco: „Święty Sobór stawia sobie za cel pogłębienie chrześcijańskiego życia wiernych, lepsze dostosowanie do potrzeb naszych czasów tych instytucji, które są skłonne poddawać się zmianom”¹. Chrześcijańskie życie wiernych i jego rozwój dokonuje się w czasie. Zresztą dzieło odkupienia także dokonało się w czasie: „Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego” (Ga 4, 4). Tak więc człowiek zbawia się w wyznaczonym mu przez Boga czasie. Dla ułatwienia mu osiągnięcia zbawienia Pan Bóg daje ludziom szczególnie czas, który od pradawnych wieków nazwano „czasami świętymi”. W tradycji biblijnej przejętej przez Kościół jawią się one dwojako: jako dni świąteczne i dni pokuty. W artykule niniejszym zajmiemy się aktualnym stanem prawnym „czasów świętych” obchodzonych w Polsce. Prezentacja poniższa zostanie ukazana w kontekście prawodawstwa powszechnego Kościoła łacińskiego z uwzględnieniem polskich przepisów partykularnych zarówno kościelnych, jak i państwowych.

¹ Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 1.

1. Powołanie do świętości

Sobór Watykański II naucza: „podobalo się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wyłączeniem wzajemnych powiązań, lecz ustanowił ich jako lud, który uznałby Go w prawdzie i Jemu święcie służyć”². To Bóg postanowił, że człowiek dąży do zbawienia we wspólnocie. Jest powołany do wspólnoty z Bogiem, zaś zjednoczenie to ma być realizowane we wspólnocie z innymi ludźmi. Te więzy zbudowane na podstawach nadprzyrodzonych między Bogiem i ludźmi oraz między ludźmi nazywa Vaticanum II „communio”³.

Tę wspólnotę ludu Bożego postrzega nauczanie soborowe następująco: „Albowiem wierzący w Chrystusa, odrodzeni nie z nasienia skazitelnego, lecz nieskazitelnego przez Słowo Boga Żywego (por. 1 P 1, 23), nie z ciała, lecz z wody i Ducha Świętego (por. J 3, 5), ustanowieni są w końcu jako wybrane plemię, królewskie kapłaństwo, naród święty, lud Bogu na własność przeznaczony, który był nie-ludem, teraz zaś jest ludem Bożym (1 P 2, 9n)”⁴. Lud Boży jest wspólnotą bosko-ludzką, zrasta się w niej pierwiastek boski i ludzki. Rzeczywistość społeczna widzialna jest ściśle powiązana z rzeczywistością niewidzialną, nadprzyrodzoną – Mistycznym Ciałem Chrystusa. Te obie rzeczywistości stanowią lud Boży, jedna bez drugiej nie może istnieć, jedna bez drugiej nie byłaby tym, czym jest⁵.

Podstawowe zasady konstytuujące lud Boży, czyli wspólnotę wiernych, to zasada równości i zasada różnorodności. Wszyscy należący przez chrzest do tej wspólnoty są jednakowo powołani do starania się o świętość, która jest jednakowa dla nich wszystkich. Podobnie wszyscy są powołani do apostołstwa. Zarówno świętość, jak i apostołstwo co do istoty i celu są dla nich jednakowe, ale zachodzi wielka różnorodność

² Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 9.

³ Por. R. Sobański, *Inspiracje dla zagadnienia rozwoju wypływające z pojęcia communio*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 8 (1975), s. 260.

⁴ Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 9.

⁵ Por. M. Żurowski, *Wspólnota Kościelna „communio” podstawą prawa kościelnego*, „Prawo Kanoniczne” 20 (1977) nr 1–2, s. 68–71.

sposobów i form ich osiągnięcia w różnych stanach i na różnych drogach życia oraz przez wielorakie i szczególne powołanie⁶.

W oparciu o nauczanie soborowe Kodeks Prawa Kanonicznego (KPK) tak określa wiernych stanowiących lud Boży: „Wiernymi są ci, którzy przez chrzest wszczępieni w Chrystusa, zostali ukonstytuowani Ludem Bożym i stawszy się z tej racji na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa, zgodnie z własną każdego pozycją, są powołani do wypełniania misji, jaką Bóg powierzył pełnić Kościołowi w świecie” (kan. 204 § 1). Tak więc wspólnota ludu Bożego uczestniczy na swój sposób w potrójnej misji Jezusa Chrystusa: misji nauczycielsko-prorockiej, kapłańsko-uświęcającej i w królewsko-pasterskiej. Do wspólnoty ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie. Naucza Vaticanum II: „Do nowego Ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie, dlatego lud ten, pozostając ciągle jednym i jedynym, powinien się rozszerzać na cały świat i przez wszystkie wieki”⁷. Ten jeden jedyny nowy lud Boży, do którego są powołani wszyscy ludzie, zarówno w wymiarze globu ziemskiego, jak i w wymiarze czasu, jest także powołany do zbawienia, które może osiągnąć, dążąc do świętości. Naucza Sobór Watykański II: „Dlatego wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej pasterskiego posługiwania, powołani są do świętości, zgodnie ze słowami Apostoła: «albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie»”⁸. To powszechne powołanie do zbawienia ma szerszy zasięg niż formalne członkostwo Kościoła, bowiem i ci, którzy do niego formalnie nie należą, są do niego wezwani. Stąd nauczanie Vaticanum II o różnych kręgach przynależności do nowego ludu Bożego⁹.

Jak już wspominaliśmy, istnieje różnorodność w dążeniu do świętości, jednak każda droga do niej winna być naśladowaniem Chrystusa ubogiego, pokornego i dźwigającego krzyż. Ma to być droga wiary, nadziei i miłości: „Każdy według własnych darów i zadań powinien kroczyć drogą

⁶ Por. J. Hervada, *Wierni*, [w:] *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 199.

⁷ Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 13.

⁸ Tamże, 39.

⁹ Por. tamże, 14–16.

żywej wiary, która wzbudza nadzieję i działa przez miłość”¹⁰. Nauczanie soborowe określa i wyznacza własną drogę dążenia do świętości biskupom, prezbiterom, diakonom, zakonnikom, klerykom i wiernym świeckim¹¹. Szczególne zadanie w dążeniu do świętości mają wierni świeccy: „Wszystkie bowiem ich uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu. [...] stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa”¹².

Do składania duchowych ofiar zobowiązani są wszyscy ochrzczeni, gdyż odrodzeni i namaszczeni Duchem Świętym stanowią dom duchowy i święte kapłaństwo, dlatego mają jako uczestnicy wspólnego kapłaństwa składać duchowe ofiary i głosić moc Jezusa Chrystusa, który ich wezwał z ciemności do swojego przedziwnego światła¹³. W ten sposób nowy lud Boży uczestniczy w posłudze uświęcania. Dzięki temu uczestnictwu korzysta on ze środków uświęcania i we wspólnocie pomaga innym w dążeniu do świętości. Idąc właściwą sobie drogą do zbawienia, wspomaga świętość ludu Bożego, realizując powszechne powołanie do świętości: „Wszyscy wierni, wyposażeni w tyle tak wielkich środków zbawienia, we wszystkich sytuacjach życiowych i w każdym stanie powołani są przez Pana, każdy na właściwej sobie drodze, do doskonałej świętości, jak i sam Ojciec jest doskonały”¹⁴.

W każdej drodze dążenia do świętości Bóg obdarza człowieka łaską czasów świętych, które mają pomagać mu w osiągnięciu zbawienia.

2. Poszanowanie dni świątecznych

Lud Boży zmierzający do zbawienia korzysta z czasów świętych, wspólnie obchodząc dni świąteczne. Dni świąteczne obchodzone już w Starym

¹⁰ Tamże, 41.

¹¹ Por. tamże, 41.

¹² Tamże, 34.

¹³ Por. tamże, 10.

¹⁴ Tamże, 11.

Testamencie kształtowała tradycja chrześcijańska w pierwotnym Kościele, która nadawała im szczególną rolę i swoisty, różny od świąt żydowskich, wymiar i charakter¹⁵. Choć cały rok kościelny jest czasem uświęcania się wiernych i sprawowania kultu Bożego, to jednak od początku chrześcijaństwa, od pierwotnego Kościoła szczególną rolę odgrywała niedziela zwana „dniem Pańskim”. Była ona obchodem centralnego wydarzenia w dziejach chrześcijaństwa, a nawet w dziejach ludzkości, mianowicie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Świątowanie niedzieli wynikało najpierw z prawa naturalnego zobowiązującego człowieka do oddawania czci Bogu-Stwórcy i do własnego odpoczynku. Ten naturalny nakaz został następnie potwierdzony pozytywnym przykazaniem Bożym: „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił”. Chrześcijanie obchodem niedzieli zastąpili obchodzony przez Żydów szabat. Stopniowo wprowadzano także inne dni świąteczne poświęcone Panu Jezusowi, Matce Bożej i innym świętym, w szczególności męczennikom¹⁶.

Katalog dni świątecznych, oprócz niedzieli, uległ zmianom w ciągu historii Kościoła, niektóre dni świąteczne obchodzono w całym Kościele, a niektóre miały charakter partykularny, czyli były obchodzone tylko na określonym terytorium. Aktualny katalog dni świątecznych dotyczących Kościoła łacińskiego przedstawia się następująco: „Niedziela, w czasie której jest czczona tajemnica paschalna, na podstawie tradycji apostołskiej winna być obchodzona w całym Kościele jako najdawniejszy dzień świąteczny nakazany. Ponadto należy obchodzić dni: Narodzenia Pana naszego Jezusa Chrystusa, Objawienia Pańskiego, Wniebowstąpienia oraz Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, Jej Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia, świętego Józefa, świętych Apostołów Piotra i Pawła, wreszcie Wszystkich Świętych” (kan. 1246 § 1 KPK). Wymienione dni świąteczne należą do tak zwanych *de praecepto* (nakazanych), to znaczy, że związane są z dwoma obowiązkami: uczestniczenia we mszy świętej i wstrzymania się od prac niekoniecznych. Do tej sprawy wrócimy ponizej. Spośród wymienionych wyżej dni świątecznych

¹⁵ Por. E. Szafranski, *Miejsca i czasy święte*, Warszawa 1981, s. 162–163.

¹⁶ Por. J. Bakalarz, *Czasy święte*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 3, Lublin 1986, s. 162–163.

nie była obchodzona w Polsce jako święto nakazane uroczystość świętego Józefa (19 marca). Podczas rządów komunistycznych w Polsce po II wojnie światowej, które były wrogo nastawione do spraw religijnych, zostały zniesione „cywilnie” niektóre święta kościelne nakazane. Były to: Objawienie Pańskie, Wniebowstąpienie, Wniebowzięcie Matki Bożej, Niepokalane Poczęcie oraz świętych apostołów Piotra i Pawła. Na te dni kardynał Stefan Wyszyński, prymas Polski, udzielił wiernym w Polsce dyspensy od obowiązku uczestniczenia we mszy świętej i wstrzymania się od prac służebnych¹⁷.

Próbie uregulowania katalogu świąt nakazanych (*de praecepto*) podjął konkordat z 1993 roku zawarty między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską. Podaje on następujący katalog dni świątecznych (wolnych od pracy): „1. Wolne od pracy są niedziele i następujące dni świąteczne: 1) 1 stycznia – uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi (dzień Nowego Roku), 2) drugi dzień Wielkanocy, 3) dzień Bożego Ciała, 4) 15 sierpnia – uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 5) 1 listopada – dzień Wszystkich Świętych, 6) 25 grudnia – pierwszy dzień Bożego Narodzenia, 6) 26 grudnia – drugi dzień Bożego Narodzenia”¹⁸. Przywołany w konkordacie katalog dni wolnych od pracy różni się od katalogu dni świątecznych z KPK. Są dni świąteczne wymienione zarówno w KPK, jak i w konkordacie: niedziele, Nowy Rok, Boże Ciało, Wniebowzięcie Matki Bożej, Wszystkich Świętych i Boże Narodzenie. Nie ma w konkordacie wymienionych: Objawienia Pańskiego, Wniebowstąpienia, św. Józefa, świętych apostołów Piotra i Pawła i Niepokalanego Poczęcia Matki Bożej. Są natomiast w konkordacie, a nie ma w KPK: drugiego dnia Wielkanocy i drugiego dnia Bożego Narodzenia, które były w Polsce tradycyjnie obchodzone, także w ten sposób było obchodzone święto Matki Bożej Gromnicznej (2 lutego). Tak więc konkordat z 1993 roku nie uregulował sprawy katalogu świąt nakazanych.

¹⁷ Dyspensa z 8 III 1965, [w:] *Prawodawstwo Kościoła w Polsce*, t. 1, oprac. i tłum. T. Pieronek, Warszawa 1971, s. 102.

¹⁸ Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 (Dz.U. 1998 nr 51 poz. 318), art. 9, ust. 1.

Kolejny krok dla uregulowania tej sprawy podjęła Konferencja Episkopatu Polski, której taką kompetencję daje KPK: „Konferencja Episkopatu może jednak, za uprzednią aprobatą Stolicy Apostolskiej, niektóre z dni świątecznych nakazanych znieść lub przenieść na niedzielę” (kan. 1246 § 2). Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski kardynał Józef Glemp zwrócił się 22 sierpnia 2001 roku z prośbą do Stolicy Apostolskiej o uregulowanie sprawy katalogu świąt nakazanych w Polsce. Stolica Apostolska zezwoliła, „aby obchodzenie uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego było przypisane do następującej po nim siódmej niedzieli Wielkanocy i aby obchodzenie uroczystości świętego Józefa (19 marca), uroczystości świętych Apostołów Piotra i Pawła (29 czerwca) i uroczystości w dniu Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (8 grudnia) nie obowiązywało już w przyszłości jako świąt nakazanych”¹⁹.

Przywołane zezwolenie Stolicy Apostolskiej wraz z aktualnym katalogiem świąt nakazanych zostało podane do wiadomości wiernym i wyjaśnione w *Liście Episkopatu Polski na temat przykazań kościelnych*²⁰. List stwierdza: „Po uwzględnieniu omówionych zmian, świętami nakazanymi poza niedzielami są: uroczystość Narodzenia Pańskiego (25 grudnia); uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki (1 stycznia); uroczystość Objawienia Pańskiego (6 stycznia); uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa (Boże Ciało); uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (15 sierpnia) i uroczystość Wszystkich Świętych (1 listopada)”²¹.

Dla pełnego wyjaśnienia sprawy list stwierdza dalej: „Chociaż takie uroczystości i święta, jak: Niepokalane Poczęcie, świętego Józefa, świętych Apostołów Piotra i Pawła, Matki Bożej Gromnicznej, poniedziałek Wielkanocny, święto Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła (poniedziałek po Zesłaniu Ducha Świętego), świętego Szczepana, nie są świętami nakazanymi, to jednak zachęcamy wiernych, by zgodnie z wieloletnią tradycją brali udział w liturgii. Księży zaś, którzy w te dni nie mają

¹⁹ Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, dekret, prot. 1784 (01) L, 4 III 2003; „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 2003 nr 8, s. 31–32.

²⁰ 21 X 2003, „Notificationes” 141 (2003), s. 392–396.

²¹ Tamże, s. 3

obowiązku aplikacji Mszy św. za parafian, prosimy, by przez dogodny porządek nabożeństw ułatwili parafianom udział w Eucharystii”²².

Przywołane postanowienia obowiązują od 30 listopada 2003 roku²³. Trzeba dodać, że list w sposób jasny i precyzyjny uporządkował katalog świąt nakazanych (*de praecepto*) w Polsce. Usunął wątpliwości sumienia wiernych, a także kapłanów w spełnianiu przykazania Bożego: „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił” i przykazania kościelnego. List wyjaśnia także obchodzenie jedyne go święta nakazanego, które należało świętować w dniu, jaki nie był w Polsce wolny od pracy. Chodzi o uroczystość Objawienia Pańskiego. Zaznaczono, że biskupi wyrazili nadzieję, iż święto to będzie w przyszłości dniem wolnym od pracy²⁴. Na to wydarzenie po opublikowaniu listu trzeba było czekać 7 lat. Ustawa w tej sprawie została podpisana przez prezydenta Bronisława Komorowskiego 19 listopada 2010 roku i ogłoszona w „Dzienniku Ustaw” 26 listopada 2010 roku²⁵. 6 stycznia 2011 roku był pierwszym od 1960 roku dniem Objawienia Pańskiego, czyli Trzech Króli, wolnym od pracy.

Świętowanie dnia świątecznego zawiera, jak już wspominaliśmy, dwa obowiązki: wstrzymanie się od prac niekoniecznych i uczestniczenie we mszy świętej. Postanawia KPK: „W niedzielę oraz w inne dni świąteczne nakazane, wierni są zobowiązani uczestniczyć we Mszy świętej oraz powstrzymać się od wykonywania tych prac i zajęć, które utrudniają oddawanie Bogu czci, przeżywanie radości właściwej dniowi Pańskiemu oraz korzystanie z należnego wypoczynku duchowego i fizycznego” (kan. 1247). Poprzedni KPK z 1917 roku mówił o wstrzymaniu się od prac służebnych (*opera servilia* – por. kan. 1248). Było to nawiązanie do sytuacji społecznej i gospodarczej Kościoła pierwszych wieków. Aktualny KPK podkreśla wykorzystanie świątecznego czasu wolnego na oddawanie czci Bogu, spełnianie obowiązków religijnych, przeżywanie radości świątecznej we wspólnocie, szczególnie w rodzinie i na korzystanie z wypoczynku duchowego i fizycznego. Ogólnie mówiąc, odpoczynek świąteczny dotyczy

²² Tamże, s. 395.

²³ Por. tamże, s. 395.

²⁴ Por. tamże, s. 395.

²⁵ Dz.U. 2010 nr 224 poz. 1459.

powstrzymania się od tego wszystkiego, co utrudnia osiągnięcie celów dnia świątecznego²⁶. Szeroko o odpoczynku świątecznym mówi list Jana Pawła II *Dies Domini*²⁷.

Wierni w dni świąteczne mają także obowiązek uczestniczenia we mszy świętej. KPK 1917 zobowiązywał wiernych do wysłuchania mszy świętej (por. kan. 1248). KPK 1983 postanawia: „Nakazowi uczestniczenia we Mszy świętej zadośćuczyni ten, kto bierze w niej udział gdziekolwiek jest odprawiana w obrządku katolickim, bądź w sam dzień świąteczny, bądź wieczorem poprzedniego dnia” (kan. 1248 § 1). Tak więc wierny spełnia ten obowiązek nie tylko w swoim kościele parafialnym, nie tylko w sam dzień świąteczny, ale także wieczorem poprzedniego dnia. Jest to poszerzenie możliwości czasowej spełniania obowiązku uczestniczenia we mszy świętej²⁸. Spełnienie tego obowiązku precyzuje II Polski Synod Plenarny: „W konsekwencji Msza św. zwana czasem przedświąteczną, która jednak w rzeczywistości ma charakter w pełni świąteczny, jest sprawowana według liturgii niedzielnej, co nakłada na celebrycę obowiązek wygłoszenia homilii i odmówienia z wiernymi modlitwy powszechnej”²⁹.

W przypadku braku kapłana lub niemożliwości wypełnienia przez wiernych obowiązku uczestniczenia we mszy świętej zaleca się uczestnictwo w liturgii słowa w miejscu świętym albo, jeśli to także jest niemożliwe, aby poświęcili pewien czas na modlitwę indywidualną lub w gronie rodzinnym, czy w grupie rodzin (por. kan. 1248 § 2). Jest to tylko zalecenie prawodawcy, które nie zastępuje uczestniczenia we mszy świętej, a przywołane sytuacje z powodu obiektywnych przeszkód zwalniają wiernych od obowiązku uczestniczenia w niej³⁰. Wspomniane uczestnictwo w liturgii słowa winno być regulowane przepisami biskupa diecezjalnego.

²⁶ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, Olsztyn 1986, s. 476.

²⁷ Jan Paweł II, list apost. *Dies Domini*, 31 V 1998.

²⁸ Por. J. Krukowski, *Czasy święte*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 3.2, red. J. Krukowski, Poznań 2011, s. 469–470.

²⁹ *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, s. 194.

³⁰ Por. J. Krukowski, *Czasy święte*, art. cyt., s. 470.

3. Zachowanie dni pokuty

Czasy święte w Kościele stanowią również dni i okresy pokuty: „W Kościele powszechnym dniami i okresami pokutnymi są poszczególne piątki całego roku i czas Wielkiego Postu” (kan. 1250 KPK). Wprowadzając w życie wskazania Soboru Watykańskiego II o pokucie, papież Paweł VI ogłosił 17 lutego 1966 roku konstytucję apostolską *Poenitemini*³¹. Nauczanie soborowe podkreśla znaczenie pokuty, która winna być nie tylko wewnętrzna i indywidualna, ale także zewnętrzna i wspólnotowa. Szczególny charakter pokutny ma okres Wielkiego Postu³². Przywołana konstytucja *Poenitemini* rozpoczyna się od słów Jezusa: „Pokutę czyńcie, nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (por. Mk 1, 15)³³. Pucza także wiernych, że do praktykowania pokuty są zobowiązani na podstawie prawa Bożego. Wśród dzieł pokutnych wymienia: modlitwę, post i uczynki miłosierdzia. Okres wielkiego postu rozpoczynający się środą popielcową oraz wszystkie piątki roku zachowują charakter pokutny³⁴.

Istotne postanowienia konstytucji *Poenitemini* weszły do KPK. Wiodące znaczenie ma kan. 1249: „Wszyscy wierni, każdy na swój sposób, obowiązani są na podstawie prawa Bożego czynić pokutę. Żeby jednak wszyscy przez jakieś wspólne zachowanie pokuty złączyli się między sobą, zostają nakazane dni pokuty, w które wierni powinni modlić się w sposób szczególny, wykonywać uczynki pobożności i miłości, podejmować akty umartwienia siebie przez wierniejsze spełnienie własnych obowiązków, zwłaszcza zaś zachowywać post i wstrzemięźliwość”. Tak więc prawo Boże o pokucie polegającej przede wszystkim na odwróceniu się od grzechu obrażającego Boga i zwróceniu się do Niego jako źródła wszelkiego dobra ma być realizowane osobiście i wspólnotowo. W programie pokutnym nie może zabraknąć modlitwy, spełniania dzieł pobożności i miłości oraz umartwienia siebie poprzez gorliwe spełnienie obowiązków, a także przez

³¹ „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 177–198; *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, zebrał i tłum. ks. E. Szafrowski, t. 1, z. 2, s. 67–104.

³² Por. Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 109–110.

³³ Konst. *Poenitemini*, wstęp.

³⁴ Por. tamże, I–IV; *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, dz. cyt., s. 99–101.

post i wstrzemięźliwość³⁵. Programem pokuty wiernych kieruje Kościół, który określa wspólnotowy czas pokuty, jej formy i praktyki pokutne.

W dni pokuty obowiązywał zgodnie z KPK 1917 post jakościowy zwany wstrzemięźliwością (*abstinentia*), post ilościowy (*ieiunium*) oraz post ścisły (*abstinentia et ieiunium*). Obecnie zgodnie z KPK 1983 w praktyce występują tylko dwie formy postu: jakościowy i ścisły. Post ilościowy będący w dawnym prawie samodzielną formą pokuty aktualnie występuje łącznie z postem jakościowym jako integralny element postu ścisłego³⁶. Post jakościowy – wstrzemięźliwość (*abstinentia*) dotyczył zgodnie z KPK 1917 potraw mięsnych (por. kan. 1250). Aktualne prawo dopuszcza, aby wstrzemięźliwość obejmowała także inne potrawy, jakie określi konferencja biskupia dla danego kraju (por. kan. 1251). Postulaty w tej sprawie przedkładali podczas Soboru Watykańskiego II biskupi z Japonii, Indii i Afryki³⁷. W Polsce nie zachodzi potrzeba zmiany w tej dziedzinie, nadal obowiązuje w dni pokuty wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych.

Post ścisły, czyli wstrzemięźliwość od potraw mięsnych, i post jakościowy obowiązują w Polsce w środę popielcową i w Wielki Piątek tych, co ukończyli 18 lat aż do rozpoczętego 60 roku życia³⁸. Takie samo rozwiązanie obowiązuje w prawodawstwie powszechnym (por. kan. 1251 i 1252). Post ścisły oprócz wstrzemięźliwości wymaga także ograniczenia ilości posiłków w dniu pokuty do jednego pełnego posiłku i dwóch lekkich, w ich określeniu trzeba wziąć pod uwagę miejscowe zwyczaje i wytyczne konferencji biskupich³⁹.

Wstrzemięźliwość (*abstinentia*) obowiązuje zgodnie z KPK 1983 we wszystkie piątki całego roku (por. kan. 1251). To postanowienie zostało przejęte we wspomnianej już konstytucji *Poenitemini*. Po jej publikacji (17 lutego 1966) prymas Polski kard. Stefan Wyszyński w imieniu

³⁵ Por. J. Krukowski, *Czasy święte*, art. cyt., s. 472.

³⁶ Por. J. Bakalarz, *Czasy święte*, art. cyt., s. 425.

³⁷ Por. tamże, s. 426.

³⁸ Konferencja Episkopatu Polski, *Nowe sformułowania przykazań kościelnych i wykładnia dla przykazań I i IV z 12 III 2003*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 2005 n. 1, s. 156.

³⁹ Por. J. Krukowski, *Czasy święte*, art. cyt., s. 474.

Konferencji Episkopatu Polski zwrócił się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o pozostawienie w Polsce tradycyjnego obowiązku wstrzemięźliwości w wigilię Bożego Narodzenia. Odpowiedź była pozytywna⁴⁰. Stąd w ten dzień obowiązywała w Polsce wstrzemięźliwość aż do KPK 1983, bowiem nie wymienia on wigilii Bożego Narodzenia w katalogu dni pokutnych. Ostateczne uregulowanie tej sprawy dokonała Konferencja Episkopatu Polski, zachęcając w tym dniu do wstrzemięźliwości, co wcześniej postanowił II Polski Synod Plenarny⁴¹. Wyjaśnienia wymaga także sprawa wstrzemięźliwości w Wielką Sobotę. Konstytucja soborowa o liturgii świętej wspomina o przedłużeniu w miarę możliwości postu paschalnego na Wielką Sobotę⁴². Jednak nie jest ona wymieniona jako dzień, w którym obowiązuje wstrzemięźliwość w KPK 1983, a także w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego oraz w nowych sformułowaniach przykazań kościelnych. Wydaje się więc, że do wstrzemięźliwości od potraw mięsnych w Wielką Sobotę można tylko zachęcać. Wstrzemięźliwość (post jakościowy) obowiązuje tych, którzy ukończyli 14 lat aż do końca życia (por. kan. 1252 KPK). Wstrzemięźliwość nie obowiązuje w te piątki, w które przypada uroczystość liturgiczna (*sollemnitatis* – por. kan. 1251). W poprzednim prawie wstrzemięźliwość znosiło święto nakazane (*de praecepto*) przypadające w piątek (por. KPK 1917 kan. 1252). Aktualnie zostało to poszerzone o te dni liturgiczne, które posiadają rangę uroczystości. Chodzi tutaj zarówno o uroczystości w wymiarze ogólnokościelnym, jak i partykularnym oraz lokalnym, więc uroczystości o zasięgu krajowym, diecezjalnym, a nawet parafialnym, np. dzień odpustu parafialnego. Terytorialny zasięg uroczystości znosi tam wstrzemięźliwość.

Trzeba dodać, że prawodawstwo powszechne przewiduje jeszcze możliwość dyspensowania od obowiązku świętowania i od obowiązku wstrzemięźliwości od pokarmów. Taką kompetencję przyznaje KPK biskupom diecezjalnym i proboszczom (por. kan. 87 § 1 i kan. 1245).

⁴⁰ Wstrzemięźliwość w wigilię Bożego Narodzenia, 3 XII 1966, nr 83547, [w:] *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, dz. cyt., t. 1, z. 2, s. 107–108.

⁴¹ Nowe sformułowania..., „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 2005 nr 1, s. 156; *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, dz. cyt., s. 210.

⁴² Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 110.

Konferencja Episkopatu Polski, działając w ramach uprawnień przyznanych konferencjom biskupim przez KPK (por. kan. 1253), następująco sformułowała IV przykazanie kościelne: „Zachowywać nakazane posty i wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych, a w okresach pokuty powstrzymać się od udziału w zabawach”. Dodana wykładnia wyjaśniała, iż powstrzymanie się od zabaw zwanych niegdyś „hucznymi” obowiązuje we wszystkie piątki i w czasie Wielkiego Postu⁴³. Konferencja Episkopatu Polski w dniach 21–22 czerwca 2013 roku na zebraniu plenarnym zmieniła IV przykazanie kościelne, które teraz brzmi: „Zachowywać nakazane posty i wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych, a w czasie Wielkiego Postu powstrzymać się od udziału w zabawach”⁴⁴. Powyższe postanowienie ograniczyło zakaz uczestnictwa w zabawach tzw. „hucznych” do okresu Wielkiego Postu.

Spełnianie czynów pokutnych służy nawróceniu i odnowie duchowej chrześcijanina, pomaga w opanowaniu instynktów i sprzyja wolności serca. Dlatego uzasadniona niemożliwość zachowania wstrzemięźliwości w piątek domaga się podjęcia innych czynów pokutnych, takich jak: modlitwa, jałmużna, uczynki pobożności i miłości oraz umartwienie⁴⁵. Trzeba dodać, że Konferencja Episkopatu Polski nie skorzystała z możliwości całkowitego lub częściowego zastąpienia postu i wstrzemięźliwości uczynkami pobożności i miłości (por. kan. 1253).

Zakończenie

Lud Boży pielgrzymuje do zbawienia, dążąc do świętości w określonym czasie. To pielgrzymowanie mają ułatwić czasy święte, które jawią się podwójnie: jako dni świąteczne i dni pokuty. Katalog dni świątecznych w Polsce przez dziesiątki lat nie pokrywał się z dniami wolnymi od pracy.

⁴³ Konferencja Episkopatu Polski, *Nowe sformułowania przykazań kościelnych i wykładnia dla przykazań I i IV z 12 III 2003*, art. cyt., s. 156.

⁴⁴ Komunikat, 23 VI 2013, maszynopis.

⁴⁵ Konferencja Episkopatu Polski, *Nowe sformułowania przykazań kościelnych i wykładnia dla przykazań I i IV z 12 III 2003*, art. cyt., s. 156.

Sprawa została ostatecznie uregulowana w 2010 roku. Dni i okresy pokuty w Polsce i ich obchodzenie bazują na prawodawstwie Kościoła powszechnego i są uzupełniane zwyczajami i tradycjami polskimi. Polskie prawodawstwo partykularne powinno zatroszczyć się o wskazania dotyczące lepszego przeżywania dni świętych, np. wstrzymanie się od zakupów i poświęcenie czasu dla wspólnoty rodzinnej i parafialnej.

Abstrakt

Wszyscy wierni powołani są dążyć do świętości, którą pomaga im osiągnąć obchodzenie czasów świętych jawiących się jako dni świąteczne i dni pokuty. Katalog świątecznych dni w Polsce został skonstruowany w oparciu o Kodeks Prawa Kanonicznego, konkordat z 1993 roku, postanowienia Konferencji Episkopatu Polski zaakceptowane przez Stolicę Apostolską i o prawodawstwo państwowe. Pokuta obowiązuje wiernych na podstawie prawa Bożego, zaś czasy i sposoby jego realizacji określa prawodawstwo powszechne i polskie prawodawstwo partykularne.

Słowa kluczowe

Czasy święte, dni pokuty, dni świąteczne, lud Boży, prawo kościelne

Abstract

Observing sacred times in Poland – the current legal status

All the faithful are called to holiness by observing sacred times, i.e. feast days and days of penance. The catalogue of feast days in Poland comes from the Code of Canon Law, Concordat from 1993, acts of the conference of bishops authorised by the Holy See and the national legislation. The observance of fast and abstinence comes from divine law, whereas the canon law and acts of the conference of bishops are determining times and forms of its observance.

Keywords

Canon law, days of penance, feast days, the people of the God, holiness

References

- Kodeks prawa kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984.
- Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 (Dz.U. 1998 nr 51 poz. 318).
- List Episkopatu Polski na temat przykazań kościelnych, 21 X 2003*, „Notificationes” 141 (2003), s. 392–396.
- Paweł VI, konst. apost. *Poenitemini*, 27 II 1966, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 177–198.
- II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001.
- Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*.
- Bakalarz J., *Czasy święte*, [w:] *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, t. 3, Lublin 1986, s. 410–429.
- Hervada J., *Wierni*, [w:] *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 201, s. 199–222.
- Krukowski J., *Czasy święte*, [w:] *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 3.2, red. J. Krukowski, Poznań 2011, s. 461–476.
- Sztafrowski E., *Miejsca i czasy święte*, Warszawa 1981.
- Żurowski M., *Wspólnota kościelna „communio” podstawą prawa kościelnego*, „Prawo Kanoniczne” 20 (1977) nr 1–2, s. 67–85.

KS. PIOTR KROCZEK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

piotr.kroczek@upjp2.edu.pl

Kaznodziejstwo w optyce prawa cywilnego

Rezultatem prawa do wolności sumienia i wyznania zagwarantowanej w konstytucji (art. 53 ust. 1 i 2) oraz autonomii i niezależności Kościoła i państwa (art. 25 ust. 3) jest to, że Kościół może w Polsce swobodnie i publicznie pełnić swoją misję (art. 5 konkordatu¹) oraz rządzić się w swych sprawach własnym prawem (art. 2 u.s.p.k.k.², art. 5 konkordatu). Jednakże Kościół w swojej działalności, także duszpasterskiej, musi liczyć się z prawami państwowymi. Do tej grupy spraw należy zaliczyć kaznodziejstwo.

Celem niniejszego artykułu jest wyjaśnienie niektórych aspektów kaznodziejstwa w świetle polskiego prawa cywilnego i pokazania odpowiedzialności cywilnej kaznodziei. Niniejsze rozważania odnoszą się głównie do osób duchownych (biskupów, prezbiterów i diakonów), lecz *mutatis mutandis* rozważania te mają zastosowanie także do wiernych świeckich, którzy zgodnie z prawem kanonicznym lub przepisami liturgicznymi mogą niekiedy głosić słowo Boże (zob. kan. 766)³.

¹ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz.U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318).

² Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 29, poz. 154 z późn. zm.); dalej: u.s.p.k.k.

³ Zob. także: *Congregatio pro Clericis et aliae, Instructio Ecclesiae de mysterio de quibusdam quaestionibus circa fidelium laicorum cooperationem sacerdotum ministerium spectantem*, 15 VIII 1997, „Acta Apostolicae Sedis” 89 (1997), s. 852–877; polska wersja

1. Prawa autorskie

Dla podjętego w niniejszym artykule tematu znaczenie ma ustawa z dnia 4 lutego 1994 r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych⁴. Na wstępie istotne są następujące ustalenia dotyczące tego, czy kazanie jest utworem oraz czy kaznodzieja jest twórcą w rozumieniu tej ustawy.

1.1. Utwór

Na gruncie homiletyki odróżnia się wygłaszanie kazania od tekstu kazania⁵. Jednakże dla prawa polskiego taki podział nie ma większego znaczenia. Utrwalone w jakikolwiek sposób kazanie (napisane czy wydrukowane) to „utwór” w rozumieniu wyżej wymienionej ustawy o prawie autorskim, zgodnie z definicją legalną zawartą art. 1 ust. 1: „Przedmiotem prawa autorskiego jest każdy przejaw działalności twórczej o indywidualnym charakterze, ustalony w jakiegokolwiek postaci, niezależnie od wartości, przeznaczenia i sposobu wyrażenia (utwór)”. Podobnie jeżeli jednostka przepowiadania słowa Bożego jest jedynie „wyrażona słowem” (zob. art. 1 ust. 2 pkt 1 u.p.a.), czyli wygłoszona, to także podlega ustawowej definicji utworu.

Zgodnie z prawem polskim dla powstania ochrony prawnej utworu nie jest konieczne jego utrwalenie na materialnym nośniku (czyli na *corpus mechanicum*). Utwór jest przedmiotem prawa autorskiego chociażby miał postać nieukończoną – np. wygłaszanie kazania zostało przerwane lub kazanie nie zostało wyczelowane, czy też było *in statu nascendi*. Ochrona utworu przysługuje twórcy niezależnie od spełnienia jakichkolwiek formalności (art. 1 ust. 3 i 4 u.p.a.). Nie jest konieczna więc w tzw. nota *copyright*.

Skomentować należy niektóre ustawowe cechy dzieła podlegającego ochronie. Z redakcji przepisu art. 1 ust. 1 wynika, iż muszą one wystąpić łącznie.

Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów, „L'Osservatore Romano” 12 (208) 1998, s. 30–40, tu art. 2 i 3.

⁴ Tj. Dz.U. z 2006 r. Nr 90, poz. 631; dalej: u.p.a.

⁵ W. Bartholomäus, *Kleine Predigtlehre*, Zürich 1974, s. 136–139.

Po pierwsze, utwór musi stanowić przejaw „działalności twórczej”, czyli aktywności o charakterze kreacyjnym. W doktrynie i orzecznictwie podkreśla się, że wprawdzie – literalnie rzecz ujmując – przepis ustawy wymaga, aby utwór stanowił rezultat działalności o charakterze kreacyjnym, to jednak liczy się nie sam proces twórczy, a bezwarunkowo jego rezultat⁶. Oznacza to, że utwór musi stanowić „subiektywnie nowy wytwór intelektu”⁷. Zdaniem Sądu Najwyższego wystarczy, aby dzieło „wykazywało pewne elementy twórcze, choćby minimalne”⁸.

Po drugie, utwór ma mieć „indywidualny charakter”. Bliższe określenie tej przesłanki jest trudne. Można przyjąć, że chodzi o to, czy dzieło „jest wynikiem pracy rutynowej, szablonowej, czy też takim wynikiem, który jest jednym z możliwych do osiągnięcia przez osoby podejmujące się tego samego zadania”⁹. Jedynie dzieła charakteryzujące się tą drugą z wymienionych cech kwalifikowałyby się do ochrony prawnej. Wydaje się jednak, że kazania także te epigoniczne (naśladowcze), lecz – co oczywiste – nie łamiące przepisów ustawy, podlegają ochronie prawnej¹⁰. Jak bowiem trafnie zauważył Sąd Apelacyjny w Krakowie w orzeczeniu z 29 października 1997 r. (I ACa 477/97)¹¹: „nie da się generalnie oznaczyć minimum indywidualności, które stanowiłoby wartość progową dla uzyskania ochrony w prawie autorskim i pozwalałoby w sposób dostatecznie bezpieczny rozróżnić wytwory intelektualne zdadne i niezdatne do ochrony”.

Wydawać by się mogło, że kazania z racji, iż cechują się dużym podobieństwem treści, szczególnie, gdy głoszone są na kanwie tej samej

⁶ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Krakowie z dnia 29 października 1997 r. (I ACa 477/97), Lex nr 533708; J. Barta, M. Czajkowska-Dąbrowska, Z. Cwiąkański, R. Markiewicz, E. Traple, *Ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych. Komentarz*, Warszawa 2001, wyd. II, stan prawny na 15 marca 2001, Lex; dalej: J. Barta i inni, *Ustawa o prawie autorskim*, art. 1/4.

⁷ J. Barta i inni, *Ustawa o prawie autorskim*, art. 1/4.

⁸ Orzeczenie Sądu Najwyższego z 31 marca 1953 r. (II C 834/52), niepubl., [za:] J. Barta i inni, *Ustawa o prawie autorskim*, art. 1/7.

⁹ J. Barta i inni, *Ustawa o prawie autorskim*, art. 1/5.

¹⁰ Ciekawym zagadnieniem nie tylko w kontekście kaznodziejstwa jest autoplagiat, zob. J. M. Doliński, *Autoplagiat*, „Edukacja Prawnicza” (2012) nr 3, s. 35–38.

¹¹ Lex nr 533708.

Ewangelii, czyli przykładowo w tę samą niedzielę, lecz wygłaszane są przez różnych duchownych, będą w dużej mierze plagiatami. Orzecznictwo jednakże stwierdza, że nie jest plagiatem dzieło, które „powstaje w wyniku zupełnie odrębnego, niezależnego procesu twórczego, nawet jeżeli posiada treść i formę bardzo zbliżoną do innego utworu. Możliwe są sytuacje, w których dwóch twórców, niezależnie od siebie, wykorzystuje w utworze ten sam pomysł i opracowuje go przy użyciu bardzo zbliżonych środków artystycznych, zwłaszcza jeżeli dzieła dotyczą tego samego tematu albo tematów bardzo zbliżonych”¹².

Z tej racji kazania, a zwłaszcza homilie, które są pisane na kanwie określonych w kalendarzu liturgicznym czytań¹³ i muszą zawierać określone doktryną Kościoła treści, będą już siłą tych dwóch czynników podobne do siebie. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że prawo autorskie nie chroni samej idei, tematu czy formy literackiej, lecz ich indywidualizację¹⁴. „Ochroną objęty może być wyłącznie sposób wyrażenia” (art. 2¹ u.p.a.). Oznacza to, że samo nauczanie Kościoła, fakty notoryjne, wiedza słownikowa nie podlegają ochronie.

Dlatego należy przyjąć, że kazania w większości będą tzw. utworami niesamoistnymi, czyli takimi, które zawierają elementy twórcze przykładowo w postaci cytatów przejęte z innych utworów. Tymi utworami, z których następują najczęściej przejęcia będą przykładowo: Pismo

¹² Wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 15 września 1995 r. (I ACr 620/95), Lex nr 62623.

¹³ Zob. *Calendarium Romanum* ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP VI promulgatum, Editio typica, Rome 1969 oraz kalendarze diecezjalne, np. *Kalendarz liturgiczny diecezji bielsko-żywieckiej. Rok liturgiczny 2013/2014*, Bielsko-Biała 2013; zob. także *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, 21 III 1969, [w:] *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, wyd. 2 poszerzone, Poznań 2009, s. [77]–[85]. Należy zauważyć, że możliwy jest, po zastosowaniu kryterium duszpasterskiego w zależności od słuchaczy czy innych okoliczności, dobór innych czytań niż apriorycznie przewidziane, zob. *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego*, Rzym 2002, nr 357–360 oraz *Lekcjonarz mszalny. Wprowadzenie teologiczno-pastoralne*, [w:] *Lekcjonarz mszalny*, t. 1, Poznań–Warszawa 1991, nr 8, s. 14–16.

¹⁴ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 31 grudnia 1974 r. (I CR 659/74), Lex nr 62606.

Święte, dokumenty Kościoła, enuncjacje Stolicy Apostolskiej, homilie papieży, ale także wiele dzieł teologicznych należących tradycyjnie do podstaw kościelnego nauczania. Jednocześnie kazania zawierające elementy obce cechują się również wkładem twórczym ich autorów. Zakres tego wkładu może być różny i co do zasady zakres ten nie zmienia ich indywidualnego i twórczego charakteru¹⁵. Kazania są więc utworami, lecz najczęściej utworami z zapożyczeniami. To zapożyczenie może dokonywać się legalnie na podstawie przepisów o dozwolonym użytku chronionych utworów (zob. art. 23–35 u.p.a.) albo po upływie okresu ochrony autorskich praw majątkowych, bądź z naruszeniem prawa¹⁶. Nie można jednak na podstawie samego podobieństwa treści utrzymywać, że są one plagiatami. Wiele kazań można też uznać za utwory zależne o których mowa w art. 2 ustawy, do których należą opracowania cudzego utworu, m.in. tłumaczenia i adaptacje. Trzeba jednak zaznaczyć, że korzystanie z opracowania wymaga zezwolenia twórcy utworu pierwotnego (zob. art. 2 ust. 1 u.p.a.). Z kolei kazania powstałe jedynie z inspiracji innym utworem, także innym kazaniem, nie będą traktowane jako opracowania, na co wskazuje art. 2 ust. 4 u.p.a.

Nie ma znaczenia dla ochrony prawnej utworu także poziom kazania. Z ochrony prawa autorskiego korzysta dzieło niezależnie od jego wartości czy bez względu na jego poziom, który obiektywnie reprezentuje, byleby – jak to zaznaczono – znalazło się w nim „piętno osobistej twórczości”¹⁷.

1.2. Twórca

Piszący lub głoszący kazanie jest „twórcą” w rozumieniu ustawy o prawie autorskim. On bowiem jest osobą, która stworzyła utwór (w tym znaczeniu termin ten występuje w m.in. w art. 8, art. 16, art. 18 ust. 1 i 2, art. 20 ust. 3 u.p.a.). W związku z tym kaznodziei przysługują, tak samo

¹⁵ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 31 grudnia 1974 r. (I CR 659/74), Lex nr 64198.

¹⁶ J. Barta i inni, *Ustawa o prawie autorskim*, art. 1/9.

¹⁷ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 21 czerwca 1968 r. (I CR 206/68), Lex nr 62606.

jak innym twórcom, dwojakie prawa autorskie: autorskie prawa osobiste i autorskie prawa majątkowe (art. 8 ust. 1)¹⁸.

Nie można z punktu widzenia prawa polskiego brać pod uwagę poprawnego teologicznie stwierdzenia, że „kaznodzieja jest sługą danego mu słowa i wyłącznie drugorzędnym autorem kazania”¹⁹ oraz, że „głoszenia kazania, czyli proces nauczania są zasadniczo wspólnymi działaniami wszystkich uczestniczących”²⁰.

1.3. Autorskie prawa osobiste

Autorskie prawa osobiste to więź twórcy z utworem (w szczególności autorstwo utworu), która jest nieograniczona w czasie i niepodlegająca zrzeczeniu się lub zbyciu (art. 16 ust. 1 u.p.a.). Można dodać, że przyjmuje się, iż autorskie prawa osobiste są szczególnymi dobrami osobistymi powszechnego prawa cywilnego, a więc prawa te są chronione także na gruncie prawa cywilnego, m.in. w art. 23 k.c.²¹, w którym stanowi się m.in. o „twórczości naukowej i artystycznej”²².

W praktyce oznacza to, że naruszenie autorskich praw osobistych przez twórcę kazania korzystającego w sposób niezgodny z prawem z tekstów innych autorów może skutkować odpowiedzialnością karną. Ustawa w art. 115 ust. 1 stanowi: „Kto przywłaszcza sobie autorstwo albo wprowadza w błąd co do autorstwa całości lub części cudzego utworu albo artystycznego wykonania, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 3” oraz w art. 115 ust. 2: „Tej samej

¹⁸ Jest to tzw. dualistyczna konstrukcja prawa autorskiego, zob. J. Barta i inni, *Ustawa o prawie autorskim*, art. 16/1.

¹⁹ W. Broński, *Treść prawa autorskiego do kazania*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 2 (2010), s. 135.

²⁰ *Kazanie*, [w:] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 206–207.

²¹ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny (tj. Dz.U. z 2014 r. poz. 121).

²² R. Markiewicz, *Dzieło literackie i jego twórca w polskim prawie autorskim*, Kraków 1984, s. 89–91; Wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 30 października 1991 r. (I ACr 436/91), Lex nr 62606.

karze podlega, kto rozpowszechnia bez podania nazwiska lub pseudonimu twórcy cudzy utwór w wersji oryginalnej albo w postaci opracowania, artystyczne wykonanie albo publicznie zniekształca taki utwór, artystyczne wykonanie, fonogram, wideogram lub nadanie”.

Tak więc zgodnie z prawem polskim, gdy korzysta się z cudzych utworów w tzw. „granicach dozwolonego użytku”, czyli takiego, który nie narusza normalnego korzystania z utworu lub godzi w słusne interesy twórcy (art. 35 u.p.a.), należy wymienić z imienia i nazwiska twórcę oraz źródło pochodzenia utworu. Wówczas twórcy przytaczanego fragmentu nie przysługuje prawo do wynagrodzenia, chyba że ustawa stanowi inaczej (art. 34 u.p.a.).

W kontekście praktyki kaznodziejskiej rażącym zachowaniem godzącym w wymienione prawa jest podawanie siebie (słownie lub pisemnie) za twórcę utworu lub jego fragmentu czy to w sposób bezpośredni, czy dorozumiany przez czytających lub słuchaczy (art. 16 ust. 1 i 2 u.p.a.). Taka sytuacja miałaby miejsce, gdyby kaznodzieja przeczytał *in extenso* lub we fragmencie cudze kazanie, które byłoby chronione prawem autorskim. Nie byłaby naruszeniem prawa sytuacja, gdyby ksiądz podał czyjego autorstwa jest utwór lub korzystał z kazania, które oddane jest do swobodnego użytku. Ta druga sytuacja miałaby miejsce, gdyby przykładowo w jakimś zbiorze kazań byłyby zawarte oświadczenie o sposobie korzystania z nich, np. „Do swobodnego wykorzystania przez księży”. W sytuacji natomiast, gdyby autor utworu napisał, że przykładowo – ma nadzieję, iż jego kazania „będą stanowiły inspirację”, to oznaczałoby, że autor w sposób dorozumiany zakłada, że ktoś wykorzysta tylko myśli z kazania, czy jakieś jego elementy, np. zapożyczone przykłady. Wprawdzie zbiory kazań są wydawane właśnie w celu wykorzystania przez innych duchownych, to jednak z samego celu takiego wydawnictwa nie można domniemywać zupełnie swobodnego użycia zamieszczonych w książkach treści. Byłoby wskazane, aby tego typu publikacje zawierały, dla pewności prawnej, jasno określoną zgodę (licencję) zawierającą zakres użycia materiałów w nich umieszczonych.

Innym sposobem naruszenia praw autorskich może być naruszenie integralności utworu, czyli naruszenie jego treści i formy oraz nierzetelne wykorzystanie utworu (art. 16 ust. 3 u.p.a.). „Naruszenie prawa do

integralności” przejawiać się może nie tylko w zmianach lub pominięciach części utworu, lecz także we wprowadzanych do utworu uzupełnieniach, dodatkach²³. „Cech naruszenia prawa do integralności utworu nie spełniają drobne zmiany elementów jego treści i formy, które nie uchylają atrybucji utworu”, czyli taka „zmiana, która «zrywa» lub «osłabia» więź twórcy z utworem, usuwa lub narusza więź między utworem a cechami indywidualizującymi jego twórcę”²⁴.

Kolejna forma naruszenia omawianych przepisów to „nierzetelność w wykorzystaniu utworu”, która jednak jest trudna do określenia. Można przyjąć, że występuje ona wówczas, gdy sposób prezentacji tego utworu lub fragmentów cytowanych fałszywie sugeruje odbiorcy oryginalny kształt wykorzystywanego dzieła. Zdaniem przedstawicieli doktryny miałyby to miejsce np. wtedy, gdy „przy prezentacji poglądów innego autora cytowany jest (w domyśle: jako reprezentatywny) fragment jego dzieła, przy równoczesnym pominięciu innego fragmentu znajdującego się w tym samym tekście, w którym przeprowadzona jest krytyka przytoczonej tezy”²⁵.

Obydwa wymienione wyżej sposoby naruszenia prawa miałyby miejsce w sytuacji, gdyby kaznodzieja wskazując autora i odczytując jego utwór skróciłby go lub też przedstawił w sposób, który nie oddaje myśli autora. Także zmiana cytatów pochodzących z innych utworów, tak aby pasowały do myśli kaznodziei, lecz ze zmianą ich pierwotnego sensu czy znaczenia nadanego im przez autorów byłaby naruszeniem prawa, tym bardziej rażącym w sytuacji, gdyby kaznodzieja przywołał jako autora zmodyfikowanej już formy prawdziwego twórcę.

Wydaje się jednak, że osłabieniem więzi utworu z twórcą nie będzie sformułowanie zawarte w kazaniu typu – „jeden z papieży napisał”, czy też „pewien myśliciel był zdania”. Takie wyrażenia, jak się wydaje, są konieczne w kaznodziejstwie, aby skupić uwagę na samej myśli poprzez niedookreślenie jej pochodzenia. Źródło takiej myśli może bowiem czasem zakłócać jej odbiór przez słuchaczy czy czytelników. Ma to miejsce,

²³ J. Barta i inni, *Ustawa o prawie autorskim*, art. 16/20.

²⁴ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Krakowie z dnia 29 października 1997 r. (I ACA 477/97), Lex nr 533708.

²⁵ J. Barta i inni, *Ustawa o prawie autorskim*, art. 16/25.

gdy cytat pochodzi od autora, który z pewnych względów nie powinien być przywoływany w homilii, przykładowo *bon mot* znanego ateisty²⁶.

1.4. Autorskie prawa majątkowe

Twórca kazania, jako podmiot praw autorskich, posiada prawa majątkowe do stworzonego utworu na zasadach ogólnych podanych w ustawie o prawie autorskim i prawach pokrewnych. Artykuł 17 tej ustawy stanowi, że autorowi przysługuje „wyłączne prawo do korzystania z utworu i rozporządzania nim na wszystkich polach eksploatacji oraz do wynagrodzenia za korzystanie z utworu”. Oczywiście twórca może przenieść autorskie prawa majątkowe poprzez umowę o przeniesienie autorskich praw majątkowych lub poprzez umowę o korzystanie z utworu (licencję) na inne podmioty (art. 41 ust. 2 u.p.a.). Zgodnie z wprowadzonym w art. 67 ust. 2 ustawy o prawach autorskich rozróżnieniem licencja może być wyłączna, gdy w umowie licencjodawca zastrzega wyłączność korzystania z utworu w określony sposób, czyli zobowiązuje się do nieudzielania licencji innym osobom na danym polu eksploatacji. Pole eksploatacji to określenie sposobu, w jaki może być wykorzystywany utwór: druk, zapis magnetyczny, zapis cyfrowy, wypożyczanie, najem, publiczne wykonanie, reemisja w mediach (art. 50 pkt 1–3 u.p.a.). Możliwe jest więc zawarcie wielu umów licencyjnych wyłącznych przez tego samego licencjodawcę z zastrzeżeniem, iż umowy te będą obejmować różne pola eksploatacji. Gdy zaś udzielenie licencji nie ogranicza udzielenia przez twórcę upoważnienia innym osobom do korzystania z utworu na tym samym polu eksploatacji, wówczas ta licencja nosi nazwę niewyłącznej. Umowa licencyjna wyłączna wymaga formy pisemnej pod rygorem nieważności, zaś niewyłączna jej nie wymaga (art. 53 u.p.a.)²⁷. Jeżeli utwór został stworzony przez więcej niż jednego twórcę niezbędne jest podpisanie umów, o których mowa, przez wszystkich twórców.

²⁶ *Modlitewnik filozofów* autorstwa M. Jędraszewskiego zawiera na s. 195 modlitwę ułożoną przez F. Engelsa, a na s. 278–279 dwa religijne rozważania J.-P. Sartra. Cytaty z tych tekstów z powodzeniem mogły by być ozdobą kazania.

²⁷ J. Barta i inni, *Ustawa o prawie autorskim*, art. 50/12.

Odnosząc się do praktyki życia parafialnego zdarza się, że kazania szczególnie rekolekcyjne, są nagrywane i później udostępniane w Internecie. Zgodnie z prawem polskim takie postępowanie wymaga zgody na korzystanie z utworu (licencji) udzielonej przez uprawnionego, którym jest w tym przypadku parafia będąca osobą prawną reprezentowaną przez swój organ, czyli proboszcza (kan. 515 § 3, kan. 532; art. 7 ust. 1 pkt 5 oraz art. 7 ust. 3 pkt 5 u.s.p.k.k.; art. 4 ust. 2 konkordatu). Tak samo należałoby postąpić, gdyby kazanie miało być wydrukowane, np. w gazetce parafialnej.

2. Tajemnica służbowa w prawie pracy i prawie oświatowym

W kontekście kaznodziejstwa zobowiązanie do zachowania tajemnicy ma praktyczne znaczenie wobec kaznodziei, który będąc zatrudniony w szkole jako katecheta, chciałby w kazaniach podnosić sprawy związane z oświatą.

W tym kontekście rozważania należy rozpocząć od tego, że zgodnie z art. 43 ust. 3 ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty²⁸ „osoby biorące udział w zebraniu rady pedagogicznej są obowiązane do nieujawniania spraw poruszanych na zebraniu rady pedagogicznej, które mogą naruszać dobra osobiste uczniów lub ich rodziców, a także nauczycieli i innych pracowników szkoły lub placówki”. Jednakże zakres zachowania tajemnicy służbowej przez katechetę jest większy niż określony w cytowanym artykule. Trzeba bowiem pamiętać, że przepisy dotyczące zatrudnienia i obowiązków związanych z pracą z prawa oświatowego stanowią *lex specialis* wobec kodeksu pracy, w którym istnieje generalny pracowniczy obowiązek zachowania w tajemnicy informacji, których ujawnienie mogłoby narazić pracodawcę na szkodę (art. 100 § 2 pkt 4 k.p.²⁹). Informacje te określa sam pracodawca np. w regulaminie

²⁸ Dz.U. z 2014 r. Nr 256, poz. 2572.

²⁹ Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 r. Kodeks pracy (tj. Dz.U. z 1998 r. Nr 21, poz. 94), dalej: k.p.

pracy czy klauzulach poufności w umowach o pracę, ale jak się wydaje także te, które w ocenie samego pracownika w konkretnej sytuacji mogą stwarzać po stronie pracodawcy zagrożenie powstania szkody. Informacji objętych tajemnicą pracownikowi nie wolno upubliczniać w zakresie wykraczającym poza ramy wykonywania obowiązków służbowych³⁰. Interes pracodawcy może być chroniony zarówno w oparciu o przepisy prawa cywilnego jak i karnego.

Tak więc wyjawianie pewnych informacji innych niż określone w art. 43 ust. 3 ustawy o systemie oświaty może narazić kaznodzieję na konsekwencje dyscyplinarne. Może tu chodzić o informacje dotyczące stanu kadry pedagogicznej, poziomu intelektualnego uczniów, zaplecza szkoły, itd.

3. Cisza wyborcza

Bywa, że duchowny podczas kazania publicznie nakłania lub zachęca do głosowania w określony sposób lub do głosowania na kandydata określonego komitetu wyborczego. Tym samym – zgodnie z definicją legalną z art. 105 ustawy z dnia 5 stycznia 2011 r. – Kodeks wyborczy³¹ – prowadzi agitację wyborczą. Prawo polskie nie zabrania takiej działalności (zob. art. 108 k.w.), aczkolwiek jej legalność obwarowuje kilkoma warunkami (zob. art. 105 § 2, art. 106 k.w.). Panuje powszechna opinia, że agitacja obejmuje zarówno agitację pozytywną, czyli zachęcania do głosowania na kandydata określonego komitetu wyborczego, jak i negatywną, czyli zniechęcanie do głosowania w określony sposób³². Oczywiście zachę-

³⁰ D. Dörre-Kolasa, *Art. 100*, [w:] *Kodeks pracy. Komentarz*, red. A. Sobczyk, Warszawa 2014, Legalis.

³¹ Dz.U. Nr 21, poz. 112, dalej jako k.w.

³² A. Rakowska, K. Skotnicki, *Zmiany w prawie wyborczym wprowadzone przez kodeks wyborczy*, „Przegląd Sejmowy” 19 (2011) nr 4 (105), s. 18; S. J. Jaworski, *Państwowa Komisja Wyborcza organem kontroli i ochrony prawa*, [w:] *Iudices electionis custodes (Sędziowie kustoszami wyborów). Księga pamiątkowa Państwowej Komisji Wyborczej*, Warszawa 2007, s. 8–89.

canie wyborców do udziału w głosowaniu nie jest elementem kampanii wyborczej i nie jest agitacją wyborczą³³.

Zabronione jest natomiast zgodnie z art. 107 § 1 kodeksu wyborczego przeprowadzanie agitacji wyborczej w dniu głosowania oraz na 24 godziny przed dniem głosowania. Kodeks wyborczy zabrania także w tym czasie zwoływania zgromadzeń, organizowania pochodów i manifestacji, wygłaszania przemówień oraz rozpowszechniania materiałów wyborczych. Naruszenie ciszy wyborczej podlega karze grzywny (art. 498 k.w.).

Przy rozstrzyganiu, czy dana wypowiedź duchownego jest agitacją wyborczą, należy rozważyć, że zgodnie z nauczaniem Kościoła ma on „obowiązek i wrodzone prawo przepowiadania Ewangelii wszystkim narodom, niezależnie od jakiegokolwiek ludzkiej władzy” (kan. 747 § 1). „Nie może ulegać wątpliwości, że Kościół jest od naświetlania wszystkich spraw ludzkich z punktu widzenia zbawienia”³⁴. Oczywiście bywa, że niektóre z tych spraw stanowią także przedmiot politycznego sporu. Trzeba pamiętać, że „Kościółowi przysługuje prawo głoszenia zawsze i wszędzie zasad moralnych, również w odniesieniu do porządku społecznego, oraz wypowiadania oceny o wszystkich sprawach ludzkich” (kan. 747 § 2). Takie działanie należy więc odróżnić od agitacji wyborczej. W związku z tym nie można czynić zarzutu duchownemu, gdyby naświetlał i oceniał on w czasie ciszy wyborczej pewne zagadnienia z punktu widzenia zasad moralności katolickiej, przedstawiając nauczanie Kościoła.

Pozostaje pytanie, czy odczytanie przez duchownego listu Episkopatu Polski w czasie obowiązywania ciszy wyborczej, który byłby agitacją wyborczą, spowodowałoby zaciągnięcie winy przez duchownego i w konsekwencji możliwość jego ukarania? Listy pasterskie bowiem są odczytywane z polecenia ordynariusza (zob. kan. 134). Zwykle widnieje na nich adnotacja, „List ten należy odczytać we wszystkich kościołach i kaplicach diecezji w dniu [...]”. Biorąc pod uwagę strukturę władzy w Kościele byłoby to więc polecenie służbowe. Wydaje się jednak, że fakt, iż czyn taki byłby rezultatem wykonywania polecenia, nie ma miałby znaczenia i duchowny

³³ B. Banaszak, *Kodeks wyborczy. Komentarz*, Warszawa 2014, art. 104/5.

³⁴ R. Sobański, *Czy głoszenie nauki Kościoła może dyskryminować?*, „*Annales Canonici*” 6 (2010), s. 10.

poniósłby odpowiedzialność prawną. Prawo karne bowiem przewiduje jedynie, że „nie popełnia przestępstwa żołnierz, który dopuszcza się czynu zabronionego będącego wykonaniem rozkazu” (art. 318 k.k.³⁵)³⁶. Jednakże można sądzić, że zakres odpowiedzialności duchownego byłby mniejszy z uwagi na wspomnianą okoliczność łagodzącą. Także jeżeli sprawca nie miałby świadomości negatywnego charakteru swojego czynu, byłyby to okoliczności wyłączające lub umniejszające jego winę. Skutkuje to brakiem karalności lub łagodniejszą odpowiedzialność sprawcy (art. 28 k.k.).

4. Dobra osobiste (art. 23 k.c.)

Treść kazania może niekiedy naruszać dobra osobiste człowieka. W systemie prawa polskiego są one chronione m.in. przez art. 47 konstytucji, art. 16 Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych³⁷, czy art. 8 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności³⁸. Podstawą istnienia tych dóbr jest przyrodzona i niezbywalna godność człowieka. „Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych” (art. 30 konstytucji).

Dobra osobiste chroni niezależnie od innych regulacji prawnych dotyczących tych dóbr (ochrona kumulatywna) prawo cywilne. W artykule

³⁵ Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny (Dz.U. Nr 88, poz. 553 z późn. zm.).

³⁶ Można wspomnieć, że Sąd Najwyższy Izba Karna w wyroku z dnia 4 listopada 2011 r. (V KK 164/11), Legalis nr 429222, orzekł, że „wykonaniem rozkazu” w rozumieniu art. 318 k.k. należy uznać „tylko takie działanie lub zaniechanie, które zostało przez rozkazodawcę wprost nakazane, albo bez którego wykonanie rozkazu byłoby niemożliwe. Tylko w takich sytuacjach podwładny może uwolnić się od odpowiedzialności karnej za popełnione przestępstwo, nie odpowiada on też za skutki, które były koniecznym następstwem wykonania rozkazu”.

³⁷ Dz.U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

³⁸ Konwencja ta została sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r. oraz zmieniona przez Protokoły. Data ratyfikacji przez Polskę: 15 grudnia 1992 r. Data wejścia w życie w stosunku do Polski: 19 stycznia 1993 r. (Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284).

23 kodeksu cywilnego ustawodawca zalicza do tych dóbr: zdrowie, wolność, cześć, swobodę sumienia, nazwisko lub pseudonim, wizerunek, tajemnicę korespondencji, nietykalność mieszkania, twórczość naukową, artystyczną, wynalazczą i racjonalizatorską. Nie jest to katalog zamknięty. „Judykatura i doktryna odkrywają ciągle nowe postaci dóbr osobistych”³⁹. Chcąc szerzej ukazać spektrum dóbr osobistych, należy odwołać się do orzecznictwa. Zgodnie z nim jako dobro osobiste taktuje się sferę życia prywatnego⁴⁰, więź emocjonalną między członkami rodziny⁴¹, poczucie przynależności do danej płci⁴². Zasadniczo można więc powiedzieć, że chodzi o takie dobra, które ujęte w kategoriach obiektywnych są ściśle związane z osobą ludzką, czyli są decydujące o jej bycie, pozycji w społeczeństwie, a będące wyrazem jej odrębności psychicznej i fizycznej oraz możliwości twórczych⁴³. Z racji, iż dobra te są ściśle związane z danym podmiotem, nie mogą być przenoszone na inne osoby⁴⁴.

Istotne jest przy ocenie, czy nastąpiło naruszenie dóbr osobistych, uwzględnienie wspomnianego już kryterium obiektywnego naruszenia dobra osobistego oraz stopień jego naruszenia. Należy bowiem przyjąć, iż „nie dochodzi do naruszenia dobra osobistego, gdy wyrządzona drugiemu przykrość (dolegliwość) jest – wedle przeciętnych ocen przyjmowanych w społeczeństwie – przykrością (dolegliwością) małej wagi, nie

³⁹ M. Pazdan, *Art. 23, [w:] Kodeks cywilny. Komentarz do art. 1–449*, t. I, red. K. Pietrzykowski, Warszawa 2013, Legalis.

⁴⁰ Por. wyrok Sądu Najwyższego z dnia 30 października 2003 r. (IV CK 149/02), Legalis nr 62815.

⁴¹ Por. wyrok Sądu Najwyższego z dnia 2 grudnia 2009 r. (I CSK 149/09), Legalis nr 254072.

⁴² Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 22 marca 1991 r. (III CRN 28/91), Legalis nr 27282; zob. krytyczna glosa: M. Safjan, *Glosa do wyroku SN z dnia 22 marca 2004 r., III CRN 28/91*, „Przegląd Sądowy” (1993) nr 2, s. 78–90.

⁴³ A. Cisek, *Art. 23, [w:] Kodeks cywilny. Komentarz*, red. E. Gniewek, P. Machnikowski Warszawa 2013, Legalis.

⁴⁴ Por. wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Lublinie z dnia 5 kwietnia 1991 r. (I ACR 50/91), Legalis nr 32480.

przekracza więc próg, od którego liczyć się już będzie naruszenie dobra osobistego⁴⁵.

Kodeks cywilny w art. 24 i § 1 ustanawia środki ochrony dóbr osobistych. Należą do nich: żądanie zaniechania działania, które zagraża tym dobrom, a w razie dokonanego ich naruszenia – usunięcie skutków, żądanie zadośćuczynienia pieniężnego lub zapłaty odpowiedniej sumy pieniężnej na wskazany cel społeczny. Jeżeli wskutek naruszenia dobra osobistego została wyrządzona szkoda majątkowa, poszkodowany może żądać jej naprawienia na zasadach ogólnych (art. 24 i § 1 i 2 k.c.).

Zakończenie

Na koniec należy wyrazić przekonanie, że stosowanie się kaznodziei do nauki Kościoła oraz przepisów kanonicznych, m.in. kan. 220, który stanowi, że „nikomu nie wolno bezprawnie naruszać dobrego imienia, które ktoś posiada”⁴⁶, czy też kan. 287 § 1 kodeksu nakazującego popieranie zachowania między ludźmi pokoju i zgody opartej na sprawiedliwości będzie skuteczną ochroną przed sytuacjami, w których kaznodzieja byłby narażony na odpowiedzialność cywilną przed sądem powszechnym.

Abstrakt

Kaznodziejstwo jest częścią posługi słowa Bożego. Działalność ta należy wyłącznie do Kościoła i jest regulowana prawem kościelnym, ale podlega także polskiemu prawu. Artykuł koncentruje się na polskim prawie cywilnym i traktuje o prawach autorskich, ochronie tajemnicy służbowej w prawie pracy i prawie oświatowym, obowiązku ciszy wyborczej i ochronie dóbr osobistych. Katolicy kaznodzieje muszą być świadomi odpowiedzialności cywilnej za to, co głoszą.

⁴⁵ M. Pazdan, *Art. 23, [w:] Kodeks cywilny. Komentarz do art. 1–449*, t. I, red. K. Pietrzykowski, Warszawa 2013, Legalis.

⁴⁶ Zob. P. Skonieczny, *La buona fama: problematiche inerenti alla sua protezione in base al can. 220 del Codice di Diritto Canonico latino*, Romae 2010.

Słowa kluczowe

Kaznodziejstwo, polskie prawo, prawo cywilne, prawo kanoniczne, Kościół katolicki

Abstract

Preaching in the perspective of civil law

Preaching the word of God is the part of the ministry of the divine word. The activity belongs exclusively to the Church and is regulated by the church law, but it is also under regime of Polish law. The article focuses on the Polish civil law and treats about: copyright law, the protection of secret information in labor law and in educational law, the obligation of silence before election day, and protection of personal interests. The catholic ministers must be aware of the civil liability for the preaching.

Keywords

Preaching, Polish law, civil law, canon law, Catholic Church

References

- Banaszak B., *Kodeks wyborczy. Komentarz*, Warszawa 2014.
- Barta J., Czajkowska-Dąbrowska M., Ćwiąkański Z., Markiewicz R., Traple E., *Ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych. Komentarz*, Warszawa 2001.
- Bartohlmäus W., *Kleine Predigtlehre*, Zürich 1974.
- Broński W., *Treść prawa autorskiego do kazania*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 2 (2010).
- Calendarium Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP VI promulgatum*, Editio typica, Rome 1969.
- Cisek A., *Art. 23, [w:] Kodeks cywilny. Komentarz*, red. E. Gniewek, P. Machnikowski Warszawa 2013.

- Congregatio pro Clericis et aliae, *Instructio Ecclesiae de mysterio de quibusdam quaestionibus circa fidelium laicorum cooperationem sacerdotum ministerium speculantem*, 15 VIII 1997, „Acta Apostolicae Sedis” 89 (1997), s. 852–877.
- Doliński J. M., *Autoplagiat*, „Edukacja Prawnicza” (2012) nr 3, s. 35–38.
- Dörre-Kolasa D., *Art. 100*, [w:] *Kodeks pracy. Komentarz*, red. A. Sobczyk, Warszawa 2014.
- Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*, „L'Osservatore Romano” 12 (208) 1998, s. 30–40.
- Jaworski S. J., *Państwowa Komisja Wyborcza organem kontroli i ochrony prawa*, [w:] *Iudices electionis custodes (Sędziowie kustoszami wyborów). Księga pamiątkowa Państwowej Komisji Wyborczej*, Warszawa 2007.
- Kalendarz liturgiczny diecezji bielsko-żywieckiej. Rok liturgiczny 2013/2014*, Bielsko-Biała 2013.
- Kazanie*, [w:] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 206–207.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz.U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318).
- Lekcjonarz mszalny. Wprowadzenie teologiczno-pastoralne*, [w:] *Lekcjonarz mszalny*, t. 1, Poznań–Warszawa 1991.
- Markiewicz R., *Dzieło literackie i jego twórca w polskim prawie autorskim*, Kraków 1984.
- Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, 21 III 1969, [w:] *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, wyd. 2 poszerzone, Poznań 2009
- Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego*, Rzym 2002, nr 357–360.
- Pazdan M., *Art. 23*, [w:] *Kodeks cywilny. Komentarz do art. 1–449*, t. I, red. K. Pietrzykowski, Warszawa 2013.
- Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 22 marca 1991 r. (III CRN 28/91), *Legalis* nr 27282.
- Rakowska A., Skotnicki K., *Zmiany w prawie wyborczym wprowadzone przez kodeks wyborczy*, „Przeгляд Sejmowy” 19 (2011) nr 4 (105).
- Safjan M., *Glosa do wyroku SN z dnia 22 marca 2004 r.*, III CRN 28/91, „Przeгляд Sądowy” (1993) nr 2, s. 78–90.
- Skonieczny P., *La buona fama: problematiche inerenti alla sua protezione in base al can. 220 del Codice di Diritto Canonico latino*, Romae 2010.

- Sobański R., *Czy głoszenie nauki Kościoła może dyskryminować?*, „*Annales Canonici*” 6 (2010).
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 29, poz. 154 z późn. zm.).
- Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny (tj. Dz.U. z 2014 r. poz. 121).
- Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 r. Kodeks pracy (tj. Dz.U. z 1998 r. Nr 21, poz. 94).
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny (Dz.U. Nr 88, poz. 553 z późn. zm.).
- Wyrok Sądu Apelacyjnego w Krakowie z dnia 29 października 1997 r. (I ACa 477/97), Lex nr 533708.
- Wyrok Sądu Apelacyjnego w Krakowie z dnia 29 października 1997 r. (I ACa 477/97), Lex nr 533708.
- Wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 15 września 1995 r. (I ACr 620/95), Lex nr 62623.
- Wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 30 października 1991 r. (I ACr 436/91), Lex nr 62606.
- Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 2 grudnia 2009 r. (I CSK 149/09), Legalis nr 254072.
- Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 21 czerwca 1968 r. (I CR 206/68), Lex nr 62606.
- Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 30 października 2003 r. (IV CK 149/02), Legalis nr 62815.
- Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 31 grudnia 1974 r. (I CR 659/74), Lex nr 62606.
- Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 31 grudnia 1974 r. (I CR 659/74), Lex nr 64198.
- Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Lublinie z dnia 5 kwietnia 1991 r. (I ACR 50/91), Legalis nr 32480.

RECENZJE · REVIEWS

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

werbum@umk.pl

Kazimierz Lubowicki, *Elementy duchowości w liturgicznych obrzędach sakramentu małżeństwa w Kościele zachodnim*, Wrocław 2012, 555 s.

Książka ta należy do serii pt. Źródła Duchowości Małżeńskiej, która ukazuje się pod redakcją naukową o. Kazimierza Lubowickiego. Wspomniana seria dzieli się na pięć części: I. Pismo Święte, II. Teksty patrystyczne, III. Magisterium Kościoła katolickiego, IV. Liturgia sakramentu, V. Mistrzowie życia duchowego. Dotychczas w trzeciej części obejmującej magisterium Kościoła katolickiego ukazały się dwa tomy. Pierwszy obejmuje teksty z lat 306–1879 od Synodu w Elwirze do papieża Leona XIII (Wydawnictwo Bratni Zew, Kraków 2012, 339 s.). Drugi obejmuje teksty z lat 1888–1938 od papieża Leona XIII do papieża Piusa XI (Wydawnictwo Bratni Zew, Kraków 2012, 397 s.). Omawiana książka jest pierwszym tomem z czwartej części.

Jest to bardzo sumienna praca źródłowa, oparta na tekstach liturgicznych, które autor zgromadził i przetłumaczył na język polski oraz udostępnił badaczom, umieszczając je w aneksie do swojej książki.

Streszczając owoc badań udostępniionych w tej publikacji, należy powiedzieć, iż ukazuje ona w jej kolejnych rozdziałach (1) Słowo Boga i (2) słowa człowieka oraz (3) relację z Bogiem i (4) relację z człowiekiem. Oczywiście, ze względu na poruszany temat jest to słowo do małżeństwa (małżonka) i o małżeństwie (małżonku) oraz relacja małżeństwa (małżonka) z Bogiem i relacje współmałżonków między nimi.

Charakteryzując publikację szerzej, należy stwierdzić, iż pierwszy rozdział omawia źródła biblijne liturgicznych celebracji sakramentu małżeństwa. Należy mówić o pozytywnym zaskoczeniu, gdyż wbrew głoszonym opiniom, teksty i ceremonie liturgiczne są bardzo intensywnie nasyczone tekstami biblijnymi stosowanymi wprost i pośrednio. Autor ukazuje konkretne teksty biblijne, które legły u podstaw duchowości małżeńskiej. Oprócz tekstów autor uwzględnił w swoich badaniach odniesienia do postaci biblijnych oraz do wydarzeń biblijnych.

W drugim rozdziale autor analizuje przekaz pozawerbalny obecny w obrzędach sakramentu małżeństwa od początku Kościoła aż po dzień dzisiejszy. Wydobywa elementy duchowości oblubieńczej (gesty i słowa) z obrzędów liturgicznych małżeństwa przed Soborem Watykańskim II. W szczególności omawia *velatio nuptialis* oraz *prostratio* na błogosławieństwo. W drugim zaś paragrafie tego rozdziału studiuje znaki liturgiczne wprowadzone w obrzędach sakramentu małżeństwa odnowionych po Soborze Watykańskim II. W szczególności zajmuje się obrzędami w języku włoskim. Słuszna decyzja, gdyż są one najbardziej oryginalne i bogate duchowo. Studiuje też obrzędy stosowane w krajach języka francuskiego. Chociaż paragraf jest obszerny, to jednak pozostaje niedosyt, gdy chodzi o kraje języka angielskiego.

Po omówieniu biblijnych źródeł liturgicznych celebracji sakramentu małżeństwa autor zajął się pozawerbalnym przekazem obecnym przy zawieraniu tego sakramentu. Analiza tekstów liturgicznych wywodzących się z różnych epok pozwoliła autorowi na wyciągnięcie wniosku o stopniowej przemianie dzięki Ewangelii, ludzkiej świadomości, przy czym zwłaszcza w średniowieczu dostrzegano bliższe więzi ludzkiego ciała i ducha; obrazował to głównie gest symbolicznego przykrywania małżonków ślubnym welonem wyrażający też zaślubienie samemu Bogu (s. 81). W każdym bądź razie analizowane teksty liturgiczne akcentują przeżywanie w sposób intensywny zakorzenionej w Bogu małżeńskiej miłości wyrażanej jednak w sposób dyskretny (s. 92). Zwracając uwagę na teksty liturgiczne przy zawieraniu sakramentu małżeństwa wydawane po Soborze Watykańskim II, autor wyraża opinię, że w niedługim czasie można spodziewać się odnowionych obrzędów tego sakramentu odzwierciedlających bardziej niż obecnie jego znaczenie dla życia duchowego.

Nie można bowiem zapominać o całym dziedzictwie ubiegłych wieków, które podkreślały ścisłą więź zaślubionych z Bogiem (s. 95).

Trzeci rozdział książki ukazuje małżeństwo jako rzeczywistość nadprzyrodzoną. Autor ukazał oryginalne połączenie – narzucone wręcz przez styl życia małżeńskiego – tego, kim Bóg jest wobec małżeństwa oraz kim powinni być małżonkowie wobec Boga. Miejsce Boga w życiu małżeńskim o. Lubowicki określa słowami zaczerpniętymi z tekstów liturgicznych: Twórca (w sensie *cerator et dispositor, conservator et defensor*) oraz wzorzec (w sensie *Indivisa Unitas* oraz *Christi et Ecclesiae Sacramentum*). Natomiast małżonków w relacji do Boga ukazuje jako sługi Boga oraz uczestników życia Bożego.

Czwarty rozdział ukazuje codzienność życia małżeńskiego w świetle wymagań i inspiracji, jakie płyną z liturgii sakramentu małżeństwa w Kościele Zachodnim. Znow trzeba stwierdzić, że pojmowanie życia małżeńskiego jako rzeczywistej drogi do świętości nie jest osiągnięciem ostatecznego półwiecza. Teksty liturgiczne, począwszy od najbardziej starożytnych, świadczą, że ta świadomość była zawsze obecna w liturgii Kościoła. Można wręcz powiedzieć, że nawet wcześniej była bardziej intensywna, gdyż nie była przytłumiona fałszywym rozumieniem rzeczywistości cielesnych, jak to ma miejsce w czasach nowożytnych.

Temu bardzo skrupulatnemu studium towarzyszą umieszczone w drugiej części książki teksty źródłowe. Znajdujemy tam tekst w języku oryginalnym danego dokumentu (najczęściej po łacinie, ale też w języku francuskim i włoskim) oraz jego tłumaczenie na język polski. Tłumaczeń dokonał sam autor. Dokumenty są ułożone od najbardziej starożytnych (VI wiek) aż po ostatni tekst opublikowany w 2011 roku. Zasadniczo żaden z tych dokumentów nigdy nie został przetłumaczony na język polski. Dzięki pracy o. Lubowickiego nie tylko teolodzy duchowości, ale nawet liturgiści polscy otrzymują dostęp do wyjątkowo ważnych tekstów źródłowych.

Książka charakteryzuje się badawczą rzetelnością, kompetencją i sumiennością wydobywania wielu szczegółów. Stawiane tutaj twierdzenia i tezy są należycie uwiarygodnione odpowiednimi przywołaniami tekstów źródłowych i przypisami. O. Lubowicki posiada umiejętność wyrowadzania syntetycznych wniosków, podczas gdy jego wywód na temat

duchowości małżeństwa i rodziny jest zawsze logiczny i spójny. Pomimo znacznych trudności podjęcia do badanego tematu, który wydawać by się mógł znany i już zaprezentowany, o. Lubowicki potrafił w swojej monografii wykazać wiele wątków nowych, dotychczas nieznanych, zwłaszcza tych, które wynikają z liturgicznych obrzędów sakramentu małżeństwa w Kościele Zachodnim.

O. Kazimierz Lubowicki ukazuje ścisłą więź duchowości chrześcijańskiej z liturgią Kościoła. Duchowość nie jest zawieszona w próżni, lecz jest kształtowana przez liturgię, w której wiara jest przeżywana. Ponieważ autor zajmuje się duchowością małżeńską, dlatego łączy ją z liturgiczną celebracją sakramentu małżeństwa. U podstaw naukowych badań i refleksji autora znajduje się istotne założenie, iż dogłębne poznanie liturgicznych tekstów obrzędu sakramentu małżeństwa i w konsekwencji ich rozumne przeżywanie będzie kształtować duchowość małżonków.

Teologia duchowości uprawiana przez o. Lubowickiego bazuje na natchnionych tekstach biblijnych. W ten sposób spełnia ona podstawowe wymagania dobrej teologii, dla której Pismo Święte jest duszą. Do słowa Bożego zawartego w Piśmie Świętym sięga autor poprzez teksty liturgiczne sakramentu małżeństwa. Dochodzi do istotnego spostrzeżenia, że od początku Kościoła obrzędy sakramentu małżeństwa są w intensywny sposób przesycone Pismem Świętym. Autor analizuje lektury biblijne stosowane w obrzędach. Aby ułatwić analizę obrzędów po Soborze Watykańskim II, zestawia je w obszernej tabeli. Analizie poddaje też wszystkie odniesienia biblijne zarówno w formularzach mszalnych używanych przy zawarciu sakramentu, jak też w modlitwach obrzędu małżeństwa. Znajduje się w nich opis wesela w Kanie Galilejskiej, ale także (co jest bardzo interesującą rzeczą) opisy wyjścia z niewoli egipskiej i rozmnożenia chleba przez Pana Jezusa. Oprócz opisów wydarzeń przedmiotem jego refleksji są postaci biblijne, do których nawiązują teksty sakramentu małżeństwa: prarodzice, święte kobiety (Rachel, Rebeka i Sara oraz Lea i Rut), małżeństwa (Tobiasz i Sara, Abraham i Sara, Izaak i Rebeka, Jakub i Rachel), patriarchowie (Abraham, Izaak i Jakub) oraz osoby udzielające błogosławieństwa (Izaak, Jakub i Mojżesz).

Badania o. Lubowickiego rzucają nowe światło na teologiczną interpretację małżeństwa. U podstaw tej pogłębionej interpretacji znajdują się biblijne teksty, które autor przedstawił w pierwszej części swojej pracy.

Szkoda tylko, że nie poszedł dalej w swojej refleksji w tym kierunku, żeby wyprowadzić bezpośrednio z przytoczonych odniesień biblijnych refleksję ubogacającą teologię duchowości małżeństwa. Wydaje się na przykład, że ukazanie sakramentu małżeństwa i duchowości małżonków w świetle wyzwolenia z niewoli lub w świetle cudu rozmnożenia chleba, byłoby niezwykle interesujące.

Nowe akcenty w teologii duchowości przedstawione w pracy o. Lubowickiego to przede wszystkim ukazanie niezwykle zażyłości i więzi małżonków z Bogiem. Tę więź wyrażało tak zwane *velatio nuptialis* polegające na przykryciu ślubnym welonem męża i żony. Oboje, tworząc jedność małżeńską, są w tym sakramencie poślubiani Bogu. Autor zauważa przy tym, że uroczystego błogosławieństwa „wolno udzielać” nowożeńcom tylko wówczas, gdy małżeństwo zawierane jest po raz pierwszy, ponieważ sakrament małżeństwa jest pełnym symbolem wyłącznej miłości, jaka łączy nas z Bogiem.

Przyjęcie sakramentu małżeństwa i życie w małżeństwie jest formą służby Bożej. Małżonkowie są sługami Boga i uczestnikami życia Bożego. Ich służba wyraża się przede wszystkim w przekazywaniu życia ludzkiego i trosce o to życie. Na podstawie badań o. Lubowicki dochodzi do stwierdzenia, że małżeństwo samo w sobie jest rozumiane w liturgii i w teologii jako „służebnica” Boga i Jego „oblubienica”.

Duchowym centrum małżeństwa jest Bóg, a nie człowiek. O. Lubowicki podkreśla, że Bóg jest twórcą małżeństwa i jest w nim stale obecny jako *conservator* i obrońca. Liturgia sakramentu małżeństwa stawia Pana Boga na pierwszym miejscu życia małżeńskiego. Małżonkowie muszą pozostać na drugim miejscu w relacji do Boga.

Obecność Boga na pierwszym miejscu w codzienności życia małżeńskiego umożliwia realizację podstawowego powołania chrześcijańskiego, jakim jest powołanie do świętości. Przy zachowaniu zasady prymatu Boga i łaski małżeństwo sakramentalne staje się zwyczajną drogą do zbawienia. Tę drogę charakteryzuje realizm duchowy, który uwidacznia się w tym, że droga doskonałości proponowana małżonkom obejmuje zarówno to, co cielesne, jak i to, co duchowe w człowieku. Równocześnie wymaga, aby każda z tych rzeczywistości była przeżywana w sposób prawdziwie ludzki, a więc zarówno w ciele, jak i w duszy.

Dla dalszego rozwoju teologii duchowości małżeńskiej duże znaczenie mają umieszczone w drugiej części książki teksty źródłowe. Znajdujemy tam zarówno tekst w języku oryginalnym danego dokumentu (najczęściej po łacinie, ale też w języku francuskim i włoskim) oraz jego tłumaczenie na język polski. Autorem tych tłumaczeń jest sam o. Kazimierz Lubowicki. Dokumenty są ułożone od najbardziej starożytnych (VI wiek) aż po ostatni tekst opublikowany w 2011 roku. Zasadniczo żaden z tych dokumentów nigdy nie został przetłumaczony na język polski. Dzięki pracy o. Lubowickiego nie tylko teolodzy duchowości, ale nawet liturgiści polscy otrzymują dostęp do wyjątkowo ważnych tekstów źródłowych.

Niezwykle ważnym w teologii duchowości jest zagadnienie podjęte przez o. Lubowickiego o małżeństwie jako rzeczywistości nadprzyrodzonej. Autorowi chodzi tu o wykazanie, że małżeństwo nie jest tylko czysto ludzką instytucją. Podstawę źródłową do poznania nadprzyrodzonej rzeczywistości małżeństwa stanowią tu także teksty liturgiczne. Nawiązując do tych tekstów, autor stwierdza, że w odniesieniu do małżeństwa, Bóg jest *Creator et Conservator*, a więc Stwórcą i Zachowawcą. Bóg bowiem tworzy każde małżeństwo, będąc przy tym „żywą ikoną życia małżeńskiego” (s. 120). W oparciu o bogaty materiał źródłowy autor w sposób jak najbardziej kompetentny wykazał, że począwszy od *Sakramentarza* z Werony aż po najnowsze rytuały liturgii sakramentu małżeństwa akcentowana jest jedność małżonków i miłość lub pokój, których dawcą jest Bóg. Rytuał włoski z 2004 roku wskazuje na Jezusa Chrystusa, który zjednoczył małżonków w świętym przymierzu umacnianym Eucharystią (s. 125). Z kolei najnowszy rytuał obowiązujący od 2011 roku w Kanadzie zwraca uwagę, że podstawowym źródłem szczęścia w małżeństwie jest miłość męża i żony do Boga, toteż teksty liturgiczne ukazują drogę do ściślejszej relacji z Bogiem, prosząc jednocześnie o Jego obecność w życiu danego małżeństwa (s. 129). Posoborowe rytuały, jak słusznie podkreśla autor, akcentują oblubieńczy wymiar miłości Boga jednego w Trójcy Osób objawiony w Jezusie Chrystusie; wykazują one, że małżeństwo jest sakramentem związku Chrystusa z Kościołem (s. 141). Na przestrzeni dziejów, jak dowodzi o. Lubowicki, liturgia dostrzegająca w małżonkach sługi Boga i uczestników Jego tajemnic. Najwcześniejsze teksty liturgiczne podkreślają, że bycie sługami Boga nie ogranicza się tylko do wypełnienia

określonych zadań, a więc zrodzenia i wychowania potomstwa, lecz musi z konieczności prowadzić do większej troski o wewnętrzną dojrzałość. Jednocześnie też teksty sprawowania obrzędu sakramentu małżeństwa, jak wnioskuje autor, zwracają uwagę na fakt, że życie małżeńskie jako Boża rzeczywistość powinno być przeżywane z Bogiem i po Bożemu, a także w perspektywie zjednoczenia z Bogiem w wieczności i zbawienia (s. 151). Wyrażają to doskonale modlitwy przy poświęceniu obrączek ślubnych, jak też tekst błogosławieństwa sypialni małżonków.

Mile zaskakuje rozdział końcowy traktujący o odniesieniach tekstów liturgicznych do codzienności życia małżeńskiego. Okazuje się, że zagadnienia tu poruszane mają ogromne znaczenie dla teologii duchowości, szczególnie gdy chodzi o osiągnięcie doskonałości i świętości na drodze życia małżeńskiego. W oparciu o analizę tekstów liturgicznych autor doszedł do wniosku, że droga doskonałości zaproponowana małżonkom obejmuje sferę cielesności, jak też ich ściśle duchowe przeżycia. Wszystkie też ich życiowe doświadczenia powinny mieć charakter prawdziwie ludzki. Swoje wnioski o. Lubowicki wyraża w ten sposób: „Prawda przeżyć małżeńskich w ciele weryfikuje się tym, czy rodzą się one z tego, co duchowe, i w tym, co duchowe, znajdują odbicie, zaś prawda małżeńskich przeżyć duchowych weryfikuje się tym, czy znajdują one realne odbicie w przeżywaniu tego, co cielesne” (s. 199). Jest rzeczą oczywistą, że „dar ciała”, o którym mówią księgi liturgiczne, jest darem integralnym, bowiem ciało nie może być oderwane od człowieka. W każdym bądź razie, jak wykazał autor, liturgia Kościoła patrzy na „dar ciała” w małżeństwie w sposób jak najbardziej pozytywny, a najważniejsze księgi akcentują misję, która została zlecona małżonkom. Chodzi tu o realizację „świętych zadań wyznaczonych przez Boga” (s. 167). Księgi liturgiczne proszą też Boga o pomoc dla małżonków we wszystkich sprawach, także gdy chodzi o dobra doczesne, ale zwłaszcza o dobra nadprzyrodzone.

Podkreślić należy, że praca o. Kazimierza Lubowickiego jest pierwszą tego rodzaju powstałą na gruncie polskim. Dotychczas nie zajmowano się przeprowadzaniem badań, które pozwalają głębiej spojrzeć na liturgiczne obrzędy sakramentu małżeństwa z perspektywy całych dziejów Kościoła katolickiego na zachodzie. W świetle tych badań autor umiejętnie odkrywa i systematyzuje Bożą wizję życia małżeńskiego w świetle

tekstów liturgicznych. W jego przekonaniu sama natura tekstów liturgicznych w sposób zdecydowany różni się od jakichkolwiek innych tekstów, bowiem w liturgii słowo „urzeczywistnia to, co oznacza”, stąd też badając te teksty, pochylamy się nad działaniem Boga w świecie. W tym przypadku badane teksty liturgiczne uświadamiają nam, co Bóg czyni dla małżeństwa przez posługę swego Kościoła (por. s. 13). Nie potrzeba dodawać, że papież Benedykt XVI uzmysłowił światu ogromną wartość tekstów liturgicznych, widząc w nich wprost przyszłość wiary i Kościoła.

Przyznać trzeba, że książka o Kazimierza Lubowickiego zawiera bogactwo tematyki z zakresu życia duchowego w liturgicznych obrzędach sakramentu małżeństwa w Kościele zachodnim. Można z całą otwartością powiedzieć, że wspomniana pozycja stanowi niezwykle ważne i doniosłe studium z teologii duchowości małżeńskiej. Jej zawartość treściowa nie może być pomijana przez tych, którzy w przyszłości zajmować się będą problematyką chrześcijańskiego życia duchowego małżonków w świetle ksiąg liturgicznych Kościoła.

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

tomasz.dabek@upjp2.edu.pl

Franciszek Mickiewicz SAC, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011, 684 s. (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 3.1); *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2012, 677 s. (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 3.2)

Od pewnego czasu dysponujemy komentarzem do Ewangelii św. Łukasza wydanym w serii Nowy Komentarz Biblijny przez Edycję Świętego Pawła w Częstochowie w latach 2011 i 2012. Ta znakomita seria umożliwia polskim czytelnikom poznanie osiągnięć współczesnej nauki: egzegezy i teologii biblijnej. Poprzedni polski komentarz na tym poziomie opracowywano w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Autorowi trzeba wyrazić szczególne uznanie, że swoją pracę przygotował stosunkowo szybko – dwa obszernie tomy ukazały się w czasie, kiedy nie mamy jeszcze komentarzy do wielu stosunkowo krótkich listów apostołskich.

W pierwszym tomie po wykazie skrótów i transliteracji autor w obszernym wstępie przedstawia problemy historyczno-krytyczne (s. 23–75): tekst Ewangelii, jej źródła, cel i gatunek literacki, styl i kunszt literacki ewangelisty (piękno stylu i języka, precyzja terminów i wyrażań, semityzmy), struktura literacka, dane o autorze, adresaci, miejsce i czas powstania dzieła.

Trzon pracy stanowi tekst i komentarz w następującym układzie:

Prolog (1, 1–4) – s. 77–86

1. Narodzenie i dzieciństwo Jezusa i Jana Chrzciciela (1, 6–2, 52) – od s. 86
2. Wydarzenia przygotowujące działalność Jezusa (3, 1–4, 13) – od s. 208
3. Działalność Jezusa na terytoriach Galilei (4, 14–9, 50) – od s. 253
 - 3.1. Początek działalności Jezusa w Nazarecie i w okolicach Kafarnaum (4, 14–5, 16) – od s. 255
 - 3.2. Pierwsze konflikty ze znawcami Prawa i faryzeuszami (5, 17–6, 11) – od s. 294
 - 3.3. Mowa na równinie i okoliczności jej towarzyszące (6, 12–49) – od s. 324
 - 3.4. Jezus jako miłosierny Prorok i Mesjasz (7, 1–50) – od s. 369
 - 3.5. Rozwój działalności Jezusa (8, 1–56) – od s. 409
 - 3.6. Formacja Dwunastu (9, 1–50) – od s. 446

4. Podróż Jezusa do Jerozolimy (9, 51–19, 28) – od s. 510

Ekskurs: Rola Jeruzalem w teologicznej wizji Łukasza – od s. 512

- 4.1. Pierwszy okres podróży (9, 51 – 13, 21) – od s. 517.

W tym tomie został omówiony materiał do 11, 54.

Dalej zamieszczona jest podstawowa bibliografia (od s. 631), indeks autorów (od s. 643), indeks tekstów biblijnych (od s. 653), indeks tekstów pozabiblijnych (od s. 679).

Tom drugi po wprowadzeniu od zespołu redakcyjnego, wykazie skrótów i podaniu przyjętej transliteracji kontynuuje komentowanie Podróży Jezusa do Jerozolimy:

- 4.1.3. Wezwania do wyrzeczenia, czujności i nawrócenia (12, 1–13, 21) – od s. 27

- 4.2. Drugi okres podróży (13, 22–17, 10) – od s. 101.

Po omówieniu przypowieści o bogaczu i ubogim Łazarzu (16, 19–31) jest ekskurs: Życie i odpłata po śmierci (od s. 211) i dalej Reguły obowiązujące w życiu uczniów (17, 1–10) – od s. 217.

- 4.3. Trzeci okres podróży (17, 11–19, 28) – od s. 227

5. Działalność Jezusa w Jerozolimie (19, 28–21, 38) – od s. 313

- 5.1. Triumfalny wjazd Jezusa do Jerozolimy (19, 28–44) – od s. 314
- 5.2. Nauczanie na terenie świątyni (19, 45–21, 4) – od s. 330

- 5.3. Mowa eschatologiczna (21, 5–38) – od s. 385
- 6. Droga Jezusa na krzyż (22, 1–23, 56) – od s. 415
 - 6.1. Ostatnia Pascha Jezusa z uczniami (22, 1–38) – od s. 420
 - 6.2. W Ogrodzie Oliwnym (22, 39–53) – od s. 471
 - 6.3. Proces przed Sanhedrynem i Piłatem (22, 54b–23, 25) – od s. 485
 - 6.4. Ukrzyżowanie, śmierć i pogrzeb (23, 26–56) – od s. 529
- 7. Zmartwychwstanie Jezusa (24, 1–53) – od s. 567.

Podobnie jak w tomie pierwszym na końcu jest podstawowa bibliografia (od s. 629), indeks autorów (od s. 639), indeks tekstów biblijnych (od s. 649), indeks tekstów pozabiblijnych (od s. 671).

Tak jak we wszystkich tomach serii komentarzy po wprowadzeniu poszczególne fragmenty tekstu są najpierw podane w przekładzie autora (w razie potrzeby z informacjami o wersjach oryginału), który według mojego uznania jest równocześnie dokładny i piękny pod względem literackim. Dalej przedstawione są zagadnienia literackie przełożonego fragmentu: w razie potrzeby omawia się tradycję i redakcję, tło historyczne, gatunek literacki i styl oraz strukturę i historyczność perykopy. Potem następuje dokładna egzegeza poszczególnych wersetów na tle całej Biblii, aspekt kerygmaticzny oraz bibliografia do konkretnego tekstu.

Komentarz reprezentuje bardzo wysoki poziom naukowy, równocześnie jest pisany w sposób komunikatywny – mogą z niego korzystać nie tylko fachowi bibliści, duszpasterze, studenci teologii, ale wszyscy zainteresowani Pismem Świętym. Autor przedstawia obiektywnie różne opinie badaczy w sprawach wyjaśnianych na różne sposoby i zajmuje własne stanowisko, na ogół pełne równowagi, łączące możliwe do utrzymania interpretacje tradycyjne z osiągnięciami najnowszej wiedzy biblijnej. Budzi uznanie, że podkreśla związek myśli św. Łukasza z nauczaniem św. Jana oraz św. Pawła: znajomość tradycji Janowej lub nawet ustnego nauczania Jana Apostoła oraz wpływ św. Pawła na stosowaną w Ewangelii terminologię teologiczną i ważne w niej idee teologiczne. Cenne jest podkreślanie kategorii świadectwa przy określaniu gatunku literackiego. Podany sposób uporządkowania tekstu: określenie jego struktury, jest też świadectwem mądrego korzystania z dotychczasowych propozycji przy umiejętnym wprowadzaniu własnych korekt.

Omawiając tekst, autor stosuje jako podstawową metodę historyczno-krytyczną, kładzie nacisk zwłaszcza na historię redakcji. Korzysta także z metody narracyjnej, pragmatycznej i porównawczej. Znaczenie greckich terminów pokazuje na podstawie ich zastosowania w Nowym Testamencie, w Septuagincie, w razie potrzeby także w literaturze pozabiblijnej (m.in. greckiej i babilońskiej). Przybliża tło wydarzeń i obrazów zastosowanych w przypowieściach, szczegóły życia codziennego oraz sposób myślenia ówczesnych Żydów, a także pogan, do których kierował swe przesłanie św. Łukasz. By lepiej wyjaśnić niektóre idee teologiczne w Ewangelii, korzysta również ze starotestamentalnej literatury apokryficznej i qumrańskiej.

Ostatnia część opracowanych perykop, jak w innych tomach serii, pokazuje „aspekt kerygmacyjny” – teologiczne podsumowanie treści oraz konkretne zastosowanie w życiu chrześcijan, dla których Biblia powinna być fundamentem ich postępowania, uczestnictwa w życiu Kościoła oraz ludzkiej społeczności, a także osobistego rozwoju duchowego. Tu autor pokazuje zarówno umiejętność naukowej syntezy, jak i praktycznego formowania innych. Widać owoce formacji naukowej oraz doświadczenie kapłana i członka apostołskiej wspólnoty zakonnej.

Bardzo obszerne dwutomowe dzieło jest znaczącym wkładem w polską biblistykę i kulturę religijną. Jest ważnym elementem cennej serii, która stanowi podstawową pomoc dla biblistów, a jednocześnie może być z pożytkiem czytana przez wszystkich zainteresowanych Pismem Świętym. Umiejętności autora, znajomość języków biblijnych i nowożytnych pozwalająca korzystać z wartościowej literatury, środowiska biblijnego, krytyczne analizy i słuszne, odpowiednio uzasadnione wnioski budzą wysokie uznanie.

Drobnym utrudnieniem w szybkim korzystaniu z dzieła, niezależnym od autora, jest podawanie u góry strony informacji, że materiał dotyczy dużych partii tekstu [np. s. 177, gdzie zaczyna się Łk 16, 1–13, jest: 4. Podróż Jezusa do Jerozolimy [9, 51–19, 28]]. Akurat na tej stronie widać, że zaczyna się komentarz do Łk 16. Znacznie lepiej byłoby podawać na każdej stronie, jakie wersety są na niej omawiane, jak np. w komentarzach serii Herdera czy World Biblical Commentary. Pewnie redaktor techniczny miałby nieco więcej pracy, ale zasłużyłby na wdzięczność czytelników, podczas gdy obecnie jest to pewien cień na edycji doskonałej merytorycznie serii.