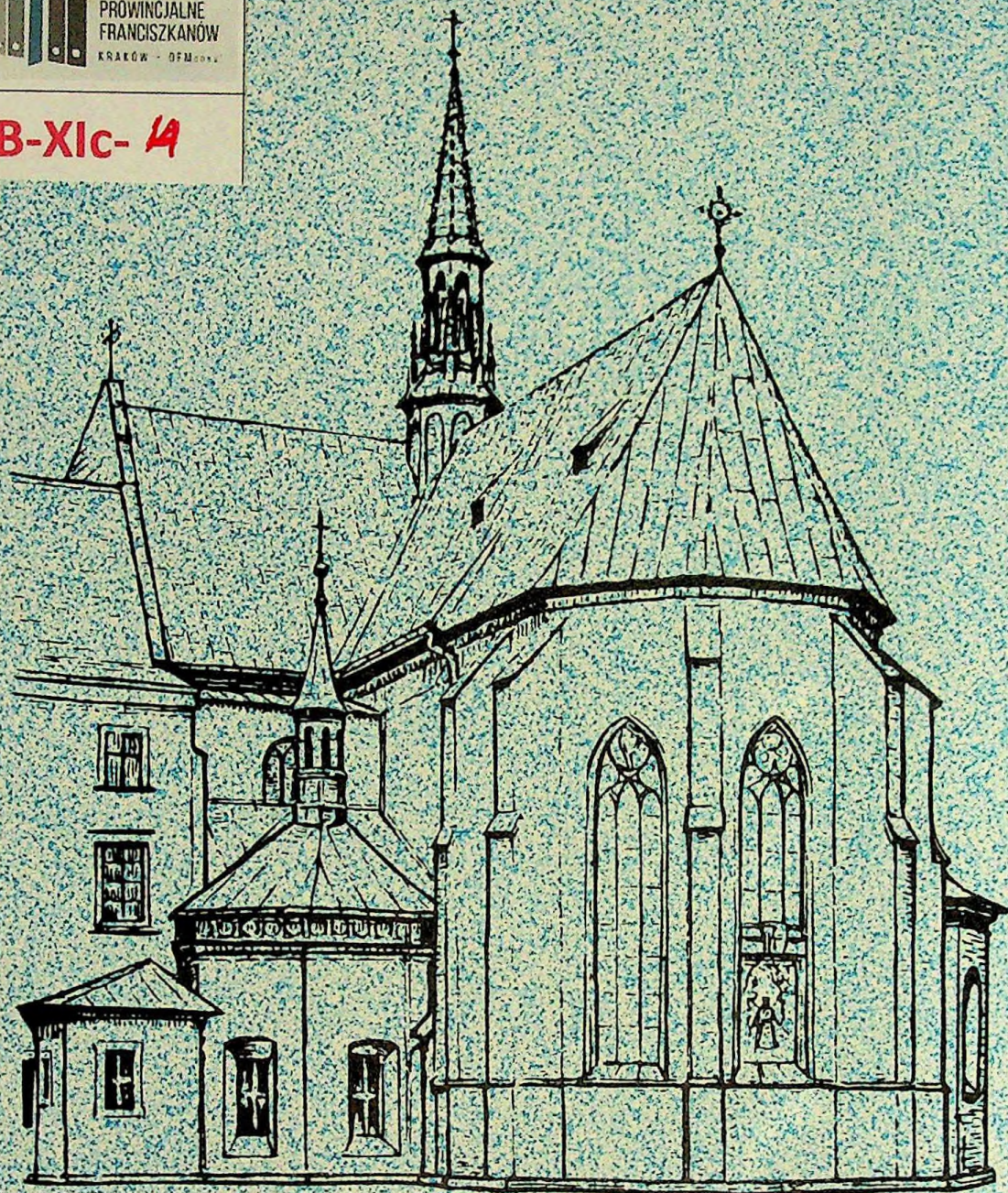


B-XIc-1A



W NURCIE 4
FRANCISZKAŃSKIM

W NURCIE
FRANCISZKAŃSKIM
4

O. dr. Emilowi Kołodziejowi,
długoletniemu wykładowcy historii filozofii
w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie
ten numer
„W nurcie franciszkańskim”
dedykuje

redakcja

*W trakcie przygotowania pozycji do druku
o. dr E. Kołodziej 31.01.1995 roku
odszedł do Boga na wieczny spoczynek.*

W NURCIE
FRANCISZKAŃSKIM
4

1995
WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE OO. FRANCISZKANÓW
ul. Franciszkańska 4
KRAKÓW

© Copyright by
WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE
OO. FRANCISZKANÓW W KRAKOWIE,
KRAKÓW 1995

Redakcja:
o. Zdzisław Kijas OFMConv

Korekta:
zespół redakcyjny

Montaż elektroniczny:
Bratni Zew spółka z o.o.
ul. Żółkiewskiego 14, 31-539 Kraków
tel. (0 12) 23 01 09, fax (0 12) 21 70 84

Druk:
EKODRUK
ul. Konfederacka 4, Kraków

Zamówienia na książki można składać w wydawnictwie:
ul. Żółkiewskiego 14, 31-539 Kraków
tel. (0 12) 23 01 09, fax (0 12) 21 70 84

ISBN 83-900498-3-X

Spis treści

LIST OJCA PROWINCJAŁA DO OJCA dr. EMILA KOŁODZIEJA	17
Zdzisław Kijas OFMConv	
O. dr EMIL KOŁODZIEJ OFMConv	19
a. Bieg życia	19
b. Publikacje	22
Juliusz Stanisław Synowiec OFMConv	
OGIEŃ CAŁOPALENIA	23
Piotr Roman Gryziec OFMConv	
OBRAZ PAWŁA APOSTOŁA WEDŁUG LISTÓW PASTERSKICH	31
1. Wprowadzenie	31
2. Paweł jako apostoł	32
3. Paweł jako nauczyciel	35
4. Paweł jako model konwertyty	37
5. Paweł jako model męczennika	39
6. Obecność apostoła	40
7. Podsumowanie	41
Ks. Łukasz Kamykowski	
LUD BOŻY – IZRAEL	47
1. Izrael a Kościół w świetle Nowego Testamentu	48
2. Świadek Magisterium	51
Maurycy Wszolek OFMConv	
UCZESTNICTWO MARYI Z NAZARETU W TAJEMNICY UBÓSTWA CHRYSTUSA	57
1. Ubóstwo Maryi we współczesnej myśli teologicznej	58
2. Aktualność franciszkańskiej wizji postaci Maryi	61

Zdzisław Kijas OFMConv

CZŁOWIEK „OBRAZEM I PODOBIEŃSTWEM” BOGA

W PRAWOSŁAWNEJ TEOLOGII PAWŁA FLORENSKIEGO	68
1. Paweł A. Florenski (1882 – 1937)	68
2. Teologia obrazu i podobieństwa	70
3. Człowiek odbiciem tajemnicy	71
4. Transcendencja obrazu	76
5. Trynitarny charakter „obrazu i podobieństwa”	79

Jerzy Brusilo OFMConv

NIEKTÓRE PROBLEMY BIOETYKI NA TLE ENCYKLIKI

„VERITATIS SPLENDOR”	87
Wstęp	87
1. Myśli przewodnie encykliki	87
2. Genetyka i inżynieria genetyczna	88
3. Embriologia	88
4. Aborcja i antykoncepcja	89
5. Problemy etyki seksualnej	90
6. Eksperymenty medyczne	92
7. Ekologia	92
Zakończenie	93

Bonawentura Julian Urban OFMConv

**PROBLEMATYKA „JAK DZISIEJSZEMU CZŁOWIEKOWI
MÓWIĆ O BOGU” W ŚWIELE PAPIESKIEGO NAUCZANIA
CZTERECH PIELGRZYMEK JANA PAWŁA II DO POLSKI (1979–1991).**

Z TEOLOGII PRZEPOWIADANIA SŁOWA BOŻEGO	96
1. Wprowadzenie	96
2. „Jak mówić dzisiejszemu człowiekowi o Bogu” w kilku encyklikach i adhortacjach papieży: Pawła VI i Jana Pawła II	98
3. Problematyka „jak mówić dzisiejszemu człowiekowi o Bogu” w papieskim nauczaniu czterech pielgrzymek Jana Pawła II do Polski	103
4. Kilka wniosków	110

FRANCISZKANIZM

Lanfranco M. Serrini OFMConv

WPROWADZENIE DO KAPITUŁY GENERALNEJ	116
--	------------

Miroslaw Daniluk SCJ

FRANCISZKANIZM - FENOMEN NIE TYLKO ŚREDNIOWIECZA	121
1. Tajemnica sukcesu franciszkańskiego	121
2. Powszechne ojcostwo Boga	122

3. Powszechne braterstwo stworzeń	122
4. Nowa koncepcja wspólnoty zakonnej	126
Podsumowanie	129

Cecylian Niezgoda OFMConv

KOBIETA NOWA – UBOŻUCHNA PANI KLARA	132
1. Dwumian: Franciszek i Klara	132
2. Franciszek - człowiek nowy	132
3. Klara - kobieta nowa	133
4. Klara - niewiasta mężna	134
5. Klara - wzór ubóstwa ewangelicznego	135
6. Ubóstwo - drogą do Królestwa	136
7. Na śladzie Klary - kobiety nowej	137

Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv

ANZELM FRANCISZEK KUBIT OFMConv (1893–1987)	138
--	------------

Symeon Barcik OFMConv

FAUSTYN FRANCISZEK BOGACZEWICZ OFMConv (1902–1984)	139
1. Życie	139
2. Profesor i kaznodzieja	142
3. Sylwetka	145

Władimir Zasławski

RZYMSKO-KATOLICKI KOŚCIÓŁ W TASZKIENCIE	149
--	------------

Emil Kołodziej OFMConv

STUDIUM FRANCISZKAŃSKIE WE LWOWIE 1938–1944	155
1. Przedwojenna organizacja Studium (1938–1939)	155
2. Alarm lotniczy dla Lwowa	158
3. Studium Filozoficzne (1939–1940)	159
4. Studium Teologiczne (1940–1941)	164
5. Warunki życia i nauki pod okupacją sowiecką (1939–1941)	162
6. Zmiana okupanta 1941	165
7. Studium Filozoficzno-Teologiczne (1941–1942)	165
8. Ostatnie lata Studium (1942–1944)	167
9. Epilog	169

Symeon Barcik OFMConv

FRANCISZKANIE NA DOLNYM ŚLĄSKU

PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ (1945 – 1990)	173
I. Przybycie franciszkanów na Dolny Śląsk	173
II. Placówki po II wojnie światowej	175
III. Działalność	184

OMÓWIENIA I RECENZJE

Cecylian Niezgoda OFMConv

O BŁ. JANIE Z DUKLI – ESEJ I RECENZJA	200
A. Esej	200
B. Recenzja	210

Emil Kołodziej OFMConv

INSTYTUT KATOLICKI W TULUZIE

JEGO FORMY KSZTAŁCENIA	215
1. Z dziejów tuluskiej uczelni	215
2. Administracja ogólna Instytutu	216
3. Działalność naukowa Instytutu	217

RECENZJE	221
-----------------------	------------

Mauro Viani <i>Eucaristia e Penitenza nella normativa canonica</i> , Siena 1994, 142 p. (Wiesław Bar OFMConv)	221
--	-----

Tullio Faustino Ossanna, <i>La fraternità, appello e dono di Frate Francesco</i> , Assisi 1991, 62 s. nrb. 1. (Wiesław Bar OFMConv)	224
--	-----

Josef Pieper, <i>Philosophie, Kontemplation, Weisheit</i> , Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991, 96 s. (Zdzisław Kijas OFMConv)	228
---	-----

Tomas Rudolf Krenski, <i>Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars</i> (Sammlung Horizonte. Neue Folge 28), Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1990, 406 s. (Zdzisław Kijas OFMConv)	230
--	-----

INDICE

LETTERA DEL PADRE PROVINCIALE AL PADRE dr EMILIO KOŁODZIEJ	17
---	-----------

Zdzisław Kijas OFMConv P. dr EMILIO KOŁODZIEJ OFMConv	19
--	-----------

TEOLOGIA

Juliusz Stanisław Synowiec OFMConv IL FUOCO DELL'OLOCAUSTO	23
---	-----------

Piotr Roman Gryziec OFMConv L'IMMAGINE DI PAOLO APOSTOLO SECONDO LE LETTERE PASTORALI	31
1. Introduzione	31
2. Paolo apostolo	32
3. Paolo maestro	35
4. Paolo modello del convertito	37
5. Paolo modello del martire	39
6. La presenza dell'Apostolo	40
7. Conclusione	41

Mons. Łukasz Kamiński IL POPOLO DI DIO – ISRAELE	47
1. Israele e la Chiesa nella luce del Nuovo Testamento	48
2. La testimonianza del Magistero	51

Maurycy Wszółek OFMConv LA PARTECIPAZIONE DI MARIA DI NAZARET NEL MISTERO DELLA POVERTÀ DI CRISTO	57
1. La povertà di Maria nel pensiero teologico contemporaneo	58
2. L'attualità della visione francescana della figura di Maria	61

Zdzisław Kijas OFMConv

L'UOMINO "L'IMMAGINE E SOMIGLIANZA" DI DIO NELLA TEOLOGIA ORTODOSSA DI PAOLO FLORENSKI	68
1. Paolo A. Florenski (1882 – 1937)	68
2. Teologia dell' "immagine e somiglianza"	70
3. L'uomo riflesso del mistero	71
4. Transcendenza dell'immagine	76
5. Carattere trinitario dell' "immagine e somiglianza"	79

Jerzy Brusilo OFMConv

ALCUNI PROBLEMI DELLA BIOETICA NELLA LUCE DELLA ENCICLICA "VERITATIS SPLENDOR"	87
---	-----------

Bonawentura Julian Urban OFMConv

PROBLEMATICA "COME PARLARE DI DIO ALL'UOMO DI OGGI". NELLA LUCE DELL'INSEGNAMENTO DI GIOVANNI PAOLO II, DURANTE I SUOI QUATTRO PELLEGRINAGGI IN POLONIA (1979-1991). DALLA TEOLOGIA DELLA PREDICAZIONE DELLA PAROLA DI DIO	96
1. Introduzione	96
2. "Come parlare di Dio all'uomo di oggi" in alcune encicliche ed esortazioni dei papi: Paolo VI e Giovanni Paolo II"	98
3. Problematica "Come parlare di Dio all'uomo di oggi" nel magistero papale dei quattro pellegrinaggi di Giovanni Paolo II in Polonia	103
4. Conclusione	110

FRANCESCANESIMO

Lanfranco M. Serrini OFMConv

INTRODUZIONE AL CAPITOLO GENERALE	116
--	------------

Miroslaw Daniluk SCJ

FRANCESCANESIMO – UN FENOMENO NON SOLTANTO DEL MEDIOEVO	121
--	------------

Cecylian Niezgoda OFMConv

LA DONNA NUOVA „LA POVERELLA CHIARA"	132
1. Binomio: Francesco – Chiara	132
2. Francesco – uomo nuovo	132
3. Chiara - donna nuova	133
4. Chiara – donna forte	134
5. Chiara – modello della povertà evangelica	135
6. La povertà – via al Regno	136
7. Sulla scia di Chiara, come donna nuova	137

Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv	
ANZELM FRANCISZEK KUBIT OFMCONV (1893–1987)	
(APPENDICE)	138

Symeon Barcik OFMConv	
FAUSTYN FRANCISZEK BOGACZEWICZ OFMConv (1902–1984)	139
1. Vita	139
2. Professore e predicatore	142
3. Profilo	145

Władymir Zaslowski	
CHIESA ROMANO-CATTOLICA A TASZKIENT	149

Emil Kołodziej OFMConv	
LO STUDIO FRANCESCO A LEOPOLI 1938–1944	155
1. L'organizzazione dello studio nell'ante guerra (1938–1939)	155
2. Allarme aereo per Leopoli	158
3. Studio della filosofia (1939–1940)	159
4. Studio della teologia(1940–1941)	161
5. Condizione di vita e dell'insegnamento sotto l'occupazione sovietica (1939–1941)	162
6. Cambio dell'occupante 1941	165
7. Studio filosofico e teologico (1941–1942)	165
8. Ultimi anni di studio (1942–1944)	167
9. Epilogo	169

Symeon Barcik OFMConv	
FRANCESCANI NELLA BASSA SLESIA DOPO LA II GUERRA MONDIALE (1945 – 1990)	173
I. Arrivo dei francescani nella Bassa Slesia	173
II. Luoghi dopo la II guerra mondiale	175
III. Altre attività.....	184

RECENSIONI

Cecylian Niezgoda OFMConv	
BEATO JAN DI DUKLA – SAGGIO E RECENSIONE	200
A. Saggio	200
B. Recensione	210

Emil Kołodziej OFMConv	
L'ISTITUTO CATTOLICO A TOLOSE E SUA FORMAZIONE	215
1. Storia dell'Istituto a Tolose	215
2. Amministrazione dell'Istituto	216
3. Attività scientifica dell'Istituto	217

RECENSIONI 221

Mauro Viani *Eucaristia e Penitenza nella normativa canonica*,
Siena 1994, 142 p. (Wiesław Bar OFMConv) 221

Tullio Faustino Ossanna, *La fraternità, appello e dono di Frate Francesco*,
Assisi 1991, 62 p. nlb. 1. (Wiesław Bar OFMConv) 224

Josef Pieper, *Philosophie, Kontemplation, Weisheit*, Johannes Verlag Einsiedeln,
Freiburg 1991, 96 s. (Zdzisław Kijas OFMConv) 228

Tomas Rudolf Krenski, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk
Hans Urs von Balthasars* (Sammlung Horizonte. Neue Folge 28),
Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1990, 406 s. (Zdzisław Kijas OFMConv) 230

CONTENTS

THE FATHER PROWINICIAL'S LETTER TO FR. EMIL KOŁODZIEJ	17
--	-----------

Zdzisław Kijas OFMConv FR EMIL KOŁODZIEJ Ph.D. OFMConv	19
---	-----------

THEOLOGY

Juliusz Stanisław Synowiec OFMConv BURNT-OFFERING FIRE	23
---	-----------

Piotr Roman Gryziec OFMConv THE PICTURE OF PAUL THE APOSTLE ACCORDING TO THE PASTORAL LETTERS	31
--	-----------

1. Introduction	31
2. Paul as an Apostle	32
3. Paul as a Teacher	35
4. Paul as a Model Convert	37
5. Paul as a Model Martyr	49
6. The Presence of the Apostle	40
7. Conclusion	41

Rev. Łukasz Kamykowski THE PEOPLE OF GOD – ISRAEL	47
1. Israel and the Church in the Light of the New Testament	48
2. Testimony of the Magisterium	51

Maurycy Wszolek OFMConv MARY OF NAZARET – HER PRESENCE IN CHRIT'S MYSTERY OF POVERTY	57
1. Mary's Poverty in the Contemporary Theological Thoughts	58
2. Actuality of the Franciscan's Vision of Mary	61

Zdzisław Kijas OFMConv

MAN "THE IMAGE" OF GOD IN THE ORTHODOX THEOLOGY

OF PAUL FLORENSKI	68
Paul A. Florenski (1882 – 1937)	68
The Theology of "the Image"	70
Man the Reflection of the Mystery	71
Transcendentalism of the Image	76
Trinitarian Character of "the Image"	79

Jerzy Brusilo OFMConv

**SOME BIOETHICAL PROBLEMS AGAINST A BACKGROUND OF
„VERITATIS SPLENDOR”**

87

Bonawentura Julian Urban OFMConv

**THE PROBLEMS OF "HOW TO SPEAK ABOUT GOD TO MODERN
MAN" IN THE LIGHT OF THE POPE'S JONH PAUL II TEACHING
DURING HIS FOUR VISITS TO POLAND (1979–1991). FROM THE
THEOLOGY OF PROCLAMATION OF GOD'S WORD**

96

1. Introduction
2. "How to Speak about God to Modern Man" in Some Encyclicals
and Adhortations of Paul VI and John Paul II
3. The Problems of "How to Speak about God to Modern Man"
in John Paul II Teaching During His Four Visits to Poland
4. Conclusion

THE FRANCISCAN'S ISSUES

Lanfranco M. Serrini OFMConv

INTRODUCTION TO THE GENERAL CHAPTER

116

Mirosław Daniluk SCJ

THE FRANCISCAN'S SPIRITUALITY

– NOT ONLY THE MEDIEVAL'S PHENOMENON

121

Cecylian Niezgoda OFMConv

NEW WOMEN – THE VERY POOR LADY CLARE

132

1. Binomal: Francis – Clare
2. Francis – New Man
3. Clare – New Woman
4. Clare – a Woman of Courage
5. Clare – a Model of Evangelical Poverty
6. Poverty – the Path to the Kingdom
7. In the Footsteps of Clare – New Woman

Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv	
ANZELM FRANCISZEK KUBIT OFMConv (1893–1987)	138

Symeon Barcik OFMConv	
FAUSTYN FRANCISZEK BOGACZEWICZ OFMConv (1902–1984)	139
1. Life	139
2. Professor and Teacher	142
3. Profile	145

Władymir Zasławski	
THE ROMAN CATHOLIC CHURCH IN TASHKENT	149

Emil Kołodziej OFMConv	
THE FRANCISCAN'S STUDIES IN LVOV 1938–1944	155
1. Pre-War Organization of the Studies (1938–1939)	155
2. Air Raid Warning for Lvov	158
3. Studies of Philosophy (1939–1940)	159
4. Studies of Theology (1940–1941)	161
5. Conditions of Live and Teaching Under the Soviet Occupation (1939–1941) ..	162
6. Change of the Invader 1941	165
7. Studies of Philosophy and Theology (1941–1942)	165
8. Last Years of the Studies (1942–1944)	167
9. Epilogue	169

Symeon Barcik OFMConv	
THE FRANCISCANS IN LOWER SILESIA AFTER	
THE 2 nd WORLD WAR (1945 – 1990)	173
I. The Arrival of the Franciscan to Lower Silesia	173
II. Convents After the II World War	175
III. Activitas	184

COMMENTS – REVIEWS

Cecylian Niezgoda OFMConv	
BLESSED JOHN OF DUKLA – AN ESSAY AND REVIEW	200
A. Essay	200
B. Review	210

Emil Kołodziej OFMConv	
THE CATHOLIC INSTITUTE IN TULUZE AND HIS FORMS	
OF EDUCATION	215
1. Some History of the Institute	215
2. General Administration of the Institute	216
3. Development and Research	217

REVIEWS	221
Mauro Viani, <i>Eucaristia e Penitenza nella normativa canonica</i> , Siena 1994, 142 p. (Wiesław Bar OFMConv)	221
Tullio Faustino Ossanna, <i>La fraternità, appello e dono di Frate Francesco</i> , Assisi 1991, 62 p nlb. 1, (Wiesław Bar OFMConv)	224
Josef Pieper, <i>Philosophie, Kontemplation, Weisheit</i> , Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991, 96 p. (Zdzisław Kijas OFMConv).	228
Tomas Rudolf Krenski, <i>Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars</i> (Sammlung Horizonte. Neue Folge 28), Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1990, 406 p. (Zdzisław Kijas OFMConv)	230

Kraków, dnia 23. 01. 1995 r.

Przewielebny O. Profesor
Emil Kołodziej
Pl. Wszystkich Świętych 5
Kraków

L. dz. 27/95

Przewielebny Ojciec,

Przesyłam Ojcu najserdeczniejsze pozdrowienia w imię Pańskie jako zakonnikowi i Chrystusowemu kapłanowi, które to wartości są wspólnym pnem, z którego wyrastamy.

Jest potrzebą mego serca, a równocześnie aktem sprawiedliwości, aby wyrazić wdzięczność Ojcu Profesorowi za wielki wkład pracy w życie Prowincji, najpierw przez ponad 25 lat w duszpasterstwie na Ziemiach Dolnego Śląska, a w ostatnich 24 latach w naszym Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie jako profesora filozofii.

Te lata wytrwałego trudu w seminarium dały wielu pokoleniom kleryków naszej Prowincji umiłowanie mądrości. Sam z serdecznością i wdzięcznością wspominam je, gdy jako student mogłem kształcić swój umysł w oparciu o prawdy filozoficzne pod kierownictwem Ojca Profesora.

Umiał Ojciec wydobyć z młodych studentów to, co w nich było najlepsze, zauważyć ich potrzeby, niepokoje, a stawiana wysoko poprzeczka wymagań była pewnym wzorem, aby zachęcić do sukcesu, zmobilizować do wysiłku, a wszystko to oparte było na właściwej motywacji. To rozpalać zainteresowań ludzkiego umysłu i ducha zostaje jako cenna właściwość posługi profesorskiej.

Wśród wielu dobrodziejstw, które otrzymujemy od Boga i za które powinniśmy chwalebnie Dobroczyńcy całym sercem dziękować, jest nasze życie oraz sposób realizacji tego życia - powołanie. Apostoł narodów mówi: „Uznaj swoje powołanie” (1 Kor 1,26).

Ojciec Profesor uznał swoje powołanie i oddał swe siły Bogu w braterskiej wspólnocie franciszkańskiej.

Ludzie mają swoje losy, mają także i słowa. Współczesność nie tylko ubogaca język ludzki wprowadzając nowe pojęcia, ale także wydobywa z ukrycia słowo mało używane, takie jak wdzięczność. Mam więc radość w sercu, że mogę wyrazić Ojcu Profesorowi autentyczną wdzięczność za wszelkie dobro.

Słyszysz się dzisiaj o pewnych błędach i poglądach, że nikt nikogo nie inspirował, a cała motywacja do działania powinna pochodzić z wnętrza człowieka. Wystarczy wspomnieć swoje własne życie, aby zauważyć, że to „coś więcej” wydobyte z siebie wynika z dobrej inspiracji mądrych ludzi.

W każdej sferze życia ludzkiego istnieje próżnia, którą może wypełnić ten, kto potrafi stworzyć odpowiednią wizję, a potem energię ludzką skierować ku wspólnym celom.

Ojciec Profesor swoją postawą umiał inspirować i wskazał na bardzo ważne zjawisko psychologiczne, że inni ludzie stają się godni zaufania, kiedy się im ufa. Najlepszą szkołą zawsze pozostaje klimat tego zaufania.

W procesie formacji seminaryjnej umiłowanie filozofii jest bardzo ważne, gdyż dopuszcza się do głosu rozum, aby udowodnić sobie pierwszą Przyczynę Sprawczą istnienia świata i siebie. Jest bardzo ważne, aby rozumem odpowiedzieć na nurtujące pytania, które teologia określi w oparciu o Objawienie, że tą przyczyną jest Bóg. Ważność filozofii jest nieodzowna w procesie kształcenia świadomości i osobowości kapłana.

Nie bez znaczenia dla przekazu wiedzy filozoficznej był fakt, że O. Profesor miał przyjacielski kontakt z autorem znanego podręcznika „Historia filozofii”, profesorem Władysławem Tatarkiewiczem.

Pamiętam te dni 1974 roku, w których pogodny, starszy filozof był gościem w naszym krakowskim klasztorze. Autorem spotkania był Ojciec Profesor. Mój II kurs filozofii miał za zadanie zapewnienie dobrego i spokojnego pobytu Gościa „od strony materialnej”.

Spoglądając wstecz jawi się uczucie wdzięczności za to, że mogliśmy osobiście poznać Pana Profesora Tatarkiewicza. Dla młodych studentów było to duże przeżycie naukowe i emocjonalne. W tym wszystkim trzeba upatrywać Bożą Opatrzność.

Obecnie, gdy nadszedł czas zasłużonego wypoczynku, Bóg obdarzył Ojca cierpieniem, które przyjmuje i znosi w pokorze i cichości.

Łączę się z Ojcem w tym cierpieniu i pragnę, aby Ojciec nie pozostawał sam lecz miał poczucie i realne przeżycie uczestnictwa we wspólnocie w tej bardzo ważnej chwili, gdy dar cierpienia jest tak ważny dla Ojca i dla nas.

Bóg, dawca życia, niechaj włączy trud i cierpienie Ojca Profesora w swoją misję zbawczą i pozwoli widzieć wszystko w innym świetle. Bóg jest blisko cierpiącego, pozostaje w nas, a co uczynione jest z miłości, jest niezniszczalne i pozostaje wieczne. Gdy człowiek patrzy na wszystko oczyma miłości, nigdy nie zazna zawodu, a nawet choroba może stać się znakiem ludzkiej godności.

Dziękuję za wszelki wymiar dobra, przekazany przez Ojca dla Prowincji i życzę Ojcu Profesorowi dobrych dni, spokojnego czasu, pogody ducha i wszelkich łask Bożych.

Z franciszkańskim pozdrowieniem „Pokój i Dobro”

O. Zdzisław Gogola

o. Zdzisław Gogola
prowincjał

O. DR EMIL KOŁODZIEJ OFMConv¹

W mijającym roku akademickim 1992/93 zajęcia dydaktyczne w naszym Seminarium ukończył o. dr Emil Kołodziej. W imieniu całego grona profesorskiego, studentów i własnym chciałbym Ojcu z serca podziękować za 24-letnią pracę. Kim był o. Emil?

a. Bieg życia

O. Emil Bartłomiej KOŁODZIEJ urodził się 21 maja 1919 r. w Zabierzowie Bocheńskim (woj. krakowskie), gdzie też pobierał pierwsze lata nauki. Po ukończeniu szkoły powszechnej, wiedziony bergsonowską intuicją, zgłasza się do gimnazjum oo. franciszkanów w Niepokalanowie, którego ówczesnym gwardianem był Maksymilian Kolbe, późniejszy męczennik i święty.

Idealista Platon zwykł mawiać, że początkiem miłości jest urok ukochanego, dlatego też młody Bartłomiej, zauroczony charyzmatem św. Franciszka, jeszcze przed ukończeniem ostatniej klasy gimnazjalnej, zgłasza się do nowicjatu; w 1937r. przywdziewa zakonny habit, a rok później – 29 sierpnia 1938 – składa pierwszą profesję. Żegna się teraz z osadą maryjną k/Warszawy i ostatnią klasę gimnazjalną realizuje już we Lwowie. Tutaj otrzymuje świadectwo dojrzałości typu humanistycznego w II gimnazjum im. K. Szajnochy.

Jest rok 1939. Za kilka miesięcy rozpocznie się straszliwa wojna. Daleki jest jednak lęk od prawdziwego filozofa. Jego potęgą jest niezniszczalna myśl i dlatego świeżo upieczony gimnazjalista br. Emil podejmuje z entuzjazmem studia filozoficzno – teologiczne w zakonnym domu studiów we Lwowie. Czasy jednak są rzeczywiście bardzo trudne: „W latach ludobójstwa i biologicznego niszczenia narodu – napisze kilkadziesiąt lat później – nauka stała się zajęciem anachronicznym; stan organizmów był ważniejszy od stanu umysłów. Na przekór jednak tej logice, w naszym Studium podjęto naukę”. W trakcie jej trwania (30 sierpnia 1942 r.) br. Emil składa wieczystą profesję zakonną, którą przyjmuje o. Albert Wojtczak, komisarz „sub gubernio Russiae”, dwa miesiące później (15 listopada 1942) otrzymuje święcenia kapłańskie z rąk abpa Bolesława Twardowskiego. Końcem 1943 r. kończy edukację seminaryjną. Nie teraz jednak myśleć o dalszej karierze naukowej: *inter arma silent Musae*. Czekać trzeba na lepsze wiatry. Mizerii wokół jest wiele, tak duchowej jak materialnej. O. Emil skierowany zostaje więc do pracy duszpasterskiej, najpierw do Kalwarii Pałacowskiej, potem przychodzi kolej na Przemyśl, Lwówek Śląski... i w końcu, w 1948 r. Kraków. Za dwadzieścia jeden lat miasto to stanie się jego „ziemią mlekiem i miodem płynącą”, ale tym razem pobyt trwa bardzo krótko, zaledwie jeden rok. Wystarcza na uzupełnienie brakujących przedmiotów, jeszcze z czasów lwowskich i uzyskanie stopnia magistra teologii na Wydziale Teologicznym UJ.

Wówczas w podwawelskim grodzie działają połączone siły Wszechnicy Jagiellońskiej i ewakuowanego Lwowa. Przyszły dr filozofii ociera się o takie sławy jak: ks. A. Klawek – dziekan Wydziału Teologicznego, ks. J. Kaczmarczyk, ks. T. Glemma, ks. bp Godlewski, ks. Długosz, ks. W. Wicher, ks. J. Krzemieniecki, ks. T. Krużyński, ks. A. Bystrzonowski, ks. I. Różycki, ks. E. Florkowski, ks. M. Michalski. Filozofowie, którym przewodzi ks. K. Kłósak i ks. A. Usowicz CM, nie czują się gorsi. Do nich dołącza również o. Emil. Zapisal się wprawdzie na wydział św. teologii, ale uwiodła go filozofia, konkretnie zaś H. Bergson (1859 – 1941), z którego dorobku pisze pracę: *Religia statyczna i dynamiczna*, obierając za kierownika ks. A. Usowicza CM. To skromne początki wielkiej filozoficznej przygody: komu wiele dano od tego wiele wymagać się będzie. Z dyplomem w rękę o. Emil udaje się teraz na Kresy wschodnie, do Lublina i w 1949 r. zapisuje się na KUL-owski Wydział Filozofii Chrześcijańskiej. Cel – licencjat z filozofii. Chociaż zaplecze materialne katolickiej uczelni pozostawiało wiele do życzenia, jej poziom intelektualny był wysoki. Nie brakowało umysłów szerokich i odważnych. Na filozofii wykładali wtedy: ks. J. Pastuszka – dziekan Wydziału, ks. M. Dybowski, ks. St. Adamczyk, ks. A. Korcik, ks. Iwanicki, S. Świeżawski, Cz. Strzeszewski, Papierkowski, Mielczarska itd. Swoje kariery zaczynał o. M. Krąpiec OP, ks. M. Kurdziałek, ks. St. Kamiński, o. F. Bednarski OP i inni. W tak miłym i intelektualnie stymulującym środowisku o. Emil przygotowuje pracę dyplomową. Kierownikiem jest ks. J. Pastuszka, źródłem natchnień ponownie wielki filozof i literat francuski H. Bergson. Tym razem poddaje analizie jego rozważania o pamięci (*Pamięć u Bergsona*). Rok 1952 kończy jego lubelską edukację.

Czas pomyśleć o rozprawie doktorskiej. Redaguje ją już na prowincji, poza środowiskiem ściśle akademickim, pozostając pod stałym kierownictwem naukowym prof. Wł. Tatarkiewicza. Wierny swojej życiowej maksymie, że: „Myślenie ma przyszłość, lecz z myślenia się nie wyżyje”, angażuje się, w miarę możliwości, w duszpasterstwo i katechezę, najdłużej we Wrocławiu a następnie w Szklarskiej Porębie. Praca parafialna wydłuża ale nie unicestwia pracy doktorskiej. Dyplom otrzymuje w roku 1958. Rozprawę zatytułowaną *William Hamilton i John Stuart Mill na tle sporu filozofii szkockiej z empiryzmem angielskim*, dedykuje swojemu promotorowi: „Panu Profesorowi Władysławowi Tatarkiewiczowi z wyrazami wdzięczności”. Wspomniana praca miała charakter porównawczy. Zestawiała filozofię zdrowego rozsądku z odnowionym empiryzmem angielskim w drugiej połowie XIX w. Recenzentami byli prof. S. Świeżawski i ks. prof. J. Pastuszka. Promotor usiłował nakłonić naszego Filozofa do ogłoszenia jej drukiem, ale bezskutecznie: filozof bowiem to nie ekonomista, wartość dla niego stanowi nie materia lecz niezniszczalny duch, przekształcający istniejący świat. O. M. Krąpiec OP proponuje mu podjęcie pracy na lubelskiej uczelni, ale i to bezskutecznie. Myśl wolna może bujać swobodniej.

Znajomość z prof. Wł. Tatarkiewiczem (1886 – 1980), zawarta na gruncie naukowym, przemieniła się w trwałą przyjaźń, ożywianą częstą korespondencją i wizytami. Profesor, bawiąc w Krakowie, najchętniej zatrzymywał się w klasztorze franciszkańskim, a jego dawny uczeń troskliwie dbał, aby klasztorny porządek nie burzył spokoju „mądrej głowy”. W dowód wdzięczności Profesor wygłaszał prelekcje dla uczniów miejscowego Seminarium: wrzucał w ich głowy ziarna prawdy, jak o. Emil dzwonił w wody Wisły.

Lata sześćdziesiąte zapowiadały się nader pomyślnie dla o. Emila. W roku 1964 Rektorat Katolickiego Uniwersytetu w Lowanium zaproponował mu stypendium naukowe na swojej uczelni przysyłając równocześnie zaproszenie i dewizy na opłacenie podróży. Promotorem sprawy był o. Herman Leo van Breda OFM, przyjaciel Polaków i prof. na tamtejszym Wyższym Instytucie Filozoficznym. On też, gwoli przypomnienia, reprezentował zagraniczne organizacje filozoficzne na pogrzebie prof. R. Ingardena (1893 –1970). Starania o wyjazd nie dały jednak pozytywnego wyniku. Na tym odcinku frontu o. Emil poniósł osobistą klęskę. Zmuszony został do pozostania w kraju. Później, w trakcie swoich wykładów, często będzie wracał myślami do tego wydarzenia.

Spokój trwa jednak krótko. Reorganizacja studiów franciszkańskich, polegająca na stworzeniu w Krakowie wspólnego Seminarium dla obu prowincji franciszkańskich w Polsce (Matki Bożej Niepokalanej oraz św. Antoniego i bł. Jakuba Strepy), obejmującego filozofię i teologię spowodowała nowy układ personalny. W miejsce Lowanium o. Emil otrzymuje nową, równie ponętną propozycję, przejścia do Krakowa i przejęcia wykładów z przedmiotów filozoficznych. „Mądrej głowie dość po słowie” i w 1969 r. mury krakowskiego konwentu witają u siebie pięćdziesięcioletniego Filozofa. Myśl jego dojrzała i jasna, praktyczna i przystępnie wyłożona, co przyznaje każdy absolwent franciszkańskiego Studium. Przez 24 lata o. Emil będzie uczył filozoficznego myślenia młodzież franciszkańską, kapucyńską i karmelitańską (w pewnym okresie również karmelitów bosych). Prowadzi zajęcia ze *Wstępu do filozofii* (1godz./tyg. przez jeden sem.), *Hist. filozofii starożytnej* (2godz./tyg. przez jeden sem.), *Hist. filozofii średniowiecznej* (2godz./tyg. przez jeden sem.), *Hist. filozofii nowożytnej* (2godz./tyg. przez jeden sem.), *Współczesnych kierunków filozoficznych* (2godz./tyg. przez jeden sem.) oraz *etyki* (2godz./tyg. przez jeden sem.).

Dla intelektualnego wzrostu i duchowego ubogacenia o. Emil szuka nowych bodźców. W poszukiwaniu ich dwukrotnie udaje się w obce strony. Za pierwszym razem (1972) podróżuje do ziemi włoskiej, a stąd przez Ankone do dawnej Jugosławii. Wspomnienia z tego zachował na długie lata. Któż z nas nie pamięta barwnych opowiadań o zdobywaniu Etny i wchodzeniu na chylącą się ku upadkowi wieżę w Pizie, o pilnowaniu walizek i kupnie chleba? Nieco później, bo w 1975 r., kolejna podróż, ale tym razem bardziej na płd./zach. obszary Europy: Paryż, Avinion, gdzie ugrzązł na pół dnia, dalej Tuluza i sanktuarium Matki Bożej Niepokalnej w Lourdes. Jak polscy ułani, przez Pireneje przedostaje się do stolicy Basków, do San Sebastian, gdzie w ciepłe hiszpańskie wieczory rozprawia o niepokojach tego świata i o wyzysku Basków przez Hiszpanów. W drodze na południe pozdrawia miasteczka Burgos, Valladolid i zbliża się coraz bardziej do serca Kastylii – Madrytu. Nie daje się jednak uwieść przelotnemu pięknu hiszpańskich spojrzeń z obrazów Prado; nogi niosą go jeszcze bardziej na południe, na ziemie niegdyś arabskie, do Kordowy, rodzinnego miasta Awerroesa (Ibn Roszd 1126 – 1198), teologa, prawnika, lekarza i matematyka – ostatniego z wielkich filozofów arabskich. Sławę zyskał sobie głównie przez komentarze do pism Arystotelesa i stąd jego nazwa „Komentator”. Kordowa była najbardziej na południe wysuniętym miastem do którego zawitał o. Emil. W drodze powrotnej rzuca przelotne, ale zarazem bystre spojrzenie znawcy kultury na Barcelonę, Lyon, Narbonne i Genewę. Na dłużej zatrzymuje się dopiero we Fryburgu, gdzie wspomnienie dawnej naukowej świetności jest jeszcze bardzo żywe. Czas nagli, trzeba wracać do ukochanego Krakowa. Studenci spragnieni są wrażeń. O. Emil chętnie się nimi dzieli. Także

na łamach „Tygodnika Powszechnego” zamieszcza refleksję pt. *Uczelnia nad Garonną*. Wspomina w niej 100 – letnią historię Instytutu Katolickiego w Tuluzie („Tyg. Pow.” R. XXX/1976/nr 4).

To była ostatnia zagraniczna eskapada O. Emila. Kantowskim zwyczajem będzie teraz wiódł spokojny i bardzo uregulowany żywot wykładowcy filozofii, otaczany szacunkiem, respektem i egzaminacyjnym lękiem przez swoich bliższych i dalszych uczniów.

Jego odejście na emeryturę jest wielką stratą dla tutejszego Studium. Odchodząc, zabiera ze sobą specyficzny, jemu tylko właściwy styl życia, prowadzenia wykładu, odpytywania. Seminarium traci coś ze swego uroku i oryginalności. O. Emila nie da się powtórzyć, był on światem w sobie, na swój sposób legendą, którą będą przekazywać sobie przyszłe franciszkańskie pokolenia.

b. Publikacje

O. Emil bardzo rzadko sięgał po pióro. Był w pierwszym rzędzie pedagogiem, pedantem słowa. Nie oznacza to wcale, że nie umiał wodzić piórem; umiał i to jeszcze jak. Pierwszy publikowany art. pochodzi z roku 1958 i pozostaje w ścisłym związku z pracą doktorską. Analizuje w nim ogólną myśl angielskiego filozofa: *Sir Williama Hamiltona*. Ukazał się on w „Studiach Filozoficznych” PAN-u (nr 2/1958, s.153–171). Redakcja „Studiów” wsparła ubogą kieszeń ówczesnego doktoranta filozofii płacąc mu, jako honorarium, 3 tys. zł., co na ówczesne warunki płatnicze było bardzo dużo. W 700 – lecie śmierci św. Bonawentury o. Prof. ponownie zasiada do maszyny i pisze *Formy konstytutywne w Bonawenturiańskiej teorii bytu*. Art. obszerny i bardzo ważny w obszarze filozofii. Ogłasza go w „Studia Philosophiae Christianae” ATK (R.11/1975/1, s.27–73). Honorarium wyniosło tym razem już 5 tys. zł. W późniejszym czasie, w tomie *W nurcie franciszkańskim*, ukazują się dwie inne jego prace, tym razem z zakresu etyki: *Spory o sensowność języka etyki w XX w.* (W nurcie franciszkańskim nr 1/1987, s. 331–352) oraz *Synejdezjologia C. D. Broada* (W nurcie nr 2/1990, s.61–80). Obok nich (w tym także wspomniany wcześniej *Uczelnia nad Garonną*) wspomnieć trzeba inną jego pracę: *Studium franciszkańskie we Lwowie 1938–1944*. Z pozycji naocznego świadka o. Emil opowiada w niej historię naszego domu lwowskiego tuż przed wojną i w trakcie jej trwania.

Kończąc, jeszcze raz wyrażamy słowa uznania i podziękowania o. Emilowi za 24-letnią pracę wśród nas i dla nas. Modlimy się, aby Bóg obficie Mu błogosławił i darzył go upragnionym zdrowiem. *Deo gratias!*

Przypis:

- ¹ Laudatio wygłoszona 21 października 1992 r. podczas inauguracji nowego roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie.

OGIEŃ CAŁOPALENIA¹

W księgach Starego Testamentu dochowały się dwa prawa dotyczące ognia całopalenia. Jedno z nich, Kpł 1, 6–8, powiada, że po zdjęciu skóry ze zwierzęcia ofiarnego i przekrojeniu go na kawałki „kapłani², synowie Aarona, położą ogień (*w'na' nū... 'ēš*) na ołtarzu; na ogniu ułożą warstwami drzewo, a na drzewie umieszczą kawałki, głowę i tłuszcz...” (w. 7 n). Drugie natomiast, Kpł 6, 2–6, stwierdza, że „ogień na ołtarzu ma płonąć wiecznie, zgasnąć nie może” (w. 5, por. w. 2 i 6).

Według tradycyjnej interpretacji, którą obecnie przyjmują między innymi egzegeci tej miary co L. Pirot³ i R. de Vaux⁴, prawo Kpł 1, 6–8 dotyczy tylko rozniecenia ognia przed złożeniem pierwszych ofiar przez Aarona i jego synów, a później płonął na ołtarzu wieczny ogień, zgodnie z zaleceniem Kpł 6, 2–6.

Odmienne stanowisko zajął J. Morgenstern⁵, były profesor Hebrew Union College w Cincinnati. Jego zdaniem prawo Kpł 1, 6–8 obowiązywało od początku istnienia świątyni jerozolimskiej co najmniej do r. 425 przed Chr. Przez ten długi okres czasu ogień całopalenia był rozniecany przy pomocy promieni wschodzącego słońca w każde święto Nowego Roku. Prawo Kpł 6, 2–6, które nakazuje utrzymywać wieczny ogień, wprowadzono według niego dopiero po r. 425⁶.

Nasuwa się pytanie, czy któryś z tych dwu poglądów na zagadnienie ognia całopalenia jest słuszny, czy też należy sprawę rozumieć inaczej.

1. Szukając odpowiedzi na powyższe pytanie, należy najpierw stwierdzić, że nie do utrzymania jest tradycyjny pogląd, jakoby przed świątynią jerozolimską, zgodnie z prawem Kpł 6, 2–6, stale płonął wieczny ogień. J. Morgenstern zupełnie słusznie zauważył, że istniał okres, kiedy ogień całopalenia rozniecano co jakiś czas, i że w okresie tym kierowano się prawem Kpł 1, 6–8. Aby się o tym przekonać, wystarczy przeczytać tekst Ml 1, 10, który w usta Jahwe, czyniącego wyrzuty kapłanom, wkłada następujące słowa: „*Nie zapalajcie (ognia na) moim ołtarzu*”. Słowa te dowodzą, że za życia Malachiasza nie utrzymywano wiecznego ognia na ołtarzu całopalenia. Do takich samych wniosków prowadzi również urywek Lb 4, 1–16. Pouczając, jak należy przenosić sprzęt liturgiczny podczas wędrówki przez pustynię, nie zobowiązuje on do przenoszenia ognia, ale przed udaniem się na następne miejsce postoju każe oczyścić ołtarz całopalenia z popiołu, nakryć go purpurą, by tak przygotowany mógł służyć do przeniesienia różnych naczyń używanych do kultu. Gdy powstał urywek Lb 4, 1–16, musiało obowiązywać prawo Kpł 1, 6–8, a więc ogień całopalenia rozniecano co pewien czas. Gdyby bowiem istniało wówczas prawo Kpł 6, 2–6, które nakazuje utrzymywać na ołtarzu całopalenia wieczny ogień, w urywku tym znalazłby się przepis regulujący sprawę przenoszenia tego ognia z miejsca na miejsce.

Przeważająca większość krytyków jest zgodna co do tego, że w urywku Kpł 1–7, który podaje przypisy odnośnie do ofiar, rozdział pierwszy jest starszy od rozdziału szóstego⁷. Dlatego też wydaje się rzeczą niewątpliwą, że prawo Kpł 1, 6–8

obowiązywało wcześniej niż prawo Kpł 6, 2–6. Trudniej jednak odpowiedzieć, kiedy pierwsze z tych praw zastąpiono drugim, czyli kiedy wprowadzono zwyczaj utrzymywania wiecznego ognia. Ponieważ wspomniane już teksty Ml 1, 10 i Lb 4, 1–16 obowiązku tego jeszcze nie znają, prawo Kpł 6, 2–6 powstało z pewnością później niż one. J. Morgenstern⁸ zalicza Lb 4, 1–16 do Pg. Jego zdaniem ta warstwa pism kapłańskich Pięcioksięgu powstała ok. r. 425. Właśnie dzięki temu założeniu przyszedł on do przekonania, że prawo Kpł 6, 2–6 powstało po r. 425. Skoro – rozumował – przynależny do Pg tekst Lb 4, 1–16 nie zna prawa Kpł 6, 2–6, prawo to musiano wprowadzić po zredagowaniu Pg, tzn. po r. 425. Opinia J. Morgensterna, że Pg powstało ok. r. 425, jest jednak odosobniona. Według powszechnego przekonania krytyków Pg pochodzi z początków V lub nawet końca VI wieku przed Chr.⁹ Jeżeli więc Lb 4, 1–16 jest własnością Pg¹⁰, to tekst ten świadczy, że przy końcu VI lub na początku V wieku przed Chr. nie istniało jeszcze prawo Kpł 6, 2–6, a więc że wieczny ogień zaczął płonąć przed świątynią jerozolimską nie wcześniej niż przy końcu VI wieku. Fakt, że także Ml 1, 10 nie zna jeszcze obowiązku utrzymywania wiecznego ognia, każe datę wprowadzenia prawa Kpł 6, 2–6 przesunąć co najmniej na pierwsze lata po wystąpieniu Malachiasza, które – jak wiadomo¹¹ – miało miejsce około r. 470 przed Chr. Krótko mówiąc, wieczny ogień zaczęli Izraelici utrzymywać na ołtarzu całopalenia w jakimś bliżej nie znanym terminie po r. 470, a przed tą datą ogień ten rozniecano co jakiś czas, zgodnie z prawem Kpł 1, 6–8.

2. Stajemy z kolei przed zagadnieniem, jak często i w jaki sposób kapłani rozniecali ogień całopalenia w okresie, kiedy obowiązywało prawo Kpł 1, 6–8.

Rozwiązując to zagadnienie, J. Morgenstern zwraca uwagę¹² na teksty biblijne, które wspominają o wypadkach zapalania ognia na ołtarzu ogniem z nieba. Wskazuje więc na tekst Kpł 9, 24, gdzie czytamy, że pierwsze ofiary złożone przez Aarona i jego synów pożarł ogień, który wyszedł sprzed oblicza Jahwe obecnego w świętym namiocie. Zdaniem J. Morgensterna w tekście tym zamiast słów *millifnê Jahwe* – „sprzed oblicza Jahwe” znajdowało się pierwotnie wyrażenie *mêhasšāmaîm* – „z nieba” lub jakieś inne wyrażenie tej samej treści. Dzięki temu otrzymuje on tekst, który mówi, że ogień na ołtarzu Mojżesza został zapalony ogniem z nieba. Poza tym odwołuje się egzegeta amerykański do 1 Krn 21, 26, gdzie czytamy, że gdy Dawid złożył ofiarę całopalną, „Jahwe wysłuchał go, zsyłając ogień z nieba na ołtarz całopalenia”. Przytacza również urywek 2 Krn 7, 1–3, w którym mowa, że podobny wypadek zdarzył się przy poświęceniu świątyni Salomona. Dużą wagę przywiązuje profesor Hebreu Union College także do 1 Krl 18, 38, wyjątku ze znanego opowiadania o pojedynku Eliasza z kapłanami Baala. Tekst ten mówi, że Eliaś odniósł zwycięstwo, gdyż na jego ołtarz „spadł ogień Jahwe, pożarł całopalenie, drzewo, kamienie i wodę”, którą w ilości dwunastu wiader prorok kazał wylać na to wszystko, aby spotęgować wrażenie cudu. Natomiast Baal nie potrafił zesłać ognia z nieba na ołtarz swoich kapłanów.

Niemalą rolę w argumentacji J. Morgensterna odgrywa wreszcie 2 Mch 1, 18–2, 10¹³, fragment listu, jaki przypuszczalnie niedługo przed r. 124¹⁴ przed Chr. Żydzi palestyńscy skierowali do swych braci w Egipcie, by ich zachęcić do uczestnictwa w uroczystości oczyszczenia świątyni jerozolimskiej i w obchodzoną wówczas święcie ognia. Autorzy tego listu podzielają przekonanie, że ofiara na ołtarzu Mojżesza

i Salomona została zapalona ogniem z nieba (2, 10). Co więcej, są oni przeświadczeni, że ogień, który zstąpił z nieba na ołtarz Salomona, płonął przez długie wieki aż do upadku Jerozolimy. Przed udaniem się na wygnanie „1, ¹⁹*pobożni kapłani wzięli ogień z ołtarza, skryli potajemnie w studni, w której było zagłębienie wolne od wody, i zabezpieczyli tak, że miejsce nikomu nie było znane.* ²⁰*Po upływie wielu lat, gdy spodobało się Bogu, król perski posłał Nehemiasza. Ten wysłał po ogień wnuków swych kapłanów, którzy go schowali. Gdy oni (...) powiedzieli, że nie znaleźli ognia, ale gęstą wodę, rozkazał, żeby jej nabrali i przynieśli.* ²¹*Po ukończeniu przygotowań do ofiary Nehemiasz rozkazał kapłanom polać tą wodą drzewo i to, co na nim złożono.* ²²*Gdy to wykonano i po jakimś czasie zaświeciło słońce, które przedtem było za chmurami, zapłonął tak wielki ogień, że się wszyscy dziwili*”. Autorzy listu zaznaczają, że „*gęsta woda*” to była nafta (1, 36).

Na podstawie tych właśnie tekstów J. Morgenstern wnioskuje, iż w czasie, gdy obowiązywało prawo Kpł 1, 6–8, rankiem każdego Nowego Roku odbywał się obrzęd rozniecania ognia na ołtarzu przy pomocy promieni wschodzącego słońca. Nie ma on bowiem żadnych wątpliwości, iż ogień z nieba, który zapalił ofiary na ołtarzu Mojżesza, Dawida, Salomona i Eliasza, należy identyfikować z promieniami słońca. Nie wątpi także, iż wypadki te miały miejsce właśnie o wschodzie słońca w Nowy Rok. Nie przejmuje się tym, że według 1 Krl 18 zapalenie ognia na ołtarzu Eliasza nastąpiło w godzinach popołudniowych. Według niego ołtarz Eliasza był wyjątkowo orientowany na zachód, a nie na wschód, jak inne, i stąd wspomniany obrzęd dokonał się na nim przed zachodem słońca.

Co się tyczy 2 Mch 1, 18 nn, to J. Morgenstern przyjmuje, że zapisane w tym tekście podanie, iż przed świątynią Salomona utrzymywano wieczny ogień, który na okres niewoli został ukryty, po powrocie z wygnania odnaleziony i umieszczony na ołtarzu odbudowanej świątyni, nie ma wartości historycznej, ale wywodzi się z dociekań ludowych nad pochodzeniem świętego ognia, który po wprowadzeniu prawa Kpł 6, 2–6 płonął nieustannie na dziedzińcu drugiej świątyni.

Nie wszystko jednak, co na ten temat ognia całopalenia mówi 2 Mch 1, 18 nn, jest dla Morgensterna dziełem fantazji ludowej. We wzmiance o odnalezieniu nafty i wyzwoleniu z niej świętego ognia dzięki działaniu promieni słonecznych widzi on reminiscencję dawnej praktyki zapalania ofiar na ołtarzu właśnie promieniami słońca. Na podstawie tej wzmianki kapłani sądzili, że promienie słoneczne rozniecały ogień, ponieważ kapłani puszczali je, prawdopodobnie przez soczewkę skupiającą¹⁵, na złożone na ołtarzu ofiary i drzewo, które uprzednio skrapiali łatwopalną naftą. Eliaz – powiada – w pojedynku z kapłanami Baala kazał wylać na ołtarz nie wodę, jak mówi 1 Krl 18, ale „*gęstą wodę*”, czyli naftę, którą jego przeciwnicy i prosty lud wzięli mylnie za wodę. Stronę techniczną obrzędu kapłani trzymali bowiem w ścisłej tajemnicy. Nic też dziwnego, że lud wypadki zapalenia ognia na ołtarzu ogniem z nieba uważał za zjawiska nadprzyrodzone.

Zajmując stanowisko wobec tych ciekawych poglądów, należy przyznać słuszość spostrzeżeniu J. Morgensterna, że opowiadanie 2 Mch 1, 18 nn nie zgadza się z historią, gdy zakłada, że przed świątynią Salomona płonął wieczny ogień, który na okres niewoli został rzekomo schowany, a po powrocie z wygnania odnaleziony i umieszczony na ołtarzu odbudowanej świątyni. Wszak wiemy już, że prawo Kpł 6, 2–6, które nakazuje utrzymywać wieczny ogień, wprowadzono dopiero po r. 470, a przed tą datą ogień całopalenia rozniecano co jakiś czas. Poza tym jednak poglądy uczonego z Cincinnati są nie do przyjęcia.

Zauważmy przede wszystkim, że J. Morgenstern bardzo niedokładnie zaznajomił się z treścią prawa Kpl 1, 6–8.

Z kontekstu tego prawa wynika jasno, że nakazuje ono, aby ogień na ołtarzu rozniecano na nowo przed każdym całopaleniem. Ponieważ zaś skądinąd wiemy, iż całopalenie składano dwa razy dziennie, rano i o zmierzchu (por. Wj 29, 38–42 i Lb 28, 2–8)¹⁶, samorzutnie nasuwa się wniosek, że według Kpl 1, 6–8 kapłani musieli ogień całopalenia rozniecać dwa razy w ciągu dnia. Przekonanie J. Morgensterna, jakoby ogień ten rozniecano tylko w święto Nowego Roku, kłóci się zatem ze świadectwem tekstów. Dodać należy, że jest rzeczą co najmniej wątpliwą, czy w epoce biblijnej Izraelici obchodzili święto Nowego Roku¹⁷. Tym trudniej uwierzyć Morgensternowi, że wypadki zapalenia ofiar na ołtarzu ogniem z nieba miały miejsce akurat rankiem tego święta.

Przeciw stanowisku amerykańskiego egzegety przemawia też bardzo znamienity zwrot *nātan 'ēš* w Kpl 1, 7. Wystarczy bowiem przeczytać uważnie teksty, które zwrotem tym się posługują (Kpl 10, 1¹⁸; Lb 16, 7; 17, 11; Ez 30, 8. 14. 16; Ps 18, 14; 105, 32), by przyjść do przekonania, że znaczy on tyle co: „położyć ogień (już uprzednio rozniecony)”. Jeżeli znaczenie to uwzględnimy w Kpl 1, 6–8, staje się rzeczą oczywistą, że stosując to prawo kapłani rozniecali ogień poza ołtarzem, kładli go następnie na ołtarzu, nakrywali warstwami drzewa, a na tym wszystkim dopiero umieszczali ofiarę. Nie trzeba dowodzić, że wśród tych czynności nie było miejsca dla promieni słonecznych, które według Morgensterna miały przecież padać na ołtarz i tam zapalać ofiarę skropioną uprzednio łatwopalną naftą.

Dawne teksty nie mówią, w jaki sposób kapłani rozniecali ogień, który miał służyć do całopalenia. Z 2 Mch 10, 3 (por. 1 Mch 4, 50)¹⁹ wiemy jednak, że gdy za Judy Machabeusza, przy oczyszczeniu świątyni sprofanowanej przez Antiocha IV Epifanesa, składano pierwsze całopalenie, „ogień wykrzesano z kamieni”. Miał to być wieczny ogień, bo wypadek zaistniał w okresie, kiedy już od dawna obowiązywało prawo Kpl 6, 2–6. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, by przyjąć, że ogniem wykrzesanym z kamieni posługiwano się przez długie wieki, gdy zgodnie z prawem Kpl 1, 6–8 ogień na ołtarzu umieszczali kapłani na nowo przed całopaleniem.

Jak wobec tego rozumieć teksty, które dla J. Morgensterna są dowodem, że w czasie, gdy obowiązywało prawo Kpl 1, 6–8, ogień całopalenia rozniecano przy pomocy promieni słonecznych? Otóż i tym razem musimy stwierdzić, że wnioski amerykańskiego egzegety są błędne.

Ogień z nieba, który według wspomnianych tekstów zapalił ofiary na ołtarzu Mojżesza, Dawida, Salomona i Eliasza, należy identyfikować z piorunem uderzającym dzięki specjalnemu zrządzeniu Jahwe, a nie z promieniami słonecznymi. Przekonuje nas o tym tekst 2 Krl 1, 10–14, który powiada, że na prośbę Eliasza trzy razy spadł ogień z nieba i za każdym razem pożarł po pięćdziesięciu żołnierzy Ochozjasza wraz z ich rotmistrzem. Jest wprost nie do pomyślenia, żeby taką rolę autor opowiadania mógł przypisać promieniom słonecznym. Tożsamość ognia z nieba z piorunem widać szczególnie wyraźnie w tekstach, które zjawisko to wymieniają obok takich zjawisk przyrody jak grzmot (Wj 9, 29; Ps 29, 7), grad (Wj 9, 24; Ps 78, 48; 105, 32), burza (Iz 29, 6), wiatr (Ps 104, 4), śnieg i lód (Ps 148, 8)²⁰.

Tak więc o udziale słońca, a tym bardziej nafty, przy zapaleniu ofiar mówi nam tylko 2 Mch 1, 18–22. Ten jedyny tekst nie wystarczy oczywiście za dowód, że podobne wypadki częściej się powtarzały.

Zaproponowana przez J. Morgensterna identyfikacja wody, którą według 1 Krl 18 Eliaś posłużył się w pojedynku z kapłanami Baala, z „*gęstą wodą*”, czyli naftą, jest zupełnie bezpodstawna.

Nie inaczej należy ocenić propozycję zastąpienia słów *milliḥnē Jahwe* w Kpl 9, 24 wyrażeniem *mēhaššāmāim*.

3. Po tych krytycznych uwagach pod adresem argumentacji J. Morgensterna trzeba jeszcze zastanowić się, czy rzeczywiście zaistniały w historii kultu izraelskiego wypadki zapalenia ofiar piorunem zesłanym przez Jahwe i czy słońce oraz nafta odegrały jakąś rolę przy zapaleniu ognia na ołtarzu przed świątynią odbudowaną po powrocie z niewoli.

Fantazji ludowej zawdzięczamy na pewno podanie zanotowane w Kpl 9, 24 i 2 Mch 2, 10 o zapaleniu ofiar na ołtarzu Mojżesza ogniem zesłanym przez Jahwe. Na niehistoryczność tego podania wskazuje poniekąd już to, że Kpl 9, 24 mówi, iż ogień zesłał na ołtarz Mojżesza Jahwe obecny w świętym namiocie, podczas gdy 2 Mch 2, 10 powiada, że ogień ten zstąpił z nieba. Zasadniczym jednak dowodem jego niehistoryczności jest fakt, że według Kpl 9, 10. 13 i 17 ofiary na ołtarzu Mojżeszowym spalił sam Aaron. Sprzeczny z Kpl 9, 10. 13 i 17 urywek Kpl 9, 24 musi więc być późniejszym dodatkiem, co zresztą w krytyce literackiej już dawno zauważono²¹. Podanie o zapaleniu ofiar na ołtarzu Mojżesza ogniem zesłanym z nieba powstało według wszelkiego prawdopodobieństwa dopiero w okresie drugiej świątyni, po dłuższym czasie od wprowadzenia zwyczaju utrzymywania wiecznego ognia. Izraelici zaczęli sobie wtedy wyobrażać, że wieczny ogień płonął także przed świętym namiotem Mojżesza, podobnie jak przed ich świątynią. Znalazło to wyraz w literackim ujęciu prawa Kpl 6, 2–6, które brzmi tak, jakby się odnosiło również do czasów wędrówki przez pustynię. Mniemając, że przed świętym namiotem utrzymywano wieczny ogień, Izraelici byli równocześnie przeświadczeni, że miał on pochodzenie nadprzyrodzone. O tym właśnie przeświadczeniu wiemy z Kpl 9, 24 i 2 Mch 2, 10.

Niehistoryczna zdaje się też być informacja, że ofiarę złożoną przez Dawida spalił ogień z nieba. Spotykamy ją dopiero w późnym tekście 1 Krn 21, 26, natomiast paralelna relacja 2 Sm 24, 25 nie czyni najmniejszej wzmianki o zstąpieniu świętego ognia na ołtarz Dawidowy²². Autor 1 Krn 21, 26 wyobrażał sobie, być może, iż podobnie jak przed współczesną mu świątynią również na ołtarzu Dawida płonął wieczny ogień. Przypuszczenia tego nie można jednak niczym dowieść. Na prawdopodobieństwo jego zaistnienia wskazuje fakt, że ołtarz Dawida znajdował się w miejscu, gdzie potem stanęła świątynia Salomona i świątynia odbudowana po powrocie z niewoli. Fakt ten mógł skłaniać do doszukiwania się analogii między wiecznym ogniem drugiej świątyni, a ogniem na ołtarzu Dawida.

Przypuszczać należy, że również podanie o zstąpieniu ognia z nieba na ołtarz Salomona nie odzwierciedla rzeczywistego zdarzenia. Jest ono potwierdzone tylko przez późne teksty 2 Krn 7, 1–3 i 2 Mch 2, 10. Natomiast najstarsza relacja o poświęceniu świątyni Salomona, zachowana w 1 Krl 8, 1–13²³, nie wspomina zapalenia ofiar ogniem z nieba. Wydaje się, że w przekonaniu jej autora ofiarę zapalili wtedy kapłani przy pomocy ognia wykrzesanego z kamieni, zgodnie z prawem Kpl 1, 6–8. Podanie o zesłaniu przez Jahwe ognia na ołtarz Salomona powstało prawdopodobnie wraz z niehistorycznym, jak już wiemy, podaniem 2 Mch 1, 18 nn, według którego także przed pierwszą świątynią płonął wieczny ogień.

Trudniej ocenić pod względem historycznym informację 1 Krl 18, 38, iż ofiarę na ołtarzu Eliasza spalił ogień zesłany przez Jahwe. Zasadniczo nie można wykluczyć poglądu tych egzegetów, którzy bez zastrzeżeń przyjmują, że taki cud rzeczywiście miał miejsce²⁴. Z drugiej jednak strony stwierdzono, że naszkicowana w 1 Krl 17–19 postać Eliasza wiele zawdzięcza wyobraźni ludowej, która śmiało tworzyła opowiadania mające na celu podkreślić wielkość duchową tego wyjątkowego człowieka²⁵. Stąd też zachodzi możliwość, że piękne opowiadanie 1 Krl 18 o rozegranym w cudowny sposób pojedynku Eliasza z kapłanami Baala nie przedstawia rzeczywistego zdarzenia²⁶, ale tylko ilustruje niezłomną walkę tego proroka z kultem wspomnianego bóstwa. Z podaniem o rzekomym utrzymywaniu wiecznego ognia już w czasach przed niewolą (2 Mch 1, 18 nn) nie ma ono jednak na pewno nic wspólnego. Zdaje się bowiem nie ulegać wątpliwości, że powstało w czasie, kiedy ogień na ołtarzu rozniecano jeszcze przed każdym całopaleniem.

W podaniu 2 Mch 1, 18 nn o udziale słońca i nafty przy zapaleniu pierwszych ofiar po powrocie z niewoli J. Morgenstern, jak wyżej wspomnieliśmy, widział reminiscencję dawnego obrzędu rozniecania ognia na ołtarzu właśnie przy pomocy nafty i promieni słonecznych. Obecnie wiemy już, że istnienia takiego obrzędu uczony z Cincinnati nie udowodnił. Ponieważ zaś tekst 2 Mch 1, 18 nn niezgodnie z historią zakłada, że przed świątynią Salomona płonął wieczny ogień, który na okres niewoli został schowany a po jej zakończeniu umieszczony na ołtarzu przed nową świątynią²⁷, wydaje się, że także zawartą w nim informację o udziale słońca i nafty przy zapaleniu ofiar należy w całości uznać za niehistoryczną. Wiadomości o łatwopalnych właściwościach nafty²⁸ zostały w palestyńskim folklorze wykorzystane w celu stworzenia barwnej opowieści, w jaki sposób rzekomy wieczny ogień sprzed świątyni Salomona został przechowany w okresie niewoli, a potem umieszczony na ołtarzu przed nową świątynią.

Po tych rozważaniach nasz pogląd na zagadnienie ognia całopalenia przedstawia się następująco:

Przyjmowane przez podręczniki archeologii i komentarze przekonanie, że przez całą historię kultu izraelskiego na ołtarzu całopalenia płonął wieczny ogień, jest nie do przyjęcia w świetle krytycznej oceny tekstów, które o tej sprawie informują. Przynajmniej do r. 470 przed Chr. obowiązywało prawo Kpł 1, 6–8, w myśl którego ogień całopalenia kapłani rozniecali dwa razy dziennie ogniem wykrzesanym z kamieni. Nieuzasadniony jest pogląd J. Morgensterna, że ogień ten rozniecano przy pomocy nafty i promieni słonecznych tylko rankiem Nowego Roku.

W jakimś bliżej nie znanym terminie po r. 470 wprowadzono prawo Kpł 6, 2–6, które zobowiązuje do utrzymywania na ołtarzu wiecznego ognia.

Gdy zapomniano o dawnym zwyczaju codziennego rozniecania ognia całopalenia, powstało podanie ludowe, iż także przed świętym namiotem Salomona (2 Mch 1, 18 nn) płonął wieczny ogień. Według tego podania wieczny ogień sprzed pierwszej świątyni został schowany na okres niewoli, a po powrocie odnaleziony i umieszczony na ołtarzu przed odbudowaną świątynią.

Ze wspomnianym podaniem wiąże się prawdopodobnie spotykane w późnych tekstach przeświadczenie, że ogień na ołtarzu Mojżesza (Kpł 9, 24; 2 Mch 2, 10), Dawida (1 Krn 21, 26) i Salomona (2 Krn 7, 1–3; 2 Mch 2, 10) został zapalony ogniem z nieba, piorunem zesłanym przez Jahwe. Na ołtarzu Mojżesza ogień został zapalony

w sposób zupełnie naturalny przez Aarona (Kpł 9, 10. 13 i 17). Należy przypuszczać, że nie inaczej było z zapaleniem ofiar na ołtarzu Dawida i Salomona, bo dawne teksty nie wspominają o zstąpieniu ognia z nieba na ołtarze tych władców (2 Sm 24, 25; 1 Krl 8, 1–13).

Podanie o zapaleniu ofiary Eliasza (1 Krl 18, 38) ogniem zesłanym przez Jahwe można oceniać jako relację o rzeczywistym cudzie, bądź też jako opowiadanie ludowe, które ma na celu przedstawić w sposób poglądowy wielkość tego proroka.

Przypisy:

- ¹ Artykuł ten napisałem w r. 1967 i dałem do oceny ks. prof. Stanisławowi Łachowi, który uznał go za dobry i obiecał oddać do druku. Nie został jednak wówczas wydrukowany. Ponieważ podtrzymuję wyrażone w nim poglądy, ośmielałem się ogłosić go bez zmian. *Autor*.
- ² Zamiast *hakkōhēn* kod. L należy z pięcioma rkps., LXX i Pesz czytać *hakkōhānīm*. Zob. R. KITTEL: *Biblia Hebraica*. Wyd. 7. Stuttgart 1951 s. 145.
- ³ *Lévitique*. W: La Sainte Bible. Red. L. Pirot – A. Clamer. T. 2. Paris 1946 s. 33, 62.
- ⁴ *Les institutions de l'Ancien Testament*. T. 2. Paris 1960 s. 293.
- ⁵ *The Fire upon the Altar*. Chicago 1963.
- ⁶ Należy zaznaczyć, że J. MORGENSTERN (jw.) jest zdania, iż bardzo dyskutowane wyrażenie: *k'bôd Jahwe* przed r. 425 oznaczało właśnie promienie słoneczne, które według niego zapalały ogień na ołtarzu. W niniejszym artykule nie będziemy jednak rozpatrywać stosunku *k'bôd Jahwe* do ognia całopalenia.
- ⁷ Por. C. STEUERNAGEL: *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*. Tübingen 1912 s. 161; J. MORGENSTERN, jw. s. 3.
- ⁸ Jw. s. 4.
- ⁹ Por. C. STEUERNAGEL, jw. s. 242; O. EISSFELDT.: *Einleitung in das Alte Testament*. Wyd. 3. Tübingen 1964 s. 276. – H. CAZELLES (*La Torah ou Pentateuque*. W: Introduction à la Bible sous la direction de A. Robert (+) et A. Feuillet. T. 1. Wyd. 2. Paris 1959 s. 373) uważa, iż Pg powstało raczej w w. VI.
- ¹⁰ Nie wszyscy krytycy są zgodni co do pochodzenia Lb 4. Jeżeli np. M. NOTH (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Wyd. 2. Stuttgart 1960 s. 19) zalicza ten tekst do Pg, to O. EISSFELDT (jw. s. 272) nie wątpi w jego pochodzenie od Ps.
- ¹¹ Por. F. NÖTSCHER: *Zwölfprophetenbuch*. W: *Echter Bibel*. T. 3. Würzburg 1958 s. 840; O. EISSFELDT., jw. s. 276, 598.
- ¹² Por. jw. s. 18 nn.
- ¹³ Por. jw. s. 56 nn.
- ¹⁴ Por. A. LEFÈVRE: *Les livres deutérocanoniques*. W: Introduction à la Bible sous la direction de A. Robert (+) et A. Feuillet. Wyd. 2. Paris 1959 s. 758.
- ¹⁵ W tym wypadku J. MORGENSTERN (jw. s. 68) opowiada się za opinią, jaką na początku tego stulecia wygłosił C. V. L. CHARLIER: *Ein astronomischer Beitrag zur Exegese des Alten Testaments*. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 58: 1904 s. 393 n.
- ¹⁶ Por. R. DE VAUX, jw. s. 364; St. ŁACH: *Księga Wyjścia*. Poznań 1964 s. 263 n.
- ¹⁷ Dokładne omówienie dyskusji nad spornym do dziś zagadnieniem, czy w epoce biblijnej Izraelici obchodzili święto Nowego Roku, zob. É. LIPÍŃSKI: *Psaumes de la royauté de Jahwé*. W: Le Psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence. Études présentées aux XIII Journées Bibliques (29–31, 1969). Red. R. de Langhe. Louvain 1962 s. 178 nn.

OBRAZ PAWŁA APOSTOŁA WEDŁUG LISTÓW PASTERSKICH

1. Wprowadzenie

Listy Pasterskie wykazują niewątpliwie charakter Pawłowy.¹ Wyraża się on w strukturze literackiej, stylu, słownictwie oraz treści teologicznej. To jednak wcale nie znaczy, że należy uważać koniecznie samego Apostoła Narodów za autora LP². Takie stwierdzenie nie ma już dzisiaj zbyt wielu obrońców³. Dzięki wynikom wszechstronnych analiz przeprowadzonych przez N. Broxa⁴ zdecydowana większość komentatorów zalicza LP do literatury pseudoepigraficznej⁵. Autor niewątpliwie czuje się wiernym uczniem Pawła i pragnie przekazać naukę w sposób bardzo dobrze imitujący mistrza. Takie postępowanie było dosyć powszechne i akceptowane jako uprawnione w epoce, w której powstały LP. Starożytna koncepcja autorstwa była o wiele szersza niż nasza współczesna⁶. Brox tak podsumowuje twórczy wysiłek autora: „Jego zmysł literacki bazujący na naśladownictwie, przez które usiłuje nadać apostołski autorytet i ortodoksyjny charakter swoim listom, jest tak doskonały, że tylko bardzo wnikliwe studium jest w stanie odkryć charakter imitacji przelanej w dzieło”⁷. Nie jest zadaniem obecnego artykułu udowadniać tezę N. Broxa. Chcemy jedynie zaprezentować osobę samego Pawła, jaka wyłania się z lektury LP. Niewątpliwie można zauważyć pewne cechy charakterystyczne, które sprawiają, że Paweł ukazany w LP różni się od Pawła innych listów, które uważane są jednomyślnie za autentyczne jego dzieło⁸.

LP nie tylko zdradzają Pawłowy charakter. Dają one czytelnikowi wrażenie, że Paweł jest jedynym autorytetem, jaki się liczy dla czytelników listów. Nie mówi się nic w LP o innych apostołach poza Pawłem⁹. Na określenie tego zjawiska J. Roloff używa wyrażenia „programatischer Paulinismus”¹⁰. J. Wanke natomiast posługuje się zwrotem „exklusiver Paulinismus”¹¹. Mówi się nawet o swoistej „kerygmatyizacji” lub „parenetyzacji” osoby Apostoła: nie tylko jego słowo stanowi orędzie, ale także jego osoba i jego życie¹². Nie tylko doktryna i pareneza LP jest autoryzowana imieniem Apostoła, autor pragnie zaprezentować czytelnikom także pewien swoisty portret Pawła, który miałby służyć jako wzór apostołatu i męczeństwa dla Kościoła jemu współczesnego¹³. Według Collinsa¹⁴ osoba Pawła zostaje wyeksponowana przez autora pod trzema aspektami: jako apostoł jeden i jedyny, jako autorytet kościelny oraz jako wzór dla chrześcijan. Ponieważ dwa pierwsze aspekty trudno jest oddzielić od siebie, rozpatrzone zostaną razem w kolejnym punkcie artykułu. Oprócz tytułu „apostoł”, Paweł Listów Pasterskich otrzymuje drugi ważny tytuł – „nauczyciel”, który będzie przedmiotem następnego punktu. Z kolei osoba Pawła zostanie przedstawiona jako dwojaki model

dla chrześcijan: model konwertyty i model męczennika. Na zakończenie zostanie uwypuklony charakterystyczny teologiczny aspekt „obecności” duchowej Apostoła w założonych przez niego wspólnotach.

2. Paweł jako apostoł

Paweł jest nazywany ἀπόστολος pięciokrotnie w LP, trzykrotnie w adresie, jak to ma miejsce w większości listów św. Pawła, wliczając w to również listy tzw. deuteropawłowe (z wyjątkiem Flp, 1–2 Tes oraz Flm), ponadto w 1Tm 2,7 i 2Tm 1,11. Akcentowanie tego tytułu w listach adresowanych do umiłowanych towarzyszy i współpracowników, z którymi łączy go bardzo osobiste stosunki, a których gdzie indziej Paweł nazywa „swoimi dziećmi” (por. 1Tm 1,2.18; 2Tm 1,2; 2,1; Tt 1,4) wydaje się niektórym zbyt oficjalne¹⁵. Faktycznie tytuł ἀπόστολος nie występuje w Flm, szczególnie „osobistym” liście Apostoła. Według Collinsa „apostoł” nie jest po prostu określoną funkcją Pawła, jako „posłanego” przez Chrystusa dla głoszenia ewangelii, jak to można rozumieć na podstawie innych listów, uważanych jednomyślnie za autentycznie Pawłowe, lecz staje się *sui generis* oficjalnym tytułem z całym swoim ciężarem gatunkowym.

Obok szeregu punktów kontaktowych między LP a innymi listami Pawłowymi, znajdujemy także w adresach LP charakterystyczne dla tej triady wyrażenia. Zatrzymamy się przez chwilę tylko przy tekście Tt 1,1–3, gdzie takowe wyrażenia występują w nagromadzeniu i gdzie widoczna jest pewna szczególna koncepcja apostołatu. Według C. Spicq: „Tt 1,1–3 zawiera opis pochodzenia, natury, przedmiotu, celu i wskazań dotyczących apostołatu”¹⁶. Jest zrozumiałe, że chodzi o opis wykreowany przez naszego autora, nie tyle historyczny, co „kerygmaticzny”. Oto interesujący nas tekst w przekładzie Biblii Tysiąclecia:

¹ Paweł, sługa Boga i apostoł Jezusa Chrystusa (posłany do szerzenia) wśród wybranych Bożych wiary i poznania prawdy wiodącej do życia w pobożności, ² w nadziei życia wiecznego, jakie przyobiecał przed wiekami prawdomówny Bóg, ³ a we właściwym czasie objawił swe słowo przez nauczanie powierzone mi z rozkazu Boga, Zbawiciela naszego...

Wyrażenie „sługa Boga” (δοῦλος θεοῦ) zamiast zwykłego u Pawła „sługi Chrystusa” (δοῦλος Χριστοῦ) w literaturze epistularnej NT występuje jedynie w Jk 1,1. Ap 15,3 stosuje to określenie do Mojżesza, natomiast Łukasz w Dz 16,17 wkłada ten zwrot w usta opętanej przez ducha nieczystego niewolnicy z Filipi. Wyrażenie to natomiast bardzo często używane jest w ST, gdzie określa takie postacie, jak Mojżesz, Dawid, prorocy, czy patriarchowie. Wydaje się, że w ten sposób autor Tt chce wyakcentować autorytet Pawła, umieszczając go na liście wielkich protagonistów historii zbawienia¹⁷. W 2 Tm 2,24 znajdujemy odniesiony do Tymoteusza tytuł δοῦλος κυρίου, którym to Panem jest w tym wypadku Chrystus. G. Lohfink twierdzi, że autor LP chciał po prostu, podobnie jak w 1 Tm 1,1 potraktować równorzędnie Boga i Chrystusa¹⁸. Taka tendencja świadczy między innymi o pewnym etapie rozwoju refleksji teologicznej w kościele autora LP.

Charakterystyczne dla LP jest również wyrażenie ἐπιστεύθην ἐγὼ κατ' ἐπιταγὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ (Tt 1,3; por. 1Tm 1,1). Rzeczownik ἐπιταγή = nakaz, polecenie w paralelnym kontekście występuje jedynie w doksologii w Rz 16,26, gdzie mowa jest o księgach prorockich, przez które została obwieszczona tajemnica „na rozkaz odwiecznego Boga”. W większości swoich listów Paweł przedstawia się jako „apostoł z woli Bożej”, a nie „z nakazu Bożego”¹⁹. Jednakże w 2Tm 1,1 wraca typowe określenie Pawłowe διὰ θελήματος θεοῦ (z woli Bożej). Rzadko występuje także poza LP termin σωτήρ (zbawiciel), w przeciwieństwie do rzeczownika abstrakcyjnego σωτηρία (zbawienie) oraz czasownika σώζειν (zbawić). Σωτήρ występuje jedynie dwa razy: w Flp 3,20 oraz Ef 5,23, w obydwu przypadkach w odniesieniu do Jezusa, a nie do Boga Ojca, jak w Tt. Mamy znowu kolejny rekurs do ST, gdzie σωτήρ jest zawsze tytułem Boga. Typowa dla ST jest również idea „powierzenia” (ἐπιστεύθην) słowa Bożego apostołowi (por. także w listach autentycznie Pawłowych: Ga 2,7; 1Tes 2,4). Idea ta związana jest ściśle z koncepcją „depozytu” wiary, obecną w LP i dla nich charakterystyczną.

Paweł naucza ἐπίγνωσις ἀληθείας (poznania prawdy) – wyrażenie to powtarza się czterokrotnie w LP (oprócz Tt 1,1 jeszcze w 1Tm 2,4; 2Tm 2,25; 3,7 oraz w Hbr 10,26). Wyrażenie to jest również doskonale znane w rękopisach z Qumran (por. 1QS 10,21; 1QH 10,20.29)²⁰. „Wyłożyć prawdę” to było zadanie *Nauczyciela Sprawiedliwości* – enigmatycznej postaci występującej w dokumentach qumrańskich. Miał on za zadanie nauczanie prawdy, która pociągała za sobą surowe konsekwencje praktyczne, który to cel praktyczny w naszym tekście wyraża sformułowanie τῆς κατ' εὐσέβειαν (Tt 1,1c).

Ponadto spotykamy w naszym tekście czasownik φανεροῦν, który oprócz tego występuje jeszcze dwa razy w LP (1Tm 3,16 i 2Tm 1,10). Podobnie jak czasownik ἐπιφαίνειν (Tt 2,11; 3,4) i pochodny od niego rzeczownik ἐπιφανεῖα (1Tm 6,14; 2Tm 1,10; 4,1.8; Tt 2,13) opisuje on ogólnie zbawcze działanie Boga, podczas gdy w pozostałych listach czasownik ten określa eschatologiczną manifestację zbawienia (por. 2 Kor 4,10.11)²¹.

Na powyższym przykładzie można zaobserwować pewien rodzaj kombinacji elementów terminologii Pawłowej z nową terminologią, ale również taką, która nawiązuje do ST, włączoną do LP przez ich autora. Ten terminologiczny konglomerat wydaje się być symptomem powstawania nowej teologii, przepracowanej na bazie starej, sięgającej samego Pawła Apostoła tradycji, przechowywanej w tamtejszym środowisku: pierwotna doktryna apostołska zostaje nasycona nowymi elementami, które jednak nie zniekształcają jej zasadniczego przesłania albo też można spojrzeć na zjawisko z odwrotnej strony: nowa, uwspółcześniona nauka czerpie szereg zasadniczych elementów ze starej, aby zagwarantować sobie apostołski autorytet i ortodoksyjność.

Niektórzy autorzy uważają, że ekskluzywność Pawłowego autorytetu w LP stoi w opozycji do sytuacji, jaką prezentują Dz, gdzie Paweł powołuje się na autorytet innych apostołów²². Inni znowu negują tę różnicę, co więcej, uważają autora Dziejów za autora, bądź też sekretarza–redaktora LP²³. Brox²⁴ oraz Roloff²⁵ wykazują, że niektóre sytuacje czy też wypowiedzi apostoła w LP przypominają dane Dziejów. Szczególnie godny uwagi jest paralelizm pomiędzy Dz 20, 17–38 i LP, np. Dz 20,28 – 1Tm 6,20; 2Tm 1,13; 2,2: polecenie wiernych trosce pasterzy; Dz 20,30 – 1Tm 4,1s; 2Tm 4,3s: niebezpieczeństwo ze strony fałszywych nauczycieli; Dz 20,31.35 – 2Tm

2,2.8–13; 3,10.14: prezentacja Pawła jako wzoru dla pasterzy. Z drugiej strony wnikliwa analiza słownictwa i stylu mowy pożegnalnej do starszych z Efezu zgromadzonych w Milecie, jaką autor *Dziejów* wkłada w usta Pawła (Dz 20,17–38) wykazuje szereg paralelizmów i podobieństw z reminiscencjami Apostoła zawartymi w 1Tes 2, który to list jest niewątpliwie Pawłowy.

G. Lohfink podkreśla podobieństwa między adresem Tt 1,1–4 a analogicznym w Rz. Według niego istnieje cały szereg istotnych zbieżności²⁶:

- tytuł „apostół Jezusa Chrystusa” (Tt 1,1; Rz 1,1);
- motyw wiary: κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ (Tt 1,1);
ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως (Rz 1,5);
- „obietnica życia wiecznego” z (Tt 1,2) odpowiada zapowiedzi proroków w Rz 1,2;

W swoich autentycznych listach Paweł podkreśla z niezwykłą siłą swój apostolski autorytet w odniesieniu do głoszenia ewangelii. Przykładem tego jest zwłaszcza List do Galatów. W Ga 1,9 pisze: *gdyby wam kto głosił ewangelię różną od tej, którą (od nas) otrzymaliście – niech będzie przeklęty*. Paweł pozwala sobie nawet sprzeciwić się samemu Piotrowi (por. Ga 2,11.14). Wyrażenie „moja ewangelia”, które niektórzy uważają za jeden z dowodów na przesadny autorytet Pawła w LP²⁷, występuje również w Rz 2,16 (16,25). Z kolei w Ga znajdujemy określenie „ewangelia przeze mnie głoszona” (Ga 1,11; 2,2; 1Kor 15,1). Podobny charakter ma także dwumian „moja ewangelia” (1Tes 1,5; 2Tes 2,14; 2Kor 4,3).

Oprócz tych już wspomnianych, są również inne podobieństwa między LP a listami autentycznymi, jeżeli chodzi o temat apostołatu. Poniżej przedstawimy je wszystkie:

- a. *apostolat* pochodzi od Chrystusa i Boga;
- b. *apostolat* rozumiany jest jako służba (*diakonia*) (1Tm 1,12 – 2Kor 5,18; Rz 11,13);
- c. *apostolat* otrzymuje się „z woli Bożej” (2Tm 1,1 – 1Kor 1,1; 2Kor 1,1; Kol 1,1);
- d. *apostolat* związany jest nierozdzielnie z *ewangelią* (1Tm 1,11, 2,6s; 2Tm 1,10s; 2,8; Tt 1,3 – Rm 1,1; 1Kor 1,17 Ga 1,15n etc...);
- e. ewangelia jest *powierzana* apostołom (1Tm 1,11; Tt 1,3 – Ga 2,7; 1Tes 2,4);
- f. istnieje związek pomiędzy *apostolatem* a łaską (1Tm 1,14 – Rm 1,5; 12,3; 15,15; 1Kor 3,10; Ga 1,15; 2,9);
- g. przeznaczenie do posługi apostolskiej jest wyrazem miłosierdzia (1Tm 1,12s – 2Kor 4,1);
- h. *apostolat* jest służbą dla wiary (Tt 1,1 – Rz 1,5);
- i. *apostolat* skierowany jest do narodów (1Tm 2,7; 2Tm 4,17 – Rm 1,5; 11,13; Ga 1,16; 2,7n);
- j. jego siła pochodzi od Pana (2Tm 4,17 – Flp 1,12n);
- k. zadaniem apostoła jest „dopełnienie” głoszenia ewangelii (2Tm 4,17 – Rz 15,19).

Przytoczone w obecnym paragrafie dane biblijne możemy podsumować stwierdzeniem, że portret Pawła jako apostoła w LP nie odbiega zasadniczo od tego, jaki wylania się z jego listów autentycznych. Jedynie jest bardziej podkreślony jego autorytet, który w LP wydaje się być niepodważalny i uniwersalny, podczas gdy w innych listach Paweł nieraz musi go bronić (por. Ga, 2Kor). Tak więc z analizy wynika pewna nieciągłość, czy też niespójność portretu Apostoła, która jest konsekwencją prób „dehistoryzacji” jego osoby²⁸. Jak zauważa Wanke²⁹ autorytet kościelny tak usilnie podkreślany przez LP nie ma za cel obrony ani

potwierdzenia apostołatu Pawłowego, wprost przeciwnie – chodzi o uprawomocnienie doktryny opracowanej i zaprezentowanej przez autora. Według Collinsa autorytet Pawła nie jest tylko typu prawnego, ale oparty jest na przekonującej sile osobowości Apostoła³⁰.

3. Paweł jako nauczyciel

W 1Tm 2,7 i 2Tm 1,11 Paweł zostaje przedstawiony za pomocą trzech określeń: κήρυξ, ἀπόστολος i διδάσκαλος. Lindemann nazywa ową triadę „programmatischer Höhepunkt” prezentacji Pawła w LP³¹. Rzeczownik κήρυξ (herold) nie występuje w NT poza 2P 2,5, (inaczej niż pokrewny czasownik κηρύσσειν, który wielokrotnie spotykamy w listach Pawłowych – np. Rz 10,8.14.15; 1Kor 1,23; 15,11; Ga 2,2; 5,11; Flp 1,15 etc. – w LP por. 1Tm 3,16 i 2Tm 4,2) gdzie jest odniesiony do osoby Noego: *herold sprawiedliwości*. Jak zauważa słusznie Spicq³², określenie odpowiada qumrańskiemu *Nauczycielowi Sprawiedliwości*³³. Stwierdzamy tu pewną analogię między LP i pismami qumrańskimi. Chociaż autor używa rzeczownika κήρυγμα na określenie ewangelii przekazanej i głoszonej, podobnie zresztą jak sam Paweł (por. Rz 16,25; 1Kor 1,21; 2,4; 15,14), to jednak pleonastyczne nagromadzenie tytułów zdaje się podkreślać pełnię apostolskiego autorytetu³⁴. Należałoby rozumieć tę triadę jako organiczną jedność³⁵. Z drugiej strony umieszczenie tytułu „nauczyciel” na końcu zdania wskazuje na jego ważność. „Paweł jest jedynym i prawdziwym διδάσκαλος”³⁶. „Postać Apostoła przyjęła całkowicie funkcję nauczyciela normatywnego”³⁷. „Paweł Listów Pastorskich jest apostołem *par excellence*”³⁸. Beker mówi o pewnego rodzaju „depersonalizacji” i „dehistoryzacji” osoby Apostoła³⁹. Paweł staje się postacią emblematyczną, niejako „pieczęcią” ortodoksyjności i apostolskości nauki chrześcijańskiej. Z drugiej strony widzimy, że sam Paweł również bardzo rzadko mówi o swoich relacjach z innymi apostołami, niemniej kiedy ich wymienia, stawia siebie na równi z nimi (por. 1Kor 1,12n; 3,4nn; Ga 2,6–9) uznając także ich autorytet (por. Ga 1,18; 2,6.9). W większości jednak listów nie wspomina się o innych autorytetach, Paweł zdaje się być jedynym Apostołem i Nauczycielem.

Jak już zostało wspomniane, wg Tt 1,1 Paweł naucza ἐπίγνωσις ἀληθείας (poznania prawdy) – co było zadaniem qumrańskiego *Nauczyciela Sprawiedliwości*. W 1Tm 2,7 Paweł nazywany jest właśnie „nauczycielem narodów” (διδάσκαλος ἐθνῶν), a nie „apostołem narodów” jak w Rz 11,13.

Łukasz w Dz 13,1 także nazywa Pawła διδάσκαλος, jednakże przed jego misją apostolską. Należy zwrócić uwagę, że od momentu kiedy zostaje apostołem nie nazywa go więcej terminem „nauczyciel”. Sam Paweł także nigdy siebie tak nie nazywa. Διδάσκαλοι (nauczyciele) występują w listach Pawłowych jedynie w zestawach charyzmatów w 1Kor 12,28 i Ef 4,11. W ewangeliach „nauczycielem” jest zawsze i wyłącznie sam Chrystus. Termin διδάσκαλος odpowiada hebrajskiemu *Rabbi*, występuje jednak także w świecie greckim. Według Collinsa⁴⁰ ten termin zawiera dwa aspekty: podkreśla autorytet mistrza oraz treść intelektualną nauczania. Według myśli greckiej διδάσκαλος powinien przedstawić pewien system idei.

Kolejny fakt, mianowicie że autor wyraża stosunek między Apostołem a Tymoteuszem i Tytusem w terminach: *ojciec-syn* (1Tm 1,2; 2Tm 1,2; 2,1; Tt 1,4), co odpowiada relacji między *rabinem* (dotyczy to w równej mierze qumrańskiego *Nauczyciela*

Sprawiedliwości) a jego uczniami, według niektórych miałby być charakterystyczną cechą LP. Taka relacja jest jednak dobrze znana także w autentycznych listach Pawła (por. 1Tes 2,11; 1Kor 4,14nn; Flp 2,22). Knight⁴¹ wskazuje na charakterystyczne zdanie z 1Kor, gdzie Tymoteusz i jego misja delegata apostolskiego przedstawiona jest z użyciem wyrażen, które dobrze odpowiadają charakterowi LP:

Dlatego to posłałem do was Tymoteusza, który jest moim synem umiłowanym i wiernym w Panu, aby wam przypominał drogi moje w Chrystusie i to, czego nauczam wszędzie, w każdym kościele. (1Kor 4,17)

W powyższym zdaniu stwierdzamy pięć elementów typowych dla autora LP:

- a. relacja ojciec-syn („jest moim synem umiłowanym);
- b. „wierny w Panu” – πιστός jest terminem charakterystycznym w LP;
- c. „przypomnieć” – właśnie celem LP jest przypomnienie nauki Pawłowej;
- d. „nauczam” (διδάσκω) – Paweł w LP jest διδάσκαλος;
- e. „w każdym kościele” – podkreśla niepodważalny i szeroki autorytet Pawła.

Paweł w swoich listach wspomina o wielu swoich współpracownikach „w Chrystusie Jezusie” (Rz 16,3.9.21; 1Kor 3,9; 2Kor 8,23; Flp 2,25; 4,3; Flm 1,24), wymienia swoje imię obok innych (2Kor 1,19; Flp 1,1, 1Tes 1,1), których nazywa także *apostołami* (1Tes 2,7). Listy Pawłowe podkreślają również autorytet współpracowników Apostoła: Tymoteusza i Tytusa, por. np. 1Kor 16,11: *niech nikt go (Tymoteusza) nie lekceważy*; 1Kor 16,15: *żebyście takim (chodzi o Stefanasa) zawsze byli posłuszni, podobnie jak każdemu, kto współpracuje i trzyma się z wami...* Paweł niejednokrotnie posyła swoich współpracowników jako delegatów w ważnych misjach – np. 2Kor 8,6; 12,18; 1Tes 3,2 – którzy działają na mocy własnego autorytetu.

Widoczna jest pewna różnica w relacjach pomiędzy Apostołem a Tymoteuszem i Tytusem w LP. Znika ich apostolski autorytet. Pozostają jedynie *uczniami i synami*⁴². Zadania powierzone im przez Pawła są bardzo konkretne, określone i tymczasowe. Co jakiś czas muszą zwracać się do Pawła, aby uzyskać kolejne instrukcje dotyczące ich obowiązków, działalności i nauczania, również co się tyczy jego wartości (por. 1Tm 2,18; 4,6.11)⁴³. Taki sposób postępowania jest charakterystyczny dla relacji nauczyciel – uczeń. Sekcja 2Tm 4,1–5 rozpoczyna się od uroczystej formuły: *Zaklinam cię wobec Boga i Chrystusa Jezusa...* po czym następuje cała seria poleceń w trybie rozkazującym (por. 1Tm 5,21), natomiast w 2Kor 8,6 (12,18) Paweł używa czasownika παρακαλέω, który ma zabarwienie bardziej prośby i zachęty niż formalnego rozkazu. Pochodzący od tego czasownika rzeczownik „parakleza” stał się terminem technicznym dla określenia typowego dla Pawła zachęcającego napomnienia⁴⁴. Collins zwraca uwagę na termin βούλομαι⁴⁵, którym posługuje się autor przy określaniu poleceń danych czy to samemu Tytusowi (Tt 3,8) czy wspólnocie za pośrednictwem Tymoteusza (1Tm 2,8; 5,14), który zawiera w sobie aspekt przynaglającego rozkazu wydanego przez autorytet⁴⁶. W Flp 1,12 (jedyne przypadek poza LP) βούλομαι występuje w innym zupełnie kontekście.

Pewne światło dla lepszego zrozumienia relacji między Pawłem a adresatami LP rzuca następująca wypowiedź :

Nie wstydź się zatem świadectwa Pana naszego ani mnie... (2Tm 1,8).

Świadeństwo dane Panu jest związane wyraźnie ze świadectwem danym Apostołowi. Paweł zastępuje miejsce Chrystusa, oczywiście nie w sensie absolutnym, lecz jako jego reprezentant. Jego autorytet nauczycielski jest zarazem autorytetem Chrystusa.

4. Paweł jako model konwertyty

1Tm 1,12–17 jest jedynym tekstem w LP, gdzie Paweł wyraźnie zostaje przedstawiony jako przykład (wzór) – ὑποτύπωσις (1Tm 1,16). Ten sam termin w 2Tm odnosi się do Tymoteusza. Bez użycia tego, czy też podobnego terminu, samą ideę egzemplifikacji odnajdujemy wszędzie w LP. Wspomniany wyżej tekst należy do serii tzw. „Paulusanamnesen”⁴⁷. Jednostka 1Tm 1,12–17 zawiera 5 wyrażen z rdzeniem πιστ-, które to wyrażenia zostaną wyróżnione w poniżej cytowanym tekście. Wyrażenia te wyakcentowują znaczenie nawrócenia Pawła oraz potwierdzenie jego skuteczności ze strony samego Boga. Przytoczymy ten tekst w całości, a następnie przeprowadzimy szczegółową jego analizę:

¹² Dzięki składam Temu, który mię przyoblekł mocą, Chrystusowi Jezusowi, naszemu Panu, że uznał mnie za godnego wiary (πιστόν), skoro przeznaczył do posługi mnie (por. 1Tes 2,4) ¹³ ongiś bluźniercę, prześladowcę i oszczercę. Dostałem jednak miłosierdzia, ponieważ działałem z nieświadomością, w niewierze (ἐν ἀπιστία). ¹⁴ A nad miarę obfitą okazała się łaska (por. Rz 5,15.20) naszego Pana z wiarą (μετὰ πίστεως) i miłością, która jest w Chrystusie Jezusie! ¹⁵ Nauka to zasługująca na wiarę (πίστὸς) i godna całkowitego uznania, że Chrystus Jezus przyszedł na świat zbawić grzeszników, spośród których ja jestem pierwszy. ¹⁶ Lecz dostałem miłosierdzia po to, by we mnie pierwszym Jezus Chrystus pokazał całą swoją wielkoduszność jako przykład (πρὸς ὑποτύπωσιν) dla tych, którzy w Niego wierzyć (πιστεύειν) będą dla życia wiecznego. ¹⁷ A Królowi wieków nieśmiertelnemu, niewidzialnemu, Bogu samemu – cześć i chwała na wieki wieków. Amen.

Charakter egzemplifikacyjny powyższej perykopy podkreśla użycie pierwszej osoby l.poj. Jest to schemat dydaktyczny⁴⁸ typowy dla kerygmatu pierwotnego Kościoła. Bultmann wykazał dwa różne rodzaje użycia tego schematu w działalności apostoelskiej⁴⁹. Z jednej strony jest on wykorzystany do prezentacji i interpretacji planu zbawienia. Ślady tego użycia odnajdujemy w 2Tm 1,9–10. Z drugiej strony schemat ten wykorzystany jest także do ukazania nawrócenia człowieka, który „kiedyś” był w stanie grzechu, a „teraz” doznał łaski⁵⁰. W tym wypadku schemat często bywa kombinowany z katalogiem wad. Przykładem takiego schematu jest fragment Tt 3,3–7⁵¹. Podobna sytuacja ma miejsce w naszym wypadku. Odpowiednikiem katalogu wad w naszym tekście jest potrójny epitet, jakim określa autor pierwotną postawę Apostoła: „bluźnierca, prześladowca i oszczerca”. Wanke zwraca uwagę, że tego rodzaju schemat „kiedyś – teraz” jest typowy u Pawła⁵² (por. Rz 11,30; Ga 4,8–9). Wychodzi on z sytuacji typowej dla człowieka w stanie grzechu, który obecnie dostępuje zbawienia dzięki łasce (por. Rz 6–7). Stwierdzenie: „Nauka to zasługująca na wiarę (πίστὸς ὁ λόγος)” dowodzi jednoznacznie, że chodzi tutaj o pewną zasadę, pewien model postępowania Boga.

Paweł przedstawiony jest w tekście jako „przykładowy grzesznik”⁵³, a równocześnie jako „przykładowy konwertyta”. Dwa razy użyte jest określenie „pierwszy” (πρῶτος). Termin ten może mieć sens chronologiczny (czasowy), w naszym jednakże kontekście wydaje się słuszne za większością egzegetów widzieć aspekt wagi: „pierwszy pod względem ciężkości”⁵⁴. Również πρῶτος w kontekście nawrócenia nie należy rozumieć w sensie czasowym, lecz jako wskazanie na przypadek wzorcowy, emblematyczny. Paweł „miał niejako stanąć na czele długiego szeregu nawróconych, dotkniętych łaską Chrystusowego zmiłowania”⁵⁵. Według Stockhausena nie wydaje się być w stylu Pawła podkreślać tak mocno swój grzech⁵⁶ – jednakże sam Paweł w 1Kor 15,9; Ga 1,13. 23; Flp 3,6 mówi o sobie samym jako prześladowcy (ἐδίωκον) Kościoła i jedynie łasce Chrystusa przypisuje swoje nawrócenie. Szczególnie fragment 1Kor 15,8–9 bardzo postępuje osobę Apostoła, nazywając go „poronionym plodem”. Nie mówi się jednak w tym kontekście o bluźnierstwie i oszczerstwie. Jeśli chodzi o pierwszy epitet (βλασφημῶς), należy tu widzieć odcień religijny tego słowa w sensie w jakim występuje w Dz 26,11: „być w błędzie jeśli chodzi o przekonania religijne”⁵⁷, podczas gdy w innych tekstach: 1Tm 6,4; 2Tm 3,2; Tt 3,2 rzeczownik ten jest użyty w znaczeniu szerszym⁵⁸. Podobnie termin ὁριστής należy interpretować według okoliczności występujących w Dziejach⁵⁹, jako ten, który wiele zła wyrządził wyznawcom chrześcijaństwa (Dz 9,13)⁶⁰. Powyższe nawiązania do Dziejów mogłyby potwierdzać starą hipotezę o Łukaszowym autorstwie LP⁶¹. Jednak inna wyraźna różnica ukazuje się we wspomnianych tekstach, mianowicie, że w Dz – podobnie jak w innych swoich listach – Paweł nigdy nie usprawiedliwia się swoją nieświadomością i niewiarą. Jeśli potraktujemy tekst jako świadomy schemat nawrócenia, to usprawiedliwienie nabiera pełnego sensu i służy jako ilustracja sytuacji, w jakiej się znajduje każdy niewierzący, do którego adresowana jest ewangelia jako propozycja nawrócenia.

Nawrócenie Pawła jest związane z działaniem Bożego miłosierdzia. Hanson sugeruje, że za tekstem 1Tm 1,14–17 leży *midrasz* do Wj 34,6, w którym to tekście Bóg objawia się Mojżeszowi jako „miłosierny, bogaty w łaskę i wierność”⁶². Słownictwo greckie 1Tm 1,14–17 odpowiada słownictwu *Septuaginty* w Wj 34,6. Na pewne ślady analogii między Pawłem a Mojżeszem w koncepcji autora LP wskazywaliśmy już wcześniej⁶³. O dostąpieniu miłosierdzia jest mowa również w 1Kor 7,25. Paweł uważa, że „wskutek doznanego miłosierdzia – godzien jest, aby mu wierzono” (πιστὸς εἶναι) (por. także 2Kor 4,1); te same określenia spotykamy w 1Tm 1,12–13 (por. tekst na poprzedniej stronie). Paweł w swojej refleksji dotyczącej wydarzenia pod Damazkiem podkreśla fakt, że właśnie wtedy został przemieniony w sługę (δούλος) Chrystusa⁶⁴. Podobnie słownictwo i idea zawarta w w.14 są typowo Pawłowe (por. 1Kor 15,10; Rz 5,20). Także i konkluzja, która akcentuje konieczność wiary prowadzącej do zbawienia, odzwierciedla dokładnie teologię Pawłową. Apostoł otrzymał łaskę, aby mógł służyć jako przykład, albo nawet prekursor dla tych, którzy w przyszłości będą przyjmowali wiarę w Jezusa Chrystusa⁶⁵. Idea naśladownictwa, w odniesieniu do Pawła jako wzoru jest już obecna w najstarszym liście Pawłowym, 1Tes 1,6n⁶⁶:

⁶ *A wy, przyjmując słowo pośród wielkiego ucisku, z radością Ducha Świętego, staliście się naśladowcami (μιμηταί) naszymi i Pana, ⁷ by okazać się w ten sposób wzorem (τύπον) dla wszystkich wierzących w Macedonii i Achai.*

Ta sama terminologia (μιμηταί, τύπος) występuje w innych autentycznych tekstach Pawłowych – 1Kor 4,16; 11,1; Flp 3,17. Również w 1Tm 4,12 Tymoteusz jest określany jako τύπος: *...wzorem bądź dla wiernych w mowie, w obejściu, w miłości, w wierze, w czystości*. Nigdzie natomiast nie spotykamy określenia ὑποτύπωσις poza 2Tm 1,13, gdzie termin ten odnosi się do zasad, a nie osoby: *Zdrowe zasady, któreś posłyszał ode mnie, miej za wzorzec (ὑποτύπωσιν) w wierze i miłości w Jezusie Chrystusie*. Również to użycie terminu rzuca nieco światła na analizowany tekst. Apostoł prezentowany w 1Tm 1,16 jest bardziej „wzorcem” niż wzorem, bardziej „ideałem” niż rzeczywistym człowiekiem z krwi i kości. Poza naszym tekstem nie spotkamy również specyfikującego określenia: πρῶτος.

Widzimy zatem, że podstawowym podobieństwem, jakie wynika z analizowanych tekstów i łączy LP z pozostałymi listami Pawłowymi, jest związek nawrócenia z Bożym miłosierdziem i wiarą w Jezusa Chrystusa. Jeśli chodzi natomiast o sposób prezentacji Apostoła, jako modelu do naśladowania, widać w jego przedstawieniu pewien prototyp raczej, wedle którego powinien postępować człowiek przystępujący do wspólnoty Kościoła, niż konkretnego człowieka. Nawrócenie wg autora LP:

- (1) ma typowy charakter, możliwy do naśladowania;
- (2) jest jedno i niepowtarzalne, dlatego wymaga silnej decyzji.⁶⁷

5. Paweł jako model męczennika

Obecnie zajmujemy się innym wymiarem życia Pawła, który według autora LP ma służyć jako wzór: ten wymiar to cierpienia znoszone dla ewangelii przez wzgląd na wybranych, *aby i oni dostąpili zbawienia w Chrystusie Jezusie razem z wieczną chwałą* (2Tm 2,10)⁶⁸. Myśl tę spotykamy przede wszystkim w 2Tm. Autor wielokrotnie wspomina o cierpieniach Pawła, które są zawsze związane z głoszeniem ewangelii⁶⁹. Cierpienia te nie dotyczą tylko Apostoła. Również adresat jest zachęcany do udziału *w trudach i przeciwnościach znoszonych dla ewangelii* (2Tm 1,8; 3,11). Fragment 3,10–12 ukazuje Pawła jako wzór idealnego pasterza, który także odwzorował swoim życiem Tymoteusz:

¹⁰ Ty natomiast poszedłeś śladem mojej nauki, sposobu życia, zamierzeń, wiary, cierpliwości, miłości, wytrwałości, ¹¹ prześladowań, cierpień, jakie mnie spotkały w Antiochii, w Ikonium, w Listrze. Jakież to prześladowania zniósłem – a ze wszystkich wyrwał mnie Pan! ¹² I wszystkich, którzy chcą żyć zbożnie w Chrystusie Jezusie, spotkają prześladowania.

W. 11b wyraźnie nawiązuje do Ps 34,20, chociaż w miejsce διωγμοὺς, LXX (Ps 33,20) ma θλίψεις. Do tej samej myśli zdaje się nawiązywać autor również w kolejnym tekście martyrologicznym (2Tm 4,6–8; por. 4,17), gdzie sytuacja Pawła przypomina sytuację cierpiącego sługi z niektórych Psalmów⁷⁰. Ostatnie zdanie powyższego cytatu wskazuje wyraźnie, że cierpienia i prześladowania są nieuniknionym doświadczeniem dla wszystkich chrześcijan (w.12). Dostrzega się tutaj echo sformułowania z Flp 1,29: *Wam bowiem z łaski dane jest to dla Chrystusa: nie tylko w Niego wierzyć, ale i dla Niego cierpieć...* Idea chrześcijańskiego cierpienia jest dobrze znana w NT⁷¹. Także przedstawienie Pawła, jako tego, który „wystąpił w dobrych zawodach” (2Tm 4,7) znajduje

swój odpowiednik Kol 1,29 (*Po to właśnie się trudzę walcząc jego mocą, która potężnie działa we mnie*), ta sama sytuacja jest obecna w 1Tes 2,2 (...*odważyliśmy się w Bogu naszym głosić ewangelię Bożą wam, pośród wielkiego utrapienia*) oraz w Flp 1,30 (*toczyćcie tę samą walkę, jaką u mnie widzieliście, a o jakiej u mnie teraz słyszycie*). Ponadto ten sam termin sportowy, który występuje w 2Tm 4,7 – δρόμος (bieg) również w połączeniu z czasownikiem τελέω (dokończyć, dopełnić), znajdujemy w mowie pożegnalnej Pawła w Milecie przedstawionej przez Łukasza w Dz 20,24 (*Lecz ja zgola nie cenię sobie życia, bylebym tylko dokończył biegu i posługiwania...*). W tej samej mowie Paweł mówi również o więzach i utrapieniach (δεσμά καὶ θλίψεις), które go czekają (w. 23). Δεσμά występują również w 2Tm 2,9 (*znoszę niedolę aż do więzów jak złoczyńca*).

Jeśli chodzi o przedstawienie osoby Pawła w obliczu cierpień i prześladowań, ogólnie rzecz biorąc nie ma jakichś wielkich różnic między listami autentycznymi, a LP. Wynika to m.in. stąd, że autor LP stara się wykorzystać rozmaite dane biograficzne dotyczące Apostoła⁷², chociaż akcenty są inaczej rozłożone. Chociaż motyw martyrologii Pawłowej jest w LP ewidentny, brakuje pewnych charakterystycznych dla myśli Pawłowej elementów, jak np. typowa antyteza między ludzką słabością a mocą Bożą, która jest zasadniczym elementem paradoksu krzyża⁷³. Również pewien szczegół obecny w 2Tm, nieznamy jest listom autentycznym – mianowicie opuszczenie Apostoła w więzieniu przez towarzyszy i pozostawienie go samego podczas obrony przed trybunałem (2Tm 1, 15–16; 4,10–17)⁷⁴.

2Tm, który w rzeczywistości jest *testamentem*⁷⁵, reprezentuje w szczególny sposób charakter egzemplifikacyjny. Taką tendencję spotykamy w treści całego listu i nie dotyczy ona jedynie aspektu męczeństwa. Paweł okazuje się wzorem zarówno w modlitwie (1,3), jak również przykładem człowieka o niezachwianej wierze (1,3.12; 4,7), wiernego przyjaciela pamiętającego o swych współpracownikach (1,16–18), przykładem w cierpieniach i prześladowaniach (1,8.12; 2,3.9s; 3,10–12), wreszcie gotowym do oddania życia za ewangelię (2,11; 4,6–8)⁷⁶. „Jego indywidualne nauczanie, jego doświadczenie woli Chrystusa, jego cierpienia, jego sposób życia, określają co znaczy być apostołem”⁷⁷.

Zgodnie z zasadniczą ideą „redukcjonizmu Pawłowego”, jaki reprezentuje autor LP, również w tej dziedzinie Apostoł okazuje się przedstawiony jako jedyny i doskonały model męczennika zarówno dla pasterzy Kościoła, jak i wiernych⁷⁸.

6. Obecność apostoła

R.W. Funk⁷⁹ odkrył pewien fenomen, który nazwał „schemat *paruzji*”⁸⁰ apostołskiej, a który spotyka się często w listach Pawłowych. Oto najbardziej charakterystyczne jego przykłady: Rz 15,14–33; 1Kor 4,14–21; 2Kor 12,14–13,13; Flp 2,19–24; 1Tes 2,17–3,13. Oprócz tego Funk sygnalizuje szereg tekstów, które zawierają jedynie pewne aluzje do tego schematu (np. Rz 1,8–15; 1Kor 16,1–11; 2Kor 8, 16–23; 9, 1–5; Ga 4,12–20; Flp 2,25–30; Flm 21n). Taki schemat składa się zazwyczaj z trzech elementów:

- a. stwierdzenia: *napisalem do was o tym*;
- b. usprawiedliwienia: *zamierzałem przybyć osobiście, ale nie mogłem dlatego posłałem mojego współpracownika X*;
- c. zapowiedzi: *niemniej przybędę do was, kiedy tylko będzie możliwe*.

Weźmy jako przykład tekst 1Kor 4,14–21:

- a. *Nie piszę tego, aby was zawstydzić, lecz aby was napomnieć* (w.14);
- b. *Posłałem do was Tymoteusza, mojego syna umiłowanego i wiernego w Panu* (w.17);
- c. *Otóż właśnie przybędę wkrótce, jeśli taka będzie wola Pana* (w.19).

Oprócz tego schematu znajdziemy w wersetach 16–17, szereg wyrażen bardzo zbliżonych do tych, które są charakterystyczne dla LP⁸¹. Można powiedzieć, że to przejście terminologii Pawłowej przez LP pozwala mówić o pełnej kontynuacji jeśli chodzi o obraz Apostoła w jego autentycznych listach i w *corpus* pasterskim⁸². Schemat, o którym była mowa wyżej, w formie mocno skondensowanej odnajdujemy w 1Tm 3,14–15 (*Piszę ci to wszystko, spodziewając się przybyć do ciebie możliwie szybko*), ale z drugiej strony LP same w sobie stanowią pewną realizację tego schematu. Dochodzimy do pewnej koncepcji fundamentalnej LP: Tymoteusz i Tytus przedstawieni są jako wzory urzędników kościelnych okresu poapostolskiego, w których cały Kościół rozpoznaje „drogi samego Apostoła”, tzn. jego autentyczne nauczanie, skoro Apostoł nie może już przybyć osobiście. Przychodzi zatem do wspólnoty poprzez listy i poprzez swoich wiernych i wiarygodnych współpracowników⁸³. Według W. Stengera⁸⁴ zastosowanie wyżej wspomnianego schematu przez autora LP, ma walor teologiczny: Kościół poapostolski jest przekonany o żywej obecności Apostoła.

Można powiedzieć, że taka interpretacja osoby Apostoła usprawiedliwia pseudonimiczny charakter listów, a zarazem tłumaczy wielki nacisk położony przez autora na wszelkie szczegóły biograficzne wykorzystane w LP.

7. Podsumowanie

Obraz Pawła Apostoła, jaki wylania się z LP jest zależny przede wszystkim od celu, jaki przyświecał autorowi. Zakładając, że LP są dziełem pseudoepigraficznym, także portret ich protagonisty nie jest portretem historycznym, pomimo że podbudowany tłem pełnym elementów biograficznych, lecz z jednej strony literackim, z drugiej zaś ma charakter doktrynalno–dydaktyczny. Z tych faktów wynikają następujące konsekwencje:

a. Paweł jest przedstawiony jako jeden i jedyny Apostoł i Nauczyciel, z pełnym i najwyższym autorytetem kościelnym; on i tylko on może zagwarantować ortodoksyjność głoszonej ewangelii oraz nauczania w Kościele, on także stoi jako gwarant właściwych wskazań i zaleceń moralnych i porządkowych.

b. Autor wyraźnie stara się zaprezentować tak, jakby był rzeczywiście Apostołem, dlatego wykorzystuje szereg autentycznych danych biograficznych, naśladuje jego słownictwo i styl, mimo to poprzez listy przebija się praca redakcyjna, która zdradza się niejednokrotnie spojrzeniem na Apostoła w taki sposób, jakby się mówiło o osobie trzeciej, jakby ktoś mówił o Pawle, a nie on sam o sobie.

c. Listy Pasterskie zostały napisane w pewnej konkretnej sytuacji historycznej, charakteryzującej się niebezpieczeństwem ze strony doktryn gnostycyzujących, jakie szerzyły się w tamtym czasie na obszarze Azji Mniejszej. Odwołanie się do autorytetu Pawła miało pomóc autorowi w walce przeciwko tym właśnie niebezpieczeństwom, jako skuteczny środek⁸⁵.

d. Osoba Apostoła w Listach Pasterskich jest rezultatem procesu „kerygmatyzacji” – nie tylko „ewangelia Pawłowa” stała się przedmiotem głoszenia, ale

również jego życie i jego osoba. W pewnym sensie dla autora LP Paweł staje na miejscu samego Jezusa. Paweł nie jest tylko apostołem „głoszącym”, lecz także „głoszonym”.

e. Z tego faktu wynika również „parenetyzacja” osoby Apostoła. Staje się on wzorem, „modelem” podstawowym i wyłącznym, zarówno dla adresatów (pastorzy wspólnot kościelnych), jak i dla każdego chrześcijanina. Paweł jest zarówno wzorem w nawróceniu, jak i w gotowości oddania życia za ewangelię. Potrzeba takiego uniwersalnego modelu była potrzebą chwili w sytuacji rozmaitych zagrożeń zarówno ze strony „fałszywych nauczycieli”, jak i fali prześladowań.

f. Osoba Apostoła wyeksponowana na pierwszym miejscu wraz z wszystkimi wymienionymi wyżej charakterystykami, służyła zagwarantowaniu czystości i poprawności doktryny rozwijającego się Kościoła na obszarze Azji Mniejszej w okresie poapostolskim, tzn. „wczesnego katolicyzmu”. Kiedy zabrakło absolutnego autorytetu, który mógłby usankcjonować zmiany ewolucyjne, dotyczące przede wszystkim eklezjologii i liturgii, szukano rozwiązania przez przywołanie wiecznie żywej w tradycji postaci Apostoła Narodów.

Przypisy:

- ¹ E. DASSMANN, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus* (Münster 1979) 106, stwierdza: „Die Pastoralbriefe wollen bewußt paulinisch sein”.
- ² W niniejszym artykule jako skrót nazwy „Listy Pasterskie” będziemy używać sigła LP.
- ³ Ostatnio ukazał się komentarz G.W. KNIGHT’a III, *The Pastoral Epistles*, (Grand Rapids 1992), który broni autentyczności LP. J. STĘPIEŃ, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie* (Poznań–Warszawa 1979), uważa, że LP zostały napisane przez sekretarza(-y) na polecenie Apostoła. Podobne stanowisko zajmuje J. JEREMIAS, *Die Briefe an Timotheus und Titus* (NTD 9; Göttingen ^{2/12}1981).
- ⁴ Por. N. Brox, *Pastoralbriefe* (RNT 7/2; Regensburg ⁵1989) 62–66; IDEM, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie* (Stuttgart 1975); IDEM (Hrsg.), *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike* (Darmstadt 1977).
- ⁵ Por. K. KERTELGE (Hrsg.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften* (QD 89; Freiburg 1981); L.R. DONELSON, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles* (HUTH 22; Tübingen 1986); D.G. MEADE, *Pseudonymity and Canon: An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition* (Grand Rapids 1987) 277–313; M. WOLTER, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* (FRLANT 146; Göttingen 1988); E.E. ELLIS, „Pseudonymity and Canonicity of New Testament Documents”, *Workshop, Theology and Ministry in the Early Church* (ed. M.J. WILKINS) 212–224 (JSNTSS 87; Sheffield 1992). A.T. HANSON, „The Domestication of Paul: A Study in the Development of Early Christian Theology”, *BJRL* (1981) 402, uważa, że „There are no elements in them (tzn. w LP) which come directly from Paul’s pen”. Na stanowisku popawłowego pochodzenia LP stoi również H. LANGKAMMER, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu* (Wrocław ¹1979) 197n. Por. J. ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XV; Neukirchen–Vluyn 1988); J. D. QUINN, *The Letter to Titus* (AB 35; New York 1990).
- ⁶ Por. QUINN, *The Letter to Titus*, 18.
- ⁷ Por. „Ufficio, chiesa e teologia nell’epoca postapostolica”, *Forma ed esigenze del Nuovo Testamento* (a cura di J. SCHREINER) (Bari 1973) 199n.
- ⁸ Jest siedem takich listów: Rz, 1–2Kor, Ga, Flp, 1Tes i Flm. Por. H. LANGKAMMER, *Wprowadzenie*, 140.
- ⁹ Por. R. F. COLLINS, „The Image of Paul in the Pastorals”, *Laval théologique et philosophique* 31 (1975) 156: „There is no need of any other apostle”. „Ubi Paulus ibi evangelium” – tak J. WANKE, „Der verkündigte Paulus der Pastoralbriefe”, *Dienst und Vermittlung* (Hrsg. W. ERNST – K. FEIEREIS – F. HOFFMANN) (Leipzig

1977) 187. Nie mówi się w LP o „jednym apostołe wśród innych”, lecz sam Paweł jest „Apostolem”, ibid., 186. „Legitimate Christianity and the authoritative gospel are identified solely with the gospel of Paul” – tak J. CH. BEKER, *Heirs of Paul. Paul's Legacy in the New Testament and in the Church Today* (Edinburgh 1992) 37. Por. również DASSMANN, *Stachel*, 166.

¹⁰ Por. *Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen* (Gütersloh 1978) 238.

¹¹ Por. „Verkündigte”, 174; R. FABRIS, „Il paolinismo delle lettere pastorali”, *RivB* 34 (1986) 456. COLLINS, „Image”, 172, nazywa to zjawisko „redukcjonizmem Pawłowym”. Por. także BEKER, *Heirs of Paul*, 37s. Natomiast M. WOLTER, *Pastoralbriefe*, 91, inaczej wyjaśnia ten fenomen: „Was der Konzeption der Pastoralbriefe aber ihr unverwechselbares Profil verleiht und sie von der paulinischen und auch der lukianischen trennt, ist weniger ihr sog. „exklusiver Paulinismus”, als vielmehr die inhaltliche Begründung der soteriologischen Relevanz der apostolischen Verkündigung”.

¹² WANKE, „Verkündigte”, 170 wyjaśnia to w następującym zdaniu: „Aus dem verkündenden Paulus wird der «verkündigte Paulus»”.

¹³ Por. WANKE, „Verkündigte”, 169–70 wraz z bibliografią przytoczoną w przypisach.

¹⁴ Por. „Image”, 147.

¹⁵ Por. ibid., 148.

¹⁶ Por. C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales* (EB; Paris 1969) 595nn.

¹⁷ Por. DASSMANN, *Stachel*, 166.

¹⁸ Por. G. LOHFINK, „Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe”, *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften* (Hrsg. K. KERTELGE) (QD 89; Freiburg 1981) 72n.

¹⁹ Według COLLINS’a: „in common parlance the term was not frequently used, except to describe the acts of a supreme authority” („Image”, 148).

²⁰ Por. J. MURPHY – O’CONNOR, *Paul and Qumran. Studies in New Testament Exegesis* (London 1968) 213–218.

²¹ Por. FABRIS, „Paolinismo”, 462.

²² Por. WANKE, „Verkündigte”, 174; BEKER, *Heirs*, 39.

²³ Tak S.G. WILSON, „The Portrait of Paul in Acts and the Pastorals”, *Society of Biblical Literature. Seminars Papers* (ed. G. McRAE) (Missoula 1976) 379–411.

²⁴ *Pastoralbriefe*, 72. Dodaje jednak „obwohl man die Ähnlichkeit nicht übertreiben sollte”. Ibid., 72.

²⁵ *Apostolat*, 239.

²⁶ Por. „Theologie”, 74.

²⁷ Np. COLLINS, „Image”, 157, gdzie stwierdza: „Paul appears to be the principal source of the doctrine of the church”. Por. DASSMANN, *Stachel*, 166. Według Brox’a, *Pastoralbriefe*, 73: „jego ewangelia” (2Tm 2,8) „hier klingt eine erhebliche Nuance”, który jest zupełnie inny niż w Rz 2,16; 16,25 i Ga 1,8.

²⁸ Por. *Heirs*, 40.

²⁹ „Verkündigte”, 173.

³⁰ Por. „Image”, 165; DASSMANN, *Stachel*, 167, który pomniejsza jeszcze bardziej niż Collins aspekt jurydyczny autorytetu Pawłowego: „...die überragende Autorität Pauli nicht juristisch-amtlich begründet wird, sondern auf der Überzeugungskraft seiner Person beruht”.

³¹ Por. *Paulus*, 46.

³² Por. *Épîtres Pastorales*, 370.

³³ Por. 1QH 2,13; 2,18; 4,27; 8,21.

³⁴ Por. COLLINS, „Image”, 154. Inaczej WANKE, „Verkündigte”, 173. Według niego tytuł „apostol” „erscheine durch seine Zusammenordnung mit κηρυξ und διδάσκαλος nivelliert”; Por. także ROLOFF,

- Apostolat, 241. H. SCHLIER, Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen, *Die Zeit der Kirche* (Freiburg ¹1958) 130, podkreśla, że trzy określenia: *herold*, *apostol* i *nauczyciel* były w użyciu w literaturze chrześcijańskiej potestamentowej. Por. Herm sim IX 16,5; 25,2; 1Clem 5,6. Por. A. LINDEMANN, *Paulus in ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion* (BHTh 58; Tübingen 1979) 46: „Der Verfasser spricht Paulus hier eine Art Absolutheitsanspruch zu, oder richtiger: Er versucht, einen solchen in der Kirche anzumelden“.
- ³⁵ Por. LOHFINK, „Theologie“, 71; COLLINS, „Image“, 154. SPICQ, *Épîtres Pastorales*, 370, twierdzi, że trzy terminy nie określają różnych funkcji, lecz trzy aspekty tej samej misji do pogan.
- ³⁶ LOHFINK, „Theologie“, 71.
- ³⁷ BROX, „Ufficio“, 202. „Lehre, Ordnung und Weisung in der Kirche kommen von Paulus her, eine andere Orientierung kommt nicht in den Blick, noch hätte sie Platz angesichts dieser Totalität paulinischer Autorität“ – BROX, *Pastoralbriefe*, 73. Por. WANKE, „Verkündigte“, 174.
- ³⁸ M.Y. McDONALD, *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalisation in the Pauline and Deuteropauline Writings* (SNTSMS 60; Cambridge 1988) 205. Por. MEADE, *Pseudonymity*, 123. „Entsprechend seiner Einzigartigkeit besitzt Paulus den Apostolat in Fülle“ – DASSMANN, *Stachel*, 166.
- ³⁹ Por. *Heirs*, 40. Paweł jest tutaj przedstawiony jako „a figure who imposes doctrine and engages in monologue“ (ibid, 40). Natomiast ROLOFF, *Verkündigung*, 238 stwierdza: „So kann nur in einer Kirche gesprochen werden, in der die Herkunft aller Lehre und Tradition von Paulus keinen Augenblick lang einem Zweifel unterworfen ist“.
- ⁴⁰ Por. „Image“, 154.
- ⁴¹ *Pastoral Epistles*, 24s.
- ⁴² Por. DASSMANN, *Stachel*, 167. WANKE, „Verkündigte“, 176: Współpracownicy Pawła są traktowani „als das stets zur Disposition des Apostelfürsten stehende Personal“.
- ⁴³ Por. DASSMANN, *Stachel*, 167; STENGER, „Timotheus und Titus“, 264–7; M. DIBELIUS – H. CONZELMANN, *Die Pastoralbriefe* (Tübingen ¹1955) 3.
- ⁴⁴ Na ten temat m.in. H. SCHLIER, „Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus“, *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, II (Freiburg 1964) 340–357.
- ⁴⁵ Por. „Image“, 159.
- ⁴⁶ LXX, Platon i Józef Flawiusz posługują się czasownikiem βούλομαι dla określenia rozkazów króla lub prawodawcy. Por. COLLINS, „Image“, 159.
- ⁴⁷ Por. WANKE, „Verkündigte“, 177; G. KLEIN, *Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee* (FRLANT 77; Göttingen 1961) 133–139; ROLOFF, *Apostolat*, 239s.
- ⁴⁸ Por. COLLINS, „Image“, 167.
- ⁴⁹ Por. R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, I (London 1952) 109.
- ⁵⁰ Więcej na temat schematu „Einst“ – „Jetzt“ można znaleźć w P. TACHAU, „Einst“ und „Jetzt“ im Neuen Testament (FRLANT 105; Göttingen 1972).
- ⁵¹ Por. COLLINS, „Image“, 167.
- ⁵² Por. „Verkündigte“, 177.
- ⁵³ MEADE, *Pseudonymity*, 123 stosuje wyrażenie „paradigm of the sinner“.
- ⁵⁴ Tak uważa m.in. HANSON, *Pastoral Epistles*, 62. Por. C.L. STOCKHAUSEN, *Letters in the Pauline Tradition* (Message of Bibl. Spirituality 13; Washington 1989), 164: „Paul is portrayed as the greatest of sinners in order to serve as an example (πρὸς ὑποτύπωσιν)“; por. także BEKER, *Heirs*, 41; G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane* (Assisi ¹1989) 291; MEADE, *Pseudonymity*, 123.
- ⁵⁵ STĘPIEŃ, *Listy*, 328.

- ⁵⁶ Por. *Letters*, 164. Autor posługuje się trzema epitetami: βλάσφημος καὶ διώκτης καὶ ὑβριστής. Dwa z nich, pierwszy i ostatni są „Stichworte der geläufigen Lasteraufzählung” – DIBELIUS – CONZELMANN, *Pastoralbriefe*, 23. Inaczej uważa WANKE, „Verkündigte”, 177n.
- ⁵⁷ Por. WANKE, „Verkündigte”, 178.
- ⁵⁸ Ibid., 178.
- ⁵⁹ Por. Dz 9,2.13; 22,4; 26,10.
- ⁶⁰ Por. WANKE, „Verkündigte”, 178: „Die Übersetzung „Gewalttäter” weist mehr auf die Konkretisierung der paulinischen Verfolgertätigkeit hin, wie sie etwa Apg 9,2.13; 22,4; 26,10 malt. Doch kann man auch mit „Frevler” übersetzen, wobei dann mehr an das widersetzliche Verhalten gegen Gott gedacht ist”.
- ⁶¹ Takie rozwiązanie zasugerował H.A. SCHOTT w 1830 r. Do tej hipotezy powracali m.in. C.F.D. MOULE, „The Problem of the Pastoral Epistles: A Reappraisal”, *BJRL* 47 (1965) 430–52; A. STROBEL, „Schreiben des Lukas? Zum sprachlichen Problem der Pastoralbriefe”, *NTS* 15 (1969) 191–210. Por. J.D. QUINN, „The Last Volume of Luke: The Relation of Luke–Acts to the Pastoral Epistle”, *Perspectives on Luke–Acts* (ed. C.H. TALBERT, Edinburgh 1978) 62–75.
- ⁶² Por. *Pastoral Epistles*, 62n; IDEM, *Grace and Truth* (London 1975) 15–16.
- ⁶³ Zob. s. 20.
- ⁶⁴ Por. Rz 1,1; Flp 1,1; 2Kor 4,5; Ga 1,10.
- ⁶⁵ Por. McDONALD, *Pauline Churches*, 205. „Paulus ist nicht nur Vorbild, das man nachahmen kann, sondern zuvor schon immer Urbild des gnadenhaften Handelns Gottes am Menschen” – LOHFINK, *Theologie*, 80; podobnie WILSON, „Portrait”, 398; COLLINS, „Image”, 168 z przypisem 92.
- ⁶⁶ Por. 1Kor 4,16; 11,1; Flp 3,17
- ⁶⁷ Por. WANKE, „Verkündigte”, 179.
- ⁶⁸ Por. D.M. STANLEY, „Become Imitator of Me”. Apostolic Tradition in Paul, *The Apostolic Church in the New Testament* (Westminster 1966) 388–389.
- ⁶⁹ Por. 2Tm 1,8. 11–12; 2,8–10; 3,11; 4,16–17.
- ⁷⁰ HANSON, *Pastoral Epistles*, 149, zauważa, że nie jest w stylu Pawła aplikować do siebie teksty o cierpiącym słudze Jahwe. Zwraca także uwagę, że w LP zupełnie jest nieobecna Pawłowa teologia krzyża, której należałoby się spodziewać przynajmniej w 2Tm, który często nawiązuje do cierpienia.
- ⁷¹ Jeśli chodzi o związek pomiędzy cierpieniami a egzystencją chrześcijańską w NT, por. m.in. Dz 14,22; Mk 10,38n; Mt 5,11n; J 15,20; 1P 2,18nn; 4,12nn. Por. również W. NAUCK, „Freude im Leid. Zum Problem der urchristlichen Verfolgungstradition”, *ZNW* 46 (1955) 68–80, oraz WANKE, „Verkündigte”, 183.
- ⁷² Więcej na ten temat w: L.R. DONELSON, *Pseudepigraphy*, 54–66.
- ⁷³ Por. BARBAGLIO, *Paolo*, 292.
- ⁷⁴ Ibid., 296n.
- ⁷⁵ Jeśli chodzi o ten rodzaj literacki, por. O. KNOCH, *Die „Testamente” des Petrus und Paulus. Die Sicherung der apostolischen Überlieferung in der spätneutestamentlichen Zeit*, (SBS 62; Stuttgart 1973); P. STUHLMACHER, „Christliche Verantwortung bei Paulus und seinen Schülern” *EvT* 28 (1968) 181; DIBELIUS – CONZELMANN, *Pastoralbriefe*, 3.
- ⁷⁶ „Nicht nur das Wort des Apostels ist Verkündigung, auch seine Person und sein Leben wird Verkündigung” (WANKE, „Verkündigte”, 187). Por. BROX, *Pastoralbriefe*, 265: „Man hat nicht nur das Wort des Apostels, sondern ihn selbst als lebendiges, glaubwürdiges, überzeugendes «Dokument» des Evangeliums vom Kreuz”. Podobnie LOHFINK, „Theologie”, 82; ROLOFF, *Apostolat*, 119.
- ⁷⁷ QUINN, *Letter to Titus*, 14.
- ⁷⁸ Por. DASSMANN, *Stachel*, 168.

- ⁷⁹ *The Apostolic Parousia. Form and Significance* (Cambridge 1967).
- ⁸⁰ Termin grecki *παρουσία* oznacza "obecność", a także zapoczątkowanie obecności, czyli „przybycie”. Por. A. JANKOWSKI, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu* (Kraków 1987) 25.
- ⁸¹ Zob. s. 7.
- ⁸² Por. FABRIS, „Paolinismo”, 457.
- ⁸³ Por. LOHFINK, „Theologie”, 115.
- ⁸⁴ Por. „Timotheus und Titus”, 262.
- ⁸⁵ „Paulus ist der Kampfmittel des Autors, nicht sein Kampfbjekt” – WANKE, „Verkündigte”, 187.

ŁUD BOŻY – IZRAEL¹

„Czy Izrael jest ludem Bożym?” – na tak sformułowane pytanie każdy plus – minus zorientowany chrześcijanin, zwłaszcza katolik, odpowie zapewne od razu dwoma stwierdzeniami zdającymi się na pierwszy rzut oka przesądzić rozstrzygnięcie kwestii: „Izrael był ludem Bożym Starego Testamentu” i „Ludem Bożym w Nowym Testamencie jest Kościół”. Wobec tego – wniosek wydaje się prosty – Izrael nie jest już ludem Bożym. Gdyby jednak nie poprzestać na tej odpowiedzi i zapytać dalej: „Czym wobec tego jest dziś Izrael?” – najprawdopodobniejszą odpowiedzią będzie, że jest teraz narodem takim jak każdy inny. Ta odpowiedź nie zadowoli jednak teologów, którzy bardziej z bliska zetknęli się ze Starym Testamentem i wiedzą, że Izrael nigdy nie był „narodem takim jak inne”. Owszem, lud (*‘am*) synów Izraela przeciwstawiony jest od chwili swego powołania przez Boga narodom (*goim*). Im mogłaby przyjść na myśl inna odpowiedź (która laikowi wyda się absurdalna): że Izrael w ogóle już nie istnieje jako taki, że został tylko Kościół, który przejął na siebie funkcje Izraela i Żydzi, którzy do niego nie weszli. Czy rzeczywiście?

*Błogosławiony Pan, Bóg Izraela, bo lud swój nawiedził i odkupił;
i wzbudził dla nas moc zbawczą w domu swego sługi Dawida.*

(Łk 1, 68–69)

Zachariaszowa pieśń uwielbienia może nas ustawić od razu w sercu niełatwego problemu, którym chcemy się zająć, jeśli uświadomimy sobie, że od wieków stanowi ona treść codziennej porannej modlitwy Kościoła, który utożsamia się w niej z ojcem Jana Chrzciciela wielbiącym Boga Izraela. Widziana z perspektywy tego syna Lewiego modlitwa ta nie przedstawia żadnych wątpliwości co do modlącego się podmiotu. W jego ustach jasny jest zwrot „lud swój”, wiadomo do kogo odnosi się „dla nas” w następnym wierszu: w jego modlitwie Bóg Izraela nie mógł nawiedzić żadnego innego „swego ludu”, jak tylko „sługę swego Izraela” (por. Łk 1,54) i „dla nas”, to znaczy dla Izraela w domu Dawida „wzbudził moc zbawczą”.

Zapytajmy jednak, jaka musi być samoświadomość Kościoła, by mógł on szczerze przejąć słowa Zachariasza jako swoją własną modlitwę? Za co w niej składa dziś uwielbienie Bogu Izraela, gdy Mu dziękuje, że „nawiedził lud swój” i że „nam” „wzbudził moc zbawczą w domu swego sługi Dawida”? Czy jest to dziękczynienie za przeszłe wydarzenia zbawcze, które stały się udziałem Izraela? Czy wyznanie własnego poczucia tożsamości z Izraelem, który dziś żyje w Kościele? Czy może (także) modlitwa wstawiennicza za „starszego brata” z „przypomnieniem” Panu

¹ Wykład inauguracyjny wygłoszony na otwarcie roku akademickiego w WSD OO. Franciszkanów w Krakowie 21 października 1994r.

Bogu, że moc zbawcza, z której my dziś czerpiemy jest pierwotnie i fundamentalnie przeznaczona dla Jego ludu Izraela i że nasza szczęśliwość nie może się dopełnić dopóki nie dzielimy jej z naszym bratem w jedności Tego, który jest „światłem na oświecenie Narodów i chwałą ludu swego Izraela”?

Świadomie dla postawienia problemu wybraliśmy nie któryś z Psalmów (stanowiących również modlitwę Kościoła), lecz właśnie Kantykt Zachariasza, żeby nie można było dać natychmiast uproszczonej odpowiedzi: „to jest Stary Testament, a cały Stary Testament wymaga typologicznej transpozycji, musi być odczytywany w świetle Nowego, jako jego figura”. Kantykt Zachariasza wzięty jest z samego serca Nowego Testamentu: z Ewangelii.

Spróbujmy zobaczyć wstępnie (tyle tylko można będzie zrobić w ramach jednego wykładu), jakie wskazówki w tym względzie znajdujemy w Piśmie Świętym Nowego Testamentu (1) i w nauczaniu Kościoła – koncentrując się wyłącznie (czas!) na najważniejszych tekstach kluczowego dokumentu Vaticanum II – *Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”* (2).

1. Izrael a Kościół w świetle Nowego Testamentu

Na wstępie przypomnieliśmy już jeden tekst ewangeliczny o Izraelu. W Kantyktach Zachariasza, Najświętszej Maryi Panny, Symeona, Ewangelia stawia nas u progu spełnienia Bożych obietnic w Chrystusie Jezusie. Cała nowość Nowego Testamentu ma się dopiero objawić. Przypomnijmy więc także, jak Nowy Testament przedstawia kres tego spełnienia. Najpierw finał widzialnego obcowania Jezusa z uczniami:

Zapytywali Go zebrani: „Panie, czy w tym czasie przywrócisz królestwo Izraela?” Odpowiedział im: „Nie wasza to rzecz znać czasy i chwile, które Ojciec ustalił swoją władzą...”

(Dz 1, 6–8)

Z dialogu nie wynika, aby Jezus negował „przywrócenie królestwa Izraela”, owszem wydaje się, że wchodzi ono w owe „czasy i chwile (*kairoi*)”, które Ojciec wyznaczył swoją władzą. Tylko uwaga Apostołów, pragnących tego „spełnienia nadziei Izraela” powinna się w tym celu zwrócić ku dawaniu świadectwa o Jezusie Chrystusie wobec Jerozolimy, Judei i Samarii i aż po krańce świata (por. Dz 1,8). W świetle świadectwa tychże dziejów Apostolskich (jak i samego Pawła – por. Rz 9,1–3; 10,1; 11,13–14.25–27) również Apostoł Narodów, w całym swoim posłannictwie, żyje myślą o Izraelu i wypełnieniu się jego przeznaczeń:

Dlatego też zaprosiłem was – zwraca się do przedstawicieli gminy żydowskiej w Rzymie – aby się z wami rozmówić, bo dla nadziei Izraela dźwigam te kajdany.

(Dz 28, 20)

Nadzieja ta w świetle świadectwa Nowego Testamentu nie ma w sobie nic prowizorycznego, nie przemija, gdy okazuje się, że do Kościoła – Bożego zgromadzenia w Chrystusie Jezusie (por. 1 Tes 2, 14) wchodzi przede wszystkim synowie

Narodów. Nowotestamentalną wizję ostatecznego spełnienia cechuje ześrodkowanie na zbawieniu Izraela, w którym uczestniczą także „wszystkie języki, ludy i narody”. Przypomnijmy tylko najbardziej charakterystyczne teksty.

Mówi – wedle świadectwa Dziejów – Piotr do Żydów zgromadzonych na dziedzińcu świątyni:

Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zglądzone, aby nadeszły od Pana dni ochłody, by też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do odnowienia wszystkich rzeczy. [...] Wy jesteście synami proroków i przymierza, które Bóg zawarł z waszymi ojcami, kiedy rzekł do Abrahama: „Błogosławione będą w potomstwie twoim wszystkie narody ziemi.” Dla was w pierwszym rzedzie wskrzesił Bóg Sługę swego i posłał Go, aby błogosławił każdemu z was w odwracaniu się od grzechów.

(Dz 3, 19–21.25–26)

Całe dzieje zbawienia pokazane są w tej mowie Piotra jako rozgrywające się w funkcji zbawienia Izraela. Izrael i całość wszystkich rzeczy są dwoma elementami komplementarnymi ostatecznego zbawienia. Odnowienie wszystkich rzeczy ma służyć odwracaniu się od grzechów potomstwa Abrahamowego, w którym jedynie wszystkie ludy ziemi mogą osiągnąć błogosławieństwo. Ostateczne przyjście Mesjasza Jezusa jest przedstawione jako Jego przyjście w pierwszym rzedzie do Izraela.

Uwielbienie skierowane przez św. Pawła ku „głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga” (Rz 11, 33) wynika również z uświadomienia sobie, że mimo tymczasowego niepowodzenia jego misji wśród „braci według ciała” (por. Rz 9, 3), ostatecznie Bóg wykorzystuje wszelkie nieposłuszeństwo, aby okazać swe miłosierdzie, którego najpełniejszym owocem jest zbawienie „całego Izraela”, które stanowi finał objawienia Tajemnicy:

Nie chcę jednak, bracia, pozostawiać was w nieświadomości co do tej tajemnicy – byście o sobie nie mieli zbyt wysokiego mniemania – pisze Paweł do braci nawróconych z pogaństwa – że zatwardziałość dotknęła tylko po części Izrael aż do czasu gdy, wejdzie pełnia narodów. I tak cały Izrael będzie zbawiony, jak to jest napisane: „Przyjdzie z Syjonu wybawiciel, odwróci nieprawości od Jakuba. I to będzie moje z nimi przymierze, aby zglądać ich grzechy”.

(Rz 11, 25–27)

Podobnie ostateczne zbawienie w Apokalipsie jest ukazane w obrazach, w których nie sposób oddzielić Kościoła od Izraela, lub – precyzyjniej – w którym społeczność zbawionych ma kształt Izraela odnowionego, przeformowanego, poszerzonego o zbawionych spośród Narodów, ale skoncentrowanego wokół Dwunastu pokoleń i Jerozolimy:

I usłyszałem liczbę opieczętowanych: sto czterdzieści cztery tysiące opieczętowanych ze wszystkich pokoleń synów Izraela [...] Potem ujrzałem: a oto wielki tłum, którego nie mógł nikt policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków.

(Ap 7, 4.9)

I ukazał mi Miasto Święte – Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga, mające chwałę Boga. [...] Miało ono mur wielki a wysoki, miało dwanaście bram, a na bramach – dwunastu aniołów i wypisane imiona, które są imionami dwunastu pokoleń synów Izraela. [...] A mur Miasta ma dwanaście warstw fundamentu, a na nich dwanaście imion dwunastu Apostołów Baranka.

(Ap 21, 12.14)

„W punkcie wyjścia i w punkcie dojścia – pisał przed 50 laty kard. Journet – losy Kościoła utożsamiają się z losami Izraela”¹.

Rzeczywiście Nowy Testament świadczy o tajemniczej obecności Izraela w całym planie ekonomii Bożej: nie tylko na początku jej objawiania w historii, ale aż po kres ośrodkiem ludu Bożego jest Izrael. Czy zatem Izrael stanowiący formę ostatecznego spełnienia wspólnoty Boga z ludźmi, obecny ponadto stale w modlitwie Kościoła Chrystusowego może aktualnie nie istnieć?²

Trudniejsza jest odpowiedź na pytanie, jak i gdzie istnieje. Na pewno w religijnej odpowiedzi chrześcijańskiej nie utożsamia się on po prostu z sumą wszystkich Żydów (por. Rz 9, 6: *Nie wszyscy bowiem, którzy pochodzą od Izraela są Izraelem*), ani tym mniej ze współczesnym państwem Izrael. Na pewno jego aktualne istnienie wiąże się dla nas chrześcijan z „resztą wybraną przez łaskę” (por. Rz 11, 5), która dała początek Kościołowi, istnieje w Mistycznym ciele Tego, który jest Potomkiem Abrahama *par excellence*. Czy jednak w tym przedłużeniu w Kościele Chrystusowym wyczerpuje się aktualne istnienie Izraela? Czy ci, którzy będąc potomstwem Izraela według ciała i odwołując się do przymierza na Synaju nie widzą możliwości przyjęcia Jezusa jako Chrystusa nie mają nic wspólnego z Izraelem jako ludem Bożym?

Święty Paweł w Liście do Rzymian pisze o tych swoich braciach, którzy według ciała są jego rodakami, a którzy są przyczyną jego smutku i nieustannego bólu (Rz 9,2–3), dlatego że – jak wynika z kontekstu (por. Rz 10,1–3) – nie przyjmują Ewangelii usprawiedliwienia z wiary. Znamienne są słowa (często przypominane od czasu ostatniego Soboru³):

Są to Izraelici, do których należą (h“n) przybrane synostwo i chwała, przymierze i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice.

(Rz 9, 4)

Ci zatem „niewierni Żydzi” są określani przez św. Pawła wszystkimi przymiotami konstituującymi Izrael jako lud Boży w Starym Przymierzu. Św. Paweł kontynuuje:

Do nich należą praojcowie, z nich również jest Chrystus według ciała, który jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki.

(Rz 9, 5)

wiaząc w ten sposób przeszłość ukonstituowania Izraela z eschatologicznym spełnieniem w Bogu.

Można jednak powiedzieć (tak m.in. F. Refoulé⁴), że perspektywa św. Pawła jest wtedy odmienna od naszej: to jest ciągle jeszcze to pokolenie Izraelitów, które styka się po raz pierwszy z orędziem Ewangelii i powtórnego przyjścia Chrystusa oczekuje

się za życia tego pokolenia. Św. Paweł i w ogóle Nowy Testament nie może znać wprost problemu długiej koegzystencji Synagogi i Kościoła.

Odniesienie zatem słów Pisma do aktualnego kontekstu judaizmu i chrześcijaństwa wymaga interpretacji tekstów przekraczającej samą egzegezę literacką. Wierząc w szczególne posłannictwo nauczycielskie następców Apostołów i Piotra, zapytajmy, czy oficjalne wypowiedzi Magisterium dają jakieś wskazówki co do rozumienia danych Objawienia o Izraelu w odniesieniu do aktualnych Żydów?

2. Świadectwo Magisterium

Sobór Watykański II po raz pierwszy w dziejach Kościoła zajął się określeniem *ex professo* jego stosunku do Izraela. Trzeba od razu zwrócić uwagę na pastoralne nastawienie całego Soboru, z którego wynika, że pierwszorzędnym zadaniem także tekstów odnoszących się do Żydów jest właściwe ustawienie praktycznych relacji, a nie wykład systematyczny na temat charakteru relacji Izrael–Kościół. Wiadomo, że zasadniczo zagadnieniu temu został poświęcony 4 paragraf *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* „*Nostra ‘tate*”. Czasem zapomina się, że również podstawowa soborowa *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* „*Lumen gentium*” zawiera istotne passusy na ten temat.

Stwierdza ona naprzód przygotowawczą rolę Izraela przed Chrystusem w stosunku do Kościoła: Kościół został przygotowany w historii „ludu Izraela” i przez „stare Przymierze”:

„Przedwieczny Ojciec [...] wierzących w Chrystusa postanowił zgromadzić w Kościele świętym, który już od początku świata ukazany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie” (KK 2)⁵.

W tym pierwszym tekście zawierającym imię Izraela jego stosunek do Kościoła przedstawiony jest jako przygotowanie i sukcesywne dopełnienie. Wyraźnie (w zgodzie zresztą z głównym tematem Dokumentu) na pierwszym planie jest tu rzeczywistość Kościoła, ku której zmierza Boży plan zbawienia. To on zasadniczo jest rzeczywistością eschatologiczną zamierzoną przez Boga odwiecznie i konsekwentnie realizowaną w historii. Rzeczywistość Izraela przedstawiona jest w zależności od niej zasadniczo jako jej „przygotowanie”. W ten sposób światło Bożego Objawienia zdaje się oświecać jedynie istnienie Izraela w czasach przed Chrystusem. Izrael i jego historia mogą być zatem w oparciu o ten tekst rozumiane tylko na etapie przed przyjściem Chrystusa i utworzeniem przez Niego Kościoła. Nie daje on wyraźnej wskazówki co do tego, jak należy rozumieć lud Izraela i jego historię po Chrystusie. Można wszakże zauważyć, iż jeśli w Izraelu przygotowywał się Kościół, to prawdopodobnie pozostało w nim na zawsze coś z tego Bożego dzieła.

Przejdźmy teraz do klasycznego już i często cytowanego numeru 9.

„W każdym wprowadzie czasie i w każdym narodzie miły jest Bogu, ktokolwiek się Go lęka i postępuje sprawiedliwie (por. Dz 10, 35); podobają się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej

między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył. Przeto **wybrał sobie Bóg na lud naród izraelski**, z którym zawarł przymierze i który stopniowo pouczał, siebie i zamiary woli swojej objawiając w jego dziejach i uświęcając go dla siebie" (KK 9).

Zauważmy, że zacytowany fragment Konstytucji Soborowej w swym oryginalnym brzmieniu nie mówi wyraźnie o „narodzie izraelskim” wybranym przez Boga „na lud”. Jest bardziej zgodny ze wspomnianym już biblijnym rozróżnieniem między ludem (Izraelem) a narodami. Tekst łaciński zawiera wyraźnie ideę ukonstytuowania przez samego Boga swojego ludu (*eos in populum constituere*) oraz używa słowa *plebs* dużo ogólniejszego niż na przykład *natio* dla określenia tych, których Bóg sobie wybrał, by ich ustanowić jako *populus*. W tekście tym warto (ze względu na dalsze nasze analizy) podkreślić też rolę przymierza formującego tę nową istotowo rzeczywistość. Bardzo istotne wydaje się też ostatnie zdanie tego fragmentu ukazujące Izrael w zamysłach Bożych nie tylko nadrzędnie – to jest ze względu na jego funkcję pośredniczenia w dziejach Objawienia – ale również jako przedmiot autonomicznego wyboru ze strony Boga: Bóg „uświęcił go dla siebie”. Tak określony status Izraela w powiązaniu z biblijną nauką Pawłową o „nieodwołalnych darach łaski” (por. Rz 11, 29) nie pozwala łatwo przejść do porządku nad dalszym jego losem po wypełnieniu misji objawiającej. Uświęcenie przez Boga Izraela „dla siebie” musi mieć trwałe konsekwencje także na dalszych etapach historii zbawienia.

W drugim rozdziale *O Ludzie Bożym* Konstytucja „Nowym Izraelem” nazywa wprost Kościół:

„A jak Izrael wedle ciała, wędrujący przez pustynię nazwany już jest Kościołem Bożym (por. 2 Ezd 13, 1; Lb 20, 4; Pwt 23, 1nn), tak **nowy Izrael**, który żyjąc w doczesności szuka przyszłego i trwałego miasta (por. Hbr 13, 14), również nazywa się Kościołem Chrystusowym (por. Mt 16, 18), jako że Chrystus nabył go za cenę krwi swojej (por. Dz 20, 28), Duchem swoim go napełnił i w stosowne środki wiążącego i społecznego zjednoczenia wyposażył” (KK 9)⁶.

Zobaczmy jednak, czy taka nazwa dana Kościołowi rzeczywiście (jak sądzą krytycy tego soborowego określenia mocno osadzonego w Tradycji) przesądza o odmówieniu przez Sobór historiozbawczego znaczenia „dawnemu” Izraelowi.

W numerze 9 Konstytucji mamy podwójne utożsamienie Izraela z Kościołem i Kościoła z Izraelem na dwóch etapach ekonomii zbawienia; stosunek między jednym etapem a drugim przedstawiony jest jako analogia. Nie widać charakteru, jaki miało przejście od jednego etapu do drugiego. Warto może natomiast zauważyć, że w świetle tego tekstu żaden z etapów nie realizuje sam w pełni tego, czym jest Izrael: za każdym razem do imienia Izrael musiała zostać dodana ograniczająca specyfikacja: Izrael, który w Starym Przymierzu już jest Kościołem Bożym to Izrael „według ciała”; Kościół Chrystusowy nie jest po prostu Izraelem: jest Izraelem „nowym”. Czy ta nowość oznacza całkowite zastąpienie dawnego Izraela i zerwanie z nim wszelkiej ciągłości?

Najważniejszy z naszego punktu widzenia jest inny fragment rozdziału *O Ludzie Bożym*, wyraźnie odwołujący się do Rz 9,4–5. Mówi on bowiem o tych, którzy jeszcze Ewangelii nie przyjmują:

„Ci wreszcie, którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii, w rozmaity sposób przyporządkowani są do Ludu Bożego. Przede wszystkim [*In primis*] więc naród [*populus ille*], który pierwszy otrzymał przymierze...” (KK 16)⁷.

Tekst nie jest łatwy do interpretacji w kontekście naszego pytania. Zatrzymując się na pierwszym zdaniu, można by powiedzieć, że Sobór odmawia przynależności do Ludu Bożego (którym w świetle kontekstu – por. zwłaszcza LG 13 – jest dla niego Kościół) wszystkim, którzy „jeszcze nie przyjęli Ewangelii”. Są oni tylko z różnej racji do niego „przyporządkowani”. Przechodząc jednak do następnego zdania (i porównując je z następującymi po nim) zauważamy, że w tym przyporządkowaniu pierwsze miejsce zajmuje „ów lud” – jedyny występujący w tym wyliczeniu właśnie jako lud. Nie jest to więc tylko indywidualne przyporządkowanie do Kościoła wierzących w Boga, czy szukających prawdy osób, jak w dalszym fragmencie tekstu dotyczącym wyznawców innych religii, lecz szczególna relacja ludu jako całości, ludu, który, choć wymieniony pośród nie przyjmujących Ewangelii, określony jest nie przez jakieś cechy etniczne czy kulturowe, lecz (zgodnie z zacytowanymi fragmentami Listu do Rzymian) przez Boże wybranie i umiłowanie. „Lud ów” nie jest nazwany w tym tekście ani Izraelem, ani „ludem Bożym”. Widać tu jeszcze wyraźniej niż w poprzednio omówionym fragmencie KK 9 całą trudność terminologiczną związaną ze złożonością relacji między Izraelem a Kościołem. Czy jednak ludowi, o którym mówi się wyraźnie, że jego powołanie przez Boga i otrzymane od niego przez Boga dary są nieodwołalne, można odmówić w jakimś sensie miana ludu Bożego? Oczywiście widać tu, że jak w tylu innych miejscach teologii, wszystkie pojęcia muszą rezygnować ze ścisłej jednoznaczności i pogłębiać się o całą skalę analogicznych sensów.

Do tekstów, które mogą naświetlić zagadnienie relacji między Izraelem a Kościołem, trzeba dołączyć jeszcze jeden przynajmniej fragment 9 punktu *Lumen gentium* mówiący o „nowym przymierzu”. Rozumienie bowiem dobrowolnej śmierci Chrystusa jako ofiary pieczętującej nowe przymierze jest kluczem do rozumienia, jaki charakter nadał On gromadzonej wokół siebie społeczności uczniów wybranych i powołanych w całości z ludu Izraela. Z naszego punktu widzenia najbardziej interesujące wydaje się pytanie, z kim – z jaką społecznością – zawiera Bóg to nowe przymierze.

Ciekawe jest w tym względzie porównanie dwóch tekstów z *Lumen gentium*: bardziej zwięzłego z pierwszego rozdziału, gdzie przy przedstawieniu roli Syna w ustanowieniu Kościoła mowa jest tylko o Jego „braciach powołanych ze wszystkich narodów”:

[Syn Boży] „Udzielając bowiem Ducha swego, braci swoich, powołanych ze wszystkich narodów [*ex omnibus gentibus*], ustanowił w sposób mistyczny jako ciało swoje” (KK 7)⁸ i bardziej doprecyzowanego tekstu o Ludzie Bożym jako takim z rozdziału II Konstytucji, gdzie Ojcowie Soboru uczą:

„Chrystus ustanowił to nowe przymierze, a mianowicie nowy testament we krwi swojej (por. 1 Kor 11, 25), powołując spośród Żydów i pogan lud, który nie wedle ciała, lecz dzięki Duchowi zrósć się miał w jedno i być nowym Ludem Bożym [*novus Populus Dei*]” (KK 9)⁹.

W tym ostatnim tekście widać z jednej strony rozróżnienie – można by je nazwać genetycznym – dwóch kategorii powołanych do utworzenia „nowego Ludu Bożego”: Żydów i Narody (*ex Iudae'is ac gentibus*). Jednocześnie wszakże bardzo mocno podkreślone jest też zrośnięcie się w jedno tych dwóch części stanowiące cel owego powołania.

Należałoby zatem uważniej rozróżnić złożenie przez Chrystusa doskonałej Ofiary najpierw *dla odkupienia przestępstw popełnionych za pierwszego przymierza* (Hbr 9, 15) a potem „nie tylko za lud, ale także, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 12, 52). Czy sama tradycja eucharystycznej formuły konsekracyjnej nie niesie rozróżnienia: „za was” i „za wielu” (por. 1 Kor 11, 24 i Mk 14, 24)¹⁰? Pierwsi adresaci Ofiary Jezusa to grono Dwunastu – załazek Kościoła, ale jednocześnie „reszta” Izraela. Otwiera się ona jednak następnie „na wielu” z tej i z innej owczarni (por. J 10, 16; 17, 9. 20). Czy zatem nie wolno i nie trzeba sprecyzować, że jest to przymierze z Izraelem i Narodami (a nie tylko z ludźmi, czy z narodami, jak często się sądzi i jak generalnie zostało to stwierdzone przez KK 7)?

Rozważany fragment KK 9 nie precyzuje jednak sam przez się, z kim Chrystus ustanawia nowe przymierze. Nie pozostaje nic innego, jak szukać wyjaśnienia przez kontekst biblijny wskazany w tekście. „To [*quod*] przymierze”, to niewątpliwie – według logicznych i gramatycznych powiązań tekstu – przymierze, o którym mówi zacytowany bezpośrednio powyżej fragment Jr 31, 31–34, a zatem przymierze „z domem izraelskim [*domui Israel et domui Iuda*]”¹¹. Nazwane jest ono przez dokument także „nowym testamentem” ze wskazaniem na tradycję Ostatniej Wieczerzy w wersji przytoczonej w 1 Kor 11, 25. Jezusowe błogosławienie kielicha odsłania więc tajemnicę realizacji nowego przymierza przypieczętowanego Jego krwią ofiarną najpierw wobec reprezentujących 12 Pokoleń wybranych przez Niego Dwunastu (por. Łk 22, 14–20; Mk 14, 17–25). Jest to tajemnica Jego wydania się „za nich” (por. 1 Kor 11, 24) rozciągająca się w perspektywie, w jakiej przywołuje ją na pamięć św. Paweł, już na całą wspólnotę Kościoła w Koryncie, nie bez trudu zrastającą się z Żydów i Greków „nie według ciała, lecz dzięki Duchowi”.

W oczach wiary św. Pawła i Kościoła Apostolskiego „Nowe Przymierze” zapowiedziane przez Jeremiasza na „owe dni” Jezus realizuje więc wobec „Domu Izraela” łącznie z tym, co „domowi Boga Jakubowego” obiecuje na „koniec czasów” już Micheasz:

Pójdą liczne narody i powiedzą: „chodźmy, wstąpmy na górę Pańską, do domu Boga Jakubowego, niech nas nauczy dróg swoich, byśmy chodzili Jego ścieżkami”...
(Mi 4, 2)¹²

Izrael, nie przestając być sobą, rozszerza z woli swego Pana krąg objęty przymierzem poza swe granice. W centrum pozostaje jednak „góra Pańska”, „dom Boga Jakubowego”.

* * *

Jakie wnioski możemy wyciągnąć z powyższego przeglądu tekstów biblijnych i soborowych? Ostatecznie Izrael jest czy nie jest ludem Bożym?

Myślę, że przedstawiony materiał uczy wystarczająco, iż odpowiedź nie jest prosta; ani teologia ani nauczanie Kościoła do końca się z nią jeszcze nie uporało.

W każdym razie w swej najnowszej książce–wywiadzie papież Jan Paweł II wracając do swej wizyty w synagodze rzymskiej podkreśla z naciskiem swe sformułowanie o „starszych braciach w wierze”:

„Dane mi było w czasie tych pamiętnych odwiedzin wypowiedzieć słowa o «starszych braciach w wierze». Te słowa streszczają zresztą wszystko, co powiedział Sobór i co nie może nie być dogłębnym przekonaniem Kościoła. Sobór Watykański II nie używał w tym wypadku wielu słów, ale to, co powiedział, pokrywa olbrzymią rzeczywistość, i to nie tylko religijną, ale i kulturalną. Ten niezwykle naród w dalszym ciągu nosi w sobie znamiona owego Bożego wybrania”¹³.

W tym duchu spróbujmy sformułować następujący wniosek:

Plan Boży urzeczywistnia się w historii stopniowo i historia ta, dopełniona już w osobie Chrystusa, jeszcze się nie dopełniła w „ludzie Bożym, do którego powołani są wszyscy ludzie” (por. KK 13). Dlatego, na obecnym etapie, lud Boży zdaje się mieć różne wymiary i stopnie realizacji ciężące wszakże ku pełni, która na zawsze związana jest z historią, w której Bóg pozostaje zawsze wierny raz dokonanym wyborom. Stąd ostateczne spełnienie jedności Boga z ludźmi wiąże się w szczególności już na zawsze nie tylko z imieniem Jezusa, lecz także z imieniem Abrahama, Izraela i Jerozolimy uczestniczących wraz z Chrystusem w jakiejś transcendentnej przemianie, której sens nie został przez nas jeszcze do końca odczytany.

Przypisy:

- ¹ CH. JOURNET, *Destinées d'Israel. A propos du „Salut par les Juifs”*, Paris 1945, s. 447.
- ² Oczywiście, chcąc w pełni ukazać świadectwo Nowego Testamentu o Izraelu trzeba by nie pomijać także takich tekstów, które zdają się przedstawiać Izrael jako ostatecznie odrzucony. Nie mamy tu miejsca na ich pełną prezentację. Ogólnie można powiedzieć, że – podobnie jak w Starym Testamencie – wyrazy potępienia, choć czasem bardzo surowe, mają zawsze zasięg ograniczony i pozostawiają jakąś perspektywę nawrócenia i odrodzenia. W szczególności św. Paweł (*nota bene* Beniaminita z Diaspory) w 1 Tes 2, 14–16 wylewa swoją żołąć na tych, którzy „zabraniają nam przemawiać do pogan celem zbawienia ich”, grożąc im ostatecznym gniewem Bożym, ma na uwadze tylko Judejczyków, ściślej (jak to widać z użycia rozdźajników w tekście greckim) ten rodzaj zaciętrzewionych Judejczyków, który „zabił Pana Jezusa i proroków i nas także prześladował”.
- ³ Por. KK 16; DRW 4.
- ⁴ F. REFOULE, „...et ainsi tout Israel sera sauve”. *Rom 11,25–32*, Paris 1984.
- ⁵ „[Aeternus Pater] Credentes autem in Christum convocare statuit in sancta Ecclesia, quae iam ab origine mundi praefigurata, in historia populi Israel ac foedere antiquo mirabiliter praeparata, in novissimis temporibus constituta, effuso Spiritu est manifestata et in fine saeculorum gloriose consummabitur” (LG 2).
- ⁶ „Sicut vero Israel secundum carnem, qui in deserto peregrinabatur, Dei Ecclesia iam appellatur (cfr. 2 Esdr. 13,1; Num. 20,4; Deut. 23,1 ss), ita novus Israel, qui in praesenti saeculo incedens, futuram eamque manentem civitatem inquirat (cfr. Hebr. 13,14), etiam Ecclesia Christi nuncupatur (cfr. Matth. 16,18), quippe quam Ipse sanguine suo acquisivit (cfr. Act 20,28), suo Spiritu replevit, aptisque mediis unionis visibilis et socialis instruxit” – (LG 9).
- ⁷ „Ii tandem qui Evangelium nondum acceperunt, ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur. In primis quidem populus ille cui data fuerunt testamenta et promissa et ex quo Christus ortus est secundum carnem (cfr. Rom. 9,4–5), populus secundum electionem carissimus propter patres: sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei (cfr. Rom. 11,28–29)” – (LG 16).

- ⁸ „Communicando enim Spiritum suum, fratres suos, ex omnibus gentibus convocatos, tamquam corpus suum mystice constituit” (LG 7).
- ⁹ „Quod foedus novum Christus instituit, novum scilicet testamentum in suo sanguine (cfr. 1 Cor. 11, 25), ex iudaeis ac gentibus plebem vocans, quae non secundum carnem sed in Spiritu ad unitatem coalesceret, essetque novus Populus Dei” (LG 9).
- ¹⁰ Wiara Kościoła łączy – zgodnie z logiką Modlitwy Arcykapłańskiej z J 17 – w jednej formule konsekracyjnej Mszału Rzymskiego obie tradycje nowotestamentalne: [Krew], „która za was i za wielu będzie wylana”.
- ¹¹ Por. KK 9.
- ¹² Por. Iz 2, 2–3; sugestia odwołania się do tych prorocstw: *Catechismo della Chiesa Cattolica* 762, przypis 139, Città del Vaticano 1992, s. 210.
- ¹³ JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 87.

UCZESTNICTWO MARYI Z NAZARETU W TAJEMNICY UBÓSTWA CHRYSTUSA

Carlos Masters charakteryzując w jednej ze swoich książek pobożność maryjną ludu brazylijskiego, snuje następującą refleksję:

„Obraz Madonny z Aparecida jest mały, pokryty pięknym, błękitnym, bogato ozdobionym płaszczem. Stanowi on dar ludu. Właśnie tak. Lud bowiem lubi bogato przystrajać tych, których kocha. Leczą, z drugiej strony, tenże bogaty płaszcz zasłania znaczną część obrazu Maryi, obrazu, który sam w sobie jest ubogi i koloru ciemnego. Tylko przyglądając mu się z bliska, możemy uświadomić sobie, że w Brazylii Maryja tak jest właśnie widziana. Płaszcz, owszem, jest piękny i dobry, nie można go odrzucić. Ale nie należy też zapomnieć, że postać Madonny z Aparecida, podobnie jak wiele tutejszych kobiet spotykanych po drodze, jest koloru ciemnego.

Trzeba powiedzieć, że z Maryją stało się to samo co z Jej obrazem. Otoczona przez Kościół czcią i chwałą jako Matka Boga, otrzymała w darze od ludu wspaniały płaszcz, który jednak w dużej mierze przysłonił Jej podobieństwo do nas. Zrobił z Niej zgoła inną osobę. Jakby się zapomniało o tym, że była Ona prostą kobietą z ludu. Tylko przyglądając się Jej z bliska, można zauważyć, że przekaz biblijny ukazuje Ją jako ubogą i prostą niewiastę, bardzo podobną do większości naszego ludu. Biblia niewiele mówi o Maryi, ale wystarczająco, by poznać wielkość Jej prostoty i bogactwo ubóstwa. Wystarczająco również, by odczytać praktyczne wskazania dla nas”¹.

Uwaga Autora jest bardzo trafna. Faktycznie bowiem ten rys postaci Matki Chrystusa, tak jasno zarysowany przez Nowy Testament, praktycznie zniknął z pola widzenia ludu chrześcijańskiego, nie przyciągając już jego uwagi. W przeszłości tylko św. Franciszek z Asyżu potrafił go odczytać i co więcej, uczynił zeń najbardziej znamienne i oryginalną cechę swojej duchowości maryjnej. W jego odczuciu, miłości i czci, Maryja jawi się jako *Domina paupera*, uboga Pani. Jak słusznie zauważa L. Cignelli, nikt, ani przedtem ani potem nie zdołał tak głęboko wnikać w tajemnicę ubóstwa Maryi i uczynić zeń reguły życia, jak to zrobił Franciszek².

Lecz niestety, w późniejszych generacjach franciszkańskich ten obraz ubogiej Matki Chrystusa stopniowo blaknie, idąc prawie w całkowite zapomnienie. Szczególnie zaznacza się to na płaszczyźnie teologicznej, gdzie uwaga koncentruje się na aspekcie chwalebnym postaci Maryi (Niepokalane Poczęcie, Wniebowzięcie, królewska godność itp.). Nie dostrzega się już w Niej w sposób tak wyraźny służebnicy Pańskiej, ubogiej kobiety z ludu, wzoru ubóstwa i pokory. Ta sama sytuacja daje się zauważyć również w skali całego Kościoła³.

Dzisiaj jednak, zarówno egzegeza⁴, jak i zorientowana biblijnie mariologia⁵ oraz sam Urząd Nauczycielski Kościoła⁶ odkrywają i podkreślają ubóstwo jako jeden z istotnych rysów postaci Matki Chrystusa, która zgodnie z przekazem ewangelicznym zostaje ukazana jako ta, która „zajmuje pierwsze miejsce wśród pokornych

i ubogich Pana, którzy z ufnością oczekują od Niego zbawienia i dostępują go" (KK 55). Jej życie jest nacechowane ubóstwem, zarówno w kategoriach społeczno-materialnych jak i duchowych, w przedziwny sposób z sobą zharmonizowanych. Dziś poza tym, lepiej niż kiedykolwiek, teologia odczytuje głęboki sens ubóstwa Maryi, łącząc je z tajemnicą uniżenia czyli kenozy Chrystusa.

Porównując owo dzisiejsze odkrycie obrazu Maryi z myślą i doświadczeniem duchowym św. Franciszka z Asyżu i jego pierwszych naśladowców, widzimy zadziwiającą zbieżność, z tym że rysy franciszkańskiej ikony Matki Chrystusa są bardziej wyraziste w swoim realizmie, ekspresji i świeżości ewangelicznej.

1. Ubóstwo Maryi we współczesnej myśli teologicznej

Przede wszystkim musimy zauważyć, że idea ubóstwa w Biblii nie pokrywa się z jego dzisiejszym rozumieniem. Same terminy hebrajskie wiążące się z tym tematem ukazują cały wachlarz różnych odcieni i znaczeń: obok słowa *ras* – ubogi, mamy określenie *dal* – lichy, nędzny, *ebyon* – żebrak cierpiący głód, *anaw* (l.mn. *anawim*) – człowiek wzgardzony, poniżony i uciśniony. Ale ubóstwo, o którym mówi Biblia, nie oznacza jedynie pewnej sytuacji ekonomiczno-społecznej, lecz także określoną dyspozycję wewnętrzną, postawę duchową⁷. W takim też sensie należy rozpatrywać ubóstwo Maryi z Nazaretu.

a) Ubóstwo materialne

Gdy mówi się o ubóstwie, ma się na myśli osobę, której brak środków materialnych, z czego wypływa jej poniżenie i połączone z uciskiem uzależnienie od innych – bogatych i potężnych. Do tej kategorii ludzi należała również Maryja. Zdradza Ona swoją sytuację życiową, gdy w *Magnificat* mówi, że Bóg „wejrzał na uniżenie (*tapeinosis*) służebnicy swojej” (Łk 1,48). Zdaniem egzegetów termin grecki *tapeinosis* oznacza z całą pewnością: upokorzenie, miłość, niską pozycję społeczną, brak jakiegokolwiek wpływu i władzy, a także i niedostatek w sensie materialnym⁸.

Analizując ziemskie życie Maryi, musimy pamiętać o tym, że żyła Ona w określonym kontekście historycznym i była włączona w takie a nie inne struktury społeczne, ekonomiczne, polityczne i religijne. Stąd, jako kobieta, spotykała się z typową dla świata antycznego dyskryminacją. W prawodawstwie Izraela, podobnie zresztą jak na całym Bliskim Wschodzie, kobieta nie była traktowana jako istota pełnoprawna. W stosunku do Starego Testamentu późniejszy judaizm jeszcze bardziej radykalizuje się w deprecjonowaniu kobiety⁹. Kiedy św. Paweł pisze: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem” (Gal 4,4), chce podkreślić tymi słowami, zgodnie z ówczesnym sposobem wyrażania się, kruchość i nędzę istoty ludzkiej, a także to, co w niej jest nieczyste (por. Jb 14,1; 15,14), wskazując w ten sposób na uniżenie i upokorzenie, któremu poddał się Syn Boży stając się człowiekiem¹⁰.

Życie Maryi upływa w środowisku ludzi ubogich i niskiego stanu. Przychodzi na świat w pogardzanej Galilei, w małym, nic nie znaczącym miasteczku Nazaret, nie cieszącym się raczej dobrą opinią, jak można wnioskować ze słów Natanaela: „Czy

może być co dobrego z Nazaretu?” (J 11,46). Również sama Jej przynależność do narodu izraelskiego, w owych czasach małego, nie liczącego się na arenie politycznej i znajdującego się pod obcym panowaniem, nie była bynajmniej powodem do dumy.

Fakty przytoczone przez ewangelistów wskazują wyraźnie, że Maryja żyła w warunkach skromnych. Została poślubiona przez ubogiego cieślę (Mt 13,55; Mk 6,3). Wydała na świat swego Syna w grocie – stajni betlejemskiej i „złożyła Go w żłobie, gdyż nie było dla nich miejsca w gospodzie” (Łk 2,7). Podczas ofiarowania Jezusa w świątyni, zamiast baranka, składała ofiarę przewidzianą dla ubogich czyli parę synogarlic (Łk 2,24). Przed złością Heroda czyhającego na życie małego Jezusa, musiała uchodzić do obcego kraju i doświadczyć wszystkich związanych z tym trudności i niedostatków (por. Mt 2,13–15). Po powrocie do Nazaretu, przez wiele lat, żyła życiem ludzi ubogich. Także podczas publicznej działalności Jezusa nic się nie zmieniło w warunkach życia tej prostej kobiety z ludu. Pogłębiał się natomiast Jej udział w tajemnicy „znaku sprzeciwu” (Łk 2,33) – doświadczenie wrogości współziomków w stosunku do Jej Syna.

Krótko mówiąc status społeczny Maryi był niski; charakteryzował się ubóstwem materialnym, brakiem władzy czy jakiegokolwiek znaczenia historycznego. Była prostą, ubogą kobietą z ludu, podobnie jak wiele innych Jej współczesnych niewiast izraelskich¹¹.

b) Ubóstwo jako postawa duchowo-religijna

W Izraelu ubóstwo posiada również wymiar religijny, czego brak w innych kulturach starożytnego Wschodu.

Według Starego Testamentu pokorni i potrzebujący znajdują się w specjalnym stosunku do Boga, opiekuna ubogich i bezbronnych, który też sprawiedliwie nagradza tych, którzy kochają uciśnionych i biednych. Stąd ubóstwo zaczyna nabierać stopniowo charakteru religijnego. Tworzy się w narodzie izraelskim pewien kierunek myśli i życia, czyli innymi słowy autentyczna duchowość właściwa ubogim. Nazwą „ubogich Pana” (*anawim*) określa się nie tylko żyjących w ucisku i niedostatku materialnym, lecz również i przede wszystkim tych, którzy zaufali całkowicie Bogu, wzywając Go i wyczekując od Niego wyzwolenia. Inaczej mówiąc, ich ubóstwo określa nie tyle sytuację społeczno-ekonomiczną, ile raczej wewnętrzną postawę, nacechowaną pokorą, ufnością i całkowitym zdaniem się na Boga, gotowością w służbie Bożej, nadzieją i oczekiwaniem zbawienia. Takiej właśnie postawy będzie wymagał później Chrystus jako warunku wejścia do Królestwa niebieskiego: „Błogosławieni ubodzy w duchu” (Mt 5,3).

Właściwie na tej linii, koncentrującej pobożność religijną Izraela, należy umieścić Maryję z Nazaretu. Co więcej, jak zaznacza Sobór Watykański II, „Ona to zajmuje pierwsze miejsce wśród pokornych i ubogich Pana, którzy z ufnością oczekują od Niego zbawienia i dostępują go” (KK 55).

Wskazuje na to bardzo wyraźnie *Magnificat* Maryi, który skupia niczym w soczewce uczucia i duchowość „ubogich Pana”. Słyszymy tu głos kobiety, która tak dogłębnie była przeniknięta duchem *ubogich*, że w momencie wcielenia stała się najbardziej wymownym ich wyrazem i najdoskonalszą przedstawicielką¹². Wysławia Ona Pana, który „wejrział na uniżenie swojej służebnicy... Strąca władców

z tronu, a wywyższa pokornych... Głodnych nasycy dobrami, a bogatych z niczym odprawia... Ujął się za sługą swoim Izraelem, pomny na miłosierdzie swoje – jak przybiecał naszym ojcom” (Łk 1,48–55).

Duchowość „ubogich Pana” uwidacznia się także w niektórych innych aspektach biblijnej postaci Maryi. Przede wszystkim Ona sama określa się jako „*Służebnica Pańska*” (Łk 1,38; 1,48). Termin ten kryje w sobie przede wszystkim pojęcie ubóstwa w sensie biblijnym. Należy go rozumieć w całym jego bogatym znaczeniu jako całkowite, pokorne, ufne, wolne, bez najmniejszych wahań i zastrzeżeń – poddanie się Bogu. Tym słowem Maryja wyraża swoją pełną gotowość wypełnienia zadania, które zostało Jej zlecone¹³. W jej duszy osiąga szczyt najgorętsza pobożność *ubogich Pana* w Izraelu, synteza bezgranicznego zaufania wobec Boga Odkupiciela. Ona jest uosobionym Izraelem, *ubogim Jahwe*, który będzie wywyższony przez Boga¹⁴.

Poza tym w zapisie ewangelicznym Maryja przedstawiona jest jako *wierząca*, okazująca pełne posłuszeństwo wiary wobec słowa Bożego. Należy przy tym zauważyć, że Jej życie wiary nie było bynajmniej wolne od trudności i bolesnych doświadczeń, jak na to wskazuje Jan Paweł II w swojej encyklice *Redemptoris Mater*¹⁵. Wielu rzeczy, które Bóg wymagał od Maryi, Ona nie była w stanie zrozumieć. Trudno Jej było zrozumieć zachowanie się Jezusa (Łk 2,7; 6,7), konieczność ucieczki do Egiptu (Mt 2,14), a w szczególności gdy pod krzyżem była świadkiem straszliwego wyniszczenia swego Syna „Jest to chyba najgłębsza w dziejach człowieka *kenoza wiary*. Przez wiarę Matka uczestniczy w śmierci Syna – a jest to śmierć odkupieńcza”¹⁶.

Należy jeszcze dodać, że Maryja nie oczekuje przywilejów i specjalnego traktowania z racji swojej godności Matki Syna Bożego, lecz podobnie jak Chrystus wybiera dobrowolnie drogę służby wypełnianej w ubóstwie, pokorze i cierpieniu¹⁷.

c) Chrystologiczny aspekt ubóstwa Maryi

Podczas rozmyślania nad ubóstwem Maryi, rodzi się pytanie: dlaczego Bóg nie zgotował Matce swego Syna lepszej sytuacji życiowej, lecz wybrał dla Niej tak trudne i twarde warunki życia: niski stan społeczny, ubóstwo, poniżenie i cierpienie?

Ale, prawdę mówiąc, zagadnienie należałoby odwrócić. Bo właśnie dzięki swemu ubóstwu Maryja z Nazaretu stała się przedmiotem Bożego upodobania. Bóg bowiem w swej miłości zawsze jest po stronie ubogich i uciśnionych i na swoich współpracowników wybiera właśnie tych, którzy uznają swą słabość i niemoc, oczekując pomocy i wyzwolenia tylko i wyłącznie od Niego¹⁸.

Ale problem ubóstwa Maryi znajduje swe pełne wyjaśnienie dopiero w misterium Chrystusa, z którym była Ona głęboko zjednoczona: „Przyjmując zbawczą wolę Bożą całym sercem, nie powstrzymana żadnym grzechem, całkowicie poświęciła samą siebie, jako służebnicę Pańską, osobie i dziełu Syna swego, pod Jego zwierzchnictwem i wspólnie z Nim z łaski Boga wszechmogącego służąc tajemnicy odkupienia” (KK 56). Ubóstwo zaś, ogołocenie i uniżenie stanowi istotny rys wcielonego Syna Bożego. „On – jak to dosadnie wyraża św. Paweł – istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, by na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym

przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci i to śmierci krzyżowej" (Flp 2,5–8).

Faktycznie, ziemskie życie Chrystusa upływało w warunkach rzeczowego, a niekiedy nawet skrajnego ubóstwa. Wywodził się On ze środowiska ubogich; przyszedł na świat w warunkach skrajnego niedostatku (Betlejem); żył ubogo a jako nauczyciel i cudotwórca wychodził naprzeciw wszelkiego rodzaju ludzkiej biedzie i cierpieniu; z dobrą Nowiną o zbawieniu zwracał się przede wszystkim do ubogich, nazywając ich „błogosławionymi”. A na krzyżu Jego ubóstwo nabiera charakteru tragicznego, wyrażając się w całkowitym ogołoceniu i samotności.

Jezus nie tylko praktykował radykalne ubóstwo w sensie materialnym, czyli całkowite oderwanie się od wszelkich dóbr tego świata, lecz odznaczał się również religijną postawą „ubogich Jahwe”, powierzając się całkowicie miłości Ojca, oddając Mu całą swoją osobę i życie aż do ostatecznego gestu na krzyżu: „Ojcze, w ręce Twoje oddaję ducha mego” (Łk 23,46). Śmierć Chrystusa na krzyżu stanowi szczyt wyniszczenia i ogołocenia. Tu przedstawia się On jako ubogi, oddany całkowicie Bogu, a równocześnie skupiający w sobie wszelką ludzką nędzę¹⁹.

Sobór Watykański II uczy, że „jak Chrystus dokonał dzieła odkupienia w ubóstwie i wśród prześladowań, tak i Kościół powołany jest do wejścia na tę samą drogę, aby udzielać ludziom owoców zbawienia. Jezus Chrystus, *mając naturę Bożą... wyniszczył samego siebie, przyjmawszy postać sługi* (Flp 2,6) i ze względu na nas *stał się ubogim, bogatym będąc* (2Kor 8,9); tak samo i Kościół, choć dla pełnienia swego posłannictwa potrzebuje ludzkich zasobów, nie dla szukania ziemskiej chwały powstał, lecz dla szerzenia pokory i wyrzeczenia również swoim przykładem. Chrystus posłany został przez Ojca, *aby głosić ewangelię ubogim... aby uzdrowić skruszonych w sercu* (Łk 4,18), *aby szukać i zbawiać, co było zgineło* (Łk 19,10); podobnie i Kościół darzy miłością wszystkich dotkniętych słabością ludzką, co więcej, w ubogich i cierpiących odnajduje wizerunek swego ubożego i cierpiącego Zbawiciela, im stara się ulżyć w niedoli i w nich usiłuje służyć Chrystusowi” (KK 8). Z powyższego wynika, że ubóstwo stanowi istotny element tajemnicy odkupienia zarówno w jego realizacji ze strony Chrystusa, jak również aplikacji jego owoców za pośrednictwem Kościoła.

Nic więc dziwnego, że Chrystus zechciał wziąć ciało z Maryi, Matki ubogiej, co więcej, będącej niejako ucieleśnieniem i szczytowym wyrazem „ubogich Jahwe” w Izraelu. Ona to została powołana przez Boga do uczestnictwa w Jego zbawczej misji wobec ludzkości, dzieląc sytuację ubóstwa, pokory i wyniszczenia przyjętego przez Syna Bożego. W ten sposób jako „Służebnica Pańska”, przez swoje ubóstwo, zarówno duchowe jak i materialne, uczestniczyła w tajemnicy odkupienia²⁰.

2. Aktualność franciszkańskiej wizji postaci Maryi

Dziś, po wiekach, odkrywa się w Kościele zapomniany rys tajemnicy Maryi, jakim jest ubóstwo. W tym kontekście warto przypomnieć oryginalną intuicję św. Franciszka z Asyżu, która nie straciła nic ze swej aktualności. Owszem, może rzucić nowe światło na współczesną myśl mariologiczną i na profil pobożności maryjnej.

a) Ubóstwo Matki Chrystusa jako istotny element duchowości maryjnej św. Franciszka z Asyżu

Św. Franciszek nie wymaga specjalnej prezentacji. Jest bowiem świętym powszechnie znanym w Kościele katolickim i poza nim. Nie znaczy to jednak, że wszystkie aspekty jego życia i duchowości są należycie zgłębione i docenione. Wielu np. nie zdaje sobie sprawy z jego głębokiej i oryginalnej pobożności maryjnej, która wycisnęła swe wyraźne piętno na całej fizjonomii duchowej założonych przez niego trzech zakonów oraz ich wielowiekowej tradycji²¹.

Bez przesady można zaliczyć go do wybitnych czcicieli Matki Bożej. Jak świadczą pierwsi biografowie, Franciszek odznaczał się szczególną pobożnością maryjną: „Matkę Jezusa darzył niewymowną czcią za to, że Pana majestatu uczyniła naszym bratem. Odprawiał dla Niej osobne chwalby, zanosił modlitwy, ofiarował uczucia, tak wiele ich i takich, że ludzki język nie zdoła wypowiedzieć. Ale co najbardziej cieszy, ustanowił Ją rzecznikzką Zakonu i pod Jej skrzydła powierzył swych synów, których miał opuścić, aby ich aż do końca otaczała opieką i ochraniała”²².

Serdeczny i oryginalny stosunek św. Franciszka do Matki Najświętszej wyrażają jego pisma, objętościowo skąpe, jednak dzięki swej głębi zaliczane do najsłynniejszych dzieł światowej literatury mistycznej²³. W tychże pismach obejmujących upomnienia, listy, reguły i modlitwy, zawarte są zwięzłe, ale pełne duchowej mądrości teksty, które można uznać za prawdziwe perły myśli maryjnej. Wprawdzie Franciszek nie był teologiem i nie możemy od niego oczekiwać sformułowań pokroju scholastycznego, a tym bardziej wyczerpującego i systematycznego wykładu zagadnień, to jednak jego myśl religijna nie jest pozbawiona rysów oryginalnych. Będąc dzieckiem swoich czasów przejął on w całej pełni żywe nauczanie Kościoła na temat Maryi. Posługując się jego językiem nadawał formę słowną temu, co sam osobiście przeżył. Z drugiej strony owo przeżywanie prawd maryjnych w łonie Kościoła ubogaca się w sposób zadziwiający przez osobistą, pełną zaangażowania lekturę Biblii. Czytając Ewangelię spotyka w niej obok Jezusa Maryję, usiłuje więc zgłębić Jej tajemnicę i poznać konkretne życie Matki Zbawiciela²⁴.

Ulubionym przedmiotem refleksji i kontemplacji św. Franciszka jest Wcielenie Słowa. Odkrywa on w nim nie tylko tajemnicę miłości Boga ku nam, ale także obecność i miłość tej jedynej Niewiasty, która przyniosła i dała światu Syna Boga Najwyższego, czyniąc zeń naszego Brata. Dlatego też pobożność maryjna Biedaczyny z Asyżu ma charakter wybitnie chrystocentryczny, co z kolei każe mu patrzeć na Matkę Bożą w perspektywie trynitarniej jako na *Córkę i Służebnicę najwyższego Króla, Ojca niebieskiego, Matkę najświętszego Pana naszego Jezusa Chrystusa, Oblubienicę Ducha Świętego*²⁵. Nie mogąc tutaj zajmować się szczegółowo przedstawieniem wyżej wspomnianych aspektów myśli i pobożności maryjnej św. Franciszka, odsyłamy czytelnika do obfitej na ten temat literatury²⁶. Ograniczymy się tylko do podkreślenia innego, bardzo ważnego wymiaru jego duchowości maryjnej, która być może jest najbardziej charakterystyczna i oryginalna. Chodzi mianowicie o udział Maryi w tajemnicy ubóstwa Syna.

Jak powszechnie wiadomo, ubóstwo stanowi istotną cechę duchowości św. Franciszka. Słowo „ubóstwo” wywołuje rozmaite skojarzenia: obniżenie stopy życiowej, dobrobyt krajów gospodarczo rozwiniętych i bieda społeczeństw zacofanych; skromne życie w poprzestawianiu na małym; walka z głodem w świecie. Dla Franciszka jednak być ubogim w obliczu Pana oznacza uczestnictwo w ubóstwie Chrystusa.

W jego odczuciu, ubóstwo stanowi najbardziej charakterystyczną cnotę Chrystusa²⁷, która znalazła najpełniejsze odbicie w osobie Jego Matki Maryi. To robiło na nim głębokie wrażenie i pobudzało do naśladowania. „Często ze łzami przypominał sobie ubóstwo Jezusa Chrystusa i Jego Matki. Twierdził, że ono jest królową cnot, ponieważ u *Króla Królów* (1Tm 6,15) i u Jego Matki–Królowej tak wspaniale promieniowało. Równocześnie w gronie braci, gdy pytali, jaka cnota może sprawić, że człowiek w szczególny sposób staje się przyjacielem Chrystusa, jakby otwierając tajemnicę swego serca, odpowiedział: „Bracia! Widzicie, że ubóstwo jest specjalną drogą do zbawienia, a również urodzajną glebą dla pokory i korzeniem doskonałości. Jego owoce są bardzo liczne, ale ukryte. Ono jest tym *skarbem ukrytym w roli* (Mt 13,44) ewangelicznej; aby go nabyć należy sprzedać wszystko, a to czego nie można sprzedać, w porównaniu z nim zasługuje na wzgardę”²⁸. Celano wspomina, że „pewnego dnia kiedy siedział przy obiedzie, jeden z braci wspomniął o ubóstwie błogosławionej Dziewicy i napomknął o niedostatku Chrystusa, Jej Syna. Franciszek natychmiast zerwał się od stołu, wybuchnął bolesnym szlochem i zalany łzami resztę swego chleba zjadł na gołej ziemi. Stąd to królewską nazywał tę cnotę, co tak znamienicie zajaśniała u Króla i Królowej”²⁹.

W pismach Serafickiego Ojca znajdujemy liczne teksty, w których Matka Chrystusa jest przedstawiona jako ta, która dzieli wraz z Chrystusem warunki życia ubogich, według opcji dokonanej przez Syna Bożego już od momentu Wcielenia.

W *Liście do wszystkich wiernych* pisze: „To Słowo Ojca tak godne, tak święte i chwalebne zwiastował najwyższy Ojciec z nieba przez św. Gabriela, swego anioła, mające zstąpić do łona świętej i chwalebnej Dziewicy Maryi, z której to łona przyjęło prawdziwe ciało naszego człowieczeństwa i naszej ułomności. *Które będąc bogate* (2Kor 8,9) ponad wszystko zechcało wybrać na świecie ubóstwo wraz z Najświętszą Dziewicą Matką swoją”³⁰.

I właśnie w ubóstwie Chrystusa i Maryi Franciszek widzi ideał swojego życia. Daje temu znamienity wyraz w *Ostatniej woli*, napisanej dla św. Klary, gdzie syntetyzuje i potwierdza wybraną przez siebie drogę: „Ja, maluczki brat Franciszek, pragnę naśladować życie i ubóstwo najwyższego Pana naszego Jezusa Chrystusa i Jego Najświętszej Matki i wytrwać w nim aż do końca”³¹.

Najświętsza Dziewica Maryja, którą Franciszek zawsze widzi u boku Jezusa, staje się szczególnym wzorem życia franciszkańskiego, zwłaszcza w tym co dotyczy Jego elementu charakterystycznego, jakim jest święte ubóstwo³². W Jej ubóstwie należy więc dopatrywać się przedłużenia podstawowego i oryginalnego doświadczenia Franciszka, który widział w Chrystusie objawienie i oddanie się Boga–Miłości ludziom w pokornej, ubogiej i wyniszczonej (kenotycznej) postaci. Maryja, uboga Matka Zbawiciela, została powołana przez Boga do udziału w Jego zbawczej inicjatywie, wyrażającej się w miłości, która przybrała szaty ubóstwa, pokory i оголоce-
nia, ażeby wywołać ze strony ludzi autentyczną odpowiedź miłości³³.

b) Ubóstwo Maryi jako rzeczywistość obecna w Kościele

Dla Franciszka ubóstwo Chrystusa i Maryi nie było tylko faktem historycznym, godnym współczucia i podziwu, lecz obecną stale w Kościele rzeczywistością, którą należy żyć. W jego przekonaniu pobożność maryjna powinna wyrażać się nie tyle

w modlitwach, obrzędach i chwalebach, lecz przede wszystkim w naśladowaniu ubóstwa i pokory Chrystusa i Jego Matki. Był przekonany, że tego właśnie oczekuje od nas sama Najświętsza Dziewica³⁴. Doskonale to ilustruje następujące wydarzenie przytoczone przez pierwszych biografów Świętego.

Piotr z Katanii, wikariusz zakonu, widząc całe rzesze braci przybywających do Portjunki, i że nie starcza już zasobów pochodzących z jałmużny na zaspokojenie ich potrzeb, spytał raz Franciszka czy nie byłoby dobrze zachować coś z pieniędzy nowicjuszy zgłaszających się do zakonu na pokrycie koniecznych wydatków. Święty tak mu odpowiedział: „Bracie najdroższy, niech nigdy do tego nie dojdzie, abyśmy ze względu na jakiegokolwiek człowieka mieli bezbożnie postąpić wbrew Regule. Wolę, abyś obnażył ołtarz Matki Bożej, gdy będzie tego wymagała konieczność, aniżeli usiłował zrobić coś, choćby to było najmniejsze, co byłoby przeciw ślubowi ubóstwa i zachowaniu świętej Ewangelii. Milszym bowiem będzie dla Matki Bożej obnażenie Jej ołtarza, przy doskonałym zachowaniu rady świętej Ewangelii, aniżeli gdy Jej ołtarz będzie nadal przyozdobiony, a zaniedbane będzie przyrzeczenie zachowania rady Jej Syna”³⁵. Słusznie zauważa O. Esser, że „pobożność maryjna świętego Franciszka nie była jakimś elementem obcym i oderwanym w jego życiu, lecz łączyła się ściśle z pragnieniem naśladowania życia Chrystusa, zarówno pod względem zewnętrznym jak i wewnętrznym, szczególnie w umiłowaniu najwyższego ubóstwa”³⁶.

Pobożność maryjna skłania Serafickiego Ojca nie tylko do naśladowania ubóstwa Matki Chrystusa lecz również, mówiąc językiem dzisiejszym do „opcji na rzecz ubogich”. Jak pisze Celano „Franciszek miał miękkie serce dla biednych, kogo nie mógł wesprzeć datkiem, darzył uczuciem. Skoro tylko zauważył u kogoś z nich jakiś brak, jakiś niedostatek, zaraz szybko kierował zwrotny umysł do Chrystusa. W ten sposób we wszystkich ubogich odczytywał Syna ubogiej Pani. Ona nosiła Go nagim na rękach, a On nagim nosił Go w sercu”³⁷. Pewnego dnia rzekł do brata, który niezbyt grzecznie zachował się w stosunku do jakiegoś ubogiego: „O bracie, gdy widzisz ubogiego, jawi ci się zwierciadło Pana i Jego ubogiej Matki. Podobnie w chorych rozważaj niemoce, które On wziął na siebie za nas”³⁸. W oczach Franciszka zadaniem ubogiego jest ukazywanie w całej przejrzystości ubóstwa Jezusa i Jego Matki³⁹. A zatem potrzeby ubogich odczytywał on w aspekcie chrystologiczno-maryjnym: każdy ubogi był dla niego „zwierciadłem” czyli znakiem ubogiego Chrystusa i Maryi.

* * *

Ubóstwo w dzisiejszym świecie stanowi ogromny w swym rozmiarze a zarazem i tragiczny problem społeczny, będący przedmiotem nie tylko zainteresowania ale i napięć licznych sił politycznych, zawodowych i społecznych. Co więcej, dzisiaj widzi się w nim znak czasu, to jest sposób, w jaki Bóg zwraca się do swego ludu na obecnym etapie dziejów⁴⁰. I dlatego też Kościół coraz jaśniej zaczyna sobie uświadamiać, że właśnie ubodzy winni stać się przedmiotem jego szczególnej miłości. „Miłość Kościoła względem ubogich... należy do jego stałej tradycji, która inspiruje się Ewangelią błogosławieństw, ubóstwem Chrystusa i Jego szczególną troską o ubogich. Miłość ubogich stanowi także jeden z motywów moralnego obowiązku pracy dla przysporzenia dóbr, by mieć z czego udzielać potrzebującemu (Ef 4,28). Owa

miłość względem ubogich ma na względzie nie tylko ubóstwo materialne lecz i rozliczne formy ubóstwa kulturalnego i religijnego⁴¹.

W tej perspektywie ewangeliczna postać Maryi, niewiasty ubogiej, kryje w sobie nagłące wezwanie do podjęcia poważnego wysiłku na rzecz świadczenia pomocy ubogim i potrzebującym oraz prowadzenia życia skromnego, wolnego od żądz posiadania bogactw i władzy, umiejącego dzielić braki faktycznego ubóstwa. Bardzo wymowne są w tym względzie refleksje encykliki *Redemptoris Mater* Jana Pawła II.

„Kościół, który «pośród doświadczeń i ucisków» nie przestaje powtarzać za Maryją słów *Magnificat* «krzepi się» mocą tej prawdy o Bogu, która wówczas została wypowiedziana z tak niezwykłą prostotą, a równocześnie tą *prawdą o Bogu pragnie rozjaśnić* trudne i nieraz zawile drogi ziemskiego bytowania ludzi. Pielgrzymowanie Kościoła, które zbliża się do kresu drugiego tysiąclecia, wymaga ożywienia w realizowaniu tego posłannictwa. Kościół idzie za Tym, który powiedział o sobie: «posłał Mnie Bóg głosić *dobrą nowinę ubogim* (por. Łk 4,18) i stara się z pokolenia na pokolenie wypełniać to samo posłannictwo.

Ta «*opcja na rzecz ubogich*» ze strony Kościoła wpisana jest w maryjne *Magnificat* w sposób zadziwiający. Bóg Przymierza, którego w uniesieniu serca wyznaje Dziewica z Nazaretu, jest równocześnie Tym, który «strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych... głodnych nasycą dobrami, a bogatych z niczym odprawia... rozprasza pyszniących się... a swe miłosierdzie zachowuje dla tych, co się Go boją». Maryja jest głęboko przeniknięta duchem «ubogich Jahwe», którzy w modlitwie Psalmów oczekiwali swego zbawienia od Boga, pokładając w Nim całą ufność... Ona zaprawdę głosi przyjście tajemnicy zbawienia, przyjście «Mesjasza ubogich» (por. Iz 11,4; 61,1). Czerpiąc z serca Maryi, z głębi Jej wiary, która się wyraziła w słowach *Magnificat*, Kościół coraz bardziej odnawia w sobie świadomość, że *prawdy o Bogu zbawiającym*, o Bogu, który jest źródłem wszelkiego obdarowania, *nie może oddzielać od tej szczególnej opcji na rzecz ubogich i pokornych*, która – wyśpiewana w *Magnificat* – wyraziła się następnie w słowach i czynach Jezusowych⁴².

Z powyższych rozważań wprost nieodparcie narzuca się wniosek, że kult maryjny, jeśli nie chce zagubić się w abstrakcji i wymiarze czysto indywidualnym, musi być przeniknięty treściami orędzia ewangelicznego na temat ubóstwa. Winien stwarzać okazję do głoszenia zarówno bogatym jak i ubogim ewangelii ubóstwa, która wymaga podporządkowania dóbr tego świata wartościom Królestwa Bożego i przypomina, że zgodnie ze swoim pierwotnym przeznaczeniem mają one służyć człowiekowi i jego rozwojowi. Kult maryjny winien więc stać się miejscem głoszenia orędzia *Magnificat* i błogosławieństw ewangelicznych⁴³. W tym względzie myśl i postawa św. Franciszka może okazać się bardzo pomocna i aktualna.

Przypisy:

- ¹ C. Masters. *Maria la Madre di Gesù*. Cittadella Editrice. Assisi 1983 ss. 14–15.
- ² Por. L. Cignelli. *Maria nella famiglia dei poveri*. Ed. Porziuncola. Assisi 1969 s. 125.
- ³ Por. G. Iammarrone. *La spiritualità francescana. Anima e contenuti fondamentali*. Ed. Messaggero. Padova 1993 ss. 97–102.
- ⁴ Por. A. Gelin. *Les pauvres de Yahvé*. Cerf. Paris 1953; Ortensio da Spinetoli. *Maria nella tradizione biblica*. EDB. Bologna 1967 ss. 152–163.

- ⁵ Por. E.G. Mori. *Figlia di Sion e Serva del Signore*. EDB Bologna 1988; E. Peretto. *Povera*. W: *Nuovo Dizionario di Mariologia*. Ed. Paoline. Cinisello Balsamo 1986 ss.1129–1137; S. de Fiores. *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*. III ed. Ed. Monfortane. Roma 1984 ss.50–56; Id. *Maria Madre di Gesù*. EDB Bologna ss. 218–220.
- ⁶ Por. np. KK 55; MC 37.
- ⁷ Por. *Słownik teologii biblijnej* (dzieło zbiorowe pod red. X. Leon-Dufour, tł. polskie). Pallottinum. Poznań–Warszawa 1973 s. 998; S.A. Panimolle. *Povertà*. W: *Nuovo dizionario di teologia biblica*. Ed. Paoline. Cinisello Balsamo 1988 ss. 1202–1216.
- ⁸ Por. A. Valentini. *Il Magnificat. Genere letterario, struttura, esegesi*. EDB Bologna 1987 ss. 144–148.
- ⁹ Por. I. Gebala–M.C. Bingemer. *Maria Madre di Dio e Madre dei poveri*. Assisi 1989 ss. 61–62.
- ¹⁰ Por. *tamże* s. 63.
- ¹¹ Por. S. de Fiores. *Maria Madre di Gesù*, cyt. s. 218.
- ¹² Por. A. Gelin, dz. cyt. s. 125.
- ¹³ Por. C.I. Gonzalez. *Mariologia. Maria, Madre e Discepoli*. Ed. Piemme. Casale Monferrato 1988 s. 62.
- ¹⁴ Por. *tamże*.
- ¹⁵ Por. Jan Paweł II. Enc. *Redemptoris Mater* nn. 12–19.
- ¹⁶ *Tamże* n.18.
- ¹⁷ Por. S. de Fiores jw. s. 219.
- ¹⁸ Por. *tamże*.
- ¹⁹ Por. L. Crippa. *Povertà amata povertà beata*. Ed. Ancora. Milano 1989 ss. 41–42.
- ²⁰ Por. E. G. Mori, dz. cyt. s. 365; M. Wszolek. *Maria – la Donna povera e Madre dei poveri*. W: *Miles Immaculatae* 2 (1993) 288.
- ²¹ Por. L. Cignelli, dz. cyt. s. 9.
- ²² *I Cel* 198; *FF* 768; Por. K. Esser. *Temi spirituali*. Ed. Biblioteca Francescana. Milano 1981 s. 288.
- ²³ Por. K. Ambrożkiewicz. *Przedmowa*. W: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*. OO. Kapucyni. Warszawa 1976 ss. 9–10.
- ²⁴ Por. L. Cignelli, dz. cyt. ss. 10–11; K.Esser, dz. cyt. s. 288.
- ²⁵ Por. K. Esser, jw. s. 299.
- ²⁶ Pełny wykaz bibliografii na ten temat można znaleźć w: A.Pompei. *Maria*. W: *Dizionario Francescano*. Ed. Messaggero Padova 1983 s. 952; L.Iriarte. *Vocazione francescana*. Wyd. II Piemme. Casale Monferrato 1991 s.74; O. van Asseldonk. *Maria, Francesco e Chiara*. Collegio di S. Lorenzo da Brindisi. Roma 1989; C. del Zotto. *Fondamenti dottrinali della devozione francescana a Maria*. W: *Maria nella riflessione cristiana e nella spiritualità francescana* (dzieło zbiorowe). LIEF Vicenza 1990 ss. 49–112.
- ²⁷ Por. E. Esser, dz. cyt. s. 304.
- ²⁸ *Leg* M 7,1; *FF* 1118.
- ²⁹ *2Cel* 200; *FF* 788.
- ³⁰ *LFed*; *FF* 181–182.
- ³¹ *Uv*,1; *FF* 40.
- ³² Por. G. Iammarrone, dz. cyt. ss.99–100; M. Wszolek. *Le intuizioni dottrinali e l'impegno pastorale di S. Massimiliano Kolbe sullo sfondo dell'ampia esperienza mariana e dei molteplici contenuti mariologici della tradizione francescana*. W: *Miles Immaculatae* 2 (1992) 272–274.

- ³³ Por. *tamże*.
- ³⁴ Por. M. Wszolek, jw. s. 273.
- ³⁵ *Leg M 7,4; FF 1119.*
- ³⁶ K. Esser, *dz. cyt.* s. 325.
- ³⁷ *2Cel 83; FF 670.*
- ³⁸ *2Cel 84; FF 672.*
- ³⁹ Por. L.Cignelli, *dz. cyt.* s. 126.
- ⁴⁰ Por. E.G.Mori, *dz. cyt.* s. 31.
- ⁴¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica* n. 2444.
- ⁴² Jan Paweł II. Enc. *Redemptoris Mater* n. 37.
- ⁴³ Por. Capitolo Generale dell'Ordine dei Servi di Maria. *Fate quello che vi dirá. Riflessioni e proposte per la promozione della pietá mariana.* Editrice Elle Di Ci. Torino 1985 s. 71.

Człowiek „obrazem i podobieństwem” Boga w prawosławnej teologii Pawła Florenskiego

Wiek dwudziesty, a w szczególności okres powojenny, zmienił zasadniczo i na trwałe wzajemne odnoszenie się chrześcijan. Miało na to wpływ wiele czynników, zarówno społecznych (migracja i emigracja, środki społecznego przekazu), jak i duchowych (wzrost u wyznawców Chrystusa świadomości odpowiedzialności za wiarę, za jej przekaz współczesnemu światu). Każdy z Kościołów, bardziej lub mniej, w większym lub mniejszym stopniu, poznawał i poznaje siostrzane Kościoły, ich historię, liturgiczną i teologiczną tradycję, problemy teraźniejszości oraz nadzieje i obawy na przyszłość itd. Temat pokoju, sprawiedliwości społecznej, antropologii, równości wszystkich ludzi, kobiety i mężczyzny, ekologii itd. nie pozwalają już rozpracować się wyłącznie z perspektywy jednego tylko Kościoła i wymagają spojrzenia szerszego, bardziej uniwersalnego, które uwzględni opinię i wrażliwość innych Kościołów Chrystusowych.

Taki właśnie charakter posiada niniejsze opracowanie. Jest próbą spojrzenia na człowieka w tajemnicy jego „obrazu i podobieństwa” oczami wschodniej tradycji teologicznej, a konkretnie już oczami jej rosyjskiego przedstawiciela Pawła Florenskiego. Po krótkim szkicu biograficznym przejdę do analizy jego pism pod kątem daru „obrazu i podobieństwa”, jaki otrzymaliśmy przy stworzeniu od Boga, umieszczając ją w szerszym kontekście teologiczno-filozoficznym.

Paweł A. Florenski (1882 – 1937)

Dla wielu teologów i filozofów (żeby wspomnieć tylko tę grupę osób), i to nie tylko polskich, Paweł Florenski pozostaje nadal kimś nieznanym, dalekim i obcym, ponieważ upłynęło już sporo czasu od daty jego tragicznej śmierci. Nieliczni tylko mogliby wskazać należne mu miejsce w duchowej kulturze Europy, a w szczególności w duchowej kulturze rosyjskiego prawosławia, z którym tak mocno się utożsamiał. Czy rzeczywiście znaczył on tak niewiele?

R. Slesinski, który wiele czasu poświęcił studium myśli naszego autora, określił go jako „jedną z najbardziej utalentowanych osobowości, jaka kiedykolwiek pojawiła się w rosyjskiej historii intelektualnej”¹. Z kolei F. von Lilienfeld nazwał go „geniuszem” i „rosyjskim Pascalem”², inny zaś autor „rosyjskim Leonardo da Vinci”³. Tak więc nie wartość pism, ile burzliwa historia Rosji dwudziestego wieku uniemożliwiła Florenskiemu pełny rozwój jego filozoficzno-teologicznych możliwości. Nowa ideologia komunistyczna, która przejęła władzę po roku 1917 opatrzyła vetem publikację jego pism dlatego, że znalazł się w opozycji do nowego reżimu pozostając wierny wartościom chrześcijańskim. Rehabilitowała go dopiero postalinowska odwilż,

w konsekwencji czego jego liczne prace mogły ujrzeć światło dnia, co otworzyło możliwość szerszego zainteresowania się jego osobą i poruszaną przez niego tematyką.

Paweł Florenski urodził się 9 (wg kalendarza gregoriańskiego 21) stycznia⁴ 1882 r. w Ewlach (obecny Azerbejdżan) z ojca Rosjanina, inżyniera drogowego i matki Armenki. Pierwsze lata nauki pobierał w Tbilisi, gdzie też kończył szkołę średnią i w 1900 r. przeniósł się do Moskwy na temtejszy Uniwersytet, na Wydział Matematyczno-Fizyczny i Filozoficzny.

Cztery lata Uniwersytetu (1900 – 1904) wzbogaciły go nie tylko intelektualnie. Posiadały one decydujący wpływ również na jego rozwój duchowy, na osobiste odkrycie i przeżycie bliskości Boga, który dotychczas wydawał się tak odległy, tak nieprzystępny, poza zasięgiem jego duchowych i intelektualnych potrzeb. Wspominał o tym sam autor, kiedy wracając pamięcią do lat dzieciństwa mówił, że rodzice pomyśleli wprawdzie o jego chrzcie, ale nie zatroszczyli się o religijne wychowanie ani jego, ani pozostałych swoich dzieci⁵.

Odkrycie bliskości Boga wpłynęło, i to w sposób dość radykalny, na jego plany względem najbliższej przyszłości. Już nie matematyka, biologia czy botanika, ale teologia – nauka o Bogu – zajęła miejsce uprzywilejowane i stała się pierwszą, a tym samym i najważniejszą fascynacją młodego jeszcze Florenskiego. Rezygnuje więc z proponowanej katedry matematyki na Uniwersytecie Moskiewskim i za radą swojego kierownika duchowego, bpa Antoniego (Florensowa 1847–1918), przenosi się na Akademię Duchowną, pragnąc w ten sposób umocnić i pogłębić jeszcze bardziej, już nie tylko duchowo ale też intelektualnie, zapoczątkowany tak niedawno kontakt z Bogiem.

Cztery lata studiów teologicznych ubogacają go o nowe doświadczenia i wewnętrzne przeżycia: jeszcze mocniej doświadcza Jego miłości względem swojej osoby i, o czym wcześniej nawet nie pomyślał, odczytuje w sobie wewnętrzny głos wzywający go do kapłaństwa. Znajduje to potwierdzenie u jego kierownika duchowego i świeży absolwent Akademii decyduje się na przyjęcie święceń kapłańskich.

Kapłaństwo⁶ wieńczy okres rozterki, wewnętrznych wątpliwości i duchowego pielgrzymowania, stawiając go radykalnie po stronie Boga i Kościoła. Na zawsze pozostał wiernym i gorliwym kapłanem, oddanym Bogu, Kościołowi i człowiekowi, o czym świadczy nie tylko treść jego wykładów prowadzonych na Akademii, gdzie kontynuował pracę po ukończeniu studiów, ale także już bezpośrednia praca duszpasterska, jako kapelana kaplicy Czerwonego Krzyża w Sergiej Posad, nazwanym przez komunistów Zagorsk oraz jego postawa w okresie prześladowań ze strony komunistów: gotów poświęcić raczej swoje życie aniżeli zrezygnować ze swojego kapłaństwa.

Akceptacja propozycji pozostania na Akademii i przejęcia wykładów na Wydziale Historii i Filozofii dały Florenskiemu możliwość dalszego intelektualnego rozwoju, pogłębienia rozpoczętych wcześniej tematów i ich ostateczną redakcję. Rozprawa habilitacyjna *„O duchowej prawdzie”*, którą obronił 19 maja 1914 r., szła właśnie w tym kierunku; była szkicem i zapowiedzią dojrzewania myśli rosyjskiego teologa. Jej końcowy rozwój znajdujemy w *„Filar i podpora prawdy”* z roku 1914. Spośród innych prac autora wspomnieć możemy także: *„Ogólnoludzkie korzenie idealizmu”*, *„Kosmologiczne antynomie E. Kanta”*, *„Materiały eklezjalne”*, *„Ikonostas”*, *„Filozofia kultu”* czy inne jeszcze. Najbardziej jednak dojrzałą pracą, i to w zakresie interesującej nas tematyki antropologicznej, jest bez wątpienia *„Filar i podpora prawdy”*, gdzie Florenski porusza całą gamę tematów z zakresu teodycei, Trójcy Św., chrystologii, estetyki i oczywiście antropologii.

Wybuch Rewolucji i zamknięcie Akademii Duchownej zmieniają radykalnie dotychczasowe życie autora. Wprowadzie nowy rząd komunistyczny pozostawia go na wolności, ale uniemożliwia otwarte prowadzenie dotychczasowej pracy pedagogicznej, której z wielkim oddaniem i tak dużym powodzeniem oddawał się dotychczas. Zabrania mu również pełnienia funkcji kapłańskich, angażując go, od 1920 roku, do pracy przy elektryfikacji Związku Radzieckiego, gdzie pracuje przez następnych siedem lat. Może obecnie znaleźć więcej czasu dla swoich wcześniejszych zainteresowań matematyczno – przyrodniczych, czego widocznym rezultatem są pulikowane prace *„Urojone wielkości w geometrii”*, *„Fizyka w służbie matematyki”* czy też redagowanie, we współpracy z innymi autorami, *„Encyklopedii technicznej”*.

Zmiana pracy nie ma jednak żadnego wpływu na zmianę jego wewnętrznej, duchowej orientacji – wierności Bogu i Kościołowi: Florenski nie poddaje w wątpliwość swojej wiary i swojego kapłaństwa, nie rezygnuje nawet ze stroju kapłańskiego, ukazując tym samym, wewnątrz ateistycznego społeczeństwa, wspólnotę z Bogiem, dawcą kapłaństwa⁷. Komunistyczny rząd radziecki, chociaż w początkowej fazie przymykał oczy na postawę autora, nie miał zamiaru tolerować tego zawsze. Kiedy więc umocnił się wewnętrznie, kiedy „uciszył” swoich bezpośrednich przeciwników, przystąpił do walki z tymi wszystkimi, których dotychczas tylko tolerował, których „musiał” znosić z takich czy innych względów. Wśród nich znalazł się również P. Florenski. W 1933 r. zostaje więc aresztowany i zesłany do Skoworodina, obozu pracy niedaleko Jeziora Bajkał. Tutaj, a także w późniejszym obozie pracy – Sołowki – Florenski jest gotów oddać raczej swoje życie, aniżeli zwątpić w Boga, podważyć swoją wiarę czy poderwać filary swojego kapłaństwa. Bezowocne pozostają próby pozyskania go dla sprawy rewolucji: Bóg pozostaje dla niego jedyną alternatywą. Musi więc umrzeć. Wyrok zostaje wykonany (rozstrzelanie) 8 grudnia 1937 r.⁸

Teologia „obrazu i podobieństwa”

„Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz, kim syn człowieczy, że ty o nim myślisz?” (Ps 8,5). Pytanie psalmisty nie straciło i nie może stracić nic ze swej wagi. Powraca ciągle na nowo, ciągle świeże i niepokojące i to zarówno w obszarze dyscyplin naukowych jak i w codziennym doświadczeniu każdego z nas. Niezależnie od wieku, miejsca, czasu i profesji każdy z nas, bardziej lub mniej, świadomie czy nie, konfrontuje się z tajemnicą własnego czy też cudzego życia, radości, cierpienia, umierania... Nieomal każdy nowy dzień stawia (przynajmniej powinien) przed nami męczące ale zarazem tak bardzo potrzebne pytanie: kim jestem? Kim jestem dla siebie i dla innych? Jaki i gdzie jest początek i koniec mojego życia? Co jest jego najważniejszym celem? Pytania mnożą się w miarę pogłębiania i poszerzania refleksji i chociaż trudne w rozwiązaniu, są konieczne, wprost nieodzowne dla właściwego i pełnego rozwoju mojej osoby, dla wyszczególnienia tego wszystkiego, co mnie łączy i co odróżnia od pozostałych stworzeń, z którymi spotykam się w mojej codzienności.

Choć powszechne, pytania te pojawiają się najczęściej w refleksji filozofów i teologów, którzy niejako „z zawodu” powołani są do stawiania i odpowiadania na nie. Do tych ostatnich należy również nasz prawosławny teolog i filozof. Wprowadzie nie stawia ich w sposób jasny i bezpośredni, ale pojawiają się ono mimowolnie, na marginesie jego pytań o tajemnicę Boga, o Jego wewnętrzne życie, gdzie pytanie

o człowieka jawi się jako nieodzowne ogniwo w przybliżeniu świata niezgłębionego misterium Boga, na którego „obraz i podobieństwo” stworzony został człowiek. W ten sposób więc pytanie o człowieka jest tym samym pytaniem o Boga i odwrotnie, pytanie o Boga dotyczy także człowieka.

Człowiek „odbiciem” Tajemnicy

Temat człowieka – „obrazu” Boga pojawia się po raz pierwszy na kartach Pisma św. w opowiadaniu kapłańskim Księgi Rodzaju: *Uczyńmy człowieka na nasz obraz, jako nasze podobieństwo*⁹ – pisze autor. Sens hebrajskich terminów „celem” i „demut”, które j. polski oddaje przez „obraz” i „podobieństwo”, przysparzał i nadal przysparza wiele trudności tłumaczom Pisma św. W jakim znaczeniu, pytają, człowiek jest „obrazem Boga?” Biblijne bowiem sformułowanie wskazuje niewątpliwie na pewną, ściśle nie określoną harmonię między człowiekiem i Bogiem, która gwarantuje jego szczególną pozycję wewnątrz stworzonego świata i w rozmowie z Bogiem. Aby więc zrozumieć samego siebie człowiek potrzebuje rozszyfrować charakter swojego powiązania z Bogiem¹⁰, odczytać możliwie właściwy i pełny sens relacji łączącej go z Najwyższym.

W odróżnieniu od literatury patrystycznej i teologicznej późniejszych czasów, autorzy biblijni zaledwie dwa razy nawiązują do tematu „obrazu i podobieństwa”: Księga Mądrości (*Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności* – 2,23) oraz Księga Syracha (17,1–24)¹¹. Pozostałe pisma ST przemilczają interesującą nas tematykę. Wprawdzie powraca ona w NT ale już nie w tym samym charakterze co poprzednio, jedynie pośrednio i wiąże się z pojęciem obrazu odnowionego w osobie Jezusa Chrystusa (por. Kol 3,10; 1Kor 11,7; Jk 3,9). W odróżnieniu jednak od Pisma św. kwestia „obrazu i podobieństwa”, jak wspomniałem, spotkała się z szerokim zainteresowaniem ze strony Ojców Kościoła (np. Orygenes, Augustyn, Grzegorz z Nisy i wielu innych)¹², teologów scholastycznych oraz późniejszych myślicieli chrześcijańskich. Każdy z nich czuł się wewnętrznie zobowiązany do udzielenia sobie właściwej odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, o którym Biblia mówi, że stworzony został na „obraz i podobieństwo” samego Stwórcy.

Na przestrzeni długich wieków refleksji teologicznej odpowiedzi padały różne a nierzadko i przeciwstawne sobie. Kiedy więc jedni dopatrywali się „obrazu i podobieństwa” w duchowych czy intelektualnych właściwościach człowieka: wolność, rozumność, godność albo wyjątkowa pozycja wśród stworzenia, życie moralne i religijne, osobowość, inteligencja, wiedza, wolna wola, dar samookreślenia się, świadomość samego siebie, wymiar duchowy, nieśmiertelność duszy itd., inni przeciwnie, doszukiwali się Bożego obrazu w pionowej postawie człowieka, w jedności duszy i ciała, w partnerstwie z Bogiem i w przebywaniu „w Jego obliczu”¹³.

Nas oczywiście, bardziej aniżeli śledzenie rozwoju kształtowania się opinii dotyczących teologii „obrazu i podobieństwa”, interesują rozwiązania proponowane przez Florenskiego.

Teolog prawosławny podchodzi do tematu „obrazu i podobieństwa” poważnie, wielokrotnie i na różne sposoby powraca do niego precyzując i uzupełniając jednocześnie swoje wcześniejsze przemyślenia¹⁴, czym zbliża się wyraźnie do ducha, jakim charakteryzowali się Ojcowie Kościoła i to szczególnie wschodni. Jak dla nich, tak i dla Fl. „obraz” jest jedynie właściwym terminem, który możliwie najpełniej potrafi

wyrazić przebiegającą między stworzeniem i Stworzycielem relację bliskości, zażyłości i pewnej jedności, którą pisarz prawosławny określa terminem zależności ontologicznej. Jest to zależność bytu ludzkiego od Modelu, którym jest Boży Syn i dzięki któremu dostępuje on usynowienia¹⁵. Dla Niego jesteśmy stworzeni, na Niego ukierunkowani i przez Niego przyciągani. Nawet jeżeli człowiek żyje w nieświadomości tego faktu, nie przestaje być „obrazem”, a tym samym przeznaczonym do miłości i poznania. Człowiek Fl., odwrotnie aniżeli proponował to Kant i jego uczniowie, jest więc ontologicznie ukierunkowany na Absolut, który nie ma nic z abstrakcji czy intelektualnego wymysłu, ale który objawia się jako Bóg trynitarny.

Z darem „obrazu” związane są ściśle boskie energie¹⁶. Zamieszkują one wnętrza człowieka i otwierają go na nieskończoność pozwalając mu tym samym wytknąć się niejako spod panowania grzesznych skłonności, chcących zamknąć go w sobie, w jego ludzkich ograniczeniach i namiętnościach. Pomimo jednak, że tak ważny i decydujący o naszej tożsamości „obraz” jest tylko i wyłącznie darem, nie naszą własnością, nie czymś wrodzonym i naturalnym, nie wypracowanym przez nas samych, nie czymś przez nas wysłużonym ale „darem” darmo danym nam przez Boga; w swojej wolności Bóg dzieli się sobą ze swoim stworzeniem. Fl. bardzo zależy na uświadomieniu czytelnikowi tej darmowości „obrazu” oraz jego niezniszczalności, której nie może podważyć nawet grzech. Jest on bowiem tak mocno wyciśnięty na naszej duszy i na całym naszym bycie, że tworzy z nim organiczną, ontologiczną jedność. Jest swego rodzaju formą, która z materią stanowi rzeczywistość przedmiotu i bez której trudno sobie wyobrazić zaistnienie jakiegokolwiek przedmiotu. Ta niezniszczalność „obrazu”, uważa Fl., odpowiada naturze Boga, który pozostaje wierny swoim obietnicom i nie odwołuje tego, co już raz udzielił: zawsze wierny Bóg nie podda w wątpliwość, nie zakwestionuje tej *formy* bytu ludzkiego, tej szczególnej cechy jaką jest bycie „obrazem”¹⁷: „obraz” pozostaje więc ontologicznie związany z bytem. Co oznacza to w praktyce? Jakie są tego konsekwencje dla życia człowieka? Chociaż Fl. nie stawia bezpośrednio takich pytań zdaje się zakładać je i udziela pewnej formy odpowiedzi: skoro „obraz”, czytamy między wierszami, pozostaje ontologicznie związany z bytem ludzkim, jasnym staje się, że dla jego zrozumienia, dla odczytania misterium jego życia, podejść należy od strony Boga, spojrzeć na niego z perspektywy Najwyższego, niejako z góry, z lotu ptaka. Tylko w ten sposób, uświadamiając sobie tę radykalną i nie dającą zastąpić się niczym innym otwartość człowieka na Boga, możemy zbliżyć się do jego tajemnicy.

Schemat taki funkcjonuje zresztą nie tylko w odniesieniu do poznawania drugiego człowieka. Konfrontuje się z nim każdy z nas, gdy tylko zrodzi się w nim pragnienie odsłonięcia, chociażby minimalnie, kurtyny swojego istnienia; pozna ją pod warunkiem wejścia w radykalną zażyłość z Bogiem, angażując się, i to możliwie najpełniej, w wiecznie żywy dynamizm miłości–poznania. Innymi słowy, porzucając własne i w sumie oszukujące „ego”, rozglądając się „na zewnątrz” siebie za źródłem swojego istnienia.

Fl. nie jest odosobniony w takim „odgórnym” podchodzeniu do tajemnicy człowieka. Jeszcze mocniej, przy jednoczesnym przeciwstawieniu się tradycji zachodniej – łacińskiej, sformułował to inny prawosławny teolog rosyjski W. Losski (1903–1958). W niewielkiej ale znaczącej pozycji¹⁸ Lossky umieszcza na dwóch przeciwstawnych biegunach wspomniane wyżej tradycje teologiczne. Uważa on mianowicie, że

św. Augustyn¹⁹, wychodząc od pojęcia Bożego obrazu w nas, usiłował sformułować pewne pojęcie Boga i to na zasadzie odkrywania w Nim tego wszystkiego, co znajdował w duszy człowieka stworzonej na Jego obraz. Teolog rosyjski nazwał to analizą psychologiczną zastosowaną do poznawania Boga, czyli do teologii. Takie-
mu sposobowi myślenia przeciwstawił teologię św. Grzegorza z Nysy, który, in-
aczej aniżeli poprzedni, za punkt wyjścia wziął dane biblijne mówiące o Bogu, aby
następnie doszukiwać się ich w człowieku stworzonym na Jego obraz. Taki sposób
rozumowania W. Łoski nazwał metodą teologiczną zastosowaną do poznania czło-
wieka, czyli do antropologii²⁰. Jasnym jest więc, że podczas gdy pierwszy poznaje
Boga wychodząc od człowieka, stworzonego na Jego obraz, drugi przeciwnie, stara
się sformułować prawdziwą definicję człowieka opierając się na poznaniu Boga, na
którego obraz stworzony został człowiek.

Zaznaczona konfrontacja dwóch tradycji teologicznych, chociaż dość schema-
tyczna, oddaje, wydaje mi się, pewną rzeczywistość faktycznie istniejącą. Oczywi-
ście granica, która przebiega między nimi nie jest z pewnością tak ostra, tak mocno
rozsuwająca na przeciwległe sobie boki wschodnią i zachodnią szkołę teologiczną,
niemniej jednak, spoglądając z innej nieco strony, trudno przymrużyć oczy i prze-
milczeć pewne przedziały, wyeliminować pewne duchowe odczucia, niuanse kul-
turowe itd. I właśnie, bardziej aniżeli o jasnych i suchych podziałach należałoby
raczej mówić o różnych wrażliwościach kulturowych, które się nie wykluczają ale
uzupełniają, a przez to i ubogacają. Obydwie wspomniane bowiem szkoły teolo-
giczne zakładają istnienie w nas daru obrazu, a przez to rzeczą drugorzędną wydaje
się być już samo podejście do jego odczytania, do rozgryzienia tajemnicy człowieka;
gdyby bowiem nie nosił on w swoim sercu odbicia Boga, tzn. gdyby był nieświadomy
swojej z Nim łączności, czyli gdyby brakowało mu egzystencjalnego przeczucia
Boga, nie mógłby Go pragnąć i poszukiwać. I odwrotnie, nie św. Augustyn, co zda-
je się sugerować W. Łoski, lecz sam Bóg wycisnął w nas swój obraz, który poznając
przybliżamy sobie tajemnice samego Boga, jego Dawcy.

Jak wynika z naszych wcześniejszych analiz, a czemu trudno byłoby się dzi-
wić, w swoich rozważaniach „obrazu” Fl. idzie śladami własnej tradycji teolo-
gicznej i mówi, że do misterium człowieka należy się zbliżać poprzez Boga, od
strony Boga, czyli z Bogiem. Każdy kto zrywa z takim schematem postępowania
i zatrzymuje się tylko na sobie samym, musi niestety pożegnać się z rozwiąza-
niem własnej zagadki. Tylko wyjście z siebie, porzucenie niejako swojego „ja”
i zwrócenie się na innych, a w pierwszym rzędzie na Boga, doprowadzić mnie
może pod tajemnicę mojego życia.

Fl. podkreśla jasno i wyraźnie rolę Boga w poznaniu swojego „ego”, potrzebę
przejścia „przez” Niego, oczyszczenia swojego wzroku cielesnego w Jego ducho-
wym bogactwie. Zauważymy jednak później, że funkcjonuje także i inna droga,
uzupełniająca pierwszą, tzn. droga prowadząca przez drugiego człowieka, który
również jest w stanie przybliżyć mnie – a ja jego – do tajemnicy istnienia. Łatwo
więc powiedzieć, i to już teraz, że zasadniczym rysem „obrazu” jest jego otwartość
na... Jest to coś niezmiernie ważnego i niemniej dziwnego; z jednej strony bowiem
to wielki zaszczyt, wielkie wyróżnienie zostać nazwanym Bożym „obrazem”, ale
z drugiej, patrząc z naszej ludzkiej strony, to niewątpliwie pewne zubożenie, wymaga
bowiem od nas zdania się na innych, na drugą osobę, która toruje mi drogę do
poznania samego siebie.

Trzeba nam jednak pójść dalej i pogłębić dotychczasowe nasze rozważania, pytając się: czym jeszcze jest obraz? Jaki jest jego charakter, jego wewnętrzne życie? Co posiada specyficznego, a co byłoby właściwe wyłącznie dla niego? Każde z postawionych pytań nie może zostać rozwiązane w sposób, na jaki zasługuje. Fl. bowiem, o czym już wspominałem, nie porusza tematu „obrazu” w oddzielnym rozdziale, jak czyni to wielu teologów czy egzegetów, ale wkomponowuje go w organiczną całość, w jeden potok myśli adresowanych do przyjaciela w formie listów²¹. I chociaż tematyka „obrazu” daje się dostrzec wielokrotnie w pismach teologa rosyjskiego, jej pojawienie się jest prawie zawsze tylko przelotne, jest przysłowiowym otarciem się o wewnętrzny wzrok inteligencji. Stąd też rzeczywistość „obrazu” opisujemy nie dosłownie ale pośrednio, przenosząc niejako na sferę religijną „świeckie” doświadczenia narosłe z kontaktu z innymi osobami. Wynika stąd, iż pojęcie „obrazu” posiada charakter raczej pasywny i statyczny, będąc rodzajem kliszy fotograficznej. Tymczasem jako forma bytu ludzkiego „obraz” stanowi projekt, wytyczną naszej optymalnej realizacji. Obraz uruchamia i uaktywnia jej mechanizmy, których celem jest możliwie najpełniejsze zbliżenie się do Modelu. Czyni sensownym nasze życie dając mu właściwą orientację i znaczenie, swoisty program, który jak górski szlak potrafi zaprowadzić na szczyt wzniesienia, będący szczytem Góry Przemienienia. Jak w kodzie genetycznym zaprogramowane zostały w „obrazie” wszystkie możliwości rozwojowe człowieka, z tą jednak, i to dość zasadniczą różnicą, że podczas gdy informacje w kodzie genetycznym są niezienne, dane obrazu mogą zostać naruszone i ich pierwotny sens może zostać wypaczony, co wiąże się z zawartością, z samą treścią „obrazu”, jaką są czystość i wolność, a które powierzone zostały człowiekowi.

Pierwsza – „czystość”, uważa Fl., pozwala dostrzec (*uzriet'*) obecność Sofii w naszym wnętrzu, co równa się nieomal ujrzaniu obecności samego Boga²². Postulowana przez autora czystość serca, zwana także duchowym dziewictwem (*devstviennost'*), czy integralną niewinnością (*cielomudriennost'*, *nieporocznost'*)²³, podobnie jak dla Ojców Kościoła, konieczna jest dla właściwej lektury Biblii, ale nie tylko, pozwala także „dotknąć innego świata”, „przeniknąć duchowe korzenie bytu”²⁴. Píše bowiem: czystość, dar Ducha Świętego, „usuwa narośla serca, obnaża swoje wieczne korzenie, oczyszcza ścieżki poprzez które niewysłowione światło Słońca tryosobowego przenika w ludzką świadomość”²⁵. Łatwo więc zauważyć, jak silnie czystość serca związana jest z nieśmiertelnością; jak dla wielu Ojców greckich²⁶ cielesna nieśmiertelność objawia się jako konsekwencja czystości serca, w której uczestniczą już teraz święci asceci²⁷. Nie chodzi oczywiście wyłącznie o czystość cielesną czy też czystość etyczną, chociaż i te posiadają duże znaczenie. Bardziej jednak niż ten rodzaj czystości Fl. zdaje się mieć na myśli czystość ontyczną – bytową przejrzystość, przezroczystość na Boże działanie, na Jego obecność w naszym życiu.

Obok czystości, drugim konstytutywnym elementem „obrazu” jest wolność²⁸, która, jak mówił św. Grzegorz z Nysy, jest „zasadą i najbardziej autentycznym objawieniem Bożego podobieństwa”²⁹. Tę właśnie wolność odczytać można jako oznakę jego zależności od Boga ale zarazem i wyjątkowej godności – „król świata stworzonego” – jest stworzeniem wolnym, które dysponuje własną autonomią i któremu powierzona została „możność rozwinięcia się wg własnych praw”³⁰. Nie czas jednak wchodzić już teraz w trudny, chociaż skądinąd bardzo ważny temat wolności. Powrócę do niego w innym miejscu, co pozwoli omówić go szerzej ukazując możliwie wszystkie

konsekwencje, pozytywne i negatywne, jakie wiążą się z nim dla człowieka, dla jego wewnętrznego wzrostu i dla jego przyszłości. Teraz natomiast możemy powiedzieć jedynie, że wolność o której mowa, zacieśnia się do możliwości samookreślania się, tzn. do określania samego siebie „od wewnątrz”; człowiek posiada w sobie samym zasadę swojego działania. Ten dar wolności pozwala mu swobodnie, tzn. w pewnej niezależności od Stwórcy, podejmować decyzje odnoszące się do przyszłości, wśród których ukryta jest również możliwość odwrócenia się od Boga, zejścia z Jego drogi, wybranie innego, przeciwnego do Bożych zamierzeń kierunku.

Fl. nie zacieśnia „obrazu” do pojedynczych funkcji duszy, do intelektu, nieśmiertelności, duchowej natury duszy ludzkiej, wolności czy do pionowej postawy jego ciała i królewskiej godności wobec innych stworzeń. Idąc za nauką Biblii, która widzi człowieka jako jedną nierozzerwalną rzeczywistość, również i Fl. zdaje się rozważać obraz całościowo, uważa nianowicie, że cały człowiek wyszedł z ręki Boga; w równej mierze jego ciało jak dusza posiadają swoją wyjątkową godność i wartość, chociaż godność darów duchowych wyższa jest od godności darów cielesnych, które żyją dzięki darom duchowym. Taka była myśl patrystyczna³¹ i Fl., jak cała zresztą szkoła prawosławna, czuł się jej spadkobiercą i kontynuatorem. W tym właśnie kierunku wydają się iść jego rozważania o czystości i wolności, czy, jak powiemy później, o poznaniu. Ich zadaniem nie jest nic innego, jak podjęcie współpracy z Bogiem i doskonalenie całego życia człowieka, którego ostatecznym celem jest zjednoczenie się z Bogiem, przebóstwienie. Fl. nie jest oczywiście odosobniony w tym, co robi. Posiada całą gamę poprzedników, zaczynając od starożytnych pisarzy chrześcijańskich, szczególnie wschodnich³². Podobnie jak oni, chociaż ze zdecydowanie mniejszym natężeniem, teolog nasz podkreśla istniejącą w człowieku rzeczywistość obrazu, bez której nie byłby w ogóle człowiekiem. „Obraz” umieszczony w człowieku w akcie stworzenia jest więc darem Boga, który dotyka samego bytu, jest „ontologicznym darem Boga”³³. Fl. uważa, iż ten dar „obrazu” miał na myśli św. Jan Apostoł, kiedy pisał: „zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy” (1J 3,1–2)³⁴. Czy dar „obrazu” wnosi coś jeszcze w życie człowieka?

Nie jest to wprawdzie pytanie Fl., ale rozwiązanie go pozwoli jeszcze lepiej zrozumieć, już i tak bogatą tematykę obrazu i jego konsekwencje dla nas. Powiedzieliśmy już, że w darze obrazu daje się nam sam Bóg, stając się w ten sposób elementem konstytutywnym naszej natury. W nim więc, tzn. w obrazie, a mówiąc jaśniej – w Chrystusie (On bowiem jest tym doskonałym wzorem, na obraz którego zostaliśmy stworzeni), jesteśmy już zbawieni, przebóstwieni czyli zjednoczeni z Trójcą Przenajświętszą³⁵. Lecz bardziej niż w rozkwicie, wszystko to jest jeszcze w zarodku, w pęku, niejako w aktywnej możliwości. Zależy już teraz od samego człowieka, tzn. od tego, jak zareaguje on na ten dar: podejmie współpracę z Bożą łaską pozwalając, aby pęk rozwinął się w cudowny kwiat, czy też zniszczy go i zdepta. Chociaż trudne, zadanie, które go czeka jest możliwe do spełnienia, człowiek bowiem, o jakim mówi Fl., posiada wszystkie potrzebne ku temu środki i wystarczy tylko chcieć i to chcenie urealniać.

Wyprowadzając w pewnym sensie Heideggera Fl. przywrócił antropologii czasownikowe znaczenie słowa być, otwierając tym samym nowe jego znaczenia. Byt nie jest czystym trwaniem w bezruchu, w statyczności, przeciwnie – pełnia bytu objawia się właśnie w stawianiu. Bardziej niż chaotyczne, „stawanie” to posiada przebieg uporządkowany i ukierunkowany, a jego celem w pierwszym rzędzie jest Bóg jako Dawca prawdziwego „bycia”, a w drugim niejako rzucie on sam, tęskniący za

byciem w całej pełni. Można by doszukiwać się także pewnej analogii i z Bergsonem. Wg jego sławnej pozycji *Dwóch źródeł moralności i religii* z 1932 r. sens słowa *bycie* staje się *miłością*, która transcenduje do innego człowieka³⁶, do Boga w pierwszym rzędzie, jeżeli weźmiemy Fl., a następnie do człowieka. Ów dynamizm widoczny jest w samym procesie realizacji „obrazu”, który to proces Fl., chociaż nie on jedynie, nazywa procesem dochodzenia do „podobieństwa”.

Trans-cendencja obrazu

Z natury samej „obraz” Fl. posiada charakter trans-cendentny, przekraczający siebie, tzn. nie pozwalający zamknąć się w sobie i zacieśnić do wąskich ram własnego „ja”. Przeciwnie, czyni on człowieka otwartym, ukierunkowanym i nastawionym na drugiego, przez co człowiek jest „bytem w relacji”. Obraz wprowadza mnie w egzystencjalną relację z drugim podmiotem, który ze swojej strony pozostaje w podobnej relacji do mnie. Przez dar „obrazu”, którego nosicielem jest zawsze i wyłącznie człowiek, byt posiada więc naturę otwartości, a stąd jego pełna i autentyczna realizacja następuje w przedziale tej właśnie „otwartości”; wypełnia ją uaktywnionymi darami otrzymanymi na stworzeniu.

Subiektywnie rozumiane jako dynamiczne „podobieństwo” różni się tym od obrazu, który przejawia cechy raczej statyczne, niezmiennie i niezniszczalne, które opierają się nawet grzechowi. Oczywiście, na równi z obrazem podobieństwo jest wspaniałomyślnym gestem Bożej dobroci, lecz inaczej niż obraz rozumie się ono przede wszystkim jako oferta, jako Boża propozycja przedłożona człowiekowi i jej przyjęcie lub odrzucenie zależy już tylko od nas. Można więc zmusić ją do milczenia, odrzucić czy uczynić nieaktywną³⁷. Jeżeli jednak akceptujemy ją, pozwalamy tym samym uaktywnić się wszystkim jej możliwościom, co równa się realizacji naszych wewnętrznych możliwości, tych mianowicie, które zakodowane są w darze „obrazu”. Fl. odczytuje więc podobieństwo jako wewnętrzną „zdolność” (*sposobność*)³⁸, której Ojciec udziela człowiekowi w Duchu Św., aby ten z kolei mógł osiągnąć pełnię obrazu, którego doskonałym wykończeniem jest Jezus Chrystus. Nie gdzie indziej, lecz w Duchu Św. człowiek otrzymuje dar podobieństwa będącego czynnikiem dynamizującym nasze wewnętrzne życie, dające się przyrównać do „wody życia” (por. Ap 22,17), nawadniającej i użyźniającej nasze życie wew. i pozwalające rozwinąć się obrazowi w całej pełni, niejako wcielić go w codzienne jego życie³⁹.

Jeżeli dar obrazu, rozważa Fl., ustawia człowieka dość jednoznacznie w perspektywie Syna, podobieństwo odnosi się raczej do osoby Ducha Św. Ten trynitarny charakter aktu stworzenia i związanie daru podobieństwa z Duchem Św. nie jest oczywiście czymś nowym i oryginalnym. Spotykamy się z nim już w teologii chrześcijańskiej pierwszych wieków⁴⁰. Tak np. wg Orygenesza dar podobieństwa jest częścią Bożego Ducha udzielonego bytom rozumnym⁴¹. Podobnie i dla św. Ireneusza podobieństwo jest uczestnictwem jakościowym w Duchu Św.⁴²

Chciany i uczyniony wolnym przez Stwórcę człowiek Fl. konfrontowany jest bezustannie z fundamentalnym wyborem: przyjąć i rozwinąć się, jak tego pragnie Bóg lub przeciwnie, zanegować i unicestwić dar podobieństwa, asystencję Ducha Pocieszyciela⁴³, który działa wspólnie z nami i w nas, aby pomóc nam upodobnić się, możliwie najpełniej, do Modelu. Wspomniana różnorodność, istniejąca między

obrazem i podobieństwem, niesie ważne w skutki dane antropologiczne. Mówi bowiem, że człowiek przestaje być w pełni sobą, zacieśniając się wyłącznie do otrzymanego na stworzeniu daru obrazu, a staje się nim w całej pełni wypełniając Bogiem, a konkretnie już zakodowanymi w sobie darami, przestrzeń, jaka dzieli go od Boga. Tylko wówczas zaktualizuje swoje bycie „człowiekiem – obrazem”, kiedy zdając sobie sprawę z drzemiących w nim energii i z wewnętrznych pragnień popychających go ku nieskończoności, skieruje się na Boga, pozwalając tym samym, aby to On napelnił go aż po brzegi i aby nadmiar rozlał się na korzyść innych. W ten sposób pełny Boga sam stanie się dawcą Boga⁴⁴. „Obraz” więc, jak opisze to później również teolog katolicki H.U. von Balthasar, jest więc całkowicie ukierunkowany na „podobieństwo”. Von Balthasar dopowie, że uczyniony on został „dla podobieństwa” (*um der «similitudo» willen*)⁴⁵, aby pomieścić w sobie samego Boga. Słowa teologa z Bazylei doskonale oddają myśl Fl.; „obraz”, jak widzieliśmy wcześniej, jest wytyczeniem drogi dla „podobieństwa”, ukierunkowaniem naszego rozwoju, zacieśnieniem go na to, co najważniejsze – pełnię Boga.

To czysta iluzja, powiada Fl, utrzymywać, że posiadamy w sobie rację bycia i zasadę istnienia. Myśląc w ten sposób zamykamy się w bezpłodnej i grzesznej zarazem samowystarczalności, która nie ma nic wspólnego z autentycznością istnienia, z prawdą naszej natury. Takie właśnie „zamknięcie się” w sobie, ta izolacja od innych podmiotów Fl. określa terminem *samost'*⁴⁶. Inaczej niż chciał tego Bóg i wymaga tego prawdziwe życie człowieka, stworzonego na Boży obraz i podobieństwo, żyjąc w *samost'* przestajemy żyć dla Boga, dla którego zostaliśmy stworzeni i w którym jedynie osiągnąć możemy prawdziwe szczęście, a żyjemy już tylko i wyłącznie dla siebie. Prawdziwa egzystencja ustępuje miejsca egzystencji pozornej i egoistycznej – „dla siebie” i „według własnych upodobań”.

Celem, który atakuje Fl. nie jest podważenie podmiotowości człowieka i zepchnięcie jej na plan dalszy. On jej nie neguje, ale umieszcza jedynie na właściwym dla niej drugim miejscu, robiąc w ten sposób przestrzeń dla Boga, który jako jedyny gwarantuje jej autentyczną i pełną podmiotowość. Fl. pozostaje więc wierny klasycznej ontologii przyjmując Boga za byt konieczny, od którego wszystko, co istnieje, otrzymuje życie i w którym nasze poznanie znajduje swój ostateczny fundament. Inaczej niż Kant, z którym Fl. podejmuje częsty dialog, a który pisał, że „fundamentem poznania nie jest Byt konieczny, lecz możliwość doświadczenia”⁴⁷, teolog nasz, wierny tradycji ojców swojej wiary, nie waha się wybrać Boga za gwaranta autentyczności i pełni człowieka. Zgadza się jednak z Kantem, jeżeli idzie o konieczność egzystencji Boga, która nie jest postulatem konieczności logicznej, ale, jak uczynił to już wcześniej filozof z Królewca, rezultatem naszego doświadczenia. Jest to jednak specyficzna forma doświadczenia, które bardziej niż zmysłowe czy duchowe, jest doświadczeniem ontologicznym, wypływa bowiem z daru obrazu, w konsekwencji czego cała duchowa rzeczywistość przestaje już być postulatem rozumu praktycznego i staje się wymogiem czystego rozumu kantowskiego: rzeczywistość duchowa przekracza rozum nie tracąc jednak nic ze swej rozumności, będąc „ponad-rozumna”⁴⁸. Poznajemy ją poprzez intuicję, którą W. Łoski nazwał „kontemplacją żywej rzeczywistości, jaką jest ona sama w sobie”⁴⁹. Odpowiada to także zasadzie poznawczej naszego autora, który pisze: „Prawda jest intuicją i Prawda jest dyskursem. Albo prościej: Prawda jest intuicją–dyskursem. Prawda jest intuicją, która objaśnia się, tzn. że jest dyskursywna”⁵⁰, czyli że pozwala ująć się rozumowo. Tak więc intuicyjność Prawdy świadczy o jej

rzeczywistym istnieniu, niezależnym od naszego intelektu. Jej dyskursywność natomiast mówi, że jest ona poznawalna. Aby być dyskursywna, intuicja nie może być ślepa, ograniczona, ale przeciwnie: musi osiągnąć nieskończoności, musi być intuicją rozumną i odwrotnie aby otrzymać nazwę intuicyjnego, dyskurs nie może gubić się w niejasnościach, nie może być jedynie możliwy ale rzeczywisty i aktualny, konkluduje Fl.⁵¹ Jasnym jest, że autorowi nie chodzi o jakąś tam prawdę logiczną, ale o samą prawdę, tzn. o Boga, czyli o tę prawdę, która jako jedyna gwarantuje autentyczność i prawdziwość naszego „ja”. Jej uchwycenie zawdzięczamy wprowadzie intuicji, ale jest to intuicja rozumna, intuicja oparta na doświadczeniu. Ponieważ chodzi tutaj o jedynie autentyczną prawdę, o samą prawdę czyli Boga, objawia się (*prawa: a-lètheia*) ale nigdy w całej pełni, do końca, Bóg nie obnaża ostatecznie swojego oblicza; jest szczęściem ale zarazem i czymś bardziej niż szczęście, jest dobrem, najwyższym dobrem ale zarazem czymś więcej niż dobrem itd. Boża prawda, pisze nasz teolog, jest więc antynomiczna, jest sumą wykluczających się przeciwieństw – *coincidentia oppositorum*, jak mawiał kard. Mikołaj z Kuzy, cytowany przez autora⁵². Tak apofatyczny charakter prawdy, nazwany przez Fl. antynomicznym, sprawia to właśnie, że tylko i wyłącznie doświadczenie, przeżycie Boga–Prawdy pozwala dostrzec, ale nigdy całkowicie i w pełni, naturę samej prawdy. W słowie do czytelnika pisze rosyjski teolog: „Żywe doświadczenie religii (jest) jedynie właściwym środkiem poznania dogmatów”⁵³. Doświadczenie to teolog nasz uczynił naczelną zasadą swojej rozprawy, w której dzieli się swoimi przeżyciami i przemyśleniami, dając tym samym do zrozumienia, że klasyczna zasada *lex orandi lex credendi* posiada nadal swoją aktualność.

G. Florowski, który dość negatywnie oceniał teologiczną wartość „*Filaru i podpory prawdy*”⁵⁴, uważa, iż Fl. stawia nas w ten sposób w obliczu nie gnozeologii intelektualnej, która rości sobie pretensje do obiektywności, gnozeologii osadzonej na rozumie, ile raczej gnozeologii religijnej, która siłą rzeczy zawiera pewną dozę subiektywizmu⁵⁵. Broniąc się przed zarzutem zredukowania prawdy do czystej emocji czy żywego wrażenia, co zdaje się sugerować Florowski⁵⁶, autor nasz przypomina, że człowiek z natury swojej otwarty jest na Boga, który utożsamia się z Prawdą, przez co poznanie Jej, tej jedynej prawdy, w której zakorzeniają się wszystkie pozostałe, jest natury intuicyjnej i, aby przypomnieć wcześniejsze stwierdzenie, która to intuicja ma charakter ontologiczny: wieczna Prawda w sposób naturalny przyciąga ku sobie byt ludzki. Ta „naturalność” może być (i rzeczywiście jest) naruszona przez grzech i Fl. ma tego świadomość, dlatego to staje przed koniecznością znalezienia zewnętrznej reguły postępowania i taką regułą jest dogmat.

Wyakcentowanie rzeczywistości obrazu i podobieństwa pozwoliło Fl. poprowadzić dość subtelną ale niemniej jasną krytykę absolutnego idealizmu i scjentyzmu, jak również, odmiennie nieco aniżeli czyniła to większość filozofów jego czasów, zdefiniować naturę człowieka. Jeżeli dla idealizmu absolutnego całokształt rzeczywistości utożsamia się z myślą, która przywdziewa na siebie płaszcz absolutu, tzn. że nic się jej nie sprzeciwia i nic nie jest w stosunku do niej transcendentne, a ona wszystkimu immanentna⁵⁷, to w konsekwencji poza wieczną substancją – myślą, nie istnieje nic innego, tylko ona, jako absolutna prawda skończoności. Jako jej prawda „wchłania” ją w siebie i z nią się utożsamia⁵⁸. Operacja taka odrzuca możliwość transcendencji absolutu a myśl, jako jedyny absolut („bóg”), nie jest niczym innym jak tylko sumą skończoności. Człowiek wraz ze swoimi indywidualnymi doświadczeniami schodzi na poziom

skończoności, zajmuje miejsce obok innych skończonych rzeczy i pozwala się go wchłoniąć przez ów absolut. Ponadto, skoro absolutną prawdę przyjmujemy za rzeczywistość, wówczas wszystko co skończone pozostaje w sferze pozoru i iluzji. Koncepcja Fl., jak już zdążyliśmy zauważyć, odbiega wyraźnie od powyższej; nie myśl, ale Bóg jest absolutną prawdą. On i tylko On istnieje rzeczywiście, a wszystko inne zawdzięcza swój początek i swoją podmiotowość właśnie Jemu. Bóg nie wchłania bytów stworzonych, ale wchodzi z nimi w intensywny dialog miłości, przez co to, co skończone jest rzeczywiście istniejące, a staje się jeszcze bardziej, im bardziej intensywny jest jej kontakt z Absolutem. Podobnie rzecz się ma ze scjentyzmem, który rządzi się „zasadą obiektywności” głosząc, iż tylko to, co obiektywne jest sensowne. Brak w nim miejsca dla Boga, zanegowana zostaje nieśmiertelność, Opatrzność, pomija się najistotniejsze ludzkie doświadczenia, jak miłość, złość itd., a ponadto opowiedzenie się za koncepcją prawdy jako sprawdzalności prowadzić może do podważenia prawdziwości już chociażby samego doświadczenia estetycznego (pomijając już doświadczenie religijne), które z natury swojej dostępne jest wyłącznie dla ludzi wrażliwych. Wielokrotnie Fl. prowadzi ostrą polemikę z powyższymi postawami proponując własne, wg niego jedynie słuszne, rozwiązania, gdzie „zasadę obiektywności” stanowi sam Bóg; On właśnie jest poszukiwaną obiektywnością, kryterium prawdziwości naszego poznania, przez co nie poprawność logiczna, ale doświadczenie, wewnętrzne przeżycie Boga, głębokie przeżycie otwartości swojego bytu prowadzi do znalezienia się w obliczu Prawdy.

Trynitarny charakter „obrazu i podobieństwa”

Nie jest czymś nowym doszukiwać się obecności trzech Osób Boskich w akcie stworzenia. Sobór Lateraneński IV w roku 1215 bardzo wyraźnie sformułował naukę, że Trójca Św. jest jedynym źródłem wszechświata („sola universorum principium est” *DS 804*). Kilkadziesiąt lat później 17 sobór powszechny, który zebrał się we Florencji w roku 1442, uściślił, że Ojciec, Syn i Duch nie są trzema, ale jedną zasadą stworzenia: „non tria principia creaturae, sed unum principium” (*DS 1331*). Stwierdzenie to oznacza, pisał św. Tomasz z Akwinu, że „stwórcza moc Boga wspólna jest całej Trójcy, ponieważ związana jest ona z jednością natury i nie dotyczy różnicy Osób”⁵⁹. Fl., jak należało się spodziewać, nie znajduje w tradycji swojego Kościoła tak jasnych i jednoznacznie brzmiących definicji dogmatycznych na wspomniany temat. Powraca on jednak wielokrotnie ale w żywej pobożności (szczególnym tego przykładem jest św. Sergiusz z Radoneża, założyciel ławry św. Trójcy, któremu Fl. poświęcił osobny esej)⁶⁰, w sztuce (ikonografia św. A. Rublowa)⁶¹, czy, jak pisze Innokentij (Pavlov), w rosyjskiej literaturze teologicznej, szczególnie w literaturze dwóch ostatnich wieków⁶²: A.S. Chomjakow (1804–1860) „Notatkach o historii powszechnej”⁶³, V.S. Solowjow (1853–1900) w „Wykładach o Bogocztowieczeństwie”⁶⁴ oraz metropolita A. Chrapowicki (1864–1936), polemizujący z L.M. Tołstojem i odważnie broniący prawdy o Trójcy Św., jako zasady życia chrześcijańskiego: Trójca Św. – nauczał – nie jest wyłącznie obrazem miłości, ale niezastąpionym źródłem życia⁶⁵.

Wracając już do naszego teologa nie omawia on wspomnianego tematu w osobnym rozdziale. Zauważa go, oczywiście, ale raczej pośrednio, niejako z obserwacji, analizując zachowanie się i postępowanie zwykłego rozumnego śmiertelnika.

W ten sposób, bardziej aniżeli sam moment, Fl. dostrzega widoczne już skutki trójjedynego działania Boga na człowieka w akcie stworzenia. Uwidoczniły się one i to bardzo już w trakcie charakteryzowania „obrazu” i „podobieństwa”, kiedy wyszły na jaw zakodowane w jednym i drugim darze wewnętrzne energie, które obligują każdy byt ludzki do wyjścia z siebie robiąc przez to miejsce drugiemu, aby to on wypełnił mnie sobą. Najostrzej uwidaczniają się one w codziennym życiu człowieka, w potrzebie drugiego podmiotu myślącego do pełnej i autentycznej realizacji mojego „ja”, w konieczności miłości, bez której przestaję być prawdziwym człowiekiem, zatrzymuję swój wewnętrzny rozwój, karłowacieję, nie tylko zresztą duchowo ale i w wymiarze społecznym; zamykam się w sobie i jak leibniewska monada staję się egoistycznym światem dla siebie, samotną wyspą itd. Temat realizacji człowieka w trwałym i dynamicznym dialogu z drugim podmiotem, tzw. relacja „ja” – „ty”, o której, kilkanaście lat po ukazaniu się pracy rosyjskiego teologa *„Filar i podpora prawdy”*, pisał filozof żydowski M. Buber⁶⁶, powraca bardzo często w tekstach Fl. i bez wątpienia należy ją uznać za coś niezmiernie dla niego charakterystycznego. Skoro przywołaliśmy już nazwisko M. Bubera, warto dodać, że podczas gdy filozof żydowski chasydzką ideę spotkania człowieka z Bogiem za pośrednictwem rzeczy i ludzi podniósł do rangi uniwersalnej zasady antropologicznej, „zasady dialogicznej”, Fl. odwrotnie, źródeł naszej potrzeby dialogu doszukuje się w trynitarniej zasadzie stwórczej, czyli w Trójjedynym Bogu: Ojcu-Synu-Duchu Św.⁶⁷

Tu oczywiście nie miejsce na głębszą analizę relacji zachodzącej między dialogującymi ze sobą podmiotami, który to dialog, jeżeli oglądany od zewnątrz, przez trzecią osobę, zostaje odebrany w kategoriach piękna. Dlatego też do powyższej tematyki powrócić trzeba będzie gdzie indziej. Niemniej jednak musimy już teraz zauważyć egzystencjalne konsekwencje, które niesie ze sobą dar „obrazu i podobieństwa” otrzymany od Boga. Sprawia on, że człowiek, pragnący poznać samego siebie, odkryć własną tożsamość, nie może zatrzymać się na własnym „ja”, nie może skupić się wyłącznie na sobie i zacieśnić pola widzenia do wąskich granic osobistych korzyści, ale zdobyć się musi na wysiłek otwarcia się na innych: w pierwszym rzędzie na Boga a następnie na swoich bliźnich. Ta „wzajemność” w oddawaniu się sobie odgrywa istotną rolę w pismach Fl.; drugi podmiot nie tylko interpeluje moją tożsamość⁶⁸, on także kształtuje ją, mocniej jeszcze – on ją „stwarza” niejako. To dzięki istnieniu mojego bliźniego, drugiego człowieka, zaistnieć mogą także i ja: „drugi” (a w pierwszym rzędzie jest nim sam Bóg) jest „dowodem na istnienie człowieka”⁶⁹. Oznacza ono, zdaje się mówić Fl., że o człowieku możemy mówić wyłącznie w kontekście Boga i to Boga trójjedynego, który jest ontologicznym dowodem nie tylko na samo jego istnienie (możemy go określić, jako autentyczne istnienie), ale także na jego formę – dynamizm wzajemnego otwierania się na siebie dwóch podmiotów⁷⁰.

Mówiąc to Fl. odwraca klasyczny (zachodni) sposób dowodzeń na istnienie Boga, gdzie punktem wyjścia był świat widzialny oraz wewnętrzne predyspozycje człowieka. Pozwalało to, na zasadzie sylogizmów, dochodzić do istnienia Boga, który objawiał się jako Dawca wszystkiego. Rosyjski teolog, z wierności dla własnej tradycji teologicznej, w punkcie wyjścia umieszcza Boga, który jako jedynie realnie istniejący uznany zostaje za najwyższy Dowód na istnienie wszystkich pozostałych bytów. Chociaż różnica wydaje się być dość wyraźna, Fl. nie przejawia zainteresowania wejściem w bezpośredni dialog z łacińską tradycją teologiczną. Niewątpliwie zależy mu na wyłożeniu swoich poglądów (choć trzeba przyznać, że czyni to nie

zawsze w formie przystępnej dla czytelnika), atakuje także racjonalną i idealistyczną myśl zachodnią (Kant, Fichte, Schelling itd.), ale to wszystko. Więc nie atak, ile raczej spokojna prezentacja osobistych przeżyć, wyczulenie ewentualnego czytelnika na możliwość i zasadność innego, bardziej „odgórnego” widzenia rzeczywistości charakteryzuje naszego Rosjanina. Czytając go ma się wrażenie, że jest on tak bardzo zafrapowany bogactwem i szerokością własnej drogi, iż nie zwraca specjalnej uwagi na odchodzące od niej rozgałęzienia.

Pierwsze miejsce przynależy się więc Bogu, wszystko bowiem istniejące na ziemi Jemu właśnie zawdzięcza swoje życie: On jest źródłem egzystencji, Jego stwórcza „myśl” powołała wszystko do istnienia. Kiedy powraca temat stwarzania Fl. wielokrotnie korzysta z terminu „myśleć” (*mysliť*) stawiając go nierzadko na równi ze słowem „stwarzać”. Przekracza to oczywiście potoczne znaczenie tego słowa, gdzie „myśleć” równa się „uświadamiać sobie związki zależne między rzeczami”, czyli ujmować coś w myślach albo myślami⁷¹. Fl. poszerza więc zakres terminu nadając mu cechę materialnej skuteczności: akt stwórczy znaczy dla niego nieomal tyleż samo co proces myślenia: to właśnie „myślenie” przywołuje do istnienia nowe rzeczy i, konkluduje autor, stworzenie jest efektem „myślenia”, ponieważ „Bóg myśli rzeczami” (*Bog myslit wieszczami*”), czyli myśląc jednocześnie stwarza⁷². Jest to jednak zawsze myśl trójosobowa, uczestniczą w niej bowiem, w sposób bardzo aktywny, wszystkie trzy Osoby Boże: Ojciec stwarza za pośrednictwem Syna i dopełnia albo doskonali w Duchu Św.⁷³ Czytelne jest więc sformułowanie autora, że: „Istnieć, znaczy tyle samo, co być pomyślanym, zapamiętanym albo wreszcie, znanym przez Boga. Tych, który Bóg „zna” cieszą się rzeczywistym istnieniem, tych zaś, których „nie zna”, nie istnieją w świecie duchowym, w świecie autentycznej rzeczywistości; ich bytowość jest iluzoryczna, w rzeczywistości są podmiotami *pustymi* i i gdy zostaną oświeceni światłem potrójnej jasności, okaże się, że ich nie ma – im się tylko wydawało, że istnieją. Aby istnieć rzeczywiście, trzeba być poznanym przez Boga „*ginskethai hupo Theou*” (por. Mt 7,23; 25, 31n)”⁷⁴. Korzeni tych myśli trzeba szukać w pismach Platona, duchowego przewodnika autora, sięgnąć trzeba do pism św. Jana a także do pism jego duchowych synów.

Terminu „myśl” używała także filozofia zachodnia, lecz w innym nieco znaczeniu. Dla R. Kartezjusza np., od którego pochodzi klasyczna już zasada „*cogito ergo sum*”, myśl i ona jedynie była ostoją pewności i punktem wyjścia dla dalszych prze-myśleń, ponieważ nawet wówczas, gdy podmiot myślący wątpił, to jednak nie przedstawiał myśleć. We śnie czy na jawie, umyślnie czy wprowadzeni w błąd przez demona, nasza myśl pozostaje myślą, nie umiera ale istnieje⁷⁵. Może być oczywiście snem to, o czym myślę, ale sam fakt, że myślę, jest czymś bezsprzecznym i niewątpliwym. Mogę się również mylić w moich rozumowaniach, ale następuje to tylko wówczas, gdy myślę. Kartezjusz stał więc na stanowisku, że fundamentów wiedzy należy doszukiwać się nie w przedmiocie, lecz w podmiocie i świadomym duchu⁷⁶. Pisał:

„Na podstawie tylko tego, iż wiem, że istnieję i że na razie niczego zgola nie spostrzegam, co by należało do mojej natury czy istoty oprócz tego jednego tylko, że jestem rzeczą myślącą, słusznie dochodzę do wniosku, iż moja istota polega na tym jedynie, że jestem rzeczą myślącą. I chociaż może (a raczej na pewno, jak to później powiem) posiadam ciało, które ze mną jest bardzo ściśle złączone, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste ja jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć – ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę

siebie samego jako rzeczy myślącej tylko, a nie rozciągłej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała jako rzeczy rozciągłej tylko, a nie myślącej”⁷⁷.

U Kartezjusza „myśl” cieszy się jeszcze określonym statutem, polem działania wewnątrz doświadczenia bytu jednostkowego, lecz z E. Kantem i z idealistami niemieckimi⁷⁸ „myśl” umieszczona zostaje poza podmiotem osobowym. Znanie jest zawołanie Kanta: *Myślę (Ich denke)*. Przez fakt myślenia podmiot staje się źródłem przedmiotu i moje „ja” zostaje odczytane jako punkt odniesienia dla wszystkiego, co mnie otacza. To już nie podmiot, który chcąc poznać napotkany przedmiot obiega go swoim intelektem ze wszystkich możliwych stron, ale przeciwnie, sam przedmiot zmuszony jest do podjęcia opisanego wyżej wysiłku⁷⁹. „Myśl” kantowska odbiega znacznie od ujmowania czegoś przy pomocy pojęć; nadane zostają jej konotacje ontologiczne: „Ja myślę” staje się w ten sposób źródłem obiektywizacji drugiego przez co wszystko, co myślę i o czym myślę, otrzymuje istnienie. Wprawdzie jest to egzystencja idealna, niemniej jednak realna w kadrze nad-rozumności.

Jeżeli Fl. wydaje się być bliski poglądom Kartezjusza czy Kanta, to tylko do pewnego stopnia, ponieważ to nie „ja myślę” ludzkie, ale „Ja myślę” Boga – Boże poznanie – pobudza i przywołuje wszystkie rzeczy do istnienia. Ono właśnie odgrywa tutaj rolę pierwszoplanową, chociaż nie tylko tu. W równym stopniu aktywne jest wewnątrz samego Boga, gdzie odznacza się „aktywnością” i „kreatywnością”: poznające Boże JA przywołuje do istnienia Boże TY. Bóg poznaje albo rozpoznaje się „w Synu”⁸⁰ – Ojciec jest poznającym JA a Syn poznany TY. Wspólnie razem, włączając w to jeszcze Ducha Św., powołują do istnienia stworzenie, w którym każdy byt rozumny jest równocześnie poznającym „ja” i poznany „ty”, co pozwala mu uczestniczyć, na zasadzie daru, w mocy samego Boga, przez co także nasze ludzkie poznanie przybiera formę „aktywną” i „stwórczą”.

* * *

Pragnieniem Fl. jest podanie możliwie pełnej definicji człowieka przy wykorzystaniu danych zaczerpniętych z Pisma św. oraz tradycji chrześcijańskiej, przez co chce stawić czoła prądom filozoficznym swoich czasów, dla których ważniejsze niż nauka Biblii były własne przemyślenia. Autor wydaje się dość wyraźnie atakować filozofię Kanta, jako wiodącą myśl w kulturze europejskiej i rosyjskiej końca XIX i początków XX wieku. Pragnąc zdefiniować człowieka Fl. czuje się zobligowany podkreślić konieczność opowiedzenia się za Bogiem; On bowiem zdaje się być dla niego koniecznym argumentem przemawiającym na korzyść realności i rozumności człowieka. Jeżeli fundament, którym jest Bóg, zostanie zachwiany, upada tym samym także i człowiek na Nim osadzony.

Analiza tekstów biblijnych (chodzi przede wszystkim o Rdz 1,26) pozwalają autorowi stwierdzić, jako rzecz niewątpliwie pewną, że człowiek jest „bytem otwartym” i ta otwartość jest szczególna, ponieważ ukierunkowana w pierwszym rzędzie na Boga. Zwrócony ku Niemu, człowiek napęłnia siebie całkowicie Jego darami, które otwierają przed nim możliwość, czy wręcz konieczność otwarcia się przed samym sobą i przed drugimi bytami rozumnymi, jak tego chciał sam Bóg postępujący identycznie wewnątrz własnego życia. W ten sposób tylko, i nie inaczej, człowiek pozwala, aby zakodowany w akcie stworzenia Boży dar „obrazu” rozwijał się w nim z całą mocą w kierunku „podobieństwa”.

Nie sposób towarzyszyć do końca myśli Fl., należałoby bowiem zaczynać zawsze od tego, co mogłoby być równie dobrze zakończeniem, i czyniąc starania, aby ukazać ją w jakimkolwiek punkcie, z konieczności należałoby ukazać wszystkie pozostałe punkty. Wydaje się jednak, że jest to naturalny porządek jego filozoficzno-teologicznych rozważań, wyznaczonych przez promieniowanie wokół środka, jakim jest sama miłość. Dla Fl. stanowi ona podstawową więź ontologiczną, ponieważ należy do istoty komunii. Na niej osadzona jest Boża wspólnota trynitarna i z niej czerpie swoje życie wspólnota ludzko-boska i ludzka.

Powyższe strony nie dają oczywiście wglądu w całość teologiczno-filozoficznego dorobku rosyjskiego autora. Pozwalają niemniej dostrzec kierunek przyszłego rozwoju i cel – zakorzenienie się w Bogu: człowiek bowiem wyszedł z Boga i nie może obejść się bez Niego. Dopóty pozostanie niepełny i nieszczęśliwy, dopóki nie uświadomi sobie swojej od Niego ontologicznej zależności, dopóki nie nawiąże trudnego, chociaż nieodzowanego, aktywnego i twórczego dialogu z drugim „ty”.

Przypisy:

- ¹ „Pavel Alexandrovich Florensky was unquestionably one of the most gifted personalities ever to appear in Russian intellectual history”, por. R. Slesinski. *Pavel Florensky. A Metaphysics of Love*. St. Vladimir’s Seminary Press. Crestwood, New York 1984 s. 21.
- ² *Priester Pavel Florenski (1882–1937). Russisches Universalgenie, Märtyrer der orthodoxen Kirche*. W: *Ostkirchliche Studien* 43(1)1994 s. 3.
- ³ N.O. Lossky. *History of Russian Philosophy*. New York. International Universities Press 1951 s. 176; F.I. Udelov (autentyczne nazwisko S.I. Fudel’). *Ob o. Pavle Florenskom*. Paris. YMCA Press 1972 s. 10; Boris Filipoff. *O. Pavel Florenski*. W: P. Poltoratzky. *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl’ XX wieku*. Pittsburgh. 1975 s. 356 i 370; W. Szentalsinski. *Los geniusza*. W: *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* 2(79)1991 s. 3.
- ⁴ Do 1918 roku obowiązywał w Rosji kalendarz juliański (w Rosyjskim Kościele Prawosławnym obowiązuje aż do dnia dzisiejszego). Do roku 1900 różnica między nim a kalendarzem gregoriańskim wynosiła 12 dni, później 13.
- ⁵ P.A. Florenskij. *Vospominanija dectva*. W: *Vestnik* 99 (1971) 48–84.
- ⁶ P. Florenski zostaje wyświęcony na kapłana 24 kwietnia 1911 r.
- ⁷ F. von Lilienfeld. *Priester Pavel Florenski (1882–1937)*. W: *Ostkirchliche Studien* 43(1)1994 s. 8.
- ⁸ Początkowo władza komunistyczna podała rok 1943, 15 grudnia, jako datę śmierci Florenskiego. Teraz jednak wiadomo, że został rostrzelany 8 grudnia 1937 roku. Por. H. Goltz. *Er setzte den Logos gegen das Chaos. Priester Pavel A. Florenskij (1882–1937)*. W: *Ostkirchliche Studien* 2/3 (1993) ss. 105–118.
- ⁹ Tł. wg J. Synowiec OFMConv *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*. ATK Warszawa 1987 s. 125.
- ¹⁰ Por. H.W. Wolff. *Antropologia dell’AT*. Queriniana. Brescia 1975 s. 205.
- ¹¹ Wspomniane tutaj księgi uważane są przez Biblię protestancką za pisma apokryficzne.
- ¹² *L’uomo immagine somigliante di Dio*. Pod red. A. G. Hamman. Tł. tekstów G. Pini. Ed. Paoline 1991
- ¹³ Por. C. Westermann. *Genesis 1–11*, t. I/1. Neukirchen – Vluyn 1974 s. 208.
- ¹⁴ *La colonne et le fondement de la Vérité. Essai d’une théodicée orthodoxe en douze lettres*. Tł. C. Andronikof. L’Age d’Homme. Lausanne 1975 s. 55 (– *La Colonne*).

- ¹⁵ Por. *La colonn*, s.154. Tak również odczytuje temat obrazu antropologia katolicka, zob. L.Ladaria. *Antropologia teologica*. Rzym 1986. Autor pisze: „L'interpretazione più propriamente paolina del tema dell'immagine è quella che lo relaziona con la risurrezione futura dell'uomo, a immagine di quella di Gesù, come consumazione definitiva della nuova vita iniziata nel battesimo. Come Rm 8,29: *Quelli che da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli (Fil 3,21)*. Si manifesta con tutta chiarezza che il modello da „riprodurre”, di cui l'uomo deve essere immagine, è Gesù” (s.95).
- ¹⁶ Temat boskich energii rozwinął Fl. w swoich przemysłeniach na temat Sofii, por. *La colonne* ss. 209–254.
- ¹⁷ Por. Z.Kijas OFMConv *Dieu mesure de l'homme selon Paul A. Florensky. Esquisse d'une anthropologie théandrique orthodoxe*. Louvain–La–Neuve 1990 s. 50.
- ¹⁸ *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Aubier, Paris 1944.
- ¹⁹ G.Verbeke. *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin*. W: *Augustiniana IV* (1954) 495–515.
- ²⁰ Tamże s. 109–110.
- ²¹ Por. *La colonne* s. 9–12.
- ²² Odnosnie koncepcji Sofii w pisamch P. Florenskiego zob. mój art. *La sophiologie de Paul A. Florensky*. W: *Ephemerides Theologicae Lovanienses A.LXVII/F.1* (1991) ss. 36–56.
- ²³ *La colonnes*. 229
- ²⁴ Por. T. Špidlik. *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le coeur et l'Esprit* (Orientalia christiana analecta) 172, Roma 1956; tenże. *Autorità del libro per il monachesimo russo*. W: *Monachesimo orientale* (Orientalia christiana analecta) 153. Roma 1958 ss. 159–179.
- ²⁵ *La colonnes*. 229.
- ²⁶ Por. J. Gross. *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*. Paris 1938 s. 350.
- ²⁷ Por. *La colonnes*. 79
- ²⁸ Pisz Fl.: „La personne humaine, crée par Dieu, autrement dit sainte et douée d'une valeur certaine, par son noyau interne, a une volonté libre et créatrice, qui se manifeste comme un système d'action, c'est-à-dire comme un caractère empirique. En ce sens, la personne est le caractère”. *La colonne* s. 142.
- ²⁹ Grzegorz z Nysy. *La création de l'homme*. Wstp i t. J. Laplace, przypisy J. Daniélou. *Sources chrétiennes* 6, Paris 1943 s. 42.
- ³⁰ *La colonnes*.190.
- ³¹ M.A. Krapiec. *Dziela IX. Ja–człowiek*. Lublin 1991 s. 35.
- ³² Por. A. Orbe SI. *Introduccion a la teologia de los siglos II y III*. Roma–Salamanca 1981; V. Lossky. *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Paris 1944 ss.109–129; tenże. *A l'image et à la ressemblance de Dieu*. Aubier–Montaigne, Paris 1967 ss.123–137; J.B. Schoemann. *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie*. W: *Scholastik* 18(1943) ss. 31–53 i 175–200.
- ³³ P.Florenskij. *Ikona*. W: *Messenger de l'Exarchat Russe en Europe occidentale*, 65. Paris 1969 s. 40.
- ³⁴ Por. *La colonnes*. 55.
- ³⁵ Por. *La colonnes*. 142 i 154–155.
- ³⁶ Por. E. Levinas. *Pod urokiem dumnej sobości*. W: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*. Kraków. Znak 1991 s. 34–35.
- ³⁷ Por. także P. Evdokimov. *L'Ortodossia*. EDB Bologna 1981 s. 116.
- ³⁸ Por. *Ikona* s. 40.

- ³⁹ Por. *La colonne* s.55. *Ikona* s. 40.
- ⁴⁰ A. Orbe, omawiając teologię II i III wieku, tak pisze o obrazie i podobieństwie: „Resumiendo Gen 1,26 en parafraſis: *Hagamos al hombre con arreglo al logos, Imagen (personal) nuestra, y conforme también al Espíritu Santo, similitud (personal) nuestra*. Dios convoca al Verbo y al Espíritu Santo, para segun ellos hacer al hombre. De ahí la dimension trinitaria del hombre. El misteriosoplural *faciamus*, se dirige no a los angeles ni a los arcantes ni a las *dynameis*, ... sino a aquellos mismos Dos, que sirven de paradigma en la formacion del hombre. Invocando al Verbo, asegura la impronta de la Imagen Suya personal. Invocando al Espíritu Santo, garantiza el sello de la Similitud Suya también personal. Dios compromete des—de la formacion inicial e ministerio sucesivo de ambos”, *Introduccion a la teologia de los siglos II y III*. Roma – Salamanca 1988 s. 226.
- ⁴¹ Por. A. Orbe. *Introduccion* s. 223.
- ⁴² Por. A.Orbe. *Introduccion* ss. 223–224.
- ⁴³ Por. *La colonne* s. 55.
- ⁴⁴ Por. *La colonne* s. 63.
- ⁴⁵ *Theodramatik* II.2 s. 482.
- ⁴⁶ *La colonne* s. 147. C. Andrionikof oddał rosyjski termin *samost'* przez francuski *aséité* (łac. esse a se – être en soi)
- ⁴⁷ A. Philonenko. *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*. T.I *La philosophie pré—critique et la critique de la Raison pure*. Paris 1969 s. 310.
- ⁴⁸ Por. moją pracę. *Dieu mesure de l'homme* s. 57.
- ⁴⁹ N. Lossky. *History of russian philosophy*. London 1952 ss. 251–266. Fl. znał filozofię N. Losskiego i często powracał do niej, zob. *La colonne* przypis 86.
- ⁵⁰ *La colonne* s. 34.
- ⁵¹ Tamże s. 34.
- ⁵² *La colonne* s.107; por. M. Silberer OSC. *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*. Würzburg 1984 s. 98nn.
- ⁵³ *La colonne* s.9; por. także R. Slesinski. *Pavel Florensky: A Metaphysics of Love*. Crestwood 1984 s. 51n.
- ⁵⁴ Por. R. Slesinski. *Pavel Florensky* s. 46.
- ⁵⁵ G. Florowski. *Puti russkogo bogoslowija*. Paris. YMCA—Press 1988 (4 wyd.) s. 495.
- ⁵⁶ Tamże s. 495.
- ⁵⁷ *Dictionary of Philosophy*. Wyd. Dagobert D. Runes. Totowa, New Jersey 1982 ss. 152–155.
- ⁵⁸ Korzystam tutaj z krytyki absolutnego idealizmu, której dokonał G. Marcel, o której pisze K. Tarnowski. *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*. PAT Kraków 1993 s. 18.
- ⁵⁹ STh I.32.1; por. także B.De Magerie SJ. *La Trinité chrétienne dans l'histoire*. Kol. *Théologie historique* 31. Paris 1975 ss. 254–262.
- ⁶⁰ *Trojce – Sergiewa Lavra i Rossija*. W: *Messenger* 117 ss. 5–22.
- ⁶¹ Tamże s. 19–20.
- ⁶² Innokentij (Pawlov). *Swjaszczennik Pavel Florenskij i ego wkład w razwicie bogoslawskoj mysli prawoslawnoj Cerkwi*. Wykład wygłoszony podczas sesji nt. „P.A. Florenskij e la cultura del suo tempo” Bergamo 10–14. 04. 1988.
- ⁶³ Chomjakow A.S. *Polnoje sobranije soczinienij*. 8 t. Moskwa 1911–14. Na temat Chomjakowa zob. pracę. P.K.Christoff. *An Introduction to Nineteenth—Centry Russian Slavophilism. A Study in Ideas*. T.I: A.S. Xomjakov. «S—Gravenhage 1961.

- ⁶⁴ Podaje tutaj tł. niemieckie. *Vorlesungen über das Gottmeschentum (1877–1881)*. Tł. M. Deppermann. W: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*. Wyd. W. Szyllarski, W. Lettenbauer, L. Müller. Band I. München 1978 ss. 573–750; por. także S.M. Solowjow. *Życie i ewolucja twórczości Włodzimierza Solowjowa*. Poznań 1986.
- ⁶⁵ Antonij Abp. *Polnoje sobranije soczinienij*. 2 t. Sankt – Petersburg 1911 (wyd. 2).
- ⁶⁶ Najbardziej znana i najważniejsza praca filozoficzna M. Bubera „*Ja i Ty*” ukazała się w roku 1923. M. Buber nie był oczywiście jedyny w uprawianiu tego typu filozofii, zwanej „filozofią dialogu”. Obok niego wspomnieć należy innych jeszcze filozofów żydowskich, jak F. Rosenzweig czy E. Lévinas oraz wielu innych filozofów i teologów różnej narodowości.
- ⁶⁷ Por. *La colonne* s. 66n; por. także moją pracę. *Dieu mesure de l’homme*. 336–340.
- ⁶⁸ Tak np. dla E. Lévinasa, moje „ja” wyzute z samego siebie i oddane całkowicie drugiemu, wyzute z własnej tożsamości, aby pozwolić się przeniknąć drugiemu, odkrywa nową tożsamość, por. E. Lévinas. *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*. Kol. *Phaenomenologica* 8. La Haye 1971. Jeżeli chodzi o wiele mocniej aniżeli uczynił to filozof francuski, podkreśla on rolę drugiego człowieka w kształtowaniu mojej tożsamości.
- ⁶⁹ To piękne wyrażenie nie pochodzi wprost od samego Fl. ale jest mu bardzo bliskie. Użył go natomiast teolog katolicki A. Gesché, prof. Uniwersytetu w Louvain–La–Neuve w Belgii, w art. *Dieu preuve de l’homme*. W: *Nouvelle revue théologique* 112 (1990) 3–29.
- ⁷⁰ Por. moją pracę. *Dieu mesure de l’homme* s. 43.
- ⁷¹ Por. *Słownik języka polskiego*. Red. prof. dr M. Szymczak. Warszawa 1979 t. II s. 236.
- ⁷² Por. *La colonne*, s. 214. Zdaniem Fl. nauka ta (chodzi mianowicie o stwierdzenie, że „Bóg myśli rzeczami”) została wyłożona już przez filozofów średniowiecza. W przypisie 331 pozycji *La colonne* cytuje mianowicie słowa Stöckl. *Gesch. d. Philos. des Mittelalters*. Mainz 1894, t. I s. 290, który pisze: „Asseruit Amalricus (Amalrich von Bene) ideas, quae sunt in mente divina, et creare, et creari”.
- ⁷³ *La colonne* s. 214.
- ⁷⁴ *La colonne* s. 214. Fl. korzysta tutaj z przemyśleń wielkiego swojego rodaka Teofana Pustelnika (por. Komentarz do 1 Kor 8,3 s. 266), zob. przypis 575 *La colonne*.
- ⁷⁵ Descartes znał teorię opętania człowieka przez demona i wiedział, że demon nie ma dostępu do woli intelektu, ale tylko do zmysłów.
- ⁷⁶ M.A. Krapiec. *Dzieła. Ja – człowiek*. IX Lublin 1991 ss. 49–50.
- ⁷⁷ R. Descartes. *Medytacje o Filozofii Pierwszej*. Tł. M. i K. Ajdukiewiczowie. Warszawa 1958 med. VI 78.
- ⁷⁸ Fl. znał myśl filozofów niemieckich. Szczególnie często, widoczne to jest na kartach *La colonne*, odnosił się właśnie do Kanta, akceptując czy poddając ostrej krytyce propozycje filozoficzne myśliciela z Królewca.
- ⁷⁹ E. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Kol. *Philosophische Bibliothek* 37a. Hamburg 1971. B428–B432.
- ⁸⁰ Por. M. Silberer OSC. *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij* s. 167.

NIEKTÓRE PROBLEMY BIOETYKI NA TLE ENCYKLIKI „VERITATIS SPLENDOR”

Wstęp

Bioetyka¹, nowa dziedzina refleksji moralnej Kościoła katolickiego, coraz pełniej wychodzi naprzeciw wyzwaniom współczesnego świata. Bioetykę interesują przede wszystkim sytuacje, w których występuje zagrożenie życia człowieka na skutek ingerencji poznawczej lub terapeutycznej na gruncie biologii i medycyny.² Dynamiczny rozwój tych właśnie nauk niesie ze sobą konieczność odpowiedniej interpretacji etycznej najnowszych badań i osiągnięć nauki. Filozoficzna i teologiczna analiza doświadczeń biomedycznych znajduje coraz szerszą podstawę w oficjalnych wypowiedziach Stolicy Apostolskiej.

Jednym z ostatnich głosów Kościoła na ten temat, szczególnie ważnym ze względu na rangę stwierdzeń, jest encyklika „Veritatis splendor” (Błask prawdy).³ Powołując się na wcześniejsze teksty nauczania Kościoła, encyklika ujmuje zagadnienie natury człowieka od strony biomedycznej. Analizując dokument pod kątem aktualnie występujących w biologii i medycynie problemów i biorąc pod uwagę stojące u ich podłoża koncepcje filozoficzne, można zaryzykować twierdzenie, że mamy do czynienia z encykliką również o tematyce bioetycznej. Dokument papieski przeciwstawia się błędnym poglądom wynikającym z owych prądów filozoficznych, polemizując także z niektórymi koncepcjami obecnymi we współczesnej teologii moralnej. W jego treści dominuje jednak pozytywny wkład nauki moralnej Kościoła, co daje w sumie mocny fundament pod zasady etyczne bioetyki katolickiej.

1. Myśli przewodnie encykliki

Układ dokumentu, osadzonego między analizą biblijnego dialogu Chrystusa z „pewnym człowiekiem” (Mt 19,16–22) a ukazaniem dobra moralnego w życiu Kościoła i świata, pozwala na przedstawienie właściwej wykładni nauki Kościoła wobec niektórych kontrowersyjnych tendencji moralnych. Rozdział II – „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata» (Rz 12,2)”, centralna dla naszego tematu część dokumentu Jana Pawła II, składa się z czterech podrozdziałów, z których pierwszy zatytułowany „Wolność a Prawo” interesuje nas w sposób szczególny. Papież porusza w nim „rzekomy konflikt między wolnością a prawem” (VSpl 35). Zwróćmy zatem uwagę na niego, ponieważ jest on źródłem problemów w etycznej ocenie wszelkich działań biomedycznych, które zawierają się między tym, co człowiek może uczynić (wolność), a tym co musi czynić (prawo).

Punktem wyjścia rozważań papieża o relacji wolności do prawa jest tekst z Księgi Rodzaju: „Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz: »Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz«” (2,16–17).⁴ Ten biblijny obraz wytycza podstawowe założenie teologii moralnej, które uczy że: „władza decydowania o dobru i złu nie należy do człowieka, ale wyłącznie do Boga” (VSpl 35). Zasada ta, mocno podkreślana w encyklice, nie jest jednak przyjmowana jako oczywista w wielu (także uznawanych za katolickie) koncepcjach etycznych. Istnieją tendencje (dokument papieża nie określa dokładnie szczegółowych danych), które przyznają człowiekowi prawo decydowania o tym, co jest dobre a co złe.

W dalszej części II rozdziału papież przechodzi do analizy sporu w etyce współczesnej. Spór ten występuje w rozumieniu relacji między prawem a wolnością w odniesieniu do natury człowieka. Czasy współczesne bowiem, bardziej niż epoki przeszłe, podważają niezmiennosc prawa naturalnego wobec zmian „czasoprzestrzennych świata (...), stałych fizyczno chemicznych, sił cielesnych, skłonności psychicznych i uwarunkowań społecznych” (VSpl 46). Takie widzenie zdeterminowania prawa przez czynniki natury, występowało, jak zauważa encyklika w różnym nasileniu już wcześniej⁵ ale obecnie empiryzm, tzw. naukowa obiektywizacja i liberalizm mają przełożony wpływ na myślenie w tym zakresie, co jest widoczne zarówno w środkach społecznego przekazu jak i w często spotykanych zachowaniach ludzkich.

2. Genetyka i inżynieria genetyczna

Przejdźmy teraz do zagadnień szczegółowych.

Czytamy w encyklice: „Tworzenie wartości ekonomicznych, społecznych, kulturowych, a także moralnych miałyby się dokonywać drogą nieograniczonego rozszerzania władzy człowieka, czyli jego wolności (...). W ten sposób człowiek nie miałby własnej natury, lecz kształtowałby siebie jedynie według własnego projektu. Nie byłby niczym innym, jak tylko własną wolnością” (VSpl 46). Ta „nieograniczona władza człowieka” czyli postawienie ponad wszystkim ludzkiej wolności, znalazła swój praktyczny wymiar bioetyczny w rozwoju najnowszych metod w dziedzinie genetyki i inżynierii genetycznej. Mówi o tym szczegółowo instrukcja „Donum vitae”⁶ oraz niektóre inne wypowiedzi papieża Jana Pawła II⁷. Podkreślają one przede wszystkim godność człowieka jako stworzenia Bożego. Z tej godności wynika zasada, że żaden biolog czy lekarz nie może decydować z bezwzględną wolnością o życiu i przeznaczeniu każdej osoby, choćby dopiero powstałej.⁸

Konflikt między wolnością i prawem daje się zauważyć nie tylko w dziedzinie genetyki i inżynierii genetycznej. Jak przekonamy się dalej, także w zakresie stosunku do już poczętego życia encyklika pozwoli nam sformułować w tym względzie konkretne uwagi bioetyczne.

3. Embriologia

W wyniku dużego postępu w embriologii człowieka, stworzono szereg bezprecedensowych sytuacji w badaniach naukowych, w których świadomie wykluczono zasadę, że tylko Bogu przysługuje prawo decydowania o dobru i o złu. Na

przykład bardzo liczne doniesienia prasowe z ubiegłych miesięcy ujawniły fakty manipulacji zarodkami ludzkimi uzyskanymi drogą sztucznego zapłodnienia⁹. Pomijając problem godziwości poczęcia nowego życia w sposób nienaturalny, można stwierdzić, iż samo instrumentalne traktowanie osoby ludzkiej w najwcześniejszym stadium rozwoju jest sprzeczne z nauczaniem „*Veritatis splendor*”. Nie tylko ostatnia encyklika zauważa, że doszło do absolutyzowania nauki i rozumu (VSpl 40) w postępie biotechnologii człowieka. Sześć lat wcześniej Kongregacja Nauki Wiary wydała na ten temat wspomnianą już instrukcję „*Donum vitae*” dotyczącą bezpośrednio aktualnych zagadnień etycznych w odniesieniu do początków życia ludzkiego, w której zauważono, że człowiek uzurpuje sobie prawa Stwórcy.¹⁰

W tym punkcie łatwo dostrzec, iż w czasach współczesnych, tam gdzie spotyka się wolność Boga i człowieka, istnieje ciągle napięcie. W życiu codziennym, w świadomości człowieka raz po raz odzywa się niepokój, że w posłuszeństwie Prawu Bożemu wolność człowieka jest ograniczona a nawet zniesiona. Tę kwestię podejmuje też „*Veritatis splendor*”¹¹ powołując się w swojej interpretacji na autorytet Soboru Watykańskiego II, który wyjaśnia: „Wolność prawdziwa zaś to szczególnie znak obrazu Bożego w człowieku. Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w ręku rady jego, żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości.”¹²

Wychodząc z tego tłumaczenia sensu ludzkiego postępowania według prawa naturalnego, które „jest w nas odbiciem światła Bożego” (VSpl 42), omawiany dokument dochodzi do bardzo ważnego stwierdzenia z punktu widzenia bioetyki. Idąc za głosem ostatniego Soboru encyklika podkreśla, że „najwyższą normą ludzkiego życia jest samo prawo Boże, wieczne, obiektywne i uniwersalne, którym Bóg, wedle planu mądrości i miłości swojej, porządkuje, kieruje i rządzi całym światem i losami wspólnoty ludzkiej”.¹³

4. Aborcja i antykoncepcja

Problem godności i wartości życia ludzkiego najostrzej ujawnia się we współczesnej kontrowersji wobec przerywania ciąży. Częste kwestionowanie „obiektywnego i uniwersalnego prawa Bożego” przez środowiska uzurpujące sobie prawo do decydowania o losie życia poczętego ukazuje, jak ważny jest ten obszar refleksji bioetycznej.

Dyskusje wokół ustawy antyaborcyjnej w ubiegłym roku w Polsce, zarówno na forum ustawodawstwa państwowego jak i w środkach społecznego przekazywania myśli – dowiodły, że nawet wśród samych katolików, często nieobecne są motywacje opowiedzenie się za ochroną życia ludzkiego. Papież przedstawia w encyklice pogłębioną motywację na rzecz naturalnego prawa do życia każdego człowieka, korzystając zarówno z nauki Pisma św. (Ps 1, 1–2), opinii Ojców Kościoła (Św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu i Leon XIII) jak i z wcześniejszych wypowiedzi Magisterium Kościoła („*Gaudium et spes*”, 17; „*Dignitatis humanae*”, 3); (por. VSpl 42–44). Niezmienne „prawo Ducha” (Rz 8,2) nawet jeśli rozpatrywane jest w formie prawa Bożego pozytywnego i prawa naturalnego, nie zmienia faktu, że zawsze „ich wspólnym źródłem i celem jest odwieczny zamysł, pełen mądrości i miłości” (VSpl 45) Boga, który nie sprzeciwia się prawdziwej i pełnej wolności człowieka.

W czasie ostatniej Międzynarodowej Konferencji ONZ na temat Zaludnienia i Rozwoju, która odbyła się w Kairze w dniach 5–13 września 1994r., delegacje niektórych organizacji i rządów na skalę globalną podjęły próbę przeforsowania idei „prawa do aborcji”, jako „zasadniczego składnika polityki ludnościowej”¹⁴. Oznacza to, że przerywanie ciąży miałoby się stać powszechnie stosowanym dopuszczalnym środkiem regulacji poczęć i poprzez przepis prawny stanowiłoby przejaw nieograniczonej wolności człowieka w decydowaniu o ilości urodzin na skalę całych narodów. Zalecenia Konferencji Kairskiej w swoich założeniach demograficznych skierowane były do krajów Trzeciego Świata, ponieważ w krajach zachodnich aborcja jako środek antykoncepcyjny jest już stosowana na dużą skalę.¹⁵

Tak potraktowana antykoncepcja (nie tylko w Dokumencie Końcowym Konferencji Kairskiej) opiera się na przewrotnej dialektyce ludzi o chorych sumieniach oraz na indywidualistyczno – konsumpcjonistycznej ideologii propagowanej przez kraje wysoko rozwinięte.¹⁶ Dążenia tych ideologii znajdują swoje uzasadnienie w sprytnym wykorzystaniu danych statystycznych z niektórych krajów, gdzie praktyki antykoncepcyjne znajdują częste zastosowanie. Pomija się przy tym istotne różnice w rozwoju gospodarczym, kulturalnym i etycznym oraz błędnie ocenia się skalę antykoncepcji określając ją w kategoriach większościowych.

O takich metodach manipulacji opinią publiczną mówi także encyklika: „Niektórzy specjaliści w dziedzinie etyki (...) mogą ulegać pokusie opierania swej wiedzy albo nawet słuszności zalecanych przez siebie norm na bazie statystycznie przeważających konkretnych ludzkich zachowań i poglądów moralnych uznawanych przez większość” (VSpl 46). W praktyce w wielu badaniach opinii społecznej oraz w rozpowszechnionym przekonaniu, pod ową „bazą statystyki” kryją się tzw. „wszyscy”¹⁷, którzy stosują jakieś środki antykoncepcyjne. Tak pojęta „baza statystycznie przeważających konkretnych ludzkich zachowań”, po pierwsze – stanowi fałszywą przesłankę co do uzasadnienia nieetycznego postępowania (bo wcale nie „wszyscy”) i po drugie – nawet jeśli by rzeczywiście dotyczyła literalnie wszystkich, nie może relatywnie zmienić obiektywnych norm moralnych.¹⁸

W warunkach polskich na szczęście, jeśli chodzi o powszechność antykoncepcji, nawet gdyby wziąć pod uwagę także środowiska bez motywacji religijno-etycznych, to użycie środków antykoncepcyjnych nie stanowi statystycznie przewagi nad naturalnymi metodami regulacji poczęć¹⁹, a tym bardziej nie przeważa statystycznie w ogóle²⁰.

5. Problemy etyki seksualnej

Różnice między prawem Bożym zawartym w naturze a wolnością człowieka powodują jeszcze inne trudności w sferze ludzkiej płciowości. Biorąc pod uwagę mechanizmy fizjologiczne i prawa biologii rządzące seksualnością człowieka zarzucano Kościołowi, że nadaje tym prawom status praw moralnych (zarzuty fizycyzmu i naturalizmu). Zakładając, że ludzkie zachowania są trwałe i niezmiennie, Kościół sformułował zasadę, że to co jest niezgodne z naturą, stanowi wykroczenie poza normę (por. VSpl 47). Na tej podstawie zarzucono rzekomo naturalistyczne potraktowanie przez Kościół koncepcji aktu płciowego, w którym „uznawano za niedopuszczalne takie praktyki jak: antykoncepcja, bezpośrednia sterylizacja, masturbacja, współżycie przedmałżeńskie, stosunki homoseksualne, a także sztuczne zapłodnienie” (VSpl 47).

Te szczegółowe zagadnienia bioetyki, wchodzące w zakres etyki seksualnej, wymagają określenia „jakie miejsce zajmuje ludzkie ciało w kwestiach prawa naturalnego” (VSpl 48). Na powyższe zarzuty encyklika odpowiada przypomnieniem koncepcji jedności ludzkiej istoty, w której nie może być rozłamu między biologicznym ciałem człowieka pozbawionym cech moralnych a osobą ludzką czysto formalną i wolną duchowo (VSpl 48). Wobec błędnej wizji człowieka i jego wolności „*Veritatis splendor*” powraca do wcześniejszego nauczania Kościoła o „jedności ludzkiej istoty, w której rozumna dusza jest *per se et essentialiter* formą ciała”²¹ i „cała osoba, łącznie z ciałem, zostaje powierzona samej sobie i właśnie w jedności duszy i ciała jest podmiotem własnych aktów moralnych” (VSpl 48).

Nie tylko omawiany dokument podkreśla nierozzerwalną jedność duszy i ciała, ale w całej „teologii ciała”²² Jana Pawła II opartej na Piśmie św. i Tradycji znajdziemy tę tezę nauczania moralnego Kościoła. Encyklika w analizie prawa i wolności powraca do biblijnej koncepcji jedności psychofizycznej człowieka i ze względu właśnie na „określoną strukturę duchową i cielesną” zdecydowanie odrzuca pojęcie osoby ludzkiej jako „samoprojektującej się wolności” (VSpl 48).

Zawarta w encyklice polemika z wnioskami nauk szczegółowych jest wyraźna w konkretnych przykładach z terenu medycyny i biologii.²³ Nauki te, w ciągłych poszukiwaniach empirycznych, często dochodzą i przekraczają ramy norm moralnych stojących na straży godności i wielkości człowieka. Niejednokrotnie lekarze i biolodzy angażując się bez reszty w etycznie kontrowersyjne działania, twierdzą, że ograniczenia moralne stanowią hamulec w wyrażaniu się wolności człowieka. Tendencje tego rodzaju encyklika ujmuje następująco: „Dla niektórych natura jest jedynie materialem podlegającym działaniu i władzy człowieka: powinna zostać głęboko przetworzona, a nawet przezwyciężona przez wolność, jako że stanowi rzekomo jej ograniczenie i zaprzeczenie”.²⁴

To stanowisko, kwestionowane przez papieża w omawianym dokumencie, jest związane z praktycznym problemem z dziedziny etyki seksualnej. Postulat przezwyciężenia natury przez wolność jest często podnoszony przez transseksualistów. Nie chodzi tu o ludzi, których płeć jest nie w pełni zdeterminowana; ale o tych, których płeć jest inaczej określona genetycznie a inaczej (według sposobu życia płci przeciwnej) ci ludzie są wychowani i tak też się zachowują. Wielu uważa się za transseksualistów tylko ze względu na perwersyjną modę, chorobę psychiczną lub z powodu skłonności homoseksualnych. Ta druga grupa ludzi uważa, że mocą swej wolności mają prawo wpływać na naturę własnej płci, mogą zmieniać płeć i określone z ich zapisem genetycznym zachowania seksualne.

Podobnie i homoseksualiści, pomijając podłoże naturalne takiej formy zachowań, absolutyzują własną wolę w zachowaniach seksualnych²⁵. Poza tym – tak jak to ujmuje omawiana encyklika o tym, co „stanowi rzekomo jej ograniczenie i zaprzeczenie” – „niektórzy twierdzą, że skłonności homoseksualne w pewnych przypadkach nie są wynikiem wolnego wyboru i że osoba homoseksualna nie ma alternatywy, lecz jest zmuszona do zachowywania się w sposób homoseksualny. W konsekwencji twierdzi się, że w takich przypadkach osoba działająca jest bez winy, nie będąc prawdziwie wolną”.²⁶

Problem homoseksualizmu jest obecnie poruszany w kręgach katolickich i niekatolickich nie tylko na płaszczyźnie skłonności i motywów takiego postępowania, lecz także w kontekście problemu społecznego, jakim są małżeństwa homoseksualne²⁷. Zarówno aspekt medyczny jak i prawny homoseksualizmu stanowiąc przedmiot

zainteresowania omawianej encykliki był już podejmowany w cytowanym wyżej „Liście do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych”. List rozróżnia skłonność homoseksualną, która sama w sobie nie jest grzeszna i postępowanie homoseksualne, które z punktu widzenia moralnego jest złe.²⁸ Nie potępia się więc homoseksualisty, który z różnych względów ma skłonności do tej samej płci, ale zdecydowanie negatywnie ocenia się jakiegokolwiek akty homoseksualne i „Veritatis splendor” zachowując niezmienną naukę Magisterium Kościoła w tej materii, dogłębnie analizuje powiązania między wolnością a naturą ludzką w kontekście miejsca, które „zajmuje ludzkie ciało w kwestiach prawa naturalnego” (VSpl 48).

6. Eksperymenty medyczne

Poza zagadnieniami etycznymi odnoszącymi się do ludzkiej płciowości, a także związanymi z przekazywaniem życia i prawem osoby ludzkiej do rozwoju, pojawia się problem z zachowaniem prawa w innych dziedzinach biologii i medycyny – na przykład na gruncie eksperymentów medycznych. Encyklika mówi: „Inni moralisci (...) nie przestają dostrzegać wybitnej roli wolności, ale często pojmują ją w opozycji (...) z naturą materialną i biologiczną, nad którą wolność winna jakoby zdobywać stopniowo przewagę, (...) zapominają o naturze jako stworzeniu i nie dostrzegają jej integralności” (VSpl 46).

Pomijając pojęcie i typologię eksperymentu medycznego na człowieku, trzeba podkreślić, że ważny jest cały człowiek wraz z całym ciałem bez wyjątku, a „poszczególne organy (...) występują w charakterze części, które wbudowane są w całość tej struktury i służą dobru całości (zasada całościowości)”.²⁹ A zatem, na podstawie dokumentu Jana Pawła II, nie można od zagadnienia wolności osoby ludzkiej oddzielać całego człowieka z jego ciałem i fizjologią, bez względu na to czy chodzi o rutynowe interwencje chirurgiczne, czy też o przeszczepy narządów ważnych dla życia. Wolność człowieka nie może przeważać nad podmiotowością osoby ludzkiej, która „we wszystkich możliwych okolicznościach życiowych zachowuje właściwą sobie moralną godność i autonomię”.³⁰

Wartość życia ludzkiego, jego walory i godność, zostają w encyklice „Veritatis splendor” mocno podkreślone zarówno w ujęciu poszczególnych problemów jak i zasad ogólnych. Według Soboru Watykańskiego II: „Wszystko, co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo; wszystko, cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, wysiłki w kierunku przymusu psychicznego; wszystko, co ubliża godności ludzkiej (...) wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym; zakażają cywilizację ludzką (...) i są jak najbardziej sprzeczne z czcią należną Stwórcy.”³¹

7. Ekologia

Biorąc pod uwagę tekst omawianego dokumentu można znaleźć więcej biomedycznych implikacji moralnego nauczania Kościoła. Analizując wspomniane wyżej różne błędne koncepcje moralności encyklika dostrzega ich wspólny mianownik: „zapomnienie o naturze jako stworzeniu” i brak integralności natury (VSpl 46). W ten sposób można by wejść w inny dział bioetyki – ochronę środowiska naturalnego

człowieka: „Rozwiązanie zagrożenia ekologicznego pozostaje (bowiem) w ścisłym związku z (...) prawdą o stworzeniu i Stworzycielu świata”.³² Cytowany już wcześniej „Gaudium et spes” wyraźnie przestrzega przed przeciwstawianiem nauki i wiary³³, czy też w naszym przypadku wolności i natury stworzenia. Kwestię można rozważać dalej na gruncie, jak mówi Sobór, „słusznej autonomii rzeczy doczesnych”.

Przy założeniu istnienia „uniwersalnych i trwałych norm moralnych” (VSpl 53) zadaniem i obowiązkiem m. in. bioetyki jest etyczne wypracowywanie coraz właściwszych ujęć nie tylko problemów ekologicznych i innych zagadnień szczegółowych, ale wszystkich dziedzin nauk empirycznych, których szybki rozwój w ostatnich latach przynosi nowe wyzwania dla chrześcijańskiej koncepcji niezmienności norm moralnych.

Zakończenie

W naszym bioetycznym spojrzeniu na encyklikę odnajdziemy na jej kartach głębokie podstawy do etycznej refleksji w obszarach wielu nauk szczegółowych, zwłaszcza w biologii i medycynie, gdzie pokusa „być jak Bóg”³⁴ staje się współcześnie realnym zagrożeniem człowieka. Wobec nowych biotechnologii i postępu medycyny wielu lekarzy, genetyków i biologów zauważa potrzebę adekwatnej refleksji etycznej. Niepokojące jest z perspektywy nauki nicnadażanie za rozwojem biotechnologii „refleksji filozoficznej i politycznej, która mogłaby się przyczynić do opracowania nowego systemu rozporządzeń”³⁵ w zakresie nauk biomedycznych. Warto podkreślić, że wypowiedzi zawarte w encyklice a także wskazania Magisterium Kościoła, biorąc pod uwagę postęp nauki i biotechnologii pragną „przypomnieć człowiekowi podstawy jego prawdziwej szlachetności, „(...) aby zapewnić przyszłym pokoleniom możliwość życia i miłości w duchu godności i wolności, które pochodzą z poszanowania prawdy”³⁶. Jest to niewątpliwie pozytywny wkład Kościoła katolickiego w dzieło szeroko pojętej prawdy o człowieku.

Reasumując dotychczasowe rozważania można stwierdzić, że encyklika „Veritatis splendor” z punktu widzenia antropologii i teologii ustosunkowuje się globalnie do współcześnie stawianych zarzutów przeciw chrześcijańskiej koncepcji prawa naturalnego. Dokument równocześnie jest pierwszą tak zasadniczą i całościową wypowiedzią Magisterium Kościoła w zakresie podstaw moralności. Nowością „Veritatis splendor” jest również skala poruszonych zagadnień w bardzo konkretnym kontekście ewangelicznym – „Nauczycielu, co dobrego mam czynić” (Mt 19,16) i teologicznym – „By nie zniweczyć Chrystusowego krzyża” (1 Kor 1,17).

W tytule niniejszego opracowania zasugerowano powiązanie problematyki dokumentu papieskiego z zagadnieniami bioetyki. Tego związku należy szukać w bardzo jasnym i kompleksowym ujęciu podstaw moralności chrześcijańskiej zawartej w encyklice. Przedstawione w pracy najważniejsze założenia podstawowe mogą znaleźć swe konkretne odzwierciedlenie w rozwiązywaniu problemów szczegółowych, w tym wypadku bioetyki. Normy prawa naturalnego w kontekście ludzkiej wolności mogą i powinny stanowić tło zarówno dla badań jak i praktyki terapeutycznej medycyny i biologii. W ogóle zresztą, jak podsumowuje encyklika, „w każdej dziedzinie życia osobistego, rodzinnego, społecznego i politycznego moralność – oparta na prawdzie i w niej otwierająca się na autentyczną wolność – odgrywa niepowtarzalną, niezastąpioną i niezwykle doniosłą rolę, służąc nie tylko pojedynczej osobie i jej wzrastaniu ku dobru, ale także społeczeństwu i jego prawdziwemu rozwojowi” (VSpl 101).

Przypisy:

- ¹ Termin „bioetyka” został po raz pierwszy użyty w pracy zatytułowanej: *„Bioethics: Bridge to the Future”* (Bioetyka: most w przyszłość) wydanej w 1971 r., red. S. Leone e S. Privitera, *Dizionario di Bioetica*, Bologna 1994, s. 89.
- ² Por. *Mały Słownik Etyczny*, Bydgoszcz 1994, s. 27.
- ³ Encyklika „*Veritatis splendor*” Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, Poznań 1993. Odtąd dokument będzie cytowany w tekście skrótem VSpl.
- ⁴ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego z Biblii Tysiąclecia, wyd. trzecie, Poznań 1980.
- ⁵ Bardziej wnikliwą analizę niektórych prądów filozoficznych (egzystencjalizm, relatywizm normy moralnej w doktrynie protestanckiej i skrajna etyka sytuacyjna Eberharda Crisebacha) kwestionujących powszechność normy moralnej, przeprowadza np. ks. Seweryn Rosik, por. tenże, *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s.119–123.
- ⁶ „Szacunek dla godności człowieka pociąga w konsekwencji obronę owej tożsamości człowieka – *cor-pore et anima unus* – «jedność ciała i duszy» – (...) Właśnie na bazie takiej wizji antropologicznej powinno się znaleźć podstawowe kryteria do podejmowania decyzji, kiedy chodzi o interwencje nie w pełni lecznicze, na przykład interwencje, które mają na celu polepszenie stanu biologicznego człowieka”, Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania* (*Donum vitae*), Watykan 1987, s. 8.
- ⁷ „Manipulacja genetyczna staje się arbitralna i niesprawiedliwa, gdy redukuje życie do roli przedmiotu, gdy zapomina, że ma do czynienia z podmiotem ludzkim, zdolnym do myślenia i do wolności, godnym szacunku niezależnie od tego, jakie są jego ograniczenia; lub gdy go traktuje według kryteriów nie opartych na integralnej rzeczywistości osoby ludzkiej, ryzykując naruszenie jego godności. W tych przypadkach naraża ona człowieka na to, że będzie zdany na kaprys innych, pozbawiając go własnej autonomii”. Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego 29 X 1983, nr 6*.
- ⁸ Por. *Donum vitae*, dz. cyt. s. 8.
- ⁹ W ostatnich miesiącach ubiegłego roku m.in.: Sławomir Zagórski, *Nie klonuj mnie mamo*, *Gazeta Wyborcza*, 9 XI 1993r., s. 5; *Sobowtór na zamówienie*, *Czas Krakowski*, 19 XI 1993r., s. 9; Bożena Kastory, *Mnożenie embrionów*, *Wprost*, 21 XI 1993r., s. 70–71; Barbara Janikowska, *Możesz stać się tylko klonem*, *Ład*, 19 XII 1993r., s. 1.4. Większość informacji zaczerpnięta była z równie licznych głosów prasy światowej np. z *Clonazione moltiplicati in provetta*, *Famiglia Cristiana* 44/1993, s. 27–28.
- ¹⁰ „Działając w ten sposób uczony, nawet jeśli nie jest tego świadomy, zajmuje miejsce Boga, czyni się panem cudzego przeznaczenia, arbitralnie decydując o tym, kto ma żyć, a kto ma być skazany na śmierć, i zabijając bezbronne istoty ludzkie”. *Donum vitae*, dz. cyt. s. 16.
- ¹¹ „W swoim dążeniu ku Bogu, który «jeden tylko jest Dobry», człowiek powinien dobrowolnie czynić dobro, a unikać zła”, VSpl 42.
- ¹² *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. Gaudium et spes*, 17; cyt za: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968.
- ¹³ *Deklaracją o wolności religijnej. Dignitatis humanae*, Sobór Watykański II, 3; cyt. za: VSpl 43
- ¹⁴ *Szacunek dla życia i solidarny rozwój narodów, przemówienie abpa Renato Raffaele Martino, przewodniczącego delegacji Stolicy Apostolskiej na Międzynarodową Konferencję na temat Zaludnienia i Rozwoju w Kairze*; *L'Osservatore Romano*, 11/1994, s.44.
- ¹⁵ „Promotorzy antykoncepcji dobrze wiedzieli, że żaden środek antykoncepcyjny nie daje 100% tzw. «zabezpieczenia». Stąd też jako ostateczny «środek» zagwarantowano legalną aborcję, która stała się istotnym elementem dla zapewnienia skuteczności antykoncepcji. (...) Przykładowo wiemy, że na terenie Kalifornii na ok. 500.000 aborcji rocznie – 40% stanowią «przypadki» będące następstwem zawodności środków antykoncepcyjnych.” *Human Life International Kongres, Irvine, California, April 27 – May 1, 1988, Mitteilung*; cyt. za: R. Ehmann, *Problemy planowania rodziny. Antykoncepcja i jej skutki*, Gdańsk 1994, s. 4.
- ¹⁶ Por. *L'Osservatore Romano*, 11/1994, s. 43.

- ¹⁷ Celowo użyty kwantyfikator ogólny.
- ¹⁸ Na tej samej zasadzie nie zawiesza przykazania „nie kradnij” powszechny w jakimś środowisku zwyczaj notorycznego łamania piątego przykazania.
- ¹⁹ „Według danych przedstawionych na VII Konferencji Naukowej Sekcji Płodności i Niepłodności Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego we Wrocławiu w 1986 roku, wśród mężatek tylko 1/3 zapobiegała ciąży, a blisko 70 % ankietowanych kobiet stosowało najbardziej prymitywne i najmniej skuteczne metody (kalendarzyk małżeński i stosunek przerywany)”. Longin Marianowski, Zbigniew Lew Starowicz, *Antykoncepcja współczesna*, Warszawa 1990, s.16.
- ²⁰ Również z danych Światowej Organizacji Zdrowia, w większości krajów świata (z wyjątkiem państw wysoko uprzemysłowionych) stosowanie środków antykoncepcyjnych nie przekracza 25% (np. Indie 25% kobiet zdolnych do rozrodu stosuje różne metody sterowania płodnością). Por. tamże, s. 15.
- ²¹ Por. Sobór w Vienne, Konst. *Fidei catholicae*: DS, 902; V Sobór Lateraneński, Bulla *Apostolici regiminis*; DS, 1440. Cyt. za: VSpl 48.
- ²² Por. Tadeusz Styczeń, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku*, Lublin 1981, s.89.
- ²³ „Nauki te zakładają w sposób milczący lub wyraźny, że człowiek jest częścią przyrody, że jest w istocie swej podobny do tego wszystkiego, co jest obserwowane w świecie zmysłowym. Dzięki temu założeniu człowiek może być obserwowany jak kamień, roślina, zwierzę lub stado – słowem: może być przedmiotem nauki i eksperymentu”, ks. Jerzy Bajda, *Konsekracja ciała w aspekcie powołania osoby*, w: *Mężczyzną i niewiastą*, jw. s. 193.
- ²⁴ Tamże, s. 72
- ²⁵ „(...)Niektórzy opierając się na obserwacjach psychologicznych, pozwalają sobie sądzić pobłażliwie a nawet zupełnie usprawiedliwiać związki homoseksualne u pewnych osób”, Deklaracja dotycząca niektórych zagadnień etyki seksualnej, *Persona humana*, Watykan 1975, nr 8.
- ²⁶ *List do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*, Watykan 1986, nr 11.
- ²⁷ 9 lutego 1994 r. Telewizja Polska poinformowała o rezolucji Parlamentu Europejskiego w sprawie praw osób homoseksualnych do zawierania małżeństw i adoptowania przez nich dzieci. Por. Józef St. Płatek OSPPE, *Duszpasterz wobec zagadnienia homoseksualizmu*, Homo Dei, 1993, nr.3, s. 41.
- ²⁸ Por. *List do biskupów*, 3.
- ²⁹ Tadeusz Ślipko, *Granice życia*, Warszawa 1988, s. 225–227.
- ³⁰ *Granice*, s. 228. W dziedzinie transplantologii i eksperymentu medycznego omawiane w encyklice instrumentalne podejście do człowieka występuje najczęściej, dlatego postulatem bioetyki jest takie potraktowanie człowieka jakby był podmiotem, „który nie jest i nie może być brany przez eksperymentatora dla realizacji jego celów, służąc mu za środek jednostronnie zdany na jego wolę”, tamże.
- ³¹ *Gaudium et spes*, 27.
- ³² Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 255.
- ³³ „Badanie metodyczne we wszelkich dyscyplinach naukowych, (...) naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga”, *Gaudium et spes*, 36.
- ³⁴ Por. *Rdz* 3,5.
- ³⁵ Fragment z wykładu prof. Claude Chardot (wersja nie autoryzowana), wygłoszonego w dniu 17 listopada 1993 r. w Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.
- ³⁶ *Donum vitae*, dz. cyt. zakończenie.

**Problematyka „jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu”
w świetle papieskiego nauczania czterech pielgrzymek
Jana Pawła II do Polski (1979–1991).
Z teologii przepowiadania Słowa Bożego.**

1. Wprowadzenie.

1. Chrystus Pan „poleciał apostołom, by Ewangelię przyobiecana przedtem przez proroków, którą sam wypełnił i ustami własnymi obwieścił, głosili wszystkim”¹. Z postanowienia więc Pańskiego „św. Piotr i reszta apostołów” – konsekwentnie „Biskup Rzymski, następca św. Piotra i biskupi, następcy apostołów”² – zostali „związanymi wiary”. Czynili to od wczesnego chrześcijaństwa sami oraz przy pomocy „prezbiterów i diakonów”.

Wyraźnie przeto widać, że problematyka: głosić Ewangelię i „jak głosić” ma swoją długą historię w Kościele: osiągnięcia i klęski, rezultaty i braki³. Z tego też widać, iż przepowiadanie Ewangelii było i jest nadal częścią ciągłego i ważkiego procesu odnowy życia członków Kościoła, którym zajmowali się m.in. papieże i sobory⁴. Ostatni Sobór Watykański II, zaakcentował kilka przejawów tego odnowionego życia dzięki przepowiadaniu słowa Bożego w takich m.in. tezach:

– „Kościół wierzy, że Chrystus... może człowiekowi przez Ducha Świętego udzielić światła i siły, aby zdolny był odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu”⁵,

– „Życie duchowne ogranicza się do udziału w samej tylko liturgii. Chrześcijaństwo powinno zawsze nosić w ciele swoim umartwienie Jezusowe, aby życie Jezusowe przejawiało się w ciele śmiertelnym”⁶,

– „Konieczną jest rzeczą, by wszyscy duchowni, zajmujący się posługą słowa, przylgnęli do Pisma Świętego, (bo) próżnym głosić słowo Bożego (jest ten, kto nie jest) wewnątrz jego słuchaczem”⁷.

Tym, jak się zdaje, należy tłumaczyć m.in. intensywne „podróże apostołskie”⁸ papieży Pawła VI i Jana Pawła II do kościołów lokalnych i narodów w imię: „utwierdzać braci”. Nauczanie papieży zawierało bowiem i zawiera w sobie inny niż biskupów, kapłanów, diakonów stopień „zobowiązawalności” wiernych zwłaszcza wtedy, „gdy stawia (ono) trudne wymagania i żąda trudnego posłuszeństwa”⁹.

Podejmowanie przeto zagadnień z teologii słowa Bożego jest również szukaniem konkretnej pomocy dla pełniących w Kościele posługę tegoż słowa¹⁰. Czyni to w naszych czasach, poprzez swoje wyspecjalizowane organy Stolica Apostolska. Ona to poprzez Papieską Radę d/s Dialogu z Niewierzącymi ogłosiła w roku 1991 kwestionariusz, a następnie (w r. 1992) rozesłała go do episkopatów świata i działających przy nich Komisjach d/s Dialogu z Niewierzącymi na temat: „Jak mówić o Bogu do dzisiejszego człowieka?”¹¹ Papieska Rada również postanowiła zwołać

międzynarodową konferencję na temat: „Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu” do Rzymu w marcu b.r.¹² Jednakże zamierzenie to doszło do skutku już pod auspicjami Papieskiej Rady do spraw Kultury w dniach 15–18 marca z udziałem papieża Jana Pawła II, z udziałem reprezentacji wielu episkopatów świata, w tym i Episkopatu polskiego.

Papież tak m.in. wtedy mówił do uczestników: „... sytuacja wyznacza kierunki działania: ewangelizować kultury i inkulturować wiarę”¹³. Jeden z polskich uczestników obrad, biskup Józef Życiński poddał taki, wielokrotnie powtarzany podczas obrad wniosek: aby „mówienia o Bogu dziś” nie sprowadzać do poziomu komunikacji słownej¹⁴. Istnieje bowiem absolutna „potrzeba świadectwa życia opartego na zasadach wiary chrześcijańskiej”, które jest w stanie „fascynować i wprowadzać w świat wartości, ku którym nie prowadzą same słowa”.

Na biskupach, kapłanach i diakonach w Kościele w szczególnie sposób spoczywa „ewangelizowanie”, „inkulturyzowanie”, „mówienie o Bogu” i „świadectwo życia”, oparte na zasadach wiary chrześcijańskiej¹⁵. Dziś bowiem, mówił papież Jan Paweł II do wspomnianego gremium w Rzymie, „obserwujemy dwojakie zjawisko: w większości krajów tradycyjnie chrześcijańskich istnieje głęboki rozłam między Ewangelią a rozległymi obszarami kultury, podczas gdy w młodych Kościołach bardzo naglący staje się problem spotkania Ewangelii z lokalnymi kulturami”¹⁶.

W Polsce, kraju o długiej tradycji chrześcijańskiej, Papież wielokrotnie podczas pielgrzymek w latach 1979–1991 mówił o tym „rozłamie” szczególnie do polskiego Episkopatu¹⁷. Podkreślał także konieczność właściwej ewangelizacji, a w niej właściwego przepowiadania Ewangelii, fundamentu pracy Kościoła; podawał jej kierunki i sposoby czynienia tego przez biskupów, kapłanów i diakonów (a właściwie „Seminarzystów” studiujących w polskich seminariach duchownych diecezjalnych i zakonnych). Stąd to do tego audytorium papieskich pouczeń ograniczyłem swoje fragmentaryczne analizy.

A ponieważ „pielgrzymki” papieskie do Polski odbywały się w czasie „posoborowym”, w czasie udostępniania wiernym Kościoła tekstów i treści dokumentów soborowych oraz po pontyfikacie soborowego papieża, Pawła VI, pontyfikacie również obfitym w treści „jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu”, przeto musiałem – chociaż w bardzo małym stopniu – uwzględnić w opracowaniu tym jego dwie encykliki („*Ecclesiam suam*” i „*Populorum progressio*”) oraz ważną treściowo adhortację apostolską „*Evangeliæ nuntiandi*”¹⁸. Pielgrzymowanie zaś Papieża-Polaka do ojczyzny odbywało się między publikowaniem przezeń encyklik, adhortacji apostolskich i listów apostolskich z dostrzegalną niekiedy bliskością tematyczną wobec „jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu”. Dlatego to „musiałem” w treści niniejszego opracowania w jakimś stopniu uwzględnić i trzy jego encykliki: „*Redemptor hominis*”, „*Redemptoris missio*” i „*Centesimus annus*”, adhortację „*Catechesi tradendæ*” oraz list apostolski „*Salvifici doloris*”. Właściwą zaś problematykę niniejszego opracowania, „jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu” ograniczyłem świadomie do papieskich „przemówień”, kierowanych wyłącznie do polskich biskupów, kapłanów i diakonów („seminarzystów”), ale w układzie pytań kwestionariusza Papieskiej Rady d/s Dialogu z Niewierzącymi. Chodziło w tym o dwie sprawy: przypominanie przepowiadającym w Polsce „głosu Piotra naszych czasów” i o pokazanie na tekstach papieskich obecności problematyki „jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu”.

Z wyżej wspomnianych źródeł zrodził się następujący układ treści niniejszego opracowania, oby pożytecznego dla przepowiadających słowo Boże w Polsce:

1. Wprowadzenie.
2. Jak głosić słowo Boże dziś w świetle kilku encyklik i adhortacji apostolskich papieży: Pawła VI i Jana Pawła II.
3. Problematyka „jak mówić dzisiejszemu człowiekowi o Bogu” w nauczaniu czterech pielgrzymek Jana Pawła II do Polski.
4. Kilka wniosków.

2. „Jak mówić dzisiejszemu człowiekowi o Bogu” w kilku encyklikach i adhortacjach papieży: Pawła VI i Jana Pawła II.

a) Papież Paweł VI na temat: „Jak mówić dzisiejszemu człowiekowi o Bogu” w encyklikach: „*Ecclesiam suam*” i „*Populorum progressio*” oraz adhortacji „*Evangelii nuntiandi*”.

Wspominałem już, że problem „jak mówić dzisiejszemu człowiekowi o Bogu” źródłowo świadomie ograniczam do dwu encyklik papieskich i jednej adhortacji z racji merytorycznych i niejako „przestrzennych”: braku miejsca. Na źródłowej bazie tych dokumentów papieskich mam zamiar krótko odpowiedzieć, głównie za pomocą odpowiednich tekstów, na trzy następujące pytania:

– z czego w/w „jak mówić dzisiejszemu człowiekowi o Bogu”, zdaniem papieża Pawła VI, powinno w Kościele wynikać?

– zasięg głoszenia ewangelicznego, czyli kogo obejmuje owo „jak” w obecnej sytuacji Kościoła działającego w świecie?

– które prawdy i „jak” je ludziom głosić „dziś”?

Uważam, że najwięcej materiału do naszkicowania zamierzonej odpowiedzi, wyniku analizy papieskich tekstów, dają te właśnie dokumenty, a szczególnie encyklika „*Ecclesiam suam*” z roku 1964, początkująca dość długi pontyfikat Pawła VI i adhortacja „*Evangelii nuntiandi*” z roku 1975, opublikowana w dziesięciolecie zakończenia Soboru Watykańskiego II, będąca prawie podsumowaniem pontyfikatu Pawła VI¹⁹. O wiele mniej pod względem treściowym okaże się przydatna encyklika „*Populorum progressio*” z roku 1967, dlatego niewiele razy będzie cytowana w niniejszym tekście.

Zaczynam zatem od encykliki „*Ecclesiam suam*” w której, po podaniu we wstępnej fazie²⁰ przez autora trzech zamierzeń „na początku pontyfikatu”, mianowicie, że „Kościół winien głęboko w siebie wnikać”, że „członkowie Kościoła muszą i błędy swoje naprawić i gnać się usilnie ku wszelkim rzeczom doskonalszym”, oraz że ludzie Kościoła winni się usilnie starać o „zacieśnienie stosunków z całą wspólnotą ludzką”, Paweł VI zaakcentował niczym nie zastąpioną rolę Objawienia Bożego i przepowiadania słowa Bożego w słowach: „... objawienie Boże dokonało się wiele razy i wieloma sposobami na kanwie ludzkich wydarzeń”, aby „mogło osiągnąć życie ludzkie na drogach właściwych ludzkiemu słowu i łasce Bożej. To łaska Boża spływa, udziela się duszom przez tajemnicze wnikiwanie, po usłyszeniu orędzia zbawienia i bezpośrednim wzbudzeniu aktu wiary”. Wiara więc w Chrystusa i Jego Ewangelię, a w niej „świadomość tajemnicy Kościoła”, rodzi prawdziwego wierzącego w Chrystusa, „który wychował się i wykształcił na nauce słowa

Bożego”²¹. Taki dopiero człowiek może w Kościele podjąć ewangeliczne obowiązki moralne oraz życie sakramentalne.

Wydaje mi się, że papieskie nauczanie wspomnianej encykliki na temat fundamentalnej i wyjątkowej roli przepowiadania słowa Bożego w Kościele i jego wpływu na jakość życia chrześcijańskiego można sprowadzić do takich oto sformułowań:

– „Szczególna pełnia sił” w Kościele łączy się z „potrzebą głoszenia wszędzie Dobrej Nowiny”, z obowiązkiem „głoszenia zbawienia wiecznego ludziom”. A „samo trwanie we wierze nie wystarcza”²².

– „Głoszenie słowa Bożego” szczególnie nabiera znaczenia „w czasach dzisiejszych w dziedzinie środków apostołstwa katolickiego, a mianowicie w zastosowaniu dialogu. Nie można go zastąpić żadnym innym sposobem szerzenia myśli, chociażby odznaczał się on wyjątkową siłą oddziaływania i aktualnością, dzięki zastosowaniu zdobywczych technik, publikacji, radia i telewizji...”, apostołstwo i święte głoszenie słowa (Bożego) stoją niemal na równi. Pierwszorzędną jednak formą apostołstwa jest głoszenie słowa”²³.

– „Trzeba nam więc powrócić do prawdziwej sztuki głoszenia słowa Bożego, (do) zasad, dzięki którym stałaby się ona prosta, przejrzysta, mocna i poważna, abyśmy dorównali w szlachetnym współzawodnictwie tym wszystkim, którzy dzięki sztuce wymowy posiadają w naszych czasach ogromny wpływ, mając możliwość przemawiania tam, gdzie kształtuje się opinia publiczna”²⁴.

– „Prawdziwego chrześcijanina” wychowuje się i kształci, zdaniem papieża Pawła VI, przede wszystkim „na nauce słowa Bożego”, na „łasce sakramentalnej” i na posłuszeństwie „niebieskim natchnieniom Pocieszyciela”²⁵, a „dobre formy pobożności” nabywa się „z czytania Pisma świętego, świętych Ojców i Doktorów Kościoła, a także wszelkich innych pomocy, przydatnych do kształtowania się tej świadomości w Kościele”²⁶.

Przytoczone przed chwilą teksty encykliki „*Ecclesiam suam*” zdają się stanowić podwalinę do odpowiedzi na trzy postawione wcześniej pytania, a u Czytelnika mogą powodować refleksję nad własną relacją pomiędzy głoszeniem słowa Bożego, czy też jego własnym głoszeniem, a postawami ludzi czy też zjawiskami socjologiczno-religijnymi typu: „samo trwanie we wierze”, „prawdziwy chrześcijanin”, „formy pobożności”, „apostołstwo”.

W takim przeto kontekście, przystępując do konkretyzowania odpowiedzi na postawione na początku tego punktu pytania, a raczej do treściowego dobierania odpowiedzi na nie zawartej w papieskich tekstach, podkreślam już tutaj ich chrześcijańską i kapłańską przydatność w życiu codziennym i siłę nalegania papieskiego zdania: „powierzyła nam Opatrzność Boża pokierowanie Kościołem, ustanowiła Nas Biskupem Rzymskim, pierwszym Pasterzem całej swojej Owczarni”²⁷.

Z przebogatych sformułowań encykliki „*Ecclesiam suam*” można podać wiele zdań, które przybliżają i rozjaśniają zawartość treściową pytania. Z czego problem „jak mówić dzisiejszemu człowiekowi o Bogu” powinien w Kościele wynikać? Ograniczę się tutaj do kilku tekstów, które wydają mi się w tej materii ważne:

– głównie „mówienie dzisiejszemu człowiekowi o Bogu” powinno wynikać z „życiowej łączności z Chrystusem” głosiciela Ewangelii²⁸,

– bycie „prawdziwym chrześcijaninem” nie jest prawdą zamykającą się tylko w ramach wiedzy teologicznej, ale winna (ona) wejść w samą praktykę życia”²⁹,

– „jeżeli będziemy się starali rozbudzić w sobie zmysł Kościoła, zdolny do udzielania

mocy, to wiele spraw, które wydają się trudne, rozwiąże się, poznamy bowiem życie Kościoła przez doświadczenie oświecone i potwierdzone światłem nauki³⁰,

– „jeżeli mówimy o odnowie (Kościoła, to chodzi w niej o to), byśmy zachowali oblicze i rysy Kościoła, nadane mu przez Chrystusa”³¹,

– w oparciu o łaskę i odwzorowywanie Syna Bożego istnieje możliwość docierania ze słowem Bożym „do ludzi”, ponieważ „Słowo Boże siebie uczyniło człowiekiem” i przyoblekło zarazem „formy życia tych”, którym zbawienie zaniósł³²,

– kościół to „dom Boży”, którego dzieci i mieszkańcy powinni się odznaczać „pełnią wiary, miłości oraz dobrych uczynków”³³.

Wyraźniej i w sposób bardziej jednoznaczny na powyższe pytanie papież Paweł VI odpowiedział w adhortacji „*Evangelii nuntiandi*” w punkcie: „Co to znaczy ewangelizować”. Można w nim spotkać następujące stwierdzenia:

– „... głoszenie (Ewangelii) winno przede wszystkim dokonywać się przez świadectwo jakiegoś chrześcijanina albo grupy chrześcijan, którzy wśród społeczności ludzkiej w której żyją okazują, że umieją innych rozumieć i przyjąć, dzielą dole i los życia, solidaryzują się, z własnej woli szerzą wiarę w pewne dobra duchowe oraz nadzieję w rzeczywistość niewidzialną”³⁴,

– „do takiego świadectwa powołani są wszyscy chrześcijanie, którzy z tej racji mogą być prawdziwymi głosicielami Ewangelii”³⁵,

– „ale to nie wystarczy”, konieczne jest jeszcze „jasne i niedwuznaczne wieszczenie Pana Jezusa, głoszenie imienia i nauki, życia i obietnic Królestwa i tajemnicy Jezusa Nazareńskiego, Syna Bożego – kerygmat, kazanie lub katecheza”³⁶,

– a „przepowiadanie osiąga swą pełną moc i znaczenie tylko wtedy, kiedy jest słuchane, przyjęte, przyswojone i kiedy w tym kto je przyjmuje, wznieca przyłgnięcie całą duszą” i powoduje „odmianę swego życia”³⁷.

Papieska „odповідź” na drugie pytanie, które dotyczy zasięgu dzisiejszego głoszenia słowa Bożego w Kościele w obecnej sytuacji świata, zawarta jest w dużej mierze w takich dokumentach Pawła VI jak encyklika „*Ecclesiam suam*” i adhortacja „*Evangelii nuntiandi*”, zwłaszcza w tych częściach, które zatytułowane są następująco: „Z kim należy prowadzić dialog?”³⁸ i „Odbiorcy ewangelizacji”³⁹.

W pierwszym dokumencie papież wymienił cztery „kręgi” ewangelicznego oddziaływania Kościoła dzisiejszego, a mianowicie „ludzką społeczność – świat”⁴⁰, dalej „ludzi oddających cześć Bogu jednemu, temu samemu, którego i my czcimy”, następnie „naszych Braci dotychczas od nas odłączonych”, wreszcie katolików, „będących w domu Bożym, to jest w jednym, świętym i apostołskim Kościele, którego Kościół Rzymski jest matką – głową”. W drugim zaś dokumencie, adhortacji apostołskiej, Paweł VI grono „odbiorców” ewangelicznego wieszczenia Kościoła sprowadził jedynie do dwu kategorii ludzi, a mianowicie do tych:

– „którzy nigdy nie słyszeli Dobrej Nowiny Jezusa”⁴¹,

– i tych, „którzy już przyjęli wiarę i którzy często od wielu pokoleń mają związek z Ewangelią”, którą „wyznają”, którą „usiłują pogłębić, umocnić, żywić i czynić coraz doskonalszą, żeby jeszcze bardziej naprawdę byli wierzącymi”⁴².

I wreszcie krótka, tekstami papieskimi dana odpowiedź na trzecie pytanie: które prawdy i „jak” je głosić ludziom „dziś”? – Będą to teksty z cytowanych już przed chwilą dwu dokumentów Pawła VI. W „*Ecclesiam suam*” papież wymienił w zasadzie „podstawowe” i „ewangeliczne” prawdy Kościoła katolickiego, kreśląc cechy

prawdziwego chrześcijanina. Są to: „życiowa łączność z Chrystusem”, „dobra pobożność”, „odnowa” i „dialog”. Prócz powyższych, papież zaakcentował bardzo ogólnie prawdy „dogmatyczne i moralne” oraz liturgiczne Kościoła⁴³. W o wiele większym stopniu prawdy te Papież uszczegółowił w adhortacji „*Evangelii nuntiandi*” w części pod tytułem: „Treść ewangelizacji”⁴⁴, nie chcąc wcześniej, w „*Ecclesiam suam*”, uprzedzać prac i decyzji Soboru Watykańskiego II. Posługując się zaś słowami samego papieża wspomnianej adhortacji apostolskiej, którą opublikował z racji 10-lecia zakończenia Soboru Watykańskiego II, głosiciel słowa Bożego powinien zwracać szczególną uwagę na takie prawdy Kościoła:

- trzeba „przede wszystkim świadczyć zwyczajnie i wprost o Bogu, objawionym przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym”⁴⁵,

- „szczytem całego” głoszenia jest następująca prawda: „w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, który stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał, ofiarowane jest każdemu człowiekowi zbawienie jako dar łaski i miłosierdzia Bożego”⁴⁶,

- głoszenie Ewangelii, realizowane we właściwy dla swego stanu sposób przez wszystkich członków Kościoła, winno „zawierać prorockie przepowiadanie spraw innego życia – to znaczy najwyższego i wiecznego powołania ludzi”. Również winno zawierać elementy nadziei i miłości Boga, które ponaglają człowieka do „szukania Boga za pomocą modlitwy” i jednoczenia się z Nim „w innych znakach Chrystusa”, sakramentach,

- głoszenie Ewangelii wreszcie winno zawierać akcenty „wzajemnego odniesienia Ewangelii do codziennego życia jednostki i społeczeństwa” oraz powinno dotyczyć „różnych warunków życia”, różnych „obowiązków każdej osoby ludzkiej” w rodzinie, społeczeństwie, w świecie⁴⁷.

Jeszcze dobitniejszą odpowiedź na to pytanie dał ten sam papież w omawianej adhortacji w części: „Sposoby ewangelizacji”⁴⁸, czyli jakimi środkami Kościół winien się „dziś posługiwać”. Znajdujemy tu następujący tekst papieski: „Przede wszystkim na nas, Pasterzach Kościoła, ciąży obowiązek odważnego, mądrego i wiernego względem treści ewangelizacji szukania nowych sposobów, jak najbardziej przydatnych i skutecznych w niesieniu ludziom współczesnym ewangelicznej nowiny”. Wśród sposobów o „pierwszorzędnym znaczeniu” dla ewangelizowania papież wymienił następujące:

- „za pierwszy środek ewangelizowania należy uważać świadectwo życia prawdziwie i ściśle chrześcijańskiego”⁴⁹,

- „ustne głoszenie orędzia jest zawsze jak najbardziej potrzebne”, bowiem „słowo posiada swą skuteczność, zwłaszcza gdy niesie (ono) z sobą moc Bożą; z tego powodu i w naszych czasach znajduje swą aktualność Pawłowa: „wiara ze słuchania”⁵⁰,

- „przepowiadanie Ewangelii może przybierać wiele form”. Pośród nich papież podał taką kolejność: „Liturgia słowa”, „homilia”, „nauczanie katechetyczne”, „używanie środków społecznego przekazu”, „przekazywanie Ewangelii prywatnie, od osoby do osoby”, „udzielanie sakramentów” oraz „należycie kierowaną ludową pobożność albo religię ludu”⁵¹.

b) „Jak mówić dzisiejszemu człowiekowi o Bogu” według następujących dokumentów papieża Jana Pawła II: encykliki „*Redemptor hominis*”, adhortacji apostolskiej „*Catechesi tradendae*”, listu apostolskiego „*Salvifici doloris*” oraz encyklik „*Redemptor missio*” i „*Centesimus annus*”.

Wymienione przed chwilą ogólnokościelne papieskie dokumenty „obrazują” w pewien sposób cały dotychczasowy pontyfikat aktualnego Papieża, również pod interesującym mnie względem, to znaczy „jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu”⁵². Z tych to dokumentów, jak mi się zdaje, z ich słownych i treściowych sformułowań, wzięła „material” Papieska Rada d/s Dialogu z Niewierzącymi do swojego kwestionariusza w roku 1991. Ponadto zdają się one mieć wyraźny związek treściowy również z papieskimi przemówieniami głoszonymi w Polsce w latach 1979 –1991, kierowanymi szczególnie do polskiego Episkopatu, do polskich kapłanów i do polskich „seminarzystów”, gotujących się w polskich seminariach duchownych przede wszystkim do pracy duszpasterskiej w Polsce, której szczególnym „odcinkiem” jest przepowiadanie słowa Bożego. Dlatego zajmę się nimi tutaj krótko, według kolejności pytań kwestionariusza wspomnianej Papieskiej Rady, stawianych poszczególnym Kościołom świata.

A oto kilka zaledwie tekstów z papieskich dokumentów Jana Pawła II, mających związek treściowy z pierwszym⁵³ zestawem pytań kwestionariusza wyżej wspomnianej Papieskiej Rady:

– „... na umysłowość mają wpływ różne życiowe czynniki: rozrywki, środowisko społeczne, środowisko pracy. Ta sytuacja domaga się, by katecheza nawiązywała do dziedzin nauki i wykształcenia, by Ewangelia docierała do umysłu uczniów właśnie na samym terenie ich nauki i by cała ich kultura została zharmonizowana w blaskach światła wiary”⁵⁴,

– „człowiek pozostaje dla siebie istotą nieznaną, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej swojego uczestnictwa”⁵⁵,

– „właśnie głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o posłannictwie Kościoła w świecie, szczególnie w świecie współczesnym”⁵⁶,

– „istnienie świata otwiera jakby wzrok duszy ludzkiej w istnienie Boga, na Jego mądrość, wszechmoc i wspaniałość”⁵⁷.

W drugim⁵⁸ zaś zestawie pytań Papieskiej Rady d/s Dialogu z Niewierzącymi w tekstach papieskich dokumentów znajdziemy i takie zdania:

– „człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca, musi ze swoim niepokojem, słabością i grzesznością, życiem i śmiercią przybliżyć się do Chrystusa”⁵⁹,

– „człowiek jest drogą Kościoła, będąc bowiem stworzeniem, doświadcza wielorakich ograniczeń” i „czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach” oraz „powołany do wyższego życia”⁶⁰,

– „w głębi każdego z osobna cierpienia doświadczanego przez człowieka jest pytanie o powód, pytanie o sens, pytanie o zło. Pytanie jest trudne, gdy stawia je człowiek człowiekowi, ludzie ludziom – a także, gdy stawia je człowiek Bogu”⁶¹,

– „Kościół wychowuje sumienia, objawiając narodom tego Boga, którego szukają, ale nie znają”⁶².

I wreszcie kilka przykładów wziętych z papieskich dokumentów, z zakresu treści trzeciego⁶³ zestawu pytań Papieskiej Rady d/s Dialogu z Niewierzącymi:

– „zapotrzebowaniu na to, co duchowe, dają wyraz różni ludzie, pozornie nieraz stojący poza wymiarami Kościoła”⁶⁴,

– „wydarzenia mówią nam, że niezliczona gromada młodych, oszukiwana schronieniem w obojętności i narkotykach, a nawet kuszona nihilizmem i uciekaniem się

do gwałtu, stanowi w swej większości poważną armię ludzi, którzy wśród wielu niebezpieczeństw chcą budować kultury przyszłości”⁶⁵,

– „misja Kościoła polega zasadniczo na tym, by ukazywać narodom nie jak „więcej mieć”, ale jak „bardziej być”, rozbudzając Ewangelię sumienia przez prowadzone przez siebie szkoły, szpitale, drukarnie, uniwersytety, doświadczalne gospodarstwa rolne”⁶⁶,

– „człowiek jest drogą Kościoła... Nie chodzi tu o człowieka «abstrakcyjnego», ale o człowieka rzeczywistego, «konkretnego», «historycznego»: chodzi o każdego człowieka, ponieważ każdy został objęty tajemnicą odkupienia i z każdym Chrystus zjednoczył się na zawsze. Wynika stąd, że Kościół nie może opuścić człowieka”⁶⁷.

3. Problematyka „jak mówić dzisiejszemu człowiekowi o Bogu” w papieskim nauczaniu czterech pielgrzymek Jana Pawła II do Polski.

Z mego dotychczasowego pobieżnego „przeglądu” problematyki „jak mówić dzisiejszemu człowiekowi o Bogu”, dokonanego w oświetleniu tekstów Soboru Watykańskiego II, a także w świetle ogólnokościelnego nauczania papieży: Pawła VI i Jana Pawła II, wynika m.in. i to, iż szerokim echem i głębokim w treści nurtem w Kościele powszechnym powinny zaowocować najwyższej rangi dokumenty Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, mające na celu spowodowanie w środowiskach katolickich odnowy tego odcinka pracy ewangelizacyjnej.

Na większą skalę niż papież Paweł VI, jak dowodzą fakty, odnowy tego odcinka pracy w Kościele podjął się papież Jan Paweł II. Czynił to zwłaszcza poprzez liczne pielgrzymki do poszczególnych Kościołów krajowych i lokalnych i przemówienia kierowane do biskupów, kapłanów i przyszłych kapłanów, przygotowujących się do tej pracy przez studia w seminariach duchownych, diecezjalnych i zakonnych. Polska (jak dotychczas!) została wyróżniona czterema „pielgrzymkami” Papieża w latach 1979–1991.

Mało, okazuje się też, iż problematyka „jak mówić dzisiejszemu człowiekowi o Bogu” jest obecna także w dialogach – rozmowach Papieża z niektórymi jednostkami, osobami, np. A. Frossardem, który Papieżowi postawił około siedemdziesięciu różnych pytań, a ten „od żadnego się nie uchylił”. Niektóre z nich dotyczyły np. wpływu modlitwy na „przemówienia”, wpływu codziennego „czytania” na treści przekazywane przez Papieża, wpływu treści tego, co się czyta „na obraz Boga” w człowieku i na morale jego codzienności. Oto kilka z nich:

– „jaki udział w jego (Papieża) działaniu ma modlitwa?”⁶⁸, a jaki ma ona udział w jego sposobie przemawiania?⁶⁹

– „chciałbym wiedzieć, czy pośród tylu czynności (Papież) ma jeszcze czas na czytanie?”⁷⁰

– „czy interwencje Kościoła są konieczne i jak je pogodzić z wolnością jednostki? Czy można sądzić, że sama wolność ma fundament w Bogu, bo jedynie On może ocalić człowieka od integralnego determinizmu?... Czy z faktu, że człowiek jest na «obraz Boga» wynika po prostu jakaś moralność czy też trwały konflikt we wnętrzu istoty ludzkiej?”⁷¹

– „czy istnieje doczesna skuteczność Ewangelii?”⁷².

Nie mam zamiaru dalej cytować pytań A. Frossarda i wskazywać w przypisach stronic „Rozmów” zawierających papieskie odpowiedzi. Chcę – po pierwsze – powiedzieć, iż gama sposobów ewangelicznego oddziaływania Papieża na ludzi

Kościół powszechny, Kościołów lokalnych i poszczególne jednostki ludzkie jest bardzo zasobna w treści teologiczne, które mnie interesują. Dlatego – tak mi się wydaje – w tytule niniejszego opracowania wskazana problematyka, szkicowana obecnie tekstami papieskich „przemówień” wygłoszonych w Polsce do Konferencji Episkopatu, do kapłanów i do „seminarzystów”, nie tylko zamierza w nikłym stopniu wypełnić lukę widoczną podczas czytania „Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu” pod red. ks. bpa B. Bejzego⁷³, ale chce też krótko przypomnieć polskim Siewcom słowa Bożego papieską mowę i moc „zobowiązania” Kościoła i w Kościele w tej również dziedzinie!

I – po drugie – owo „jak”, rozczłonkowane treściowo przez Papieską Radę d/s Dialogu z Niewierzącymi na poszczególne pytania, odnosi się do podstawowych wartości i prawd ewangelicznych, które trzeba głosić i przekazywać w imieniu Chrystusa Pana i Kościoła, a oprócz łaski Bożej powinno zawierać i to wszystko, co człowieka i co „Polskę stanowi”⁷⁴. Wyraźnie to widać w papieskim „jak mówić dzisiejszemu człowiekowi o Bogu” w Polsce, wcześniejszym od sformułowań kwestionariusza Papieskiej Rady, solidnie jednak opartym na Tradycji Kościoła i na nauczaniu Soboru Watykańskiego II⁷⁵, na których autorzy kwestionariusza także bazowali.

To powiedziawszy, przystępuję do realizowania zamierzonego celu według sformułowań treści i kolejności pytań wymienionego kwestionariusza, podając teksty papieskich przemówień, kierowanych do specjalnych odbiorców (biskupów, kapłanów i diakonów) w Polsce lat 1979–1991, którzy wespół z Papieżem nieśli, niosą lub nieść zamierzają także odpowiedzialność za faktyczny stan ewangelizacji w Polsce. To moje „realizowanie zamierzonego celu” będzie głównie stwierdzeniem obecności (za pomocą papieskich tekstów) problematyki w treści pytań Papieskiej Rady, a nie ich szczegółowym opracowywaniem. I tak problematykę pierwszego punktu kwestionariusza wzmiankowanej Papieskiej Rady, podkreślającego, jak się zdaje, stronę „egzystencjalno – ontologiczną” człowieczeństwa, zobrazuję papieskimi tekstami na temat prawdy o Bożej Opatrzności oraz chrześcijańsko-kapłańską postawą członka Ludu Bożego „wobec Boga objawionego w Jezusie Chrystusie i głoszonego przez Kościół”⁷⁶. Problematyka ta, w ogólnych swoich wymiarach, zbliżona jest do jednego z wiodących kierunków studiów teologicznych w seminariach o nazwie „teologia fundamentalna”. Łatwo ją (problematykę) można dostrzec w papieskim nauczaniu w Polsce, kierowanym do studentów teologii (kleryków) oraz katechetów (kapłanów, sióstr zakonnych i osób świeckich)⁷⁷. Oto kilka przykładów:

– „Teologia winna służyć posłannictwu pasterskiemu Kościoła. Jest to zarazem służba na rzecz polskiej kultury chrześcijańskiej. (Dlatego) rzetelna formacja filozoficzna i teologiczna winna uzdolnić przyszłych kapłanów – w duchu dialogu – konfrontacji z dzisiejszym światem – do ukazywania chrześcijańskiej wizji Boga, człowieka i świata, oraz jej intelektualnych, społecznych i etycznych implikacji.”⁷⁸

– „Katechizacja jest jedną z zasadniczych form głoszenia słowa Bożego. Wynika ona z prawa człowieka do prawdy, do wolności religijnej, a także z prawa rodziców do religijnego wychowywania swoich dzieci... Niech tedy szkoła, a w niej katechizacja ma swoje dobrze określone i znane wam cele: wprowadzanie wiernych do świadomego uczestnictwa w życiu Bożym i w życiu Kościoła, do dojrzałej wiary, ukazywania sensu ludzkiego życia, prowadzenie do świętości poprzez umacnianie w Duchu Świętym więzi z Chrystusem na drodze do Ojca.”⁷⁹

– „Tak. Drodzy Neoprezbiterzy!... (Macie) służyć ludziom na tej polskiej ziemi, na której tak potrzebna jest posługa prawdy ewangelicznej: prawdy wyzwalającej każdego człowieka... Macie służyć godności człowieka, jego wyzwoleniu, macie dźwigać z upadków, z kryzysów, ludzi i środowiska.”⁸⁰

– „Kapłani. Myślę o wszystkich kapłanach diecezjalnych i zakonnych na całej polskiej ziemi... Przychodzą do was, polskich kapłanów niektórzy z bardzo daleka. Przychodzą jakby z innego, aniżeli ten, z którym spotykacie się na co dzień, świata; ze świata bez Boga – którzy dawno opuścili Dom Ojca. Być może, że ich pojęcia o Bogu, o wierze, o Kościele, o kapłanach i o zakonach nie zawsze są dojrzałe; być może, że sami nawet nie zawsze potrafią jasno powiedzieć, dlaczego przyszli. Przychodzą do was ludzie udręczeni, poniżeni, zagrożeni w swoim człowieczeństwie.”⁸¹

Do członków zaś polskiego Episkopatu Jan Paweł II tak przemawiał:

– „Myślę, że instytucja powołana przez Episkopat Polski, która się nazywa Radą Naukową, jest jakimś nieschematycznym prototypem tego, do czego musi się dążyć w Kościele, to znaczy do odpowiedzialności za naukę katolicką. Oczywiście ta odpowiedzialność za naukę katolicką ma różne kręgi. Zupełnie innego typu odpowiedzialnością za naukę katolicką jest ta odpowiedzialność, która dotyczy wprost nauczania wiary i zasad moralności chrześcijańskiej i zupełnie innego typu odpowiedzialnością za naukę katolicką jest ta, która się wiąże ze sposobem uprawiania filozofii, bo tu jesteśmy na terenie poszukiwań rozumu ludzkiego, niezwiązanego – że tak powiem – ze słowem Bożym wprost.”⁸²

– „Tak człowiek „istota nieznana”, jak się wyraził współczesny przyrodnik Alexis Carrel – jest także tajemnicą. A nade wszystko jest osobą, jest podmiotem swych czynów. Podmiotem moralności. Podmiotem dziejów. Nie tylko epifenomenowi materii, ekonomii.”⁸³

– „Człowiek jest drogą Kościoła. To zadanie Episkopat i Kościół w Polsce musi niejako przetłumaczyć na język konkretnych problemów i zadań, posługując się soborową wizją Kościoła – Ludu Bożego, a także rodzimą analogią „znaków czasu.”⁸⁴

Również w treściowych ramach pierwszego punktu kwestionariusza Papieskiej Rady, mówiącego m.in. o „stanowisku (dzisiejszych ludzi – kapłanów) wobec Boga objawionego w Jezusie Chrystusie i głoszonego przez Kościół”, godzi się także podkreślić kilka rysów charakterystycznych, papieskich akcentów, na temat kapłańskiego i osobistego wymiaru życia w Kościele oraz podstawowego zadania ministrów ewangelizacji w świecie⁸⁵. I znów kilka przykładów z papieskiego nauczania w Polsce:

– „Chrystus jest kamieniem węgielnym tej budowy. Przestrzeń Ducha Świętego..., Ducha Prawdy, Parakleta, otwarła się w sercach ludzkich, otwarła się w dziejach człowieka – przez Jego Krzyż i Zmartwychwstanie. Stał się początkiem Życia i Prawdy dla wszystkich prawdziwych „czcieli Boga”. Tak też rośnie z Niego, z Chrystusa, cała owa „budowa w Duchu”, która urzeczywistnia się w dziejach jako Kościół Boga żywego.”⁸⁶

– „Przed Episkopatem Polski rysuje się jako istotne zadanie konieczność wejścia w siebie, w Kościół, który jest na naszej ziemi „wczoraj i dziś” – z uwzględnieniem pełnego horyzontu europejskiego... O ile sytuacja dawniejsza zyskiwała Kościołowi ogólne uznanie – nawet ze strony osób i środowiska „laickich” – to w sytuacji obecnej na takie uznanie w wielu wypadkach nie można liczyć. Trzeba się raczej liczyć

z krytyką, a może nawet gorzej... Ten „sprzeciw” jest dla Kościoła także jakimś potwierdzeniem bycia sobą, bycia w prawdzie. Jest on chyba także współczynnikiem ewangelicznego posłannictwa i służby pasterskiej⁸⁷.

Papieskie słowa, wypowiedziane wprawdzie w innym kontekście historycznym i politycznym, bo w roku 1991, korelują jednak treściowo z tym, co Papież wypowiedział wcześniej, w Tarnowie (1987 r.) do kapłanów: „Postawa taka odpowiada tradycjom polskiego kapłana i polskiego duszpasterza na ojczyściej ziemi, czy też pośród zesłańców syberyjskich w czasach narodowej niewoli... Byłoby prawdziwym dramatem, gdyby sytuacja bytowa księży stworzyła pomiędzy duchowieństwem i wiernymi jakąś obcość. Jesteście z ludu i dla ludu”⁸⁸.

Na dwa następne pytania, drugie i trzecie kwestionariusza Papieskiej Rady d/s Dialogu z Niewierzącymi, w świetle sformułowań papieskich przemówień do polskiego Episkopatu, Kapłanów i „seminarzystów” lat 1979–1991, zamierzam „odpowiadać” łącznie. Rozwiązanie takie narzuca mi użyte tam słowo, zasadnicze dla obu pytań: „doświadczenie”, które u ludzi wierzących w Boga, chrześcijan, katolików „wyrasta” z osobistego odbioru „rzeczywistości wewnętrznej lub zewnętrznej, niezależnej od naszej wolnej władzy dysponowania”⁸⁹. Zdaniem K. Rahnera i H. Vorgrimlera, „konstytuuje” ono wiarę człowieka i „obejmuje” ją niejako całościowo, to jest metafizycznie, moralnie i egzystencjalnie. Ma ono zatem możliwość „zwracania się do wszystkich wymiarów człowieka” i „odnoszenia” ich do Boga, nie wyłączając z tego „treści” chrześcijańskiego przepowiadania i całej zawartej w nim mocy boskiej i ludzkiej.

W teologii soborowej i posoborowym duszpasterstwie słowo „doświadczenie” znalazło wielostronne zastosowanie, chociaż w „Słowniku teologii biblijnej”⁹⁰, zredagowanym przez L.-Dufoura, samodzielnie nie występuje jako „hasło”. Redaktor zadowolili się odesłaniem czytelnika do innych haseł: „Mądrość”, „Obecność Boga”.

Chrześcijańska jednak treść słowa „doświadczenie” została wyraźnie zaakcentowana przez wysokiej rangi dokumenty Soboru Watykańskiego II, a mianowicie przez „konstytucje”. I tak – chronologicznie rzecz traktując – Konstytucja o liturgii świętej⁹¹ w kontekście „zasad ogólnych” odnowy liturgicznej w Kościele umieściła stwierdzenie, iż w zachowaniu „zdrowej tradycji” w Kościele dużo znaczą nie tylko dokładne studia teologiczne, historyczne i duszpasterskie, ale i „doświadczenie” wypływające z ostatniej reformy liturgii oraz z indultów, udzielanych różnym mieszkańcom”. Dalej, Konstytucja o Objawieniu Bożym⁹², szkicując ważne z pozycji teologicznej i duszpasterskiej zagadnienie przekazywania Objawienia Bożego „w Kościele – poczynając od apostołów” – zaakcentowała nie tylko rolę Ducha Świętego w tym procesie, lecz także zrozumienie, idące niejako oddolnie, dla „słów przekazywanych” szczególnie „dzięki kontemplacji” i „dociekaniu wiernych” oraz „dzięki głębokiemu, doświadczałnemu pojmowaniu spraw duchowych”, często-kroć będących udziałem ówczesnych pasterzy Kościoła. Soborowa zaś Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym⁹³ poszła dalej i wprzegła „doświadczenie wieków” Kościoła, pozytywne szczególnie, w proces aktualnego „oczyszczania się i odnawiania” wierzących, wychodząc tym samym naprzeciw „przyrodzonemu uzdolnieniu człowieka, jego problemom i doświadczeniom w dążeniu do poznania i doskonalenia siebie oraz świata”.

Papież Jan Paweł II, który „miał szczęście uczestniczyć od pierwszego do ostatniego dnia” w pracach wspomnianego Soboru, a podczas pontyfikatu Pawła VI był „chętnie powoływany do różnych zadań przy Stolicy Apostolskiej”, słowem „doświadczenie” posługiwał się wielokrotnie i stosował je do różnych sytuacji ludzkich poszczególnego człowieka tak w swoim nauczaniu, kierowanym do Kościoła powszechnego, jak i do lokalnych kościołów, jak też w nauczaniu specjalnym. Odwołam się na tym miejscu – tytułem przykładu – tylko do kilku jego tekstów z encykliki „Redemptor hominis” i „Redemptoris missio” oraz adhortacji apostolskiej „Christifideles laici”, które w omawianej sprawie wydają mi się bardzo znaczące.

W pierwszej z nich, „Redemptor hominis”⁹⁴, w punkcie o tytule wiele mówiącym: „Wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka”, znajdują się takie oto dwa sformułowania: „Będąc bowiem stworzeniem, (człowiek) doświadcza z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach i powołany do wyższego życia”. Oraz drugie: „Ponieważ ten człowiek jest drogą Kościoła, drogą jego codziennego życia i doświadczenia, posłannictwa i trudów – Kościół naszej epoki musi być wciąż na nowo świadomy jego „situacji” – to znaczy świadomy równocześnie jego możliwości, które wciąż na nowo się ukierunkowują i ujawniają. Musi być równocześnie świadomy zagrożeń, świadomy tego wszystkiego, co wydaje się być przeciwne temu, aby życie ludzkie stawało się coraz bardziej ludzkie, odpowiadało prawdziwej godności człowieka”.

Jakby na marginesie chcę tutaj zaznaczyć, iż niektóre sformułowania papieskie, przytoczone wyżej, współbrzmia trochę z treścią drugiego pytania kwestionariusza Papieskiej Rady d/s Dialogu z Niewierzącymi i stanowią w pewnym stopniu odpowiedź na pytanie: „Jakie doświadczenia życiowe mogą stanowić punkt wyjścia w głoszeniu dzisiaj ludziom Boga...?”. Oto one, bardzo ogólnie podane: „wielorakie ograniczenia”, „doświadczenie trudów”, „świadomość zagrożeń”, „świadomość tego, co wydaje się przeciwne... godności człowieka”.

Następny zaś papieski dokument, idąc według chronologii, adhortacja „Christifideles laici”⁹⁵, zdaje się być bliższa treściowo problematyce trzeciego pytania wspomnianego kwestionariusza, a mianowicie: „Jak możemy dziś dzielić się doświadczeniem Boga...?” – I domaga się od chrześcijan, a od pasterzy Kościoła szczególnie, „doświadczenia duchowego”⁹⁶, „doświadczenia kościelnej komunii i misji”⁹⁷, „doświadczenia życia apostolskiego”⁹⁸.

Wydaje mi się, iż „dobrą odpowiedzią” na te pytania, drugie i trzecie, jest następujące zdanie z adhortacji apostolskiej „Christifideles laici”: „Wszystkie dziedziny świeckiego życia są objęte Bożym planem, według którego są one „historycznym miejscem” objawienia się i urzeczywistnienia miłości Chrystusa na chwałę Ojca i w służbie braciom”⁹⁹.

I wreszcie jeszcze jeden dokument Papieża, skierowany do całego Kościoła – encyklika „Redemptoris missio”. Chcę w tym miejscu zwrócić uwagę na trzy jej teksty. Jeden przybliży nam istotę misji katolickich w świecie, w którym przepowiadanie ludziom Boga Ewangelii przez Kościół jest zadaniem podstawowym, „pierwszym”¹⁰⁰, mimo iż „pierwszą formą ewangelizacji jest świadectwo”, bo „człowiek współczesny bardziej wierzy świadkom, aniżeli nauczycielom, bardziej doświadczeniu, aniżeli doktrynie, bardziej życiu i faktom, aniżeli teoriom”. I według rozeznania Papieża, zjawisko to jest zauważalne w „młodych kościołach”, w tzw. „kościelnych wspólnotach podstawowych”, tworzących parafie, w których to

„wspólnotach podstawowych” ma miejsce proces „przeżywania doświadczenia wspólnotowego” przez poszczególnych chrześcijan do tego stopnia, iż stają się oni i „czują aktywnymi uczestnikami”, zdolnymi „do dawania swego wkładu we wspólne wysiłki” Kościoła lokalnego i misyjnego¹⁰¹. Ten rodzaj „doświadczenia” może być przydatny i twórczy również w dialogu z ludźmi o „innych przekonaniach religijnych”, bowiem stanie przede wszystkim otworem pole „wymiany”, pole „własnych doświadczeń duchowych” i pole szeroko pojętego „dialogu w codziennym życiu”¹⁰².

Sprawę swoistej „kariery” tologiczno-pastoralnej słowa „doświadczenie” w nauczaniu Jana Pawła II, kierowanym do Kościołów lokalnych, w tym i do Kościoła w Polsce, naświetlę w bardzo dużym skrócie. Sprowadzę do dwu zaledwie tekstów z papieskiego nauczania czwartej pielgrzymki do Polski (1991 r.), wygłoszonych w Lubaczowie i w Warszawie, w których słowo „doświadczenie” Kaznodzieja – Papież umieścił w kontekście religijnym, historycznym i współczesnym. W Lubaczowie tak mówił: „U stóp Bogarodzicy we lwowskiej katedrze król Jan Kazimierz myślał o potrzebach swego królestwa, o niebezpieczeństwach, które mu groziły... Doświadczył ich, gdy podczas szwedzkiego najazdu musiał opuszczać kraj”¹⁰³. Mówiąc zaś o powojennej polskiej współczesności katolickiej, nazwał ją życiem „obcym we własnej ojczyźnie”, które długo trwało i wtedy to „doświadczaaliśmy... wielkiego, katolickiego getta, getta na miarę narodu”¹⁰⁴. W Warszawie zaś¹⁰⁵, mówiąc wyraźnie do „całego Kościoła żyjącego na polskiej ziemi”, Papież akcentował i przedkładał mu postawę „wrażliwości na doświadczenia Boskiego Serca Odkupiciela” i na „szczególne dziejowe doświadczenia Polski i Kościoła w Polsce”. Jest bowiem – kontynuował Jan Paweł II – „wiele powodów, aby dziękować Opatrzności za dobre owoce tego doświadczenia, które tak wiele kosztowało”.

Również w bardzo krótki sposób „przedstawię”, jedynie wymieniając, kontekst papieskiego posługiwania się słowem „doświadczenie” w sytuacji specjalnej, a mianowicie podczas jego rozmowy z A. Frossardem¹⁰⁶. Doszło do niej w początkowej fazie pontyfikatu Papieża i z jego inicjatywy. I ujawniło się na wielką skalę to, co Papież „wywodził” z Kościoła w Polsce i z Polski:

- „doświadczenie długiego polskiego czuwania..., doświadczenie polskie”,
- „doświadczenie historyczne..., nie mające w sobie nic werbalnego”,
- „moje doświadczenie duszpasterskie”,
- „doświadczenie, jakie wyniosłem z Krakowa”,
- „doświadczenie trzydziestu kilku lat kapłaństwa nauczyło mnie... doświadczenie wewnętrzne...”,
- „doświadczenie życia robotniczego”,
- doświadczenie oparcia „nie o pewność własnego serca – ale o Tego, który wie, co w człowieku się kryje”¹⁰⁷.

Jak widać, ilościowo przeważa u Papieża – wyniesione z Polski – „doświadczenie życiowe” (mówiąc słowami kwestionariusza Papieskiej Rady): „historyczne”, „polskie”, „z Krakowa”, „z życia robotniczego”, „w kapłaństwie”. Powodowało ono i domagało się dopełnienia i oparcia o najwyższy „punkt”, czyli o „doświadczenie wewnętrzne”, doświadczenie „Tego, który wie, co w człowieku się kryje”¹⁰⁸.

Po bardzo skrótowym zreferowaniu problematyki soborowego i posoborowego zadomowienia się w teologii i pastoralnej praktyce Kościoła treści słowa „doświadczenie”, szczególnie widocznego w nauczaniu i posługiwaniu Jana Pawła II

w skali całego świata, zamierzam dalej – metodą podawania tekstów i kontekstów tegoż słowa w papieskich przemówieniach do polskich biskupów, kapłanów i diakonów (a właściwie to „seminarzystów”) wydobywać, a raczej potwierdzać w nich obecność problematyki drugiego i trzeciego pytania kwestionariusza Papieskiej Rady d/s Dialogu z Niewierzącymi, aby pod koniec móc podać, krótkie, w miarę syntetyczne podsumowanie.

O ile czegoś w lekturze wymienionych papieskich tekstów, źródeł do niniejszego opracowania, nie przeoczyłem – to Jan Paweł II słowem (rzeczownikiem): „doświadczenie” posłużył się 19 razy¹⁰⁹. Natomiast formy czasownikowej: „doświadczyć”, „doświadcza”, „doświadczyłem” – Papież użył zaledwie cztery razy¹¹⁰. Ani razu zaś nie dostrzegłem w tekstach sformułowań: „doświadczenie życiowe”, „doświadczenie Boga”, umieszczonych w kwestionariuszu Papieskiej Rady d/s Dialogu z Niewierzącymi. Mając jednak na uwadze antropologiczny punkt wyjścia KDK w omawianiu współczesnych spraw pastoralnych Kościoła, Rahnerowskie widzenie człowieka, widoczne w określeniu „doświadczenie”, a także kontekst słów „doświadczenie”, „doświadcza” ze wspomnianych papieskich przemówień – należy powiedzieć, iż liczebna większość tychże jest treściowo bliższa sformułowaniom drugiego pytania kwestionariusza Papieskiej Rady, czyli „doświadczeniu życiowemu” niż problematyce pytania trzeciego, czyli „doświadczeniu Boga”.

Ponadto moja lektura papieskich przemówień do polskich biskupów, kapłanów i „seminarzystów” skłania mnie do wyróżnienia – ze względu na kontekst – trzech niejako rodzajów „doświadczeń”, a mianowicie: historyczno–kapłańsko–osobistego doświadczenia Papieża, historyczno–duszpasterskiego doświadczenia polskich kapłanów oraz duszpasterskiego doświadczenia współczesnego w Polsce, dostępnego – w miarę – dla każdego kapłana, biskupa. Poniżej zilustruję to kilkoma tekstami Papieża:

1. Historyczno–kapłańsko–osobiste doświadczenie Papieża:

– „Jako syn narodu o tysiącletniej kulturze, który przez całe stulecia pozbawiony był niepodległości państwowej, wiem z doświadczenia, jak wielkie jest znaczenie...”¹¹¹

– „Po tysiącu lat chrześcijaństwo w Polsce musiało podjąć wyzwanie, jakie zawiera się w ideologii dialektycznego materializmu. Znamy to wyzwanie. Doświadczyłem go tu na polskiej ziemi. Kościół podjął to wyzwanie. Odczytał w nim jeden z opatrnościowych „znaków czasu” i „z nową głębią i mocą przekonania dał świadectwo prawdzie o Bogu, o Chrystusie i o człowieku.”¹¹²

– „Wydarzenia lat osiemdziesiątych uwydatniają w sposób szczególny znaczenie nauki społecznej Kościoła. Zawsze (jeszcze za czasów, kiedy Opatrzność Boża pozwoliła mi przejść przez osobiste doświadczenie pracy fizycznej) żywiłem to przekonanie, że nauka społeczna Kościoła nie rozmija się, ale właśnie spotyka z prawdziwymi dążeniami ludzi pracy.”¹¹³

– „Całe właśnie moje pierwsze przemówienie do duchowieństwa w Rzymie było... na podstawie moich doświadczeń z kapłanami w Polsce... o problemach, o rzeczywistości, o postawie, o świadomości, o faktach.”¹¹⁴

2. Historyczno–duszpasterskie doświadczenia polskich kapłanów:

– „Kapłani polscy mają swoją własną historię, którą w ścisłej łączności z dziejami Ojczyzny zapisały całe pokolenia.”¹¹⁵

– „Długie doświadczenia dziejowe, zwłaszcza doświadczenia ostatnich stuleci, a jeszcze bardziej może – ostatnich dziesięcioleci, przemawiają za tym, że Kościół w Polsce pozostaje w głębokiej więzi z Narodem.”¹¹⁶

– „... Postawa taka odpowiada tradycjom polskiego kapłana i polskiego duszpasterstwa na ojczyściej ziemi, czy też pośród zesłańców syberyjskich w czasach narodowej niewoli. W więzieniach i obozach koncentracyjnych w okresie ostatniej okupacji. Kapłan, który dzielił losy swego narodu. Kapłan, który był bliski wszystkich jego doświadczeń.”¹¹⁷

– „Kardynał Stefan Wyszyński mówiąc na Soborze o zadaniach seminariów duchownych w naszych czasach, przypomniał również polskie doświadczenia w tej dziedzinie”¹¹⁸.

Podane przed chwilą teksty–przykłady „doświadczeń” kapłańskich z różnych epok, czasów polskiej historii, mogą każdemu współczesnemu kapłanowi pokazywać kierunek zdobywania „doświadczenia życiowego” i tym samym być pomocne w codzienności.

3. Duszpasterskie doświadczenie współczesne kapłanów w Polsce:

– „Pamiętajmy o chorych..., bo wiemy dobrze z naszego doświadczenia duszpasterskiego, że są to nasi najcichsi i najskuteczniejsi pomocnicy i współpracownicy.”¹¹⁹

– „A już najbardziej takim doświadczeniem serca Kościoła to było wezwanie Ojca św. Pawła VI na rekolekcje watykańskie. To były doświadczenia, których źródłem była praca w Konferencji Episkopatu Polski... To wszystko dzisiaj wspominam tutaj z wdzięcznością.”¹²⁰

– „Także pod kątem nowego doświadczenia, jakim stał się Kongres Eucharystyczny, który oby wydał trwale owoce na niwie polskich dusz i w życiu naszej umiłowanej Ojczyzny.”¹²¹

– „Seminarium częstochowskie... (w) diecezji ciężkiej pracy hutników i górników, (diecezji) wielu trudnych problemów, (diecezji) największego w Ojczyźnie sanktuarium maryjnego i oglądanych tysięcznych rzesz młodych, głodnych Boga, wyczekujących pasterzy i duchowych przewodników. Seminarium częstochowskie, doświadczając z bliska tego głodu, musi nań odpowiedzieć.”¹²²

Trzeci rodzaj doświadczeń, realizowanych i odbieranych w okolicznościach specyficznych: z chorymi, „na rekolekcjach watykańskich”, podczas Kongresu Eucharystycznego, który „po duszpastersku” ma trwać nadal, oraz doświadczanie w seminarijnych warunkach w Częstochowie pątniczego „głodu Boga” może także stanowić o tym, że aktualny czy przyszły duszpasterz (razem z wiernymi, grupą, jednostkami) „potrafi stawić czoło trudnościom i wyzwaniom nowej epoki historycznej.”¹²³

4. Kilka wniosków.

Niniejsze opracowanie, w założeniu bardziej sondażowe niż wyczerpujące, będące wykazywaniem w niektórych tekstach Magisterium Kościoła: Soboru Watykańskiego II i papieży Pawła VI i Jana Pawła II – obecności problemów zawartych w kwestionariuszu Papieskiej Rady d/s Dialogu z Niewierzącymi, spowoduje, być może, u Czytelnika spory niedosyt i myśl: Czy więcej pracy nie jest jeszcze przed nami niż za nami? – Mnie się wydaje, że więcej problemów z zakresu „jak mówić

dzisiejszemu człowiekowi o Bogu” jeszcze czeka na podjęcie i pogłębienie nie tylko w zakresie teologii przepowiadania słowa Bożego, ale i w zakresie spraw prakseologicznych na naszej, „polskiej ziemi”¹²⁴.

Czeka przedłużenie problematyki przeze mnie zapoczątkowanej i jej poszerzenie o treści wszystkich przemówień do Polaków podczas czterech pielgrzymek oraz papieskich przemówień Jana Pawła II do polskich biskupów z racji ich „ad limina Apostolorum” ze stycznia 1993 roku¹²⁵, które to spotkanie Papież sam nazwał „historycznym”, dlatego iż „Kościół Polski przybywa... do Piotra”. Czeka opracowanie „jak mówić dzisiejszemu człowiekowi o Bogu” w świetle encykliki tegoż Papieża, „Veritatis splendor”.

Ponadto czeka teologiczne i syntetyczne (zespolowe!) opracowanie powyższych, wypowiedzi Magisterium Kościoła, w konfrontacji z wypowiedziami „ankietowymi”, podanymi polskiemu Czytelnikowi przez ks. bp B. Bejzego w dwu wydaniach „Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu”.

Przypisy:

- ¹ Por. *Sobór Watykański II: Konstytucja o Objawieniu Bożym (KO)*, nr 7–8.
- ² *Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele (KK)*, nr 22.
- ³ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przełożyli T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 478–479, 175, 173–174; G. Kard. Danneels (red.), *Relacja końcowa*, w: *Dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II*, Wrocław 1986, s. 19–20; A. L. Szafrński, *Ewangelizacja w Polsce w świetle „znaków czasu”*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. K. Gózdź, Lublin 1993, s. 79–86.
- ⁴ Por. Paweł VI, *Ecclesiam suam*, nr 5–6, 18–19, 37; Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem*, nr 1–2; *Sobór Watykański II: KK* 20, 25, 28–29; *Konstytucja o liturgii świętej (KL)*, nr 9, 24, 51–51, 116; *KO* 20, 23, 25; *Konstytucja duszpasterska o Kościele (KDK)*, nr 3, 7, 9–10, 12, 18.
- ⁵ *KDK* 10.
- ⁶ *KL* 12.
- ⁷ Por. *KO* 25.
- ⁸ Por. A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawłem II*, (Watykan 1982), s. 45–46; B.J. Urban OFMConv, *Apostolstwo franciszkańskie*, w: *W nurcie franciszkańskim*, t.3, Kraków 1993, s. 45–46.
- ⁹ Por. S.C. Napiórkowski OFMConv, *Zróżnicowanie teologicznej doniosłości wypowiedzi Magisterium Kościoła*, w: *Tenże, Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991, s. 165, 149–152, 165–178.
- ¹⁰ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, dz. cyt., kol. 478–479, 419.
- ¹¹ Podają za: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, red. br. B. Bejze, Warszawa 1993, s. 9–10.
- ¹² *Tamże*, s. 10.
- ¹³ Por. *Do uczestników plenarnego posiedzenia Papieskiej Rady d/s Kultury*, s. 22, nr 1.
- ¹⁴ Por. *Jak mówić dziś o Bogu*, s. 25; Kard. P. Poupard, *Wiarą i kulturą*, *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 1994, nr 9–10, s. 35–37.
- ¹⁵ Por. *KK* 20–21, 25, 28–29.
- ¹⁶ Por. *Do uczestników plenarnego posiedzenia Papieskiej Rady d/s Kultury*, s. 22, nr 1.
- ¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas Konferencji Episkopatu Polski*, w: *tenże, Przemówienia. Homilie*, Polska 2–10.06.1979, Kraków 1979, s. 113–114; *tenże, Plenarna Konferencja Episkopatu Polski*, w: *tenże, Druga pielgrzymka do Polski. Przemówienia – homilie*, 16 – 22.06.1983, Kraków (1984),

s. 116–121; tenże, Spotkanie z Konferencją Episkopatu Polski, w : tenże, *Trzecia pielgrzymka do Polski. Przemówienia–homilie*. 9–14.06.1987, Kraków (1987), s. 221–222; tenże, Spotkanie z Episkopatem Polski, biskupami zagranicznymi oraz przełożonymi zgromadzeń zakonnych, *L'Osseatore Romano*, wyd. polskie, 1991, nr 6, s. 42–43, nr 2–4.

- ¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis* 4 i przypis 14 tego dokumentu.
- ¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis* 4, przypis nr 14.
- ²⁰ Cyt. za: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1978, nr 8–14.
- ²¹ Por. tamże, nr 36.
- ²² Por. tamże, nr 64.
- ²³ Por. tamże, nr 90.
- ²⁴ Por. tamże, nr 91.
- ²⁵ Por. tamże, nr 36.
- ²⁶ Por. tamże, nr 38.
- ²⁷ Por. tamże, nr 8; tenże, *Populorum Progressio* 81; tenże, *Evangelii nuntiandi* 1, 3, 5.
- ²⁸ Por. tenże, *Ecclesiam suam* 35.
- ²⁹ Por. tamże, nr 37; tenże, *Populorum progressio* 81.
- ³⁰ Por. tenże, *Ecclesiam suam* 38.
- ³¹ Por. tamże, nr 46–47; tenże, *Populorum progressio* 81–82.
- ³² Por. tenże, *Ecclesiam suam* 87; tenże, *Populorum progressio* 83.
- ³³ Por. tenże, *Ecclesiam suam* 113.
- ³⁴ Por., nr 21.
- ³⁵ Tamże.
- ³⁶ Por. tamże, nr 22.
- ³⁷ Por. tamże, nr 23.
- ³⁸ Por. *Ecclesiam suam* 92–117.
- ³⁹ Por. *Evangelii nuntiandi* 51–58.
- ⁴⁰ Por. *Ecclesiam suam* 96 i następne.
- ⁴¹ Por. *Evangelii nuntiandi* 52.
- ⁴² Por. tamże, nr 54.
- ⁴³ Por. tamże, nr 38–39, 57, 91.
- ⁴⁴ Por. tamże, nr 25–39.
- ⁴⁵ Tamże, nr 26.
- ⁴⁶ Tamże, nr 27.
- ⁴⁷ Por. tamże, nr 29.
- ⁴⁸ Por. tamże, nr 40–48.
- ⁴⁹ Tamże, nr 41.
- ⁵⁰ Rz 10, 17. Por. *Evangelii nuntiandi* 42.
- ⁵¹ Por. *Evangelii nuntiandi* 43–48.

- ⁵² Problematykę dogmatyczną i pastoralną aktualnego nauczania Kościoła. Por. np. następujące stwierdzenia Papieża: „... Kościół odpowiedzialny za prawdę” (*Redemptor hominis* 19); „Jak katechizować?... Objawienie, przychodząc do ludzi i przyjmując ich ciało, wchodzi nie tylko w sprawy i dzieje każdego człowieka, lecz także w historię wszystkich ludzi, stając się ich ośrodkiem... Moc Ewangelii wszędzie jest taka, iż przekształca, odradza” (Por. *Catechesi tradendae* 51–53); „W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia” (*Salvifici doloris* 9–13); „Nie możemy nie mówić” (*Redemptoris missio* 11); „Człowiek jest drogą Kościoła” (*Centesimus annus* 53–62).
- ⁵³ Por. B. Bejze, *Wprowadzenie*, w: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, s. 9: „... 1. Jak dzisiejsi ludzie traktują pytanie o sens swego istnienia i istnienia świata: czy w istnieniu tym upatrują ponurą zagadkę, czy też tajemnicę otwierającą drogę ku Transcendencji? Czy z tego doświadczenia wnioskuje o istnieniu Opatrzności? Jakie jest ich stanowisko wobec Boga objawionego w Jezusie Chrystusie i głoszonego przez Kościół?”
- ⁵⁴ Por. Jan Paweł II, *Catechesi tradendae*, nr 69.
- ⁵⁵ Tenże, *Redemptor hominis*, nr 10.
- ⁵⁶ Tamże.
- ⁵⁷ Por. tenże, *Salvifici doloris*, nr 9.
- ⁵⁸ Por. B. Bejze, *Wprowadzenie*, w: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, s. 9: „... 2. Jakie doświadczenia życiowe mogą stanowić punkt wyjścia w głoszeniu dzisiejszym ludziom Boga: cierpienia, śmierć, lecz także miłość, poświęcenie się – solidarność, piękno itd.? Jakiego języka wymaga dziś ten temat?”
- ⁵⁹ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 10.
- ⁶⁰ Por. tamże, nr 14; tenże, *List do rodzin Ojca świętego...*, nr 1–2.
- ⁶¹ Por. tenże, *Salvifici doloris*, nr 9.
- ⁶² Por. tenże, *Redemptor missio*, nr 58.
- ⁶³ Por. B. Bejze, *Wprowadzenie*, w: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, s. 9: „... 3. Jak możemy dziś dzielić się doświadczeniem Boga: przez wiarę i miłość, modlitwę i życie sakramentalne, świadectwa chrześcijańskiego życia osobistego i wspólnotowego, przyjaźni i zaangażowania w służbie najuboższym?”
- ⁶⁴ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 18.
- ⁶⁵ Tenże, *Catechesi tradendae*, nr 35.
- ⁶⁶ Por. tenże, *Redemptoris missio*, nr 58.
- ⁶⁷ Por. tenże, *Catechesi tradendae*, nr 53.
- ⁶⁸ A. Frossard, dz. cyt., s. 39.
- ⁶⁹ Tamże, s. 40.
- ⁷⁰ Tamże, s. 44–46.
- ⁷¹ Tamże, s. 110–118.
- ⁷² Tamże, s. 183–187.
- ⁷³ Dwukrotnie wydane: 1993, 1994.
- ⁷⁴ Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa, w: tenże, *Przemówienia. Homilie*, s. 32. Por. KL 52, 102, 105; DM 10–18; Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, nr 11, 33, 42–45, 51, 59; *Przepowiadanie*, w: *Kongregacji d/s Duchowieństwa, Dyktorum o posłudze i życiu kapłanów*, Kraków 1994, nr 45–46; L.A. Schaekel, *Słowo natchnione*, tł. A. Malewski SDB, Kraków 1983m, s. 236–239; K. Rahner, H. Vorgrimler, dz. cyt., kol. 173–174.
- ⁷⁵ Por. KO 7–10, 21, 23; Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 7–11, 13–14, 18–19; tenże, *Redemptoris missio*, nr 7–10; L.A. Schaekel, dz. cyt., s. 264–265, 280–290; K. Rahner, H. Vorgrimler, dz. cyt., kol. 419.
- ⁷⁶ Por. Trzeci punkt kwestionariusza Papieskiej Rady d/s Dialogu z Niewierzącymi oraz K. Rahner, H. Vorgrimler, dz. cyt., kol. 157–164, 184–189, 191.

- ⁷⁷ Por. Jan Paweł II, Spotkanie z klerykami, kapłanami, zakonnikami i zakonnicami, w: tenże, *Trzecia pielgrzymka do Polski*, s. 114–115; tenże, Przemówienie wygłoszone w katedrze wrocławskiej podczas spotkania z katechetami, nauczycielami i uczniami, *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 1991, nr 6, s. 4–5.
- ⁷⁸ Por. Jan Paweł II, Spotkanie z klerykami, kapłanami, zakonnikami i zakonnicami, w: tenże, *Trzecia pielgrzymka do Polski*, s. 114–115.
- ⁷⁹ Por. Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone w katedrze wrocławskiej podczas spotkania z katechetami, nauczycielami i uczniami, *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 1991, nr 6, s. 4.
- ⁸⁰ Por. Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. święceń kapłańskich, w: tenże, *Trzecia pielgrzymka do Polski*, s. 58–59.
- ⁸¹ Por. Jan Paweł II, *Jesteście z ludu i dla ludu*, w: tenże, *Trzecia pielgrzymka do Polski*, s. 77–78.
- ⁸² Por. Jan Paweł II, Do Rady Naukowej Episkopatu Polski, w: tenże *Przemówienia. Homilie*, s. 123.
- ⁸³ Por. Jan Paweł II, Spotkanie z Konferencją Episkopatu Polski, w: tenże, *Trzecia pielgrzymka do Polski*, s. 220.
- ⁸⁴ Por. Jan Paweł II, Spotkanie z Konferencją Episkopatu Polski, biskupami zagranicznymi oraz przełożonymi zgromadzeń zakonnych, *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 1991, nr 6, s. 42.
- ⁸⁵ Por. DM 11–12; Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, nr 42–43.
- ⁸⁶ Por. Jan Paweł II, Spotkanie z klerykami, kapłanami, zakonnikami i zakonnicami, w: tenże, *Trzecia pielgrzymka do Polski*, s. 111–112.
- ⁸⁷ Por. Jan Paweł II, Spotkanie z Konferencją Episkopatu Polski, biskupami zagranicznymi oraz przełożonymi zgromadzeń zakonnych, *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 1991, nr 6, s. 42.
- ⁸⁸ Por. Jan Paweł II, *Jesteście z ludu i dla ludu*, w: tenże, *Trzecia pielgrzymka do Polski*, s. 78.
- ⁸⁹ Doświadczenie, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, dz. cyt., kol. 90–91.
- ⁹⁰ Tł. i opr. K. Romaniuk, Poznań 1973, s. 220.
- ⁹¹ Nr 23.
- ⁹² KO 8.
- ⁹³ KDK 43, 62.
- ⁹⁴ Por. nr 14.
- ⁹⁵ Nr 28, 31, 55, 57–60.
- ⁹⁶ Tamże, nr 56.
- ⁹⁷ Tamże, nr 61.
- ⁹⁸ Tamże, nr 62.
- ⁹⁹ Tamże, nr 59.
- ¹⁰⁰ Tamże, nr 44.
- ¹⁰¹ Tamże, nr 51.
- ¹⁰² Tamże, nr 57.
- ¹⁰³ Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. w Lubaczowie. „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił”, *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 1991 nr 6, s. 23.
- ¹⁰⁴ Tamże, s. 24.
- ¹⁰⁵ Por. Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas Mszy św. inaugurującej II Synod Plenarny w bazylice Najświętszego Serca Pana Jezusa, *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 1991, nr 6, s. 23–24.
- ¹⁰⁶ Dz. cyt., s. 312.

¹⁰⁷ Tamże, s. 26–44.

¹⁰⁸ J 2, 25.

¹⁰⁹ A konkretnie: dziesięć razy do biskupów, siedem razy do kapłanów i dwa razy do kleryków.

¹¹⁰ Tzn. dwa razy do biskupów i dwa razy do kleryków.

¹¹¹ Por. Jan Paweł II, Przemówienie podczas Konferencji Episkopatu Polski, w: tenże, *Przemówienia. Homilie*, s. 109.

¹¹² Por. tenże, Spotkanie z Konferencją Episkopatu Polski, w: tenże, *Trzecia pielgrzymka do Polski*, s. 219–220.

¹¹³ Por. Jan Paweł II, Plenarna Konferencja Episkopatu Polski, w: tenże, *Druga pielgrzymka do Polski*, s. 119.

¹¹⁴ Por. Jan Paweł II, Do kapłanów, w: *Przemówienia. Homilie*, s. 144.

¹¹⁵ Tamże, s. 147.

¹¹⁶ Por. Jan Paweł II, Plenarna Konferencja Episkopatu Polski, w: tenże, *Druga pielgrzymka do Polski*, s. 115.

¹¹⁷ Por. Jan Paweł II, Jesteście z ludu i dla ludu, w: tenże, *Trzecia pielgrzymka do Polski*, s. 78.

¹¹⁸ Por. Jan Paweł II, Spotkanie z klerykami, kapłanami, zakonnikami i zakonnicami, w: tenże, *Trzecia pielgrzymka do Polski*, s. 113.

¹¹⁹ Por. Jan Paweł II, Do kapłanów, w: *Przemówienia. Homilie*, s. 114, 151–152.

¹²⁰ Por. Jan Paweł II, Przemówienie podczas Konferencji Episkopatu Polski, w: tenże, *Przemówienia. Homilie*, s. 103–104.

¹²¹ Por. Jan Paweł II, Spotkanie z Konferencją Episkopatu Polski, w: *Trzecia pielgrzymka do Polski*, s. 222–223.

¹²² Por. Jan Paweł II, Przemówienie podczas poświęcenia seminarium częstochowskiego, *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 1991, nr 8, s. 38–39.

¹²³ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 10.

¹²⁴ Por. A. Lewek, Odpowiedź na pytanie..., w: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, red. bp B. Bejze, wyd. 2, Warszawa 1994, s. 151–155.

¹²⁵ Por. Jan Paweł II, Przemówienie Ojca świętego do I grupy Biskupów, *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 1993, nr 2, s. 15–18; tenże, Przemówienie Papieża do II grupy Biskupów, tamże, s. 19–22.

FRANCISZKANIZM

Lanfranco M. Serrini OFMConv

WPROWADZENIE DO KAPITUŁY GENERALNEJ¹

Oto jesteśmy tutaj zebrani, najdrożsi bracia, w domu Ojca, niemal jak powracający z pierwszych podróży apostołskich, jak pierwsi uczniowie Powerella, by odnaleźć entuzjazm, by współdzielić się owocami lub też rozczarowaniami z zętknięcia się z braćmi, by wspólnie szukać w obecności Franciszka najlepszego sposobu dla zwiększenia wspólnej posługi w różnych częściach świata.

Rodzina spotyka się, by się odnowić i z nowym porywem i nową determinacją podjąć wędrówkę, gdyż spotkanie braci, którzy przedłużają w Kościele pewien ideał życia, nigdy nie może być czymś zwyczajnym albo rutynowym.

Ideał może napotkać trudności w zastosowaniu, z powodu naszych ograniczeń i naszych braków. Jest on jednak zawsze czymś żywym, pozytywnym, młodzieńczym, aktualnym.

Mamy obowiązek nie zamykać go w naszych schematach lub wchłaniać go - aż do przemienienia go, stłamszenia, wynaturzenia - w monotonię, zmęczeniu, lotności naszych odpowiedzi.

Jesteśmy tu, by odnaleźć źródła, entuzjazm, świeżość konfrontacji z braćmi, będąc pewni, że Ojciec seraficki nie omieszką przyjść nam ze swoją pomocą i swoją pociechą jak wyrozumiały i kochający ojciec.

* * *

On zna dobrze trud codziennej wędrówki w styczości ze wzniosłością ideału, którego należy bronić i realizować oraz w styczości ze zwodzającymi posłaniami, które docierają do nas od zbyt wielu zabiegów wokół nas. W społeczeństwie, a również i w nas, znajdujemy tysiące przeszkód, które wkradają się, by wypaczyć, by rozwodnić wezwania Ducha, by odebrać to, co zostało ofiarowane Panu. Wkradają się one w tysiącznych formach kompromisu, które przyswajamy sobie niezauważalnie i pozwalamy, by dominowały.

Poza normalnymi przeszkodami naturalnego kontekstu są rozczarowania, wynikające często z naszych bezowocnych wysiłków oraz z różnorodnych rozdzźwięków między braćmi, które przeszkadzają w wędrówce jednolitej, niekiedy ubogiej w prostotę, entuzjazm i wspaniałomyślność, którymi powinna być usłana. Od małych rozczarowań z postaw bliźnich łatwo przechodzi się do bardziej lub mniej przemilczanych form pesymizmu. Zapominamy, że program do zaproponowania

jest mozolny, często bardzo heroiczny. Zapominamy przede wszystkim, że umacnia się on w codziennej wytrwałości, wymagającej wiary i odwagi.

Jest to program całego życia, program całościowy, który angażuje całą naszą egzystencję, naszą dojrzałość, naszą przyszłość, dopóki Bóg zachowa nas przy życiu.

Nasza ludzka natura chciałaby natomiast ograniczyć te niezmierzone postanowienia, przystosować nas do tego, co doczesne, uboczne i przyjemne.

Zauważa się, drodzy bracia, w naszej wędrówce te możliwe spowolnienia osób konsekrowanych. Są chwile ociężałości, które często następują i domagają się niemalże obszarów wolności, tj. „wakacji”. Są to chwile, które rozluźniają naszą posługę i wzniecają wiele alibi, by zmniejszyć nacisk życia całkowicie darowanego Bogu.

Są również - powiedziałbym przede wszystkim - niedogodności współczesnego życia zakonnego, o których szczegółowo się mówiło na ostatnim synodzie.

Są znaki zapytania, które mniej lub bardziej dostrzegamy, jak unoszą się wokół nas i w nas. Sprawiają one niekiedy, że nasza posługa jest znikoma. Chciałyby one w jakiś sposób usprawiedliwić pewne ustępstwa oraz odebrać wyrazistość pomocy niesionej braciom.

Nie możemy jednak przyjąć takiej postawy.

Jako bracia mamy być narzędziem animacji, jasności i serdecznej troski o to, co może dodać odwagi i umocnić braci, wszystkich braci, szczególnie tych pozbawionych nadziei i w kryzysie.

Jest zupełnie jasne, że ideału należy zawsze bronić, strzec go, umacniać i ponownie lansować, nigdy nie stając się pobłażliwym na przejawy wygody, demobilizując niemal wszystkie zabezpieczenia duchowe, których jesteśmy depozytariuszami dla dobra braci.

* * *

Chciałbym, by pierwszym inspirującym motywem rozpoczynającej się kapituły było to: namierzyć całą ostrość obiektywu na nas samych, odzyskać wszystkie podstawowe cele naszego życia zakonnego i naszego powołania w służbie braciom w najodpowiedniejszy sposób.

Wszystko inne posiada wartość i może służyć jedynie, gdy będziemy posiadali tę postawę osobistego przekonania, w odniesieniu do tego, co musimy codziennie zaofiarować innym.

Wszyscy posiadamy pewne doświadczenie kapituł, spotkań, wymogów jednolitej wędrówki, na poziomie odpowiedzialnych. Nie są nam obce techniki, które z czasem poprawiły naszą posługę. Bądźmy jednak zgodni, bracia, że tym, co liczy się naprawdę, jest przekonanie odnośnie do tego, co czynimy oraz zdolność współdzielenia się, w życiu i w programie pracy tym, co wspólnie podejmujemy.

Spójność sprawi, że praca Ducha nie stanie się bezużyteczna. Z ewangelicznym uporem należy do końca wykorzystać to, co stanowi owoc naszego bogactwa jako rodziny, która nie pozwoli, by przepadły najlepsze intencje.

I rzeczywiście modlimy się do Ducha nie tylko, by podsunął nam „swoje” decyzje, ale także, by towarzyszył nam w ich realizacji.

* * *

„Ukończyć pracę” to inne szlachetne postanowienie, które wypływa z tej kapituły.

Nie wiem, czy zawsze zdajemy sobie sprawę, na ile nasza prostolinijność wpłynie na przekonanie naszych braci, którzy mogą pokładać w nas zaufanie, iść za nami i odnajdywać entuzjazm.

Często możemy chorować na rutynę i być zatrutymi jednostajnością powtarzających się i nie zrealizowanych spraw. Można wreszcie ulec pokusie, by nie wierzyć już w słowa, by nie zadawać sobie dodatkowego trudu. Jesteśmy niemal fatalistami, którzy zamykają się na ufność.

Tymczasem jesteśmy powołani, by być dla braci powodem „ufności”, „zaufania”, która sprawia, że potrafimy przepowiadać słowo Boże, dawać świadectwo, walczyć wszystkimi naszymi siłami, by być wiarygodnymi wzorami, by być pociągającymi dla najsłabszych.

Wówczas odczuwamy potrzebę powrotu do prymatu Ducha. Jest On tym, który może przywracać nam ufność i powtarzać nam słowa „życia wiecznego”, których bracia są spragnieni, chociaż głos zbyt wielu syren usiłuje wmieszać się i sprowadzić nas na bezdroża.

Nosimy w świecie „prymat Ducha”. Jesteśmy Jego depozytariuszami. W tym powinniśmy być „specjalistami”. Nie jest to umowne ani warunkowe. Jest to pierwsza prawdziwa „specjalizacja”, na której należy skupić naszą uwagę.

Naszą „posługę”, mimo że karmi się ona i wzbogaca tyloma wymogami prope-deucznymi, oddajemy Duchowi. Winna troszczyć się o wartości duchowe naszych braci. Nie zapominajmy o Nim w nas samych, w tych dniach, najdrożsi bracia!

Chociaż zajmują nas inne troski, uczynimy wszystko, by nic nie umknęło temu podstawowemu wezwaniu. Zyska na tym nasza praca, nasze braterstwo, dobro rodziny. Zyskają na tym nasze „wybory” ukierunkowane na to, co łączy, co broni wartości Ducha, rzeczywistego dobra zakonu, a nigdy nie uprzywilejowuje wygodnych motywacji i innego rodzaju wezwań.

* * *

Zebraliśmy się w tym miejscu, w siedzibie Franciszka, brata, który wzywa nas i ponawia swoje zaproszenie. On, starszy brat, wciąż wzywa nas do odpowiedzialności: „Ja wykonałem swoje zadanie, teraz kolej na was!”

I rzeczywiście, podczas trwania kapituły każdy musi wnieść własny wkład i poczuć się odpowiedzialnym za ciągłość zakonu, za miłość ku zakonowi, za rozległą perspektywę, którą posiada on w planie Bożym.

Duch Święty, który zstąpił na apostołów jako pierwszy dar, otworzył ichna zrozumienie. Każdy mówił „swoim” językiem, ale każdy rozumiał brata, każdego brata. Nie zauważało się już tysiącznych skaz ludzkości - dominowała bowiem Boża prostota.

To właśnie zadanie winniśmy wypełnić w tych dniach, pozostawiając miejsce Duchowi, ufni, że On objawi się dla dobra zakonu, a my pozwolimy Mu wysłować się i znaleźć w nas posłuch.

* * *

Kapituła daje nam możliwość spotkania, a także pozdrowienia nowych braci, którzy ubogacili w ostatnich czasach naszą rodzinę.

Inne jednostki zakonu konkretnie ukazują wędrówkę, którą on przemierza. Zbiera się pracę wielu lat i wielu braci, którzy rozpoczęli i pozwolili dojrzeć ofiarom, znany w pełni jedynie Bogu. My, którzy cieszymy się dzisiaj z tej wiosny, nie możemy o nich zapomnieć i jest nam miło, że możemy wyrazić swoją wdzięczność; wspomnienie, życzenie, ponieważ również to nie jest dziś celem, a jedynie etapem w kierunku przyszłości.

Tak oto pragniemy pozdrowić nowych kustoszy z Ghany, Indii i Kolumbii.

Każda z tych ziem ma do opowiedzenia historię, przeplataną radością i smutkiem, różnorodnymi doświadczeniami, zarówno pozytywnymi jak i negatywnymi, wspólny kontekst ludzki, który towarzyszy tamtejszym wydarzeniom. Przede wszystkim jednak mówią nam ponownie o wierze i bezinteresowności daru wielu braci, którzy nie zwątpili w Boga i działali z odwagą, by zaofiarować Mu współpracę, o którą chce nas prosić w każdym ludzkim wydarzeniu.

Te obecności są przedmiotem radości, a także przedmiotem nadziei i podniecia dla tak wielu innych rzeczywistości „misyjnych”, które rozwijają się i pozwalają na dojrzewanie w czasie tych samych celów.

Kieruję do nich nasze słowa powitania i pozdrowienia, radosne, a jednocześnie dodające odwagi. Są to radości, które daje nam Bóg. Są one nagrodą dla tych, którzy nadal wierzą w piękne strony życia, w posłanie miłości, do którego rozprzestrzeniania w świecie jesteśmy powołani.

* * *

Takie samo pozdrowienie, ze szczególną intensywnością i braterskością, kierujemy na tej sali do braci z odnalezionych braterskich wspólnot wyzwolonego Wschodu. Do wszystkich wspólnot bez różnicy - po raz pierwszy spotkaliśmy je w Meksyku, a teraz są żywą częścią na kapitule zwyczajnej tu, w Asyżu.

Musimy być godni tych ostatnich darów, którymi Bóg nas obdarzył. Wobec waszego doświadczenia bólu, cierpienia, świadectwa pochylamy się z uznaniem, szczególnie, że możemy dzielić obecny trud, by umożliwić waszą pełną odnowę. Jesteśmy całkowicie świadomi tego, co może pozostawić na osobistym doświadczeniu długa rzeczywistość opresji oraz jak powoli, a zarazem trudno, dają się odnaleźć przemiany wymogów życia zakonnego i wspólnotowych wymiarów życia.

Kapituła generalna, w swoim doświadczeniu braterskiego i czynnego współżycia, może także być pożyteczna do wspólnego wzrostu, który pozwoli się zbratać i przyczynić się do coraz większej jedności w łonie rodziny.

* * *

Przygotujmy się na wykorzystanie tych dni jako prawdziwego DARU Pana i uczynmy z nich dni owocnego i pełnego nadziei wspomnienia dla wszystkich, dla nas, którzy przeżywamy je z bliska i dla tych, braci i wiernych, którzy śledzą nas z daleka.

Niech te dni będą czasem czynnej miłości, ufnej akceptacji, poważnego planowania. Niech będą czasem, w którym łaska Boża odnajdzie przestrzeń, by mogła obficie działać dla dobra każdego.

Z błogosławieństwem Ojca serafickiego, który nas tu przyjmuje i zachęca, oraz pod łaskawym spojrzeniem Maryi, która w tym majowym miesiącu nie omieszka udzielić swego matczynego błogosławieństwa.

Pokój i dobro, bracia!

Przypis:

- ¹ Poniższy tekst został wygłoszony 18 maja 1995 r. w Asyżu na otwarciu 169 zwyczajnej kapituły generalnej Braci Mniejszych Konwentualnych.

Franciszkanyzm – fenomen nie tylko Średniowiecza

Postać św. Franciszka, jego nadzwyczajny wpływ, budziły zainteresowanie u ludzi mu współczesnych i późniejszych, i zyskiwały mu ogromną popularność. O przyczynę tej popularności pytał brat Maciej¹: „Franciszku, czemu za tobą? Dlaczego za tobą biega cały świat i każdy, zda się, pragnie cię widzieć i słyszeć i słuchać?” I ustami Franciszka dawał swoją odpowiedź: „Wypatrzyły mi to oczy Boga Najwyższego... Oczy te bowiem najświętsze nie widziały wśród grzeszników nikogo, kto by był najnikczemniejszy, niedołężniejszy, grzesznieszy ode mnie. I aby spełnić to dzieło cudowne, które Bóg spełnić zamierzył, nie znalazł podlejszego stworzenia na ziemi. Przeto mnie wybrał, aby zawstydzić szlachectwo i dumę, siłę i piękność, mądrość świata i aby poznano, że wszelka siła i dobro od Niego pochodzi, a nie od stworzenia”.

Franciszek, dając odpowiedź stwierdzał, że tajemnica jego wpływu tkwi w jego głębokiej wierze i wielkiej pokorze.

To samo pytanie powtarzamy i tutaj, hic et nunc: Franciszku, dlaczego za tobą? Dlaczego za tobą biega cały świat...? Dlaczego za Tobą poszło tak wielu mężczyzn i tak wiele kobiet, już za twego życia i po twojej śmierci? Dlaczego w twoje ślady poszła Klara i tyle świętych dziewic? Dlaczego pociągnąłeś za sobą wielką rzeszę ludzi świeckich, którzy nie gdzie indziej, lecz w twoim Trzecim Zakonie, chcieli realizować świętość swego stanu?

Podobne pytania stawiali sobie późniejsi historycy i teologowie. Próbuąc dociec sedna problemu, dawali jednak różne odpowiedzi.

1. Tajemnica sukcesu franciszkańskiego

Historycy wśród przyczyn szybkiego rozwoju zakonu, uwzględniając XIII-wieczne warunki polityczno-społeczne, wyliczali m.in.: 1) poparcie reformatorskich środowisk Kościoła, dążących do jego naprawy przez powrót do ewangelicznego ubóstwa i prostoty; 2) życzliwość ze strony biedoty miejskiej, walczącej o swe prawa z patrycjatem i utożsamiającej swe pragnienia z realizacją ideałów ewangelicznych; 3) poparcie Stolicy Apostolskiej, pragnącej osłabić ruchy nieortodoksyjnych grup ewangelicznych i wykorzystać zakon w walce ze Staufami oraz ożywić akcję duszpasterską, od której usuwały się zakony mnisze, a do której nie było jeszcze przygotowane duchowieństwo diecezjalne; 4) poparcie obozu procesarskiego, pragnącego osłabić wpływy Stolicy Apostolskiej przez propagowanie franciszkańskiego ideału Kościoła ubogiego².

Czyż te przyczyny potrafią wyjaśnić tajemnicę i fenomen powodzenia ruchu franciszkańskiego, który rozwijał się dynamicznie, bijąc na głowę, jeżeli chodzi o wzrost, bliźniaczy zakon braci kaznodziejów (dominikanów)?³

Decydującą przyczyną szybkiego rozwoju zakonu franciszkanów w Średniowieczu i w czasach nowożytnych, odradzania się wszystkich jego rodzin po okresach kryzysów i kasat oraz ich trwałego wpływu przez wieki było odczytanie przez Franciszka, nie rozumem (na co kładli nacisk dominikanie), lecz żywą wiarą i sercem, z całą prostotą (ortodoksja) i konsekwencją stosowania w życiu (ortopraktyka), sine glossa (bez akademickich subtelności i modnych wówczas alegoryzujących i moralizujących komentarzy), pozostawionych w cieniu, podstawowych prawd Ewangelii⁴.

Można więc powiedzieć, że tajemnica fenomenu franciszkanizmu tkwi w duchowej „doktrynie” św. Franciszka, podkreślającej powszechne ojcostwo Boga, powszechne braterstwo wszystkich stworzeń, naśladowanie Jezusa Ewangelii, zwłaszcza w Jego pokorze i ubóstwie oraz proponującej nową koncepcję życia zakonnego.

2. Powszechne ojcostwo Boga

Chociaż Franciszek zdawał sobie w pełni sprawę z wielkości Boga, Jego dostojności i transcendencji oraz z bezradności ludzkiego rozumu w poznaniu Jego istoty, Bóg nie był dlań tylko abstrakcyjnym bytem, wszechpotężnym Stwórcą czy nieubłagany sędzią, którego należy bardziej się bać niż kochać⁵, lecz czarującą rzeczywistością, która cieszy Duchy Niebieskie, ludzi na ziemi i najdrobniejsze istoty żyjące. Przed takim Bogiem nie drżą, lecz raczej cieszą się Jego widokiem aniołowie i święci, bo ich olśniewa światłość nadziemską, by mogli ją lepiej poznać, rozgrzewa niewysłowna Miłość, by goręcej kochać i uwesela obecność, stanowiącą istotę ich szczęścia⁶. Istniejący dystans między Stwórcą a stworzeniem, między świętością Boga i grzesznością człowieka (miał tego bowiem żywą świadomość, dlatego wzywał do pokuty) nie oddalały Franciszka od Boga, ponieważ jawił mu się On zwłaszcza jako najlepszy Ojciec, który z miłości stworzył cały wszechświat, wraz z ziemią i człowiekiem, odzwierciedlający Jego wielkość, wszechogarniającą dobroć i piękno. Ojcostwo Boga – to zasadnicza prawda, którą Franciszek odczytał z Ewangelii i dobitnie uprzytomnił średniowiecznemu człowiekowi.

3. Powszechne braterstwo stworzeń

Z faktu powszechnego ojcostwa Bożego wyciągnął z całą konsekwencją wniosek o powszechnym braterstwie wszystkich stworzeń⁷, obejmującym istoty nierozumne, żywe i martwe, nazywając je braćmi i siostrami⁸ i tworząc w ten sposób nową wizję świata jako pozytywnej rzeczywistości. Pozostawiała ona na uboczu zagrożenia ze strony świata dla zbawienia człowieka, podkreślane przez duchowość monastyczną. Traktowała stworzenia jako dar i drogę do Boga i zwierciadło odbijające Jego piękno. Zgodnie z tą wizją Franciszek odnosił się do wszystkich stworzeń z przyjaźnią i szacunkiem, sławił je w *Hymnie Słonecznym* oraz nazywał braćmi i siostrami; cały świat uważał za dobry ze swej istoty z racji stworzenia przez Boga (wbrew opinii

katarów uważających świat za zły i nie pochodzący od Boga) i wcielenia Słowa Bożego oraz odkupienia przez Jezusa Chrystusa. Słusznie więc uważa się Franciszka za prekursora humanizmu; uznać go także należy za prekursora duchowości wcielenia (inkarnacjonizmu) i teologii rzeczywistości ziemskich.

a. Braterstwo z ludźmi

Powszechne braterstwo rozciągał Franciszek zwłaszcza na Jezusa Chrystusa, który przyjął ciało z Maryi i stał się człowiekiem, na członków zakonu⁹ i na wszystkich ludzi. Należy podkreślić, że to braterstwo ze względu na cechę powszechności obejmowało w pojęciu Franciszka wszystkich ludzi bez względu na ich cechy charakteru, poglądy, narodowość i stan majątkowy. Obejmował nim nawet tych, którzy według średniowiecznych poglądów jurydycznych znajdowali się poza nawiasem prawa – rozbójników i heretyków. Dlatego braciom swoim nakazał: Ktokolwiek by przyszedł do braci: przyjaciel czy wróg, złodziej czy rozbójnik, niech będzie przyjęty łaskawie. A furtianowi, który rozbójników wygnał z niczym, używając ostrych słów, udzielił nagany za srogie postępowanie, nakazał mu ich odnaleźć, wręczyć użebrany chleb i wino oraz przeprosić ich za swoją srogość¹⁰. On zapatrzony w Chrystusa, który *Nie złamie trzciny nadłamanej, nie zgasi knotka o nikłym płomyku* (Iz 42,3), wierzył głęboko w okrucieństwa dobra drzemające także w grzesznikach i był przekonany, że życzliwa postawa drugiego człowieka może je wyzwolić, stając się początkiem nawrócenia.

Z idei braterstwa i umiłowania ubóstwa zalecanego przez Jezusa Chrystusa, którego Franciszek uważał za brata, rodziły się solidarność¹¹ z najuboższymi ludźmi miasta, zwanymi *minores* (mniejsi) i postawa identyfikacji z klasami biednymi – franciszkańska *minoritas* (bycie mniejszymi)¹², która sprzyjała wyzwalaniu zakonnych inicjatyw charytatywnych. Liczne klasztory franciszkańskie udzielały pomocy ubogim przy furcie zwanej jałmużnicą. I chociaż sami ubodzy, potrafili się dzielić z jeszcze biedniejszymi – żebrakami miast, których sytuacja była o wiele cięższa niż biedaków osad wiejskich, produkujących żywność, gdzie o wiele łatwiej było wyprosić coś do jedzenia. Bracia mniejsi obserwanci, stanowiący XV-wieczny nurt reformistyczny wymyślili instytucję banków pobożnych, zw. *Montes pietatis*¹³, które miały podwójną formę: – banków pieniężnych udzielających początkowo bezprocentowych, a nieco później nisko oprocentowanych (4 –10%) pożyczek pieniężnych (pierwszy założył 1463 r. Barnaba z Ferni w Perugii; później rozpowszechniły się w Niemczech i we Francji) oraz – banków zbożowych pożyczających ubogim wieśniakom ziarno pod zasiew, które z nadwyżką zwracali po żniwach (14 takich banków założyli we Włoszech 1488–95 Andrzej z Faenzy¹⁴, Marek z Montegallo, w XVI w. zakładali je kapucyni). Banki te stanowiły wyraz sprzeciwu wobec szeroko rozpowszechnionej lichwy, prowadzącej dłużników do jeszcze większej nędzy.

Konsekwencją braterstwa z ludźmi była szerzona przez Franciszka idea pokoju¹⁵, zaczerpnięta przez świętego z ewangelicznej sceny rozesłania Apostołów, w której Jezus Chrystus powiedział: *Gdy do jakiego domu wejdziecie, najpierw mówcie: „Pokój temu domowi”* (Łk 10,5). Słowa te przekonały św. Franciszka o konieczności

propagowania pokoju, dlatego swoje nauki rozpoczynał modlitwą: *Pan niech was obdarzy pokojem*. Pokój uważał za dar Boży, a za jego fundament pokutę, pojednanie z Bogiem i szczerą miłość ku Panu, którą głosił nie tylko słowami, lecz całym swoim życiem. Braci swoich zakonnych zachęcał, aby idąc przez świat nie wszczynali kłótni, lecz byli cisi, spokojni i skromni, łagodni i pokorni, rozmawiając uczciwie ze wszystkimi, jak należy¹⁶. A bracia brali sobie do serca te słowa Biedaczyny, bo jak stwierdza Tomasz z Celano: „Ze wszystkimi zachowywali pokój i łagodność, działali zawsze skromnie i pokojowo”¹⁷, w imię franciszkańskiej minoritas, która podkreślając pokorę, stawiała na pierwszym miejscu nie siebie, lecz innych, a przez to skłaniała do poszanowania ich praw i godności oraz tworzyła atmosferę sprzyjającą pokojowi. Pokój więc zewnętrzny według Franciszka, ukazany w jego *Pieśni Słonecznej*, jest owocem miłości i pokoju wewnętrznego wszystkich stworzeń na ziemi. Franciszek niedługo przed śmiercią, chory i pielęgnowany przez siostry z klasztoru św. Damiana w Asyżu, zwrócił się do swoich braci mówiąc: „Jest wielkim wstydem dla was, sług Bożych, że biskup i burmistrz tak się nienawidzą i nie ma nikogo, kto przywróciłby między nimi pokój i zgodę”. I przy okazji dodał do swojego hymnu *Pochwały* następującą strofę:

„Pochwalony bądź, mój Panie, przez tych,
którzy przebaczą dla miłości Twojej
i znoszą niesprawiedliwość i utrapienie.
Błogosławieni ci, którzy wytrwają w pokoju,
albowiem przez Ciebie, Najwyższy, będą ukoronowani”.

A *Hymn Brata Słońca* kazał dwom braciom zaśpiewać w obecności biskupa i burmistrza, doprowadzając ich do zgody i wzajemnego przebaczenia¹⁸.

Charyzmatowi Franciszka wprowadzania pokoju wierni byli jego synowie, jako mediatorzy pokoju między książętami i ich wasalami, między skłóconymi miastami, czy też różnymi poróżnionymi stronnictwami jednej miejscowości. Przypomnijmy dla przykładu tylko kilka najważniejszych misji. Minister generalny Giovanni Parenti z ramienia pap. Grzegorza XI działał 1231 roku na rzecz pokoju we Florencji, minister generalny Hieronim z Ascoli z upoważnienia pap. Jana XXII prowadził negocjacje pokojowe między Francją i Kastylią. Podobne misje pełnili: w Toskanii kard. Mateusz z Acquasparta z upoważnienia pap. Bonifacego VIII, kard. Gentile z Montefiore na pocz. XIII w. na Węgrzech, minister gen. Giovanni Minio z Morrovalle razem z generałem dominikanów 1298 roku próbując załagodzić ostry spór między Francją, Anglią i Flandrią, Paulin z Wenecji w 1322 roku w sprawie pokoju króla Neapolu z Wenecją, Tomasz z Frignano od 1372 odbywający misje pokojowe w Genui, Mediolanie, na Węgrzech, w Austrii i Wenecji¹⁹.

Po upływie wieków, w naszych czasach, w dobie napięć i zagrożenia totalną wojną, znowu dał się słyszeć głos Franciszka, przez Kapitułę Generalną Franciszkanów Konwentualnych, odbywającą się w Asyżu (27 VI – 19 VII 1983), która wystosowała Orędzie Pokoju do głów państwa ZSRR i Stanów Zjednoczonych – Andropowa i Reagana, wzywając ich, by przy jednym stole zasiedli do rokowań dla uratowania pokoju²⁰.

Papież Jan Paweł II świadom także pokojowego charyzmatu św. Franciszka, wezwał po raz pierwszy 1986 roku, nie gdzie indziej, lecz do Asyżu, wszystkich przedstawicieli wielkich religii Wschodu i Zachodu, aby zapoczątkować dni modlitw do Boga o dar pokoju dla świata, które stały się już tradycją.

b. Braterstwo z przyrodą

Odkrycie powszechnego ojcostwa Boga i powszechnego braterstwa oraz umiłowanie ubóstwa – trzy źródła postawy Franciszka pełnej szacunku, miłości i zachwytu wobec przyrody, która stała się dlań zwierciadłem Stwórcy. Ubóstwo materialne i duchowe w wydaniu Franciszka stawiało zapory nastawieniu konsumpcyjnemu, uleganiu urokowi dóbr materialnych i zakorzenionej w człowieku chciwości, skłaniającej do bezwzględnej eksploatacji ziemi, a preferowało prymat wartości duchowych²¹. Miłość do przyrody, istot żywych i martwych, pogłębiona była jeszcze u Franciszka żywą świadomością, iż wiele z nich stanowiło znak jego umiłowanego Pana, Jezusa Chrystusa. Dlatego Franciszek np: z szacunkiem chodził po skałach, a to ze względu na tego, co zwie się Opoką... Szczególną miłością i śpiesznym uczuciem kochał baranki i owieczki, ponieważ wprowadzały go w ewangeliczny świat Jezusa, przypominały jego pokorę i łagodność oraz zawierały alegoryczne podobieństwo do Baranka Bożego. Dlatego często odkupywał je prowadzone na rzeź, pamiętając o tym, który chciał być prowadzonym na zabicie dla odkupienia grzeszników. Nawet do robaków, które napawały go wstrętem, czuł... wielką miłość, ponieważ czytał o Zbawicielu wypowiedź: *Ja jestem robak a nie człowiek* (Ps 21,7). I dlatego zabierał je z drogi i przenosił na bezpieczne miejsce, aby nie zdeptały je stopy przechodzących. Franciszek kochał światło i ogień, ponieważ Chrystus nazywał siebie źródłem żywej wody, z szacunkiem odnosił się do drzew, bo Chrystus umarł na drzewie krzyża, dokonując naszego zbawienia. Dlatego nakazywał braciom, aby karczując drzewa, pozostawiali jego część, by mogło puścić pędy i odrosnąć²². Należy więc stwierdzić z całą mocą, że szacunek dla przyrody, nie jest u Franciszka podyktowany postawą antropocentrycznego utilitaryzmu, czyli zachowania przyrody dla przyszłych pokoleń, tak jak w czasach obecnie nagłościonej ekologii, lecz wynika przede wszystkim z jego spojrzenia teologicznego, przede wszystkim chrystologicznego, uwzględniającego w świecie myśl Bożą i jego związek z Chrystusem, a przez to zachowującego stale aktualność, pomimo upływu wieków. A zachęta do realizacji postawy Franciszkowego ubóstwa, czyli nieużytkowego widzenia przyrody może się stać skutecznym lekarstwem dla przezwyciężenia, groźnej dziś dla ekologii, moralnej choroby człowieka, z jej symptomami – hedonizmem i konsumpcjonizmem, o której mówi Ojciec św. Jan Paweł II²³.

Dlatego Franciszek słusznie zasłużył sobie na tytuł patrona ekologów, nadany mu przez pap. Jana Pawła II w 1979 roku, na prośbę skierowaną w imieniu Międzynarodowego Instytutu Badania Środowiska i Ekologii (Planning Environmental and Ecological Institute for Quality Life) przez prof. Carlo Saviniego, który nazwał św. Franciszka pierwszym ekologiem, ze względu na dostrzeganie przezeń autonomii, ich współzależności i jedności we wspólnym powołaniu doczesnym i wiecznym²⁴.

Bracia Mniejsi wierni ekologicznej duchowości św. Franciszka, z okazji 800-lecia jego narodzin w dniach 23–26 września 1982 roku zorganizowali w Gubbio, miejscu franciszkańskiego pojednania i pokoju, seminarium międzynarodowe „Terra Mater” na temat ekologii i podpisali się pod jego deklaracją „Powszechnej zgody” (Litterae Iguvianae pro universali concordia), przypominającą konieczność:

1) zmiany postaw „panowania i eksploatacji” wobec ziemi na postawę jej „ochrony i szacunku”; 2) umiarkowanej działalności produkcyjnej, zaniechania technologii

szkodliwych dla przyrody i groźnych dla zdrowia ludzkiego; 3) zmiany stylu życia, sprzyjającego oszczędzaniu energii i środków do jej produkcji przez wprowadzanie nowych technologii dla ludzkiej godności i naturalnego dynamizmu ziemi; 4) stosowania zasad etyki w traktowaniu roślin i zwierząt i potępienia form przemocy fizycznej wobec przyrody i człowieka; 5) zachowania środowiska naturalnego i ludzkiego jako podstawowego warunku prawdziwego rozwoju; 6) szacunku dla dziedzictwa kulturowego.

Uczestnicy seminarium „Terra Mater” wystosowali także apel o: 1) popieranie badań naukowych w dziedzinie ekologii z myślą o przyszłości; 2) szerzenie rzetelnej wiedzy o przyczynach kryzysu środowiska; 3) wprowadzenie do programów szkół różnych stopni wychowania ekologicznego; 4) pouczanie przez przywódców religii i Kościoły wszystkich wyznań własnych wyznawców o „świętości” przyrody i o szacunku dla środowiska naturalnego i ludzkiego; 5) powołanie przez światową Radę Kościołów i Stolicę Apostolską własnych organizacji ekologicznych oraz zachęcanie wiernych przez duchownych do zmiany stylu życia i obrony środowiska naturalnego; 6) współdziałanie parlamentów i rządów w uzdrawianiu zniszczeń spowodowanych na ziemi i dawaniu przez nie w swoich działaniach prymatu ochronie przyrody; 7) działanie rządów wszystkich krajów na rzecz pokoju, rozbrojenia, solidarności w stosunkach międzynarodowych i odrzucenia form izolującego nacjonalizmu²⁵.

Charyzmat umiłowania przyrody pielęgnują franciszkanie przez popieranie ruchów ekologicznych²⁶, organizowanie sympozjów²⁷ i publikacje naukowe.

4. Nowa koncepcja wspólnoty zakonnej

a. Równość członków

Pojęcie braterstwa w wydaniu Franciszka doprowadziło go do nowej koncepcji wspólnoty zakonnej²⁸, w której wszyscy członkowie mieli być równi, czyli posiadać takie same prawa i obowiązki, bez względu na pochodzenie społeczne i wykształcenie, z wyjątkiem praw wynikających tylko ze święceń kapłańskich. Koncepcja ta była obca ówczesnym strukturalom monastycznemu, w których istniały różne grupy członków – wykształconych mnichów (*litterati*) mających pełnię praw zakonnych (czynne i bierne prawo wyborcze na zakonne urzędy opata, przeora), prawo uczestnictwa w kapitułach konwentualnych i generalnych oraz konwersów, zazwyczaj niepiśmiennych (*illiterati, idiotae*), pozbawionych wspomnianych wyżej uprawnień. Braterstwo i równość ludzi postawione jako zadanie członkom jego zakonu realizowane przez tysiące franciszkańskich klasztorów Europy, tkwiących mocno i zakorzenionych w ówczesnej Europie, musiały oddziaływać na średniowieczne klasy społeczne, zwłaszcza mieszczaństwo rosnące w siłę i znaczenie, i coraz głośniej dobijające się o swoje prawa. Franciszek wcale nie miał zamiaru reformować ówczesnych struktur społecznych²⁹, a jednak franciszkańskie hasła równości i braterstwa podważały spetryfikowaną strukturę społeczną, w której każdy człowiek zależnie od swego urodzenia zajmował odpowiedni szczebel w hierarchii społecznej i pełnił odpowiednie zadania. Franciszek odczytując Ewangelię, nieświadomie

podważał fundament systemu stanowego, w którym władca miał rządzić, rycerz walczyć, duchowny się modlić, a chłop pracować. I chyba we Franciszku należy widzieć najbardziej wpływowego w owych czasach głosiciela chrześcijańskich haseł wolności, równości i braterstwa, podjętych i rozpowszechnionych przez rewolucję francuską, wprowadzanych wbrew duchowi Franciszka siłą i nierzadko w antychrześcijańskiej interpretacji.

b. Służebny charakter władzy zakonnej

Z tej właśnie postawy wynikającej z prostoty i pokory, cnót wyjątkowo bliższych Franciszkowi, zrodziła się nowa koncepcja władzy zakonnej, odmienna od istniejącej w zakonach monastycznych, w których opat, mający być ojcem, upodobił się do ówczesnych dygnitarzy kościelnych, m.in. stylem życia, posiadaniem własnych dochodów, mieszkaniem zw. opatówką, wydzielonym z klasztoru, oraz insygniami (mitra, pastorał, pierścień, krzyż) podkreślającymi jego dostojęstwo i godność. Było to całkiem obce Franciszkowi. By całkowicie zerwać z tą koncepcją sprzeczną z Ewangelią, zrezygnował nawet z istniejącej nomenklatury przełożonych zakonnych: „Reguła niezatwierdzona” (Regula non bullata) z 1221 r. w rozdz. 6 zakazywała nazywać kogokolwiek przeorem (od prior – pierwszy)³⁰, co potwierdza „Reguła ostateczna” (Regula bullata) z 1223, zatwierdzona przez papieża Honoriusza III bullą *Solet annuere*, w której Franciszek nazywał przełożonego ministrem (łac. sługa), czyli sługą, zgodnie z wolą Chrystusa, który powiedział: *Nie chcecie również, żeby was nazywano mistrzami, bo jeden jest tylko wasz Mistrz, Chrystus. Największy z was niech będzie waszym sługą* (Mt 23 10–11). W tym samym czasie u dominikanów przełożony gen. miał tytuł mistrza gen. (magister generalis), podkreślający aspekt wykształcenia i wiedzy, przełożony prowincjalny tytuł przeora prowincjalnego (prior provincialis), a przełożony lokalny po prostu – przeora. Ta sama franciszkańska „Reguła ostateczna” z 1223 roku, w rozdziale 10 określała postawę ministrów wobec braci, którzy się do nich zwrócą, w następujących słowach: „Ministrowie zaś niech ich przyjmą z miłością i dobrocią i niech im okażą tak wielką serdeczność, aby bracia mogli z nimi rozmawiać i postępować jak panowie ze swoimi sługami. Tak bowiem powinno być, aby ministrowie byli sługami wszystkich braci”³¹. Franciszek więc już w feudalnym Średniowieczu, w którym władca był panem (dominus) wyeksponował służebny charakter władzy publicznej, tak bardzo mocno podkreślany obecnie nie tylko w hierarchicznym Kościele, lecz także w rozwiniętych systemach demokratycznych.

c. Charyzmat ubóstwa wspólnotowego

Absolutną nowością było wprowadzenie przez Franciszka, oprócz ubóstwa indywidualnego obowiązującego w zakonach monastycznych, także ubóstwa wspólnotowego, czyli rezygnacji wspólnoty zakonnej z posiadania jakichkolwiek dóbr, a utrzymywania się zakonników z własnej pracy, a w razie konieczności z jałmużny³². Była to idea całkiem obca strukturom monastycznym, w których mnisi zachowywali ubóstwo indywidualne, lecz ich opactwa i klasztory posiadały

dobra ziemskie oraz różne dochody. Fenomenem w historii życia zakonnego był, już w zaraniu dziejów franciszkanów, głośny i ostry spór o charakter ubóstwa Chrystusa i apostołów (czy zachowywali oni bezwzględne ubóstwo, czy też nie)³³ związany z rozbieżnościami w interpretacji franciszkańskiej reguły i Testamentu Franciszka, rozgrywający się nie tylko na płaszczyźnie zakonnej (spirytualowie, fraticelli), lecz także na forum ogólnokościelnym (komisji teologicznej powołanej przez papieża), który miał poważne konsekwencje praktyczne. Rzecz paradoksalna, chociaż powodował dezintegrację zakonu i podziały, był przyczyną powstania odrębnych zakonów franciszkanów konwentualnych i Braci Mniejszych (obserwantów), a także kapucynów, a w konsekwencji liczebnego wzrostu członków rodziny franciszkańskiej, porównywalnego w pewnej mierze tylko z dynamicznym rozwojem jezuitów w XVI i XVII w. (zał. w 1538 r., liczyli w: 1556 – 1000 członków, 1579 – 5165, 1616 – 13112, 1679 – 17650, 1710 – 19998), należących już do nowej kategorii zakonów, zwanej klerykami regularnymi.

To ta idea, zaakceptowana później (1220), lecz nie tak radykalnie, przez dominikanów, stała u podstaw powstania nowej kategorii zakonów – zakonów żebraczych, charakteryzujących się również zhierarchizowanym systemem władzy, w którym najwyższemu przełożonemu podlegali, przełożeni prowincjalni, a tym ostatnim przełożeni lokalni.

d. Pokojowy charakter misji ewangelizacyjnej

Takie cechy jak ubóstwo indywidualne i wspólnotowe, brak zabezpieczenia materialnego i wynikające z tego zdanie się na Opatrzność Bożą, a także zhierarchizowany system władzy z eliminacją stałego związku zakonnika z klasztorem, do którego wstąpił (benedyktyńska *stabilitas loci*), warunkowały dyspozycyjność zakonników w podejmowaniu nowych działań apostolskich, stwarzając im optymalne warunki. To także wyżej wspomniana koncepcja oraz franciszkańska *fraternitas*, uwrażliwiająca na miłość do innych ludzi, pozwoliły Franciszkowi zamieścić po raz pierwszy w regule zakonnej zapis o misjach braci wśród pogan, a charyzmat pokoju zadać im pokojowy charakter, niezgodny z duchem powszechnie aprobowanych wypraw krzyżowych³⁴, propagujących odebranie Grobu Chrystusa siłą i nawracanie muzułmanów mieczem. Popierali to papież w imię złe pojętego apostolstwa. Nawet jeden z największych myślicieli i mistyków Średniowiecza – św. Bernard z Clairvaux (zm. 1153) pisał: „Żołnierz Chrystusowy zadaje ciosy spokojnie, lecz umiera jeszcze spokojniej... Nie bez słuszności nosi u swego boku miecz. Jest bowiem rzecznikiem Bożej zemsty nad złymi i przedmiotem szacunku w oczach dobrych. Gdy celnym ciosem trafia złego, nie jest zabójcą, lecz niszczycielem zła...”³⁵. Franciszek potępiał takie metody apostolstwa i był im zdecydowanie przeciwny³⁶. A że nie były to słowa bez pokrycia, dowiódł tego czynem. Gdy jego osobista interwencja w Rzymie u pap. Honoriusza III o zaniechanie wyprawy krzyżowej, nakazanej przez Sobór Laterański II, nie odniosła skutku, udał się do krzyżowców prosząc delegata papieskiego Alvaro Pelagio oraz wodza Jana z Brienne, aby odstąpili od zamiaru ataku na Damiettę i zaniechali wojny z Saracenami. Gdy i to się nie powiodło udał się osobiście do sultana Egiptu, aby go przekonać, że religii Chrystusowej nie należy utożsamiać z karygodnym

zachowaniem krzyżowców. Wiemy, że sułtan przyjął Franciszka gościnnie, nabrał przekonania i szacunku dla jego postawy. Tradycja przekazała nam jego słowa do Franciszka: „Daj mi kilku takich wyznawców jak ty, a przyjmę twoją wiarę”. Postępowanie Franciszka to nie tylko protest, to na swój sposób ostre potępienie metod działania chrześcijan i papieża³⁷.

Nowa koncepcja zakonu (zhierarchizowana struktura władzy, brak *stabilitas loci*) stała się także u podstaw dynamizmu misyjnego franciszkanów i dominikanów w średniowieczu (u iroszkockich mnichów wynikał on z ascetycznego motywu *kse-nitei* – bycia obcym w świecie), w Europie pd. wsch. i Azji, gdzie w tym czasie nie słyszał prawie nic o misyjnej działalności zakonów mniszych.

Podsumowanie

Reasumując i trochę upraszczając należy stwierdzić, że wyjaśnienia fenomenu franciszkanizmu, którego przejawem był potężny rozwój geograficzny i liczebny zakonów franciszkańskich³⁸ oraz ich ogromny wpływ, trwający po dziś dzień, na wiele dziedzin życia chrześcijańskiego (i nie tylko), trzeba szukać w głębokiej wierze i pokorze Franciszka, jego prostym i wówczas nowym odczytaniu Ewangelii, zwłaszcza jej podstawowych prawd o powszechnym ojcostwie Boga i powszechnym braterstwie wszystkich stworzeń, wyciągnięciu z nich praktycznych konsekwencji dla własnego życia przez wierne i pełne miłości naśladowanie ziemskiego życia jej Zwiastuna – Jezusa Chrystusa. Ewangelia bowiem właściwie odczytywana nigdy się nie starzeje, jest zawsze aktualna i oddziałuje w sposób zdumiewający. Pokazał to Franciszek.

Przypisy:

¹ *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu*. Przekł. polski: L. Staff, Warszawa 1978, rozdz. X s. 37–38,

² M. Daniluk, K. Klauza, *Franciszkanie*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin V, s. 474–475.

³ Statystyka:

Dominikanie,	Franciszkanie
1221 – zak. 300	1221 – 5 000
1228 – zak. 4 000	1230 – 10 000
1337 – zak. 12 000	1335 – 35 000
1690 – zak. 30 000	1680 – 59 686 (Braci Mniejsi)
	1682 – 15 190 (konwentualni)
	1700 – 27 336 (kapucyni)
	razem – 76 576
brak danych	1768 – 76 900 (Braci Mniejsi)
	1762 – 21 000 (konwentualni)
	1761 – 34 029 (kapucyni)
	razem – 131 929

1876 – zak.	3 341	1889 – 14 440 (Braci Mniejsi)
		1893 – 1 481 (konwentualni)
		1888 – 7 628 (kapucyni)
		razem 23 549
1949 – zak.	7 661	1941 – 24 488 (Braci Mniejsi)
		1947 – 3 514 (konwentualni)
		1940 – 13 772 (kapucyni)
		razem 41 734
1968 – zak.	9 946	1968 – 26 666 (Braci Mniejsi)
		– 4 778 (konwentualni)
		– 15 575 (kapucyni)
		– 1 620 (TOR)
		razem –48 639
1990 – zak.	6 775	1990 – 19 038 (Braci Mniejsi)
		– 4 242 (konwentualni)
		– 11 805 (kapucyni)
		– 875 (TOR)
		razem –35 960

- ⁴ M. Czajkowski, *Egzystencjalna lektura Biblii*, Lublin 1993, s. 66 – 72.
- ⁵ Idea Boga – władcy i sędziego dominowała wśród chrześcijan okresu Karolingów; por. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964, s. 42.
- ⁶ A.F. Żynel, *Św. Franciszek z Asyżu*, Warszawa 1978, s. 176 – 177.
- ⁷ H. Schneider, *Brderliche Solidaritt durch Franziskus von Assisi*, Mnchengladbach 1981.
- ⁸ *Pieśń słoneczna albo pochwała stworzeń*, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1982, s. 250 – 251; J. Gaillard, *Les animaux, nos humbles frères*, Paris 1986.
- ⁹ F. Iozzelli, *La vita fraterna nell' «Ordine Francescano primitivo*, „Studi francescani” 74(1977) 159 – 313.
- ¹⁰ *Kwiatki św. Franciszka*, Warszawa 1978, rozdz. 26, s. 63 – 64.
- ¹¹ H. Schneider, *Brderliche Solidaritt durch Franziskus von Assisi*, Mnchengladbach 1981.
- ¹² A. Boni, *Povert  – minorit  nella storia francescana e negli ordinamenti attuali*, „Studi e ricerche francescane” 9 (1980) 47 – 78.
- ¹³ A. Ghinato, *I Monti di Pieta, istituzione francescana*, „Picenum seraphicum” 9 (1972) 7–32; M. G. Muzarelli i M. G., *Un bilancio storiografico sui Monti di Pieta: 1956–1976*, Rivista di storia della Chiesa in Italia 33(1979) 165–183; V. Meneghan, *Influenza creditizia dei Monti di Pieta*, „Studi francescani” 86 (1989) 93–136.
- ¹⁴ M. Sensi, *Fra Andrea da Faenza istitutore dei Monti frumentari*, „Picenum seaphicum” 9 (1972) 162–257.
- ¹⁵ I. Schlauri, *Saint Francois et la Bible. Essai bibliographique de sa spiritualite evangelique*, „Collectanea franciscana” 40 (1970) 365–437; M. Conti, *La missione degli Apostoli nella regola francescana*, Genova 1972, 223–243; O. Schmucki, *San Francesco d'Assisi messaggero di pace nel suo tempo*, w: *San Francesco d'Assisi pacificatore e missionario*, Napoli 1976, 5–24. G. Salvadori, *San Francesco e la pace sociale*, Roma 1982; P. Anzulewicz, *Św. Franciszka poselstwo pokoju*, w: *Teologia pokoju*, Niepokalanów 1988, s. 141–152.
- ¹⁶ *Napomnienie XV*, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1982, s. 43.

- ¹⁷ *Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu*, nr 41 w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, Warszawa 1981, I s. 43.
- ¹⁸ *Zbiór asyjski*, rozdz. LXXVII, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, Warszawa 1981, II s. 138.
- ¹⁹ L. Iriarte, *Storia del francescanesimo*, Napoli 1982, s. 191.
- ²⁰ Kapituła Generalna w Asyżu, „*Fraternus nuntius*”, wyd. polskie (Roma) 1 (1983) z. 1, s. 7.
- ²¹ G. Iammarrone, *Dalla „citta dell’ avere” alla „citta dell’ essere”. Francesco d’ Assisi testimone dell’ „essere”*, „*Miscellanea franciscana*” 79 (1979) 60–84.
- ²² A. Cieślak, *Braterstwo z przyrodą w świetle wczesnych źródeł franciszkańskich*, Lublin 1992, 30–33 (mps BKUL); C. Niezgoda, *Postawa św. Franciszka wobec przyrody*, „*Homo Dei*” 45(1975) 287.
- ²³ Orędzie jego świątobliwości Jana Pawła II na XXIII światowy dzień Pokoju 1 stycznia 1990 roku, w: Z. Świerczek, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków 1990, s. 194.
- ²⁴ Mario De Marzi, *L’ ecologia e Francesco d’ Assisi*, Roma 1982, 1984; S. Riabinin, *Święty Franciszek patronem ekologii i ochrony środowiska przyrodniczego*, „*Roczniki Filozoficzne*” 31(1983) z. 3, s. 145–154; P. Luzi, *Francesco d’ Assisi. Guida spirituale di comportamento con l’ ambiente*, Torino (1989):
- ²⁵ Tekst deklaracji, „*Analecta Ordinis Fratrum Minorum Cappuccinorum*” 99(1983) 63–65.
- ²⁶ Np. w Polsce – Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu (REFA).
- ²⁷ Np. Franciszkanie konwentualni w Łodzi–Łagiewnikach 1988 roku.
- ²⁸ C. Gennaro, *Monaci e francescani*, „*Servitium*” 12(1978) 186–197; A. Matanić, *Novitas franceiscana. Francesco d’ Assisi nel suo rapporto con le preesistenti fome e dottrine di vita religiosa*, w: *Lettura biblico–teologica delle Fonti Francescane*, Roma 1979, 165–182; G. Pegoraro, *La rivoluzione permanente di Francesco d’ Assisi. San Francesco tra Vangelo e istituzioni (1217–1223)*, Vicenza 1982.
- ²⁹ S. Clasen, *Franziskus von Assisi und die soziale Frage*, „*Wissenschaft und Weisheit*” 15(1952) 109–121; H. Roggen, *Die Lebensform des heiligen Fanziskus von Assisi in ihren Verhltnis zur feudalen und brgerlichen Gesellschaft Italiens*, Mechelen 1965; A. Pompei, *L’ infulenza religioso–sociale di s. Francesco e della sua primitiva falernita*, „*Miscellanea franciscana*” 66(1966) 193–201.
- ³⁰ *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1882, s. 66.
- ³¹ *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1982, s. 103.
- ³² L. Iriarte, „*Appropriatio*” et „*expropriatio*” i *doctrina s. Francisci*, „*Lautentianum*” 11(1970) 3–35; A. Matanić, „*Novitas franciscana*”. *Francesco d’ Assisi nel suo rapporto con le preesistenti forme e dottrine di vita religiosa*, w: *Lettura biblico–teologica delle Fonti Francescane*, Roma 1979, s. 165–182; A. Boni, *Povertà – minorità nella storia francescana e nell’ ordinamento attuale*, „*Studi e ricerche francescane*” 9(1980) 47–78.
- ³³ A. Tabbaroni, *Paupertas Christi et apostolorum. L’ ideale francescano in discussione (1322–1324)*, Roma 1990.
- ³⁴ Reguła nie zatwierdzona, rozdz. 16, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1982, s. 75–77; Reguła ostateczna w rozdz. 12 (tamże, s. 105), wspomina krótko o misjach wśród niewiernych, lecz nie podaje wskazówek dotyczących postawy misjonarzy.
- ³⁵ Cytowane za A. Żynel: *Franciszek z Asyżu kontestator?*, „*Znak*” 22(1970) s. 886.
- ³⁶ P. de Anasagasti, *Liberacion en san Francisco de Asis. Peculiar metodologia misionera franciscana in el siglo XIII*, Aranzazu 1976.
- ³⁷ A. Żynel, *Franciszek z Asyżu kontestator?*, „*Znak*” 7–8(1970) 872–892; O. Schmucki, F.F. Mastroianni, A. Matanić, *San Francesco d’ Assisi pacificatore e missionario*, Napoli 1976; P. de Anasadasti, *Liberacion en san Francesco de Asis. Peculiar metodologia misionera franciscana in el siglo XIII*, Aranzazu 1976; G. Salvadori, *San Francesco d’ Assisi e la pace sociale*, Roma 1982.
- ³⁸ Ograniczyliśmy się tu świadomie tylko do zakonów męskich, pomijając zakony żeńskie.

Kobieta nowa – ubożuchna Pani Klara

Temat tego referatu jest połączeniem tytułu listu czterech ministrów generalnych franciszkańskich z 19 maja 1991 roku: „Klara z Asyżu – kobieta nowa” z hasłem symposium klariańskiego, odbytego w WSD franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach, w dniach od 15 do 17 października 1993 roku: „Ubożuchna Pani Klara”.

1. Dwumian: Franciszek i Klara

Historyczną stała się wizyta Ojca świętego Jana Pawła II w asyjskim klasztorze sióstr klarysek 12 marca 1982 roku, a prawdziwym zaskoczeniem jego wówczas improwizowane przemówienie. Między innymi mówił: „Jest naprawdę trudno rozłączyć te dwa imiona: Franciszka i Klarę. Te dwa zjawiska: Franciszka i Klarę. Te dwie legendy: Franciszka i Klarę (...) Dwumian: Franciszek – Klara, jest rzeczywistością, którą pojmuje się jedynie poprzez kategorie chrześcijańskie, duchowe, niebieskie; jednakże należy on do rzeczywistości tej ziemi, tego miasta, tego Kościoła.

Nie chodzi o czystego ducha; nie byli tylko duchami. Mieli ciała, byli osobami, byli duchami. Jednakże w żywej tradycji Kościoła, całego chrześcijaństwa, ludzkości, nie pozostaje tylko legenda. Pozostaje sposób, w jaki Franciszek patrzył na swoją siostrę; sposób, w jaki poślubił on Chrystusa: widział siebie samego na jej obraz, oblubienicy Chrystusa, mistycznej oblubienicy, z którą kształtował swoją świętość. Widział siebie samego jako brata, biedaczynę na wzór świętości tej autentycznej oblubienicy Chrystusa, w której znajduje się obraz najdoskonalszej oblubienicy Ducha Świętego, Najświętszej Panny Maryi...

Trzeba koniecznie w naszej epoce powtórzyć odkrycie św. Klary, gdyż ma ono doniosłe znaczenie dla życia Kościoła; trzeba koniecznie dokonać odkrycia tego charyzmatu, tego powołania. Konieczne jest ponowne odkrycie boskiej legendy Franciszka i Klary”¹.

2. Franciszek – człowiek nowy

W oparciu o to przemówienie Jana Pawła II generałowie czterech rodzin franciszkańskich ułożyli 19 V 1991 r. w Rzymie, swój List „do klarysek, do wszystkich franciszkańskich Sióstr klauzurowych i do tych, którzy kochają Klarę i Franciszka na całym świecie, z okazji 800-lecia urodzin św. Klary (1193–1993)”. Dali mu znamienny tytuł: „Klara z Asyżu – kobieta nowa”².

W swym liście ojcowie generałowie umiejętnie przedstawili św. Klarę w trzech fazach jej życia: w młodości świeckiej – „Pani Klara”; w powołaniu zakonnym – „Klara jako kobieta chrześcijanka”; w ewangelicznym budowaniu swoich wspólnot

– „Klara jako dziewica wierna”; a także w jej spuściźnie duchowej dla dzisiejszych jej naśladowczyń – „Wierni Klarze w naszych czasach”.

I chociaż w tekście Listu autorzy wzmiankują ową tytułową nowość, to raczej czynią to w odniesieniu do dzisiejszej formy życia sióstr klarysek według nowych Konstytucji, zatwierdzonych po soborze Watykańskim II dla poszczególnych gałęzi franciszkańsko-klariańskich – „W klimacie pierwotnej nowości Reguły” (s. 47n). Natomiast autorzy Listu nie wyjaśnili dokładnie nowości w samej osobie Klary i jej dzieła.

Zapewne ta nowość była czymś wspólnym dla św. Franciszka i dla św. Klary. Przymiot nowości przypisał Franciszkowi jak i Klarze pierwszy ich biograf br. Tomasz z Celano. Franciszka, którego był uczniem i towarzyszem, zwie w Vita I, nr 89 „nowym ewangelistą”³. Szeroko to uzasadnia w obydwu życiorysach – Vita I i Vita II, a najszerzej już w świetle pewnej perspektywy czasowej, tzn. w „Traktacie o cudach, nr 1”, który napisał około roku 1250, jeszcze za życia św. Klary.

Br. Tomasz z Celano pisał: „Przed wszystkim postanowiliśmy odnotować ten uroczysty cud, którym świat został napomniany, pobudzony i przerażony. Cudem tym było powstanie zakonu, płodność w niepłodności i zrodzenie wielorakiego plemienia. Pomyśleć, że stary świat był splugawiony szpetotą występków, zakony ledwie się wlokły śladami Apostołów, noc grzechu w swym biegu osiągnęła szczyt, a świętym dyscyplinom nałożono milczenie. I oto nagle wkroczył na ziemię nowy człowiek, i rychło pojawiło się nowe wojsko, narody zdumiały się znakami nowej ery apostołskiej. Wnet wyszła na światło dzienne pogrzebana ongiś doskonałość pierwotnego Kościoła, o której świat czytał rzeczy wielmożne, ale nie widział przykładów.

Czemu by więc nie zwać ostatnich pierwszymi, skoro już serca ojców cudownie nawróciły się do synów, a serca synów do ojców? Czyż można zlekceważyć tak wspaniałe i sławne poselstwo dwu zakonów? Czyż nie jest ono wróżbą zdarzenia się czegoś wielkiego w przyszłości? Od czasów apostołskich nigdy nie było tak znamiennego i tak cudownego upomnienia dla świata”⁴.

Sam św. Franciszek był świadomy nowości tego, co czynił. Wszak stwierdza w Testamencie, w. 14 n: „Nikt mi nie wskazywał, co mam czynić, lecz sam Najwyższy objawił mi, że powinienem żyć według Ewangelii świętej. I ja kazałem to spisać w niewielu prostych słowach, i Ojciec święty potwierdził mi. A ci, którzy przychodzili przyjąć ten sposób życia, rozdawali ubogim wszystko, co mogli posiadać, i zadawali się jedną tuniką, połatana od spodu i z wierzchu, sznurem i spodniami. I nie chcieliśmy mieć więcej”⁵.

Sam Święty określa tu główne elementy nowości, którą wprowadził w sposobie życia według Ewangelii: szczególny charyzmat własny udzielony mu przez Boga i ściśle ubóstwo: rozdanie posiadanych dóbr ubogim i życie w faktycznym ubóstwie razem z braćmi.

3. Klara – kobieta nowa

Po ten nowy sposób życia według Ewangelii, zatwierdzony przez papieża Innocentego III, przyszła do Franciszka i braci Klara, szlachecka córka Favarone i Ortolany Offreduccich, wnosząc w charyzmat i duchowość Franciszka swój osobisty charyzmat i duchowość, przekazaną najpierw bezpośrednio wspólnocie Ubogich Pań w San Damiano, a następnie pośrednio innym wspólnotom w całym II Zakonie św. Franciszka, któremu papież Urban IV nadał tytuł „Zakon Świętej Klary”⁶.

Z podziwu godną odwagą i męstwem podjęła, broniła dla siebie i dla wspólnoty swoich sióstr tego, co było najbardziej charakterystyczne w duchowości św. Franciszka – całkowitego ubóstwa, i to ubóstwa wspólnotowego. Od kolejnych papieży: Innocentego III, Honoriusza III, Grzegorza IX i Innocentego IV uzyskała ten przywilej ubóstwa, a od tego ostatniego zatwierdzenie reguły, inspirowanej regułą św. Franciszka.

A jak widzi Klarę br. Tomasz z Celano? Jest ona dla niego kobietą nową, ponieważ „zrodziła wspólnotę dziewic Chrystusowych, założyła święty klasztor i dała początek Zakonowi Ubogich Pań”⁷.

Klara jest kobietą nową, bo promieniuje na bliską Asyżu okolicę i na dalekie kraje: „Zapał powstały z tego niebieskiego błogosławieństwa na dolinie Spoletańskiej nie ogranicza się do ciasnych granic najbliższej okolicy, ale za zrządzeniem opatrności Boskiej wzbiera w szeroki strumień... Nowość tego wielkiego zdarzenia faktycznie rozszerza się daleko i szeroko po świecie i wszędzie pozyskuje dusze dla Chrystusa. Klara, chociaż pozostaje zamknięta w klauzurze, rozłącza blask na cały świat, a jeszcze bardziej nabiera blasku poprzez zasłużone pochwały.

Sława jej cnót zapelnia komnaty znamienitych kobiet, dociera do pałaców książęcych, a nawet przenika na pokoje królowych. Kobiety ze szczytu szlacheckiego naginają się do naśladowania jej i poprzez świętą pokorę wyrzekają się dumy pochodzenia i rodu. Niektóre mają możliwość zawarcia książęcych czy królewskich małżeństw, ale pociągnięte publiczną sławą Klary podejmują się twardej pokuty, a inne, które już zawarły związki małżeńskie z możnowładcami, też naśladują Klarę, według możliwości swego stanu”⁸.

Mamy tu więc nowość w sposobie życia: nowość dziewictwa, bo „śpieszą panny, żeby za jej przykładem zachować dziewictwo dla Chrystusa”; nowość wstrzeźliwości, bo „zamężne starają się żyć bardziej czysto”; nowość ubóstwa, bo „niewiasty szlachetne i znamienite opuszczają swe wielkie pałace i budują sobie ciasne klasztory; nowość pokuty, bo „uważają za wielki zaszczyt żyć dla Chrystusa w popiele i włosienicy”⁹.

4. Klara – niewiasta mężna

Wróćmy od jej dzieła, wciąż nowego i aktualnego, do niej samej. Kobieta nowa powinna czymś zadziwiać. Otóż zadziwia swoim i to nie jednorazowo, ale przez całe życie, męstwem, które było wyrazem jej wierności swemu charyzmatowi powołania. Klara to prawdziwie „niewiasta mężna – mulier fortis”! Męstwo nie dziwi u mężczyzny, zadziwia u kobiety.

Mężna, bo zdecydowanie odrzuca propozycje małżeństwa ze strony rodziców i krewnych. Mężna, bo w wieku 18 lat ucieka z domu rodzinnego, rezygnując ze stanu szlacheckiego, by wybrać życie służebnicy. Mężna, bo w obronie powołania swojego i swej siostry Agnieszki stawia zwycięski opór rycerzom swojego rodu. Mężna, bo z całym pokojem serca znosi różnorakie cierpienia, zwłaszcza długoletnią chorobę, dodając do nich dobrowolne ostre umartwienia, byle tylko móc jak najbardziej dopełniać w swym ciele udręk Chrystusowych. Mężna, bo będąc księżnią–panią postępuje wobec swych sióstr jak matka–służebnica, garnąc się nawet do wykonywania najniższych posług. Mężna, bo ufając Bożej opatrności, siłą modlitwy

i pokuty stawia czoła Saracenom Fryderyka II w obronie swego klasztoru San Damiano, a także całemu wojsku Vitalisa z Aversa w obronie obleganego przezeń miasta Asyżu.

A wreszcie, co najbardziej znamienne, wykazuje niezwykle męstwo w obronie przywileju ubóstwa, jedyne w swoim rodzaju w tamtych czasach. Broni go przeciw całej tradycji monastycznej, przeciw „maiores” w społeczeństwie i Kościele, nie wyłączając kardynałów i papieży. Broni ewangelicznego ubóstwa, pozostając równocześnie jak najbardziej wierną Kościołowi, mając oparcie w św. Franciszku-Poverello, ale po jego śmierci będąc przez długie lata znacznie osamotniona, wspierana tylko przez nielicznych: św. Agnieszkę Czeską, swoją świętą siostrę Agnieszkę i samego Brata Eliasza jako ministra generalnego braci mniejszych.

Warto w tym miejscu przytoczyć odnośne refleksje ojców generalów z ich Listu: „Zdecydowana walka Klary w obronie własnego sposobu życia czyli Reguły ujawnia odwagę, inteligencję i mądrość. Jest to walka, którą prowadzi w duchu pokoju, bez żadnego reformatorskiego czy pauperystycznego fanatyzmu, bardzo wówczas popularnego. Wprowadza w życie wspólnoty braterskiej, wbrew wszelkiej praktyce feudalnej typu klasowego, absolutną „sororitas” (siostry ubogie) i jedność, która powstaje z wzajemnej miłości braterskiej, bardziej niż matczynej, ze współodpowiedzialności i uczestnictwa wszystkich, nawet ostatniej siostry.

Ostre dyskusje literalistyczne i spiritualistyczne wśród samych braci zagrażały wierności jednemu życiu franciszkańskiemu, podważając podstawową jedność rodziny franciszkańskiej braci mniejszych i sióstr ubogich. Po śmierci Franciszka sama Klara stawiała czoła tej sytuacji jako „matka” Zakonu założonego przez „błogosławionego i świętego Ojca”¹⁰.

5. Klara – wzór ubóstwa ewangelicznego

Mając zebrane historyczne źródła dotyczące osoby i życia św. Klary z Asyżu: jej pisma, zeznania świadków w jej procesie kanonizacyjnym, życiorys brata Tomasza z Celano, tegoż autora znaczne partie o Klarze i jej klasztorze San Damiano w Vita I S. Francisci, nr 18–20 i 116–117, a także Bullę kanonizacyjną papieża Aleksandra IV i inne drobniejsze zapisy z XIII stulecia, możemy dość łatwo odtworzyć sobie rzeczywisty obraz św. Klary i odróżnić go od obrazu legendarnego, który narastał z biegiem czasu, zwłaszcza w powiązaniu z postacią Poverella, i który wciąż dochodzi do głosu...

Legenda może być dobra i użyteczna jako ozdobnik, jako symbol, jako motyw, a nawet jako przedmiot zainteresowania dla literatów, artystów i różnych piękno-
duchów, ale tym, którzy chcą czcić Klarę jako świętą patronkę, a zwłaszcza przynależć do którejś ze wspólnot franciszkańskich, potrzeba wzoru, a więc Klary historycznej, prawdziwej, oczyszczonej z romantycznej otoczki legendy. Tym, w czym najtrudniej naśladować św. Klarę, a czego ona właśnie jest niedoścignionym wzorem, jest ubóstwo ewangeliczne. Albowiem u Klary, jak i u Franciszka, ubóstwo ewangeliczne wstępuje na szczyt doświadczenia chrześcijańskiego. Nie chodzi wcale o ubóstwo abstrakcyjne, formalne, a nawet legalne, ale o ubóstwo prawdziwe, o życie w ubóstwie, bo dla tych obojga świętych być ubogimi znaczyło być „cristoformi” – chrystokształnymi.

Ubóstwo ich, odnajdując w Chrystusie ukrzyżowanym swoją integralność, wzbogaca swoje znaczenie i odcienie, stając się duszą posłuszeństwa i czystości; postawą zewnętrzną i wewnętrzną, drogą wstępowania do Boga i postawą przyjmowaną wobec braci, sióstr i wszelkiego stworzenia¹¹.

Krokiem istotnym do zrozumienia Klary jest to, że ona, córka zamożnych nobili, kochana i przygotowana do godnego zazdrości małżeństwa, nie dała się pociągnąć przez ubóstwo samo w sobie, ale przez miłość Krzyża, który zbawia. Klara pojęła, że ubóstwo jest zwycięstwem nad ułudami bogatego świata, nad dobrami, które złodzieje kradną i rdza niszczy, zwycięstwem serca, które kocha jedyne dobro – zmartwychwstanie z Jezusem Chrystusem w chwale Boga Ojca.

6. Ubóstwo – drogą do Królestwa

Trzeba być nagim! W tych słowach Klary, a także Franciszka, tkwi sens, iż człowiek ubrany nie może walczyć z człowiekiem nagim, a ubrany w piękne szaty nie może walczyć ze światem o Królestwo Boże. Nagość ubóstwa nie jest więc pozbawieniem, które osłabia, ale koncentracją, która wzmacnia siły ducha¹².

Według siostry Klary Augusty Lainati¹³ życie duchowe św. Klary, jakie wylania się ze źródeł, oscyluje między dwoma biegunami, którymi są: ubóstwo i królestwo Boże. Pustka w sobie i pełnia Boga w Chrystusie ubogim i pokornym. Tak więc droga od bieguna ubóstwa niezawodnie prowadzi do bieguna królestwa Bożego, co św. Klara w pierwszym liście do św. Agnieszki z Pragi, nr 4, wyraziła w sposób dosadny i bezwzględny: „Jestem tego jak najbardziej pewna, że Pan obiecuje i daje królestwo niebieskie jedynie ubogim, gdyż kto kocha rzeczy doczesne, traci owoc miłości”¹⁴.

Królestwo jest dla ubogich! Pełnia dobra wymaga pustki, która je przyjmie. Ubóstwo Klary jest ubóstwem radykalnym, zdolnym wykuć tę pustą przestrzeń w sobie, aż do najgłębszej tkanki serca. Bóg zawsze patrzy na pokorę swej służebnicy, ale nie na pokornych i ubogich bez radości z dziedzictwa ubóstwa: trudu, zmartwienia, upokorzenia i wzgardy świata, co było dziedzictwem Syna Bożego i Jego Matki ubożuchnej i co będzie zawsze ich „dziedzictwem”, które prowadzi do ziemi żyjących¹⁵.

Klara z nieodpartą siłą wykazała w całym życiu, wbrew wszystkim oszczercom, moc tej ewangelicznie ubogiej formy życia, wskazanej sobie przez Franciszka, która jakże często w oczach ludzi Kościoła i Zakonu uważana była i jest za naiwną, nie-ludzką, za „głupią”.

Wszak ubóstwo było z czasem punktem najbardziej kontestowanym i najbardziej trudnym do praktykowania we wspólnotcie. Ona przeto, Św. Klara z Asyżu, broni także dziś, w 800-lecie swych urodzin, tej „żrenicy oka”, tej „ławy próby”, tego klucza radykalnej wierności, by stać się naprawdę formą, przykładem i zwierciadłem dla całej rodziny franciszkańskiej, owszem dla całego Kościoła, w naśladowaniu Jezusa Chrystusa, Odkupiciela człowieka.

W perspektywie wskazanej przez Franciszka Klara chciała takiej formy ubóstwa, która by odróżniła jej instytucje od wszystkich innych; ubóstwa przeżywanego z taką pełnią, iż stanowiłaby w historii życia zakonnego błyszczący szczyt, który świeci w Kościele ubogich jak lampa i rozjaśnia cały dom. Klara przypomina ludowi Bożemu, że jego prawdziwa ojczyzna jest gdzie indziej i że jest przeznaczony do dóbr nieskończenie bardziej upragnionych niż dobra ziemskie¹⁶.

7. Śladami Klary – kobiety nowej

Daniel Rops pisze: „Trzeba zejść do San Damiano, jeśli chce się przeniknąć sekret świętej Klary. W tym małym klasztoru u stóp wzgórza Asyżu, który tak mało się zmienił po 700 latach, wszystko mówi o niej, wszystko łączy się jeszcze z cudem jej cnót i jej działania. (...) W kościele, w chórze, w tej ciasnej przestrzeni, gdzie ciała pierwszych Klarysek są więcej niż pamiątką – cmentarzyk – i aż w tej sypialni surowej, jakby dzikiej, panuje pokój, który nie jest z tego świata, co uderza nawet najbardziej roztargnionego gościa.

I jeszcze coś więcej. Gdzie indziej, na tym małym, wąskim tarasie, gdzie Klara zwykła siadać... Tam, gdzie pamięć o Świętej staje się obecna, jej misteryjna radość jest dotykalna i wsącza się w serce¹⁷.

Dziwna rzecz, że pielgrzymi klariańscy przybywający do Asyżu odczytują św. Klarę bardziej dokładnie na śladach, jakie pozostały po niej i po jej wspólnocie Ubogich Sióstr w San Damiano, aniżeli w bazylice i klasztorze sióstr klarysek w Asyżu, a nawet bardziej dokładnie niż u stóp krypty, która kryje jej doczesne szczątki, czekające na powszechne zmartwychwstanie.

Tak być musi, bo tam, w San Damiano jest ona sama, a tu, w bazylice jest już jej apoteoza mająca na sobie patynę ponad 700-letniej tradycji, patynę wielu pokoleń. Wszakże ta apoteoza też należy do całości jej portretu, jej promiennej historii.

Przypisy:

¹ *Con Francesco nella Chiesa*, Roma 1983, s. 116–118.

² Tłumaczenie polskie: *Klara z Asyżu – kobieta nowa*, Kraków 1993, wyd. OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, s. 55.

³ *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. I, Warszawa 1981, s. 63.

⁴ Tamże, s. 199.

⁵ *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1982, s. 135.

⁶ Por. C. Niezgodą, *Św. Klara z Asyżu w świetle Poverella*, Kraków 1993, s. 141.

⁷ *Legenda o św. Klarze*, nr 10, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. II, s. 383.

⁸ Tamże, s. 384.

⁹ Tamże, s. 383.

¹⁰ *Klara z Asyżu – kobieta nowa*, nr 21, jw., s. 21n.

¹¹ R. Zavalloni, *La personalità di Chiara d'Assisi*, Studio psicologico, Assisi 1993, s. 188.

¹² Tamże, s. 189.

¹³ Ch. A. Lainati, *Santa Chiara d'Assisi*, s. 86.

¹⁴ *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. II, s. 326.

¹⁵ *Reguła św. Klary* r. 8; w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, s. 315.

¹⁶ R. Zavalloni, jw., s. 192.

¹⁷ D. Rops, *Luce interiore di Chiara*, s. 303.

Anzelm Franciszek Kubit OFMConv (1893–1987) (Uzupełnienie)

„W Nurcie Franciszkańskim 3”, Kraków 1993 r., s. 153–191, w moim artykule pt. „O. Anzelm Franciszek Kubit (1893–1987)”, przez przeoczenie piszącego pominięto jedną tekę z dorobku kaznodziejskiego o. Anzelma, a mianowicie Tekę P, która zawiera następujące rękopisy:

- I. Rękopisy siedmiu kazań pasyjnych:
 1. Kazanie o męce Pańskiej, stron 7,
 2. Pan Jezus w Ogrójcu, stron 7,
 3. Pojmanie i zasądzenie Chrystusa, stron 7,
 4. Biczowanie Pana Jezusa, stron 6,
 5. Cierniem ukoronowanie, stron 7,
 6. Niesienie krzyża, stron 6,
 7. Ukrzyżowanie Chrystusa, stron 6.
- II. Rękopis z zakończeniem kazania („O trwaniu i wytrwaniu w łasce Bożej”), s. 2.
- III. Rękopis kazania bez tytułu. Z treści kazania można wnioskować, że było pisane na okres Bożego Narodzenia dla czcicieli św. Franciszka z Asyżu – O pokoju, stron 6.

Źródła:

Archiwalia po śp. o. Anzelmie Kubicie: Teką P – Kazania pasyjne.

FAUSTYN FRANCISZEK BOGACZEWICZ OFMConv (1902–1984)

1. Życie

Urodził się 20 marca 1902 r. w Sanoku. Pięć dni później, 25 marca 1902 r., został ochrzczony w kościele Przemienienia Pańskiego w Sanoku. Na chrzcie otrzymał imiona Franciszek Marian. Był drugim spośród siedmiorga dzieci Antoniego i Marii Drubko. Prócz Franciszka rodzice mieli jeszcze trzy córki i trzech synów. Ojciec był pracownikiem kolei, matka pracowała w domu. Warunki materialne, w których wychowywał się młody Franciszek, były trudne zważywszy, że z jednej pensji ojca trzeba było utrzymać tak liczną rodzinę. Te właśnie warunki zapewne w dużym stopniu wpłynęły na ukształtowanie osobowości późniejszego o. Faustyna, który tak ukochał ubóstwo i umiał wyzbywać się wszelkich materialnych potrzeb.

W siódmym roku życia rozpoczął czteroklasową szkołę podstawową w Sanoku, którą ukończył w latach 1909–1912. Następnie przez rok uczęszczał do szkoły wydziałowej. W latach 1913–1921 uczęszczał – zgodnie z ówczesnym systemem nauczania – do ośmioklasowej szkoły średniej w Sanoku i w 1921 r. otrzymał świadectwo dojrzałości. Niestety, nie zachowały się jego świadectwa ani ze szkoły podstawowej, ani średniej. Z późniejszych ocen, uzyskiwanych przez niego już na studiach filozofii i teologii, należy wnioskować, że nie miał większych trudności w nauce, a burmistrz Sanoka M. Słuszkiewicz, w opinii wydanej przed jego wstąpieniem do zakonu, chwalił jego postawę, podkreślając że zachowywał się jako student gimnazjum bez zarzutu i nie dawał powodu do zażaleń w urzędzie miasta.

W 1921 r. poprosił o przyjęcie do zakonu franciszkanów we Lwowie. Zwrócono się o opinię o kandydacie do burmistrza Sanoka i do kurii diecezjalnej w Przemyślu. Dnia 25 lipca 1921 r. burmistrz wydał pozytywną, wspomnianą wyżej, opinię. Natomiast przemyski biskup pomocniczy Karol Fischer 1 września 1921 r. skierował do proboszcza w Sanoku pismo, w którym prosił o opinię o Franciszku Bogaczewiczu, gdyż prosił o nią przełożony franciszkanów we Lwowie. Na tym właśnie piśmie, znajdującym się w aktach personalnych o. Faustyna, sekretarz prowincji o. Franciszek Pyznar ręcznie dopisał: „Dnia 25 września 1921 r. opuścił nowicjat sam z powodu »swego ascetycznego usposobienia«, jak się wyraził”. Wcześniej (20 września 1921 r.) nadeszła z kurii przemyskiej pozytywna opinia na temat aspiranta Franciszka Bogaczewicza. Opuścił zatem rozpoczęty nowicjat zupełnie dobrowolnie. Szybko jednak się zreflektował i ponownie poprosił o przyjęcie. Nie wiemy dokładnie, kiedy to nastąpiło. Sam jednak w swojej ankiecie personalnej napisał, że we wrześniu i październiku 1921 r. był aspirantem we Lwowie. Praktykę aspirantury stosowano wobec kandydatów na braci, a nie na kapłanów.

Należy zatem przypuszczać, że przez dłuższy czas chciano się przyjrzeć jego postępowaniu po tak szybkim opuszczeniu nowicjatu. Tym razem rozpoczął nowicjat we Lwowie dopiero 11 listopada 1921 r. Otrzymał imię zakonne Faustyn i z tym imieniem przeszedł do historii. Rok później 12 listopada 1922 r. złożył we Lwowie pierwsze śluby zakonne.

W latach 1922–1923 studiował filozofię w krakowskim seminarium franciszkanów. Uczył się bardzo dobrze, wszystkie bowiem oceny, jakie otrzymywał, były bardzo dobre. Po wakacjach w 1923 r. zdał, również z wynikiem bardzo dobrym, egzamin z zakresu drugiego roku filozofii i rozpoczął w tymże seminarium studia teologiczne. Te ostatnie studia odbył już nie tak błyskotliwie, jak studia filozoficzne, zwłaszcza pierwszy rok teologii, kiedy to uzyskał cztery oceny dobre i jedną dostateczną. Drugi rok teologii ukończył jednak znowu z pięcioma notami bardzo dobrymi i tylko jedną dobrą, a po trzecim roku teologii otrzymał dwie oceny bardzo dobre i pięć dobrych. Kongregacja do Spraw Zakonnych pismem z 18 lutego 1926 r. udzieliła klerykowi Faustynowi dyspensy od ostatniego roku studiów do przyjęcia prezbiteratu, pod warunkiem jednak ukończenia wpierw trzeciego roku studiów. Świecenia wyższe (subdiakoniat, diakonat i kapłaństwo) otrzymał w ciągu pierwszej połowy 1926 r. Świecenia prezbiteratu otrzymał 29 czerwca 1926 r. w katedrze na Wawelu z rąk biskupa Adama Stefana Sapiehy. W tym samym roku o. Faustyn został wysłany do Warszawy, gdzie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego studiował przez cztery lata nauki biblijne. Studia te ukończył w 1930 r. z tytułem licencjata teologii. Tytuł doktora teologii uzyskał 15 czerwca 1936 r. na podstawie rozprawy pt. „Paranomazja w Nowym Testamencie”. Promotorem jego pracy był prof. Józef Bromski. Za zmarłego prof. Bromskiego dyplom podpisał dziekan Wydziału Teologii Katolickiej ks. prof. Jan Stawarczyk. Rektorem był wówczas prof. Stefan Pieńkowski.

W 1930 r. o. Faustyn wrócił do Krakowa, gdzie w seminarium franciszkańskim był profesorem. Odtąd, przez długie lata, funkcja wykładowcy w seminarium będzie jego głównym zadaniem. W tym samym roku zamianowano go wicemagistrem kleryków u boku magistra o. Samuela Rosenbaigera. Został także promotorem arcybractwa Męki Pańskiej. Tę ostatnią funkcję pełnił przez kilkanaście lat z roczną przerwą (1937–1938), gdy przebywał w Rzymie. W 1933 r. powierzono mu na kapitule konwenckiej funkcję prokuratora klasztoru, ale sprawował ją krótko.

W latach 1937–1938 o. Faustyn pogłębiał swe wykształcenie biblijne studiując w Instytucie Biblijnym w Rzymie, gdzie uzyskał licencjat z Pisma św. Równocześnie uczył języka hebrajskiego w zakonnym międzynarodowym kolegium Seraphicum. W Rzymie o. Faustyn żył bardzo ubogo, brakowało mu pieniędzy. 13 kwietnia 1938 r. pisał do prowincjała, aby przysłał mu trochę pieniędzy na wydatki, nie miał bowiem nic. Generał uważał, że pracuje on dla dobra prowincji i dlatego – jak pisał – „nie śpieszył się z datkami”. O. Faustyn zaś nie upominał się o pieniądze, bo generał obiecał mu wyjazd w czasie wakacji, wraz z dwoma innymi biblistami, do Palestyny. Okręt miał być za darmo, trzeba było opłacić tylko kolej do Damaszku, a stamtąd podróż samochodem do okolicznych miast. Z listu o. Faustyna do prowincjała z dnia 22 czerwca 1938 r. wynika, że z wyjazdu do Palestyny nic nie wyszło ze względu na niebezpieczną sytuację tam panującą („człowiek wart chyba czegoś więcej niż arabskiej kuli”). 11 lipca 1938 r. donosił prowincjałowi, że generał zakonu o. Beda Hess pozwolił mu na pielgrzymkę do Lourdes i na spędzenie wakacji w rodzinnej prowincji w Polsce.

W 1938 r. powrócił z Rzymu do Polski i objął nauczanie w krakowskim studium franciszkańskim. Na kapitule prowincjalnej, odbytej w Krakowie w sierpniu 1939 r., o. Faustyn został wybrany definitorem czasowym kustodii krakowskiej, co potwierdził generał zakonu o. B. Hess pismem z dnia 24 sierpnia 1939 r. Niedługo potem wybuchła druga wojna światowa, warunki życia i działania stały się niezwykle trudne. O. Faustyn wykazał jednak dużą odwagę. Tak np. gdy w Raciborowicach proboszcz i wikary w 1939 r. uciekli z obawy przed Niemcami, on odważnie podjął zastępstwo w tej parafii, zaś w następnym (1940 roku) głosił rekolekcje w Prądniku Czerwonym i w tymże roku tylko on wyjechał na wakacje. W maju tegoż roku przewodniczył – jako promotor – dorocznemu zebraniu wyborczemu arcybractwa Męki Pańskiej i wówczas nie tylko zachęcił członków do wybierania dobrych kandydatów, do śpiewania w niedziele i święta Godzinek o Męce Pańskiej, ale ponadto poddał myśl, aby urządzić bibliotekę bracką i sam złożył na ten cel dwa egzemplarze Pisma św. Nowego Testamentu.

9 września 1941 r. rada prowincji postanowiła, ze względu na trudności gospodarcze klasztoru krakowskiego, przenieść studentów IV roku teologii do Radomska, gdzie były lepsze warunki materialne. Udało się tam 13 studentów – neoprezbiterów wraz z trzema profesorami. Wśród tych ostatnich był o. Faustyn, który przez pół roku wykładał tam Pismo św. w wymiarze pięciu godzin tygodniowo. Po powrocie do Krakowa – w 1944 r. – znowu głównym jego zajęciem były wykłady z Pisma św. Pełnił również funkcję magistra tamtejszych kleryków i opiekuna braci zakonnych. Te ostatnie funkcje nie odpowiadały jednak jego psychice, raczej nie miał zdolności pedagogicznych.

Na prośbę tzw. małego definitorium prowincji generał zakonu o. Beda Hess, dekretem z 1 października 1947 r., nadał o. Faustynowi tytuł magistra zakonu. Natomiast kapituła prowincjalna w dniu 6 lipca 1950 r. nadała o. Bogaczewiczowi tytuł definitora wieczystego i ojca prowincji, co potwierdził wspomniany wyżej generał zakonu dekretem z dnia 1 sierpnia 1950 r.

W 1953 r. o. Faustyn otrzymał urlop zdrowotny. Opuścił ukochany przez siebie Kraków i udał się do Krosna, gdzie przez 3 lata (1953–1956) pomagał w pracy duszpasterskiej. Następnie przez rok (1957–1958) pracował jako duszpasterz w Rabie Niżnej.

W 1958 r. o. Faustyn powrócił znowu do wykładania Pisma św., tym razem w seminarium w Łagiewnikach k. Łodzi, w prowincji Matki Bożej Niepokalanej. Po dwóch latach pracy w Łagiewnikach o. Bogaczewicz znów powrócił do Krakowa i podjął nauczanie Pisma św. Zajęcia te prowadził do 1965 r., w którym już definitywnie rozstał się z ulubionymi przez siebie wykładami.

Od 1965 r. do swej śmierci o. Faustyn aż dziewięć razy zmieniał miejsce swego zamieszkania i pracy. Najpierw przez dwa lata (1965–1967) przebywał w klasztorze przemyskim, potem równie przez dwa lata w Lubomierzu (1967–1969), następnie przez rok (1969–1970) w konwencie jasielskim. Po jednym roku przebywał w Pewli Ślemieńskiej (1970–1971), w Głogówku (1971–1972), w Pewli Małej (1972–1973). Z Pewli Małej znowu został przeniesiony do Pewli Ślemieńskiej, gdzie tym razem spędził sześć lat. 20 czerwca 1976 r. właśnie w Pewli Ślemieńskiej uroczyście obchodzono złoty jubileusz kapłaństwa o. Faustyna, podczas którego kazanie wygłosił prowincjał o. Albin Dudek i on też odczytał okolicznościowe listy gratulacyjne i błogosławieństwo papieża Pawła VI, prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego i biskupa krakowskiego kard. Karola Wojtyły. W 1979 r. o. Faustyn wrócił do Pewli

Małej, gdzie przebywał do 1981 r., w którym to roku przeniesiono go do pobliskiego Rychwałdu. We wszystkich tych zakonnych placówkach o. Faustyn oddawał się pracy duszpasterskiej, przede wszystkim na ambonie, głosił nawet rekolekcje, o czym będzie mowa w innym miejscu, lub był po prostu, ze względu na swój podeszły wiek, rezydentem. Zawsze jednak był gotowy spełnić życzenie prowincjała. I tak np. w czerwcu 1968 r., a miał już wtedy 66 lat, na życzenie prowincjała o. Mariana Lisowskiego, zastępował w domu starców w Raciborzu kapelana, który wyjechał do sanatorium; w drugiej połowie lipca i w sierpniu tego roku – na życzenie tegoż prowincjała – wygłaszał pogadanki na tematy biblijne w kaplicy zdrojowej w Horyńcu dla grupy nauczycieli kuracjuszy.

Ostatnią jego placówką – jak wspomniano – był Rychwałd. Tutaj spędził ostatnie dwa i pół roku swego życia. Zmarł 3 lutego 1984 r. Miał prawie 82 lata. Pogrzeb odbył się w Rychwałdzie 5 lutego 1984 r., porzewodniczył biskup pomocniczy krakowski Jan Pietraszko.

2. Profesor i kaznodzieja

Po ukończeniu studiów na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego w 1930 r. o. Faustyn podjął nauczanie w filozoficzno-teologicznym studium franciszkańskim w Krakowie. Był to odtąd naczelnny obowiązek w jego życiu. Spełniał go w tym studium do 1953 r. z małymi przerwami. W roku akademickim 1937/1938 studiował w Instytucie Biblijnym w Rzymie, ale równocześnie uczył języka hebrajskiego na Papieskim Wydziale zakonnym. W pierwszym semestrze roku akademickiego 1941/1942 wykładał neoprezbiterom Pismo św. w Radomsku, dokąd ich przeniesiono ze względu na trudne warunki materialne w Krakowie. Natomiast w roku akademickim 1943/1944 wykładał w zakonnym studium teologicznym we Lwowie. W 1953 r. o. Faustyn otrzymał urlop zdrowotny i wyjechał z Krakowa do Krosna, potem do Rychwałdu, wreszcie do Raby Niżnej, jak to wyżej zaznaczono. Pięć lat później, w 1958 r., powołano o. Faustyna na wykładowcę Pisma św. do Łagiewnik koło Łodzi, gdzie prowincja warszawska utworzyła seminarium dla swoich uczniów z ostatnich lat teologii. Po dwóch latach, w 1960 r. powołano znowu o. Faustyna na profesora do seminarium w Krakowie. Tym razem prowadził zajęcia z Pisma św. do 1965 r., w tym bowiem roku ostatecznie zwolniono go z zająć wykładowcy. Pracował zatem w charakterze profesora seminarium przez 30 lat.

O. Faustyn wykładał, zgodnie ze swym wykształceniem i zamiłowaniem, Pismo św. Starego i Nowego Testamentu, uczył języków biblijnych – greckiego i hebrajskiego. W ciągu ostatnich pięciu lat swego nauczania wykładał również wstęp ogólny do Pisma św., a także prowadził ćwiczenia seminaryjne z zakresu Biblii. Przez kilka lat – w latach trzydziestych naszego wieku – uczył również liturgiki, do czego wprawdzie nie miał odpowiedniego przygotowania, ale przedmiot ten i w ogóle liturgię bardzo kochał.

Jakim był profesorem? Niezwykle trudno jest jednoznacznie określić, czy ocenić 30-letnią działalność o. Faustyna na stanowisku profesora seminarium. Jedno jest pewne – była to jedna z najbardziej barwnych postaci wśród wszystkich profesorów franciszkańskiego seminarium krakowskiego w XX wieku. O żadnym z profesorów nie krążyło wśród studentów tyle anegdot, dowcipów, powiedzonek, co właśnie o o. Faustynie. Dodać trzeba, że nie było w nich ironii czy drwiny, ale raczej dużo humoru.

W archiwum klasztoru krakowskiego znajdują się 24 odpowiedzi na ankietę o o. Faustynie – wypowiedzi ludzi, którzy byli studentami o. Faustyna, a w wielu wypadkach także jego późniejszymi współpracownikami. Wszyscy podkreślają ogromną wiedzę i dogłębną znajomość Pisma Św. przez o. Profesora. Znany był i ceniony w gronie biblistów, utrzymywał z nimi kontakty. Sam jednak jakby zatrzymał się na poziomie sprzed drugiej wojny światowej. Do nowych prądów w dziedzinie biblistyki odnosił się z rezerwą. Nie był w tym względzie umysłem nowatorskim. Nie potrafił też porwać studentów, rozkochać ich w Piśmie św. Dla jednych był wspaniałym wykładowcą, umiał zaciekać, a nawet oczarować swymi detalicznymi wiadomościami. Dla innych zaś były to nudnawe dywagacje, koncentrujące się na niepotrzebnych drobnostkach. Mimo dużego zasobu wiedzy skrypturystycznej przekazywał ją w sposób nieuporządkowany, niesystematyczny, a w konsekwencji zniechęcał do swego przedmiotu. Nie czynił bowiem systematycznego, planowego przygotowania do poszczególnych wykładów, decydowało raczej jego natchnienie lub po prostu przypadek. Nie trzymał się jakiegoś jednego podręcznika ani też nie opracował własnego skryptu dla studentów, co ogromnie utrudniało im opanowanie wykładanego materiału i przynosiło określone skutki w czasie egzaminów. Nic dziwnego, że w liście z 25 czerwca 1960 r. prowincjał o. Wojciech Zmarz pisał do o. Faustyna w Łagiewnikach, że ma wracać do Krakowa i podjąć tutaj wykłady z Pisma św., ale mają one obejmować zagadnienia ściśle biblijne, z pominięciem innych niebiblijnych zagadnień, by następnie w wykładach posługiwać się zasadniczo jednym podręcznikiem, przez co ułatwi się uczniom opanowanie materiału. Takie było życzenie – dodaje prowincjał – profesorów i samego prowincjała.

W czasie egzaminów o. Faustyn był „nieobliczalny”, „grymaśny”, „nieprzewidywalny”, „dziwny”, „wszystko zależało od jego osobistych nastrojów” – to tylko niektóre określenia z ankiety. Przyłapywał na drobnostkach, mało znaczących szczegółach. Przepadali najzdolniejsi i pracowici studenci, jeśli tylko dostrzegł u nich pewność siebie, brak pokory i franciszkańskiej prostoty. Czasami ocenę niedostateczną otrzymywali wszyscy klerycy z danego kursu. Przy tym wszystkim o. Faustyn był nieco naiwny, można go było „naciągnąć”, np. przed egzaminem okazać zainteresowanie przedmiotem i pożyczyć od niego kilka lektur, wtedy wychodziło się cało. Wszystko to sprawiało, że klerycy nie traktowali poważnie jego egzaminów, gdyż – jak wspomniano – zdolni studenci, mimo włożonej pracy, nie zaliczali egzaminu. To zniechęcało i uczyło swego rodzaju cwaniactwa. To było też powodem skarg kierowanych przez kleryków do rektora, względnie do konferencji rady profesorów. Tak np. na konferencji 1 lutego 1963 r. rektor odczytał takie pismo kleryków, w którym uważali się, że niedopuszczenie ich do egzaminu ze strony o. prof. Faustyna było nieuzasadnione i krzywdzące. W czasie tejże konferencji postanowiono, że egzamin odbędzie się w terminie poprawkowym w obecności prowincjała. Podobna sytuacja powstała przy końcu roku akademickiego 1964/1965, kiedy to o. Faustyn na 10 ocen wystawionych postawił 7 niedostatecznych. Przy takim zbiorowym oporze ze strony studentów o. Faustyn umiał rozbroić sytuację zachęcając do nowego podejścia do egzaminu. Miał przy tym duże poczucie humoru. Po drugiej wojnie światowej we franciszkańskim seminarium studiowali także klerycy ze zgromadzenia sercanów. W czasie wakacji jeden z nich utonął w rzece, o czym rektor sercanów powiadomił. Wyrażano współczucie, a o. Faustyn powiedział: „Jak ten kleryk mógł utonąć, przecież on jeszcze nie zdał egzaminu z języka hebrajskiego”. W styczniu 1960 r. w liście

do prowincjała o. Faustyn żalił się, iż w Krakowie spotkał jednego z ojców studiującego na KUL-u, a jak sobie przypominał, tenże ojciec na klerykacie zlekceważył sobie colloquium i wyjechał nie poniosłszy żadnych konsekwencji. W innym liście do prowincjała prosił, by zwolnić go z egzaminowania młodych ojców z piątego roku, bo w zeszłym roku większość z nich nic nie umiała.

Mimo tych braków w wykładach i egzaminach prawie wszyscy wspominają o. Faustyna z wielkim pietyzmem. Wpłynęły na to inne wielkie jego przymioty, o których w następnym punkcie.

Jako profesor o. Faustyn zupełnie odłożył na bok pióro. Dogłębna i bardzo ceniona w kręgach biblistów jego praca doktorska pt. „Paranomazja w Nowym Testamencie” ukazała się drukiem w Krakowie w 1937 r. w drukarni „Powściągliwość i Praca”. Dalszą pracą naukową nie przejawiał jednak zainteresowania. W późniejszym czasie ukazały się drukiem jedynie trzy krótkie artykuły w „Pochodni Serafickiej”, ale miały charakter parenetyczny, a nie naukowy.

W kontekście profesury o. Faustyna należy dodać, że przez pewien czas – jak wyżej wspomniano – był wicemagistrem kleryków w Krakowie, magistrem czyli wychowawcą przez rok we Lwowie i tamże opiekunem braci zakonnych. To zajęcie jednak mu nie odpowiadało i nie zdobył w tym względzie uznania wśród kleryków.

Od chwili przyjęcia święceń kapłańskich o. Faustyn bardzo lubił kaznodziejstwo. Oddawał się mu całą duszą, zwłaszcza od czasu, gdy po ukończeniu studiów na Uniwersytecie Warszawskim w 1930 r. powrócił do Krakowa. Uprawiał wszystkie formy kaznodziejstwa: wygłaszał kazania niedzielne, odpustowe, nowennowe, podczas 40-godzinnego nabożeństwa, rekolekcje i misje ludowe, a także rekolekcje dla sióstr zakonnych. Każdego roku prowadził kilka serii rekolekcji, jak tylko pozwalały mu na to obowiązki profesorskie. Tak np. w 1937 r. przeprowadził cztery serie rekolekcji ludowych (w Wąchocku, w Kończycach Małych, w Zagórzu i w Kobierzynie). Nawet w czasie wojny odważnie podejmował tę pracę, np. w 1940 r. na Prądniku Czerwonym w Krakowie, a w 1943 r. dla sióstr zakonnych. Po wojnie nadal z całym zapalem oddawał się tej pracy. Tak np. w 1962 r. prowadził trzy serie rekolekcji (w Zabierzowie k. Niepołomic, w parafii Najśw. Salwatora w Krakowie i w Bolesławiu k. Olkusa), a miał już wtedy 60 lat. Jeszcze w 1965 r. (w wieku 63 lat) prowadził rekolekcje w Byczyźnie k. Jaworzna. Wspólnie z innymi ojcami prowadził także szereg misji ludowych.

W kazaniach niedzielnych rygorystycznie utrzymywał się w zaplanowanych kilku minutach. Gdy udawał się na misje czy rekolekcje z innym ojcem, który był dostrzegalnej tuszy, to zwykł mawiać: „nauki o pokucie, o umartwieniu to już ja wezmę, bo jestem podobny do śmierci, ojcu by nie uwierzyli”. O. Faustyn znał dobrze nie tylko Pismo św., ale także dogmatykę, ascetykę i zagadnienia moralne i te problemy przewijały się w jego kazaniach. Ulubionym tematem jego kazań była miłość Boga. To był jego niewyczerpany temat. Kazanie o miłości Bożej na rekolekcjach czy misjach uważał za najważniejsze, za jedynie pobudzające do nawrócenia, do pokuty; zresztą w każdym kazaniu, bez względu na temat, nawiązywał do miłości, jaką Bóg okazuje człowiekowi i z jaką człowiek winien odnosić się do Boga.

Gdy wyjeżdżał na rekolekcje czy misje zabierał ze sobą ręcznie pisane notatki, szkice, różne materiały kaznodziejskie. Nie pisał jednak kazań, dlatego w tej dziedzinie też nie zostawił żadnej spuścizny. Chętnie zastępował innych w wygłaszaniu kazań. Wśród ojców panowało przekonanie, że się nawet nie przygotowywał do kazań. Potrafił jednak wtedy bardzo się skupić, a przede wszystkim gorliwie się modlił przed

kazaniem; udawał się do kaplicy klasztornej i tam trwał bodaj kilka minut na modlitwie. I to był sekret jego popularności. Głos miał słaby, niezbyt wyrobioną gestykulację, ale przyjemnie się go słuchało, ponieważ mówił żywo, płynnie i z łatwością, z przekonaniem i z ogromną wiarą. Wierni lubili go słuchać. Oddziaływał całą swoją osobowością. Wyczuwało się, że z obfitości serca mówiły jego usta. Jako kaznodzieja był wrażliwy i chciał, aby go słuchano. Zdarzało się, że w czasie wygłaszania kazania przerywał i upominał drzemiące osoby, że nie doceniają trudu kaznodziejskiego. Sam chętnie słuchał kazań innych ojców, zwłaszcza wybitniejszych kaznodziejów.

3. Sylwetka

O. Faustyn był wzrostu średniego. Nadzwyczaj szczupły, wręcz chudy, robił wrażenie, jakby miał tylko kości powleczone skórą. Wygląd bardzo umartwionego ascety. Cierpiał na choroby żołądka i przewodu pokarmowego, a w ostatnich latach życia bardzo dokuczał mu reumatyzm. Nigdy jednak nie skarżył się na bóle, choroby, czy jakieś dolegliwości. Wyraz twarzy miał bardzo poważny, skupiony, a czasem nawet bardzo skwaszony i czynił wtedy wrażenie zgryźliwego, zwłaszcza gdy choroba bardziej mu dokuczała. A przecież pod tą jakby maską krył się człowiek bardzo przystępny, komunikatywny, towarzyski, mający wielkie poczucie humoru. Lubiał bawić innych swoimi wypowiedziami. Nie obrażał się, kiedy mu dokuczano i żartowano z niego, a gdy wytykano mu jakieś uchybienia umiał odwrócić od siebie uwagę na inne problemy. Czasami lubił podrażnić, upokorzyć jakiegoś zakonnika, przedstawiając jego wysiłki jako mało owocne, a potem tłumaczył, że czynił to, aby się przekonać, czy ten zakonnik jest cierpliwy, opanowany, czy posiada franciszkańską pokorę. Oto scena, która dobrze ilustruje to jego usposobienie. Pewnego razu, kiedy o. Faustyn był już w podeszłych latach, odwiedził w towarzystwie dwóch innych ojców chorego zakonnika w szpitalu. Po przywitaniu o. Faustyn zapytał chorego, kiedy będzie umierał, bo jego gwardian, gdy się dowiedział, że stan jego zdrowia się pogorszył, zabił świnię na stypę pogrzebową i teraz nie ma tego kto zjeść. Wprawdzie gwardian ma upatrzoną drugą świnię, ale nie wie, kiedy ją zabić. Wtedy chory zakonnik odpowiedział, że niech gwardian się nie łudzi i nie liczy na jego pogrzeb, bo on na złość jemu wstanie, wróci do klasztoru i będzie żył. A co ze świnią? – pyta o. Faustyn. Chory na to: – Z którą? Zaś o. Faustyn spokojnie: – Z tą co już ją napoczęli i z tą co jeszcze żyje.

O. Faustyn często żartował z siebie, a nie z drugih. Wszystko to sprawiało, że z radością akceptowano jego obecność na wspólnej rekreacji. Trzeba stwierdzić, że w kołach klasztornych o. Faustyn cieszył się ogólną sympatią, choć sam nie zabiegał o uznanie i popularność. Pogodny, otwarty, choć czasem zaskakujący. Posiadał odwagę wygłaszania swoich myśli, poglądów, które mogły budzić kontrowersje, choć były zupełnie ortodoksyjne.

Miał też swoją obsesję – dręczyła go myśl nieuchronnej i bliskiej wojny, a przekonanie to czerpał z lektury licznych przepowiedni, którym całkowicie wierzył i tym niepokojom dawał często wyraz, nawet na kapitule prowincjalnej. Podkreślić jednak należy, że nie działał w tej materii irytująco na środowisko.

Konfesjonału unikał. Ta posługa duszpasterska wyraźnie go męczyła. Dyżur w konfesjonale chętnie zamieniał na kazania, byle uniknąć jednania grzeszników.

Skąd się to brało? Trudno powiedzieć. Może to był objaw pewnego rodzaju skrupułów lub też obawy szybkiego podejmowania decyzji, a może pewnego rodzaju skrępowanie pochodzące stąd, że w związku z chorobą od czasu do czasu wydobywała mu się z ust nieprzyjemna woń? Stwierdzić jednak należy, że gdy było dużo ludzi do spowiedzi, o. Faustyn zasiadał w konfesjonale, choć później żartował, iż było tak wielu penitentów, że aż on musiał spowiadać. Nigdy nie odmawiał spowiedzi proszącym go o to zakonnikom – wtedy był bardzo cierpliwy, wyrozumiały, zależało mu na dobru duchowym penitenta. Osoby, których był kierownikiem duszy, twierdziły, że wiele korzystały z jego kierownictwa.

Jakim był zakonnikiem? Zdyscyplinowany, bezkonfliktowy. Czasami robił wrażenie samotnika, ale były to tylko pozory. Często i długo chodził po wielkim korytarzu klasztornym w Krakowie. Współbracia wtedy żartowali: o. Faustyn znów chodzi po korytarzu, bo słychać jak trzeszcza jego kości w skórzanym worku. On zaś unikał stałego przebywania w celi zakonnej i odosobnienia. Interesował się tym, co dzieje się w innych klasztorach prowincji i właśnie w czasie tych spacerów po korytarzu mógł spotkać zakonników przyjeżdżających z innych klasztorów do domu prowincjalnego i dowiedzieć się od nich wielu rzeczy.

Był wzorowym zakonnikiem. Skrupulatnie uczestniczył we wszystkich ascetycznych praktykach zakonnych. Ze skupieniem, powoli odprawiał Mszę św. Wrażliwy na wierne wypełnianie przepisów liturgicznych. Kochał liturgię – jak to wyżej wspomniano. Szczególnie chętnie odprawiał nieszpory i nowenny ku czci Matki Bożej Bolesnej. Kochał zakon i był ogromnie do niego przywiązany. Zależało mu na tym, by zakon się rozwijał. Pragnął, aby w poszczególnych domach zakonnych panowała wzajemna miłość, zgoda, gotowość do poświęceń i ofiary. Ubolewał natomiast nad słabościami i niewiernościami zakonników. W trosce o świętość zakonu wskazywał na dziwne drogi opatrności Bożej, opowiadał przy tym zdarzenia ze swego życia i pracy rekolekcyjnej, a także zasłyszane od innych ludzi, aby pobudzić współbraci do gorliwego spełniania ich obowiązków. Interesował się kandydatami na ołtarze z naszego zakonu; szczególnie żywo interesował się przebiegiem procesu beatyfikacyjnego Anieli Salawy.

W zachowaniu ślubów zakonnych o. Faustyn stanowił wzór dla współbraci. Ubolewał nad grzechami przeciwko czystości, popełnianymi przez osoby Bogu poświęcone i mówił o potrzebie ekspiacji za nie, przytaczał przy tym teksty prywatnych objawień, które mówiły, jak Pan Jezus cierpi z tego powodu. Był także przykładem posłusznego zakonnika. Wiernie wypełniał polecenia przełożonych. W ostatnich latach swego życia był kilkakrotnie przenoszony do różnych klasztorów i zawsze wykonywał to bez ociągania i bez zastrzeżeń. Nie poskarżył się ani jednym słowem, gdy zwalniany z pracy profesorskiej opuszczał ukochany przez siebie Kraków i przenosił się do innej placówki. To było jego heroiczne posłuszeństwo.

Był to niezwykle ubogi zakonnik. Zakonna jego cela była bardzo uboga, niewiele w niej było książek, bardzo mało rzeczy osobistych i to podniszczone, wypłowiałe, a za to różne lekarstwa, zioła, co robiło wrażenie niedbalstwa. Rzeczywiście, o sobie nie był zapobiegliwy, nie troszczył się o to, czy mu zimno, czy ma jakiś ciepleszy przyodziełek – to musiał widzieć jego przełożony. Czasem przechowywał wino, którego używał w niewielkich ilościach ze względu na chory żołądek. Do rzeczy materialnych nie miał żadnego przywiązania, trudno byłoby znaleźć bardziej ubożego franciszkanina.

Bez wątpienia najważniejszą cechą, najbardziej rzucającą się w oczy, był jego zmysł filantropijny. Działalność charytatywna wypełniała jego osobiste życie, chociaż była to akcja prywatna, indywidualna, nie zinstytucjonalizowana. O. Faustyn to – jak się wyraził jeden z ojców – to prawdziwy polski *abbé Pierre*. Bardzo kochał biednych i poświęcał im wiele czasu. Zbierał resztki pokarmów pozostawionych w refektarzu i wynosił biednym przy furcie albo w miejsca sobie wiadome, gdzie ubodzy mogli się posilić. Prosił współbraci o bieliznę lub podniszczoną czy też nie używaną odzież i obdarowywał nią biedaków. W klasztorze krakowskim nazywano go „dziadowskim biskupem”, podobnie jak w XVIII wieku bł. o. Rafała Chylińskiego, a w Pewli Ślemieńskiej „św. Mikołajem naszych dni”. Ubodzy mieli do niego wielkie zaufanie, jako do człowieka, który może zaradzić ich biedzie. Dobroczynność o. Faustyna nie ograniczała się tylko do dostarczania biednym pokarmu czy odzieży. Po wojnie wiele osób było nie ubezpieczonych i nie mogli bezpłatnie się leczyć. O. Faustyn okazywał się w tym względzie prawdziwym samarytaninem. Wyszukiwał takie chore osoby, zwłaszcza w rodzinach wielodzietnych, lub też osoby samotne, pozbawione pomocy ze strony rodziny, i polecał je lekarzom. To na jego usilne prośby lekarz Swatowa, internistka i jej mąż Adam Swat bezinteresownie przeprowadzali analizy, pomagali tym, których nie stać było na leczenie. Lekarz Swatowa mówiła, że prośbom o. Faustyna nie można odmówić. Pod wpływem o. Faustyna także wiele pielęgniarek śpieszyło chorym z bezinteresowną pomocą w formie opatrunków, zastrzyków, czy innej fachowej pomocy. Co więcej, o. Faustyn w dobroci swego serca sam próbował leczenia chorych lub dawał w tym względzie odpowiednie porady. Jeszcze w 1978 r. (o. Faustyn miał już 76 lat) pisał do niego prowincjał, aby nie podejmował leczenia chorych – to trzeba zostawić lekarzom.

O. Faustyn czuł się przede wszystkim kapłanem i kapłańską posługę uważał za najważniejszą. Wyszukiwał ciężko chorych, nieuleczalnie chorych lub bliskich śmierci i starał się pojednać ich z Bogiem. W tak wielkim mieście jak Kraków nie mógł zaradzić wszystkim potrzebom i przygotować do spowiedzi ludzi, którzy długie lata stronili od św. sakramentów. Szukał współpracowników – były to przeważnie tercjarki, które donosiły mu o ludziach bliskich śmierci nie pojednanych z Bogiem, a nawet walczących z Bogiem i z Kościołem. Dla tych właśnie ludzi miał najwięcej serca i starał się wyjednać dla nich miłosierdzie Boże. Odwiedzał ich sam lub prosił innych ojców, aby ich przygotowano do przyjęcia sakramentów. Cieszył się bardzo, gdy taki człowiek się nawracał, chociaż niekiedy spotykał się z niechęcią, wrogością.

Jeszcze jedna cecha znamionowała o. Faustyna. To był mąż modlitwy. Wzmiankowano wyżej, że wiernie wypełniał praktyki zakonne i przepisy liturgiczne. On często modlił się także prywatnie. Wielokrotnie udawał się do kaplicy klasztornej na prywatną adorację lub odmówienie różańca. Różaniec odmawiał również często spacerując po korytarzu czy też ogrodzie klasztornym. Lubił długie przechadzki, samotne lub też w towarzystwie innego zakonnika i wtedy także nie zapominał o różańcu.

Kaznodzieja pogrzebowy (o. Ireneusz Żołnierczyk) mówił: „Profesor Faustyn nie kochał się w foliach książek. On miłość swoją złożył w Bogu i w żywym człowieku”. I takim pozostał w pamięci współbraci w zakonie, a także ludzi świeckich, którzy bliżej go znali.

BIBLIOGRAFIA

Arch. Prow. Fanc. w Kr.: Teka akt personalnych, sygn. C.II;

Kronika klasztoru krakowskiego (1892–1968), sygn. A–I–14, s. 157, 158, 162, 165, 166, 171, 174, 176, 177, 188, 193, 194, 195, 199, 203, 209, 216, 218, 220, 227, 228, 231, 246, 269–270, 291, 365, 382, 399, 410, 428, 443, 475, 489;

Liber scholaris Collegii in Conventu Cracoviensi Ordinis Minorum S.P.Fr. Conventualium instituti per Decretum Capituli Provincialis A. D. 1892. Vol. I. (ab a. 1892 ad a. 1946), sygn. B–VIIc–19, s. 121, 134, 145, 151, 176, 181, 182, 183, 184, 185, 189, 195, 199, 202, 207, 213–216, 217, 219, 220, 220, 222, 228, 229, 230, 231, 247, 277, 280;

Seminarium Teologiczne OO. Franciszkanów w Krakowie. Księga sprawozdań z posiedzeń grona profesorskiego, sygn. B–VIIc–20, s. 10, 20, 28, 29, 33, 52, 54, 57, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 75, 76;

24 ankiety o o. Faustynie Bogaczewiczu;

Bar Joachim, Bogaczewicz Faustyn Franciszek (ur. 1902). W: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*. Warszawa 1981, s. 60–61;

P. Bogaczewicz Faustinus, *Commentarium Ordinis Fratrum Minorum Conventualium*. R. 1: 1984 s. 111–112.

Rzymskokatolicki kościół w Taszkencie

W dzielnicy starego Taszkentu (dzielnica: Uniwersytet Medyczny), na uboczu transportowego doku, w zakolu rzeki Salar stały przez kilka dziesiątek lat ruiny starego budynku, z dużymi strzelistymi wejściowymi łukami, frontowymi schodami i resztkami monumentalnych rzeźb. Był to nieskończony w swoim czasie, a potem zapomniany budynek tzw. „polskiego kościoła”. Wiele razy miasto próbowało zaoszczędzić widoku ruin zarówno mieszkańcom miasta jak i turystom. Niestety, wszystkie próby zmiany losu tego zabytku architektury i kultowej świątyni pozostawały tylko życzeniami. Minęły jeszcze 2 dziesięciolecia i sytuacja zmieniła się. W 1989 r. w Taszkencie powołano rzymskokatolicką parafię. W 1991 r. otrzymała ona oficjalną rejestrację. Obecnie możemy zaobserwować ożywione prace konserwatorskie w „polskim kościele”. O. Krzysztof Kukułka, franciszkanin – proboszcz rzymskokatolickiego kościoła pod wezwaniem „Najświętszego Serca Jezusa” w Republice Uzbekistanu – dokłada wielkiego moralnego i fizycznego wysiłku, aby odbudować kościół. Gwoli sprawiedliwości należy powiedzieć, że w Taszkencie istniał jeszcze jeden rzymskokatolicki kościół, który powstał w tej dzielnicy przed budową „polskiego kościoła”. Ten „tymczasowy” kościół istniał do końca lat 20-tych naszego stulecia. Jeszcze do dzisiaj zachował się ów budynek, trochę przebudowany, zgodnie z życzeniem wielu zmieniających się „gospodarzy”. Budowla ta położona jest nieco na prawo (jeżeli stoi się twarzą do fasady odbudowywanego kościoła), na pagórku, na dziedzińcu instytutu traumatologii.

Opowieść o budowie i losie tego kościoła należy oczywiście poprzedzić niewielkim historycznym wstępem.

Chrześcijaństwo (nestorianizm) znacznie rozprzestrzeniło się na terytorium Środkowej Azji i Kazachstanu jeszcze w IV w., z początkiem ruchu chrześcijańskiego na wschód. Już w 334 r. w Merwie (Mary), a później w Samarkandzie istniały chrześcijańskie biskupstwa. W 420 r. merwskie biskupstwo podniesiono do rangi metropolii, co wskazuje na dużą liczbę chrześcijan w rejonie tego miasta. Niektórzy merwscy biskupi z VI i VII w. znani są jako autorzy wielu ksiąg teologicznych, a także innych dzieł. Najazd Arabów zastał chrześcijan w Bucharze. Nieco później chrześcijaństwo rozprzestrzeniło się dalej na północny-wschód wśród rozlicznych tureckich narodów żyjących w Północnym Turkiestanie. W następstwie tego, jak pokazują zabytki znalezione w Semireczu, chrześcijaństwo bardzo rozwinęło się właśnie w tym rejonie i prawdopodobnie dopiero w XIV w. powinno było definitywnie ustąpić miejsca islamowi.

Katolicyzm w Środkowej Azji pojawił się w rezultacie przyłączenia Turkiestanu do Rosji. W wojskach Turkiestańskiego Wojskowego Okręgu, wśród żołnierzy i korpusu oficerskiego było wielu katolików, ponieważ rekrutacja do rosyjskiej armii odbywała się na terytorium wielonarodowościowej Rosji, w skład której wchodziła znaczniejsza część Polski. Większość ludności tej części Rosji była wyznania katolickiego.

W taki więc sposób w wojskowych jednostkach zakwaterowanych w m. Termeze znaleźli się Polacy – katolicy rodem z Piotrowskiej i Kaliskiej Guberni. Nabożeństwa były nieodłączną częścią codziennego życia regularnych wojsk. Dla wojska wyznania prawosławnego we wszystkich jednostkach były stacjonarne domowe lub polowe cerkwie z odpowiednimi duchownymi. Dla katolików takich warunków nie było, co wywoływało smutek i powodowało duże trudności.

Z wiadomości o wyznaniach ludności w Taszkencie z 1894 roku (Centralne Archiwum Państwowe Republiki Uzbekistanu F. 4–462. on. I. g. 53) wiadomo, że tylko 172 osoby były wyznania katolickiego, a z początkiem 1897 roku wg danych Syrdarskiego Komitetu Statystycznego (Centralne Archiwum Państwowe Republiki Uzbekistanu F. 4–17 OP. I. g. 15274) liczbę ich określono na 2521 osób, z których 1920 służyło w różnych instytucjach wojskowych i było jakby tymczasowymi mieszkańcami Taszkentu, a 601 osób w tym czasie było już stałymi mieszkańcami. Umocnienie pozycji Rosji w Turkiestanie, rozwój niektórych gałęzi przemysłu i handlu sprawiły napływ do Turkiestanu, a szczególnie do Taszkentu, urzędników i przedsiębiorców z różnych części rosyjskiego imperium. Wśród nich znajdowały się osoby wyznania katolickiego.

W 1863 roku na terytorium Królestwa Polskiego wchodzącego w skład Carskiej Rosji wybuchło powstanie na rzecz przywrócenia niepodległości państwa. Powstanie jednak upadło, a konsekwencją tego były sądy, egzekucje, katorgii i zsyłki w odległe regiony Rosji. Ale już w 80 – 90 latach XIX w. rozwija się rewolucyjno – polityczna działalność. I znów pojawiły się represje i zsyłki. Turkiestan był jednym ze stałych miejsc zsyłki dla nieprawomyślnych Polaków. Tym sposobem na terytorium Turkiestanu znalazło się 6000 Polaków. Kościołów lub chociażby domów modlitwy dla katolików nie było. Do odprawiania religijnych obrzędów i sprawowania duchowej posługi oddelegowano katolickich kapłanów z innych regionów Rosji. Nabożeństwa odbywały się w koszarach, na ulicy Samarkandzkiej w domu Władysławlewa i w innych miejscach. Bywały lata, że w tym celu dzierżawiono pomieszczenia od prywatnych właścicieli domów. Co prawda w połowie lat 80 XIX w. w Taszkencie był kanonik Ferdynad Senczykowski dla pełnienia posługi duszpasterskiej wśród odbywających służbę wojskową. Funkcjonował także wojskowy katolicki kościół w Taszkencie (o tym wspomniano w „Turkiestańskich wiadomościach” nr 23, 1884 r.). Niestety Senczykowski wyjechał, a pomieszczenie rozpadło się ze starości. W ostatnich latach do Turkiestanu oddelegowywano rzymskokatolickich duchownych. W 1895 roku do sprawowania posług duszpasterskich pośród odbywających służbę wojskową w Turkiestańskim Okręgu Wojskowym, a również przy sposobności do Zakaspijskiego Obwodu przyjeżdżał proboszcz władykałskiego rzymskokatolickiego kościoła i kapelan wojsk Terskiego Obwodu, rzymskokatolicki duchowny Warpucjański. Kapelan Warpucjański odwiedził następujące miasta: Czardżuj, Samarkandę, Taszkent, N. Margelan (Fergana), Andżan, Osz, Namangan, Kerki i Pietro–Aleksandrow. W czasie pobytu kapelana Warpucjańskiego w Taszkencie miejscowi katolicy byli zupełnie pochłonięci poszukiwaniem odpowiedniego miejsca do odprawiania nabożeństwa. Dużą w tym pomoc okazał katolikom właściciel domu ob. Wiedojew, który w powyższym celu nieodpłatnie odstąpił swój dom położony w centrum miasta. Kilka liturgii było sprawowanych szczególnie uroczystie z udziałem amatorskiego muzyczno – wokalnego chóru pod kierownictwem ob. Leiseka i ob. Michaleka. Przepiękne, harmonijne wykonanie

śpiewów sprawiło uczestnikom wielką rozkosz. Za to wszystko ob. Wiedajewowi i wszystkim osobom biorącym żywy udział w organizacji chóru wyrażono podziękowanie w gazecie „Turkiestańskie Wiadomości”.

W 1896 r. duchowny tifijskiej rzymskokatolickiej parafii Wasili Mutanow będąc przejazdem w Taszkencie, na prośbę katolików i za pozwoleniem władz, zgodził się zostać na jakiś czas, aby sprawować posługi duszpasterskie wśród miejscowej katolickiej ludności. W tym celu w domu S. K. Janczewskiego, na rogu dwóch prospektów Romanowskiego i Woromcowskiego, przygotowano kaplicę, gdzie codziennie odprawiano nabożeństwo.

W 1897 r. w wojskowych okręgach ogłoszono rozkaz, w którym minister wojny wydał zgodę na coroczne oddelegowanie z Kaukazu etatowych rzymskokatolickich duchownych do pracy wśród wojskowych Turkiestańskiego Okręgu Wojskowego i Obwodu Zakaspijskiego. W 1897 r. odkomenderowano kanonika Michała Antonowa, który odwiedził miasta: Czardżuj, Katta-Kargan, Samarkandę, Dżizak, Taszkent, Ura-tjube, Hodżent, Kokand, Margelan, Andżan, Osz, Namagan i forty Kerki oraz Pietro-Aleksandrowsko.

Takie okresowe przejazdy katolickich duchownych nie mogły zadowalać katolików. Dojrzała więc myśl o konieczności posiadania w Taszkencie stałego duchownego i stałego kościoła lub domu modlitwy.

W 1896 r. emerytowany generał-major Józef Konopielski i płk Gołaszewski w imieniu mieszkańców Taszkentu wyznania rzymskokatolickiego, złożyli na ręce turkiestańskiego generała – gubernatora prośbę o pozwolenie na budowę kaplicy z dobrowolnych ofiar ludności oraz na powołanie stałego księdza. Na rozwiązanie tego problemu czekano 2 lata i dopiero w 1898 r. w „Turkiestańskich Wiadomościach” nr 66 zamieszczono ogłoszenie: „Na skutek uniżonej prośby mieszkańców Taszkentu wyznania rzymskokatolickiego o pozwolenie im na budowę rzymskokatolickiej kaplicy z ich dobrowolnych ofiar i mianowania w niej stałego duchownego, minister spraw wewnętrznych powiadomił głównego naczelnika kraju, że po rozważeniu tej sprawy uznał powołanie kapłana do Taszkentu za rzeczywistą konieczność, z tym że księdzu, który będzie powołany, powierza się spełnianie duchowych potrzeb rzymskokatolików w całym Turkiestańskim kraju”.

W następstwie tego i za zgodą ministra wojny uznano za możliwe wyrazić zgodę na ulokowanie w Taszkencie w wojskowej kaplicy stałego rzymskokatolickiego duchownego, który będzie przestrzegał następujących warunków:

1. Konsekwentnie stosować nakaz z 24 lutego z 1868 r. o nieużywaniu języka polskiego przy wypełnianiu duchowych potrzeb wobec niższych rangą wojskowych katolickiego wyznania.
2. Odprawiać wszystkie uzupełniające nabożeństwa i wszystkie uzupełniające modlitwy wyłącznie po łacinie.
3. Wszystkie zwroty do wiernych, pouczenia i kazania spełniać wyłącznie w j. rosyjskim, wszystkim jednakowo zrozumiałym.

Zatem dalsze w tej sprawie rozporządzenia będą zależeć od mochylewskiego rzymskokatolickiego arcybiskupa, do którego winni zwrócić się petenci z prośbą.

To był pierwszy krok do wyznaczonego celu, a do jego urzeczywistnienia był potrzebny niejeden rok.

Jednakże kwestia, wydawałoby się rozwiązana, napotkała pierwszą przeszkodę. Ponieważ kancelaria głównego naczelnika kraju w piśmie do wojennego gubernatora obwodu (Centralne Archiwum Państwowe Republiki Uzbekistanu F. 4-17 OP. I. g. 15271) zawiadamiała, że sprawę budowy w Taszkencie nowej kaplicy uznano za przedwczesną dopóty, dopóki nie zostanie utworzona rzymskokatolicka parafia, to jest do czasu mianowania stałego duchownego na mocy rozporządzenia mochylewskiego arcybiskupa, gdyż na podstawie art. 112 ustawy o obcych wyznaniach proboszcz rzymskokatolickiego kościoła bezpośrednio zarządza jego majątkiem. Dlatego też z przybyciem rzymskokatolickiego duchownego, który zostanie przedstawicielem parafii, może być dane pozwolenie na budowę kaplicy na zasadach przedstawionych w art. 124 tej ustawy. Zatem w wypadku naruszenia warunków, przestrzeganie których uznanono za obowiązkowe dla rzymskokatolickiego duchownego, przypadek ów zalicza się do liczby spraw karnych przewidzianych w art 68 regulaminu „obcych wyznań”.

Do zebrania informacji na temat utworzenia w Taszkencie rzymskokatolickiej parafii metropolita wszystkich rzymskokatolickich kościołów imperii oddelegował do Taszkontu profesora Imperatorskiej Rzymskokatolickiej Duchownej Akademii, duchownego Pranajtisa.

Po zakończeniu delegacji i zapoznaniu się z raportem o wykonanej pracy, mochylewski arcybiskup za zgodą turkiestańskiego generała-gubernatora mianował do Taszkontu na stanowisko kuratora turkiestańskiego kraju lektora europejskiego języka i wykładowcę kościelnych obrzędów z Imperatorskiej Rzymskokatolickiej Duchownej Akademii, magistra teologii, duchownego Justyna Pranajtisa. Po przybyciu do Taszkontu kurator Pranajtis podał do wiadomości osób wszystkich tytułów i stanów miasta Taszkontu wyznania rzymskokatolickiego, że za pozwoleniem głównego naczelnika kraju przystępuje do odprawiania stałych nabożeństw, zaczynając od 2 października 1902 roku, w wynajętym pomieszczeniu (dom braci Kamieńskich na ulicy Łachtyńskiej, w późniejszym czasie ulica Swierdłowa). W niedzielę 3 listopada główny naczelnik kraju odwiedził rzymskokatolicki dom modlitwy w czasie nabożeństwa. Kurator Pranajtis głosił ewangelię po łacinie, francusku, niemiecku, polsku i litewsku.

Kiedy Pranajtis objął stanowisko kuratora, to oczywiście jednym z jego najważniejszych zadań było uzyskać działkę ziemi pod budowę domu modlitwy w Taszkencie.

Kurator Pranajtis zwrócił się do Rady Miasta z prośbą o bezpłatne przekazanie wcześniej wyznaczonej działki na rogu ulicy Namanganskiej (Żukowskiej) i Kujlikowskiej pod budowę domu modlitwy dla wyznawców rzymskokatolickich. Działkę, o którą starały się osoby upoważnione przez katolickich mieszkańców miasta, Miejska Rada na posiedzeniu 25 kwietnia 1898 r. postanowiła przydzielić bezpłatnie, ponieważ miasto otrzymało ją na mocy bezdziedzicznego prawa. Plac tej działki stanowił 900 sążni kwadratowych. Jednakże już przed 1902 rokiem działkę tę miasto oddało w tymczasowe posiadanie Towarzystwu Opieki Nad Zwierzętami, któremu wybudowano na tym miejscu pierwszorzędny budynek lecznicy dla zwierząt. W ten sposób prośba kuratora Pranajtisa nie została spełniona.

Nieco wcześniej, w 1897 roku, był rozpatrywany wariant wydzielenia działki pod budowę rzymskokatolickiej kaplicy na rogu Woroncowskiego Prospektu (ulica Ak. Lulejmanowa) i ulicy Czarnojewskiej (aleja parad). Projektowi temu sprzeciwił

się Jego Ekscelencja Nikon – biskup Turkiestanu i Taszkentu, gdyż działka ta położona była w sąsiedztwie prawosławnej cerkiewno–parafialnej szkoły i w pobliżu prawosławnego Spasko–Preobrażenskigo Soboru. Wobec tego, że prawosławna i katolicka liturgia różnią się ze sobą tak jeżeli chodzi o czas, jak i co się tyczy obrzędów, wskazane więc było uniknięcie pewnego zamieszania w religijnych uczuciach jednych i drugich – prawosławnych i katolików. W związku z tym należało znaleźć miejsce dla katolickiej kaplicy z dala od prawosławnych przybytków.

Na posiedzeniu Rady Miasta 19 lutego 1903 roku rozpatrywana była kolejna prośba kuratora Pranajtisa o sprzedaż działki o wielkości 1000 sążni kwadratowych pod budowę kościoła na ulicy Nowej (Kabłukowa). Tym razem Rada odmówiła sprzedaży miejskiej ziemi, gdyż, jak się wyrażono, pod budowę kościoła ziemia może być kupiona tylko od prywatnych właścicieli ziem.

Czas płynie, parafia istnieje i należy odprawiać nabożeństwa.

W 1903 roku miał miejsce jubileusz 25–lecia na Stolicy Apostolskiej Ojca świętego Leona XIII. W ciągu trzech dni odbywały się uroczyste nabożeństwa w nowym pomieszczeniu wskazanym przez naczelnika kraju, w koszarach I Taszkienckiego Batalionu Rezerwy na ulicy Samarkandzkiej.

W dzień zaduszny w katolickim domu modlitwy była sprawowana msza św. za zmarłych, a na Taszkenckim cmentarzu nabożeństwo żałobne za świętej pamięci żołnierzy.

W celu poprawienia gospodarczej działalności parafii i zwiększenia operatywności w tych lub innych decyzjach o. Pranajtis w 1903 roku zaprosił mieszkających w Taszkencie katolików do wyboru członków kościelno–gospodarczego komitetu.

W 1904 roku kurator Turkiestańskiego Kraju ks. Pranajtis jeszcze raz zwrócił się do głównego naczelnika kraju z „prośbą dotyczącą przydziału rzymskokatolickiej parafii w Taszkencie działki ziemi pod budowę kościoła, ponieważ parafia przy ograniczonych środkach nie jest w stanie nabyć ziemi, a posiadane pieniądze starczą zaledwie na wzniesienie budynku kościelnego i parafialnego (Centralne Archiwum Państwowe Republiki Uzbekistanu F. U–I. On. I. gra. 61)”.

Główny naczelnik kraju z wielkim zrozumieniem odniósł się do prośby kuratora o. Pranajtisa i skierował prośbę do mera miasta, aby ten wyszedł naprzeciw katolickiej społeczności, a co za tym idzie przydzielił działkę ziemi z wolnych miejskich gruntów pod budowę kościoła. Niestety i tym razem odmówiono. Nie pozostało więc nic innego jak szukać możliwości nabycia ziemi od prywatnych właścicieli. Taka możliwość nadarzyła się 8 czerwca 1905 roku, kiedy miejski notariusz S. E. Gniedowski dopełnił formalności aktu kupna przez kuratora Pranajtisa w Taszkencie gruntu o wielkości 237 sążni kwadratowych za kwotę 3555 rubli od wdowy Kirgiza Bibi Marjam Nartbajewoj (Centralne Archiwum Państwowe Republiki Uzbekistanu F. U–271. On. I. g. 2386).

Zakupiona działka ziemi wraz z zadrzewieniem rozciągała się od końca Kaufmańskiego Prospektu (obecnie ulica Hamzy) na wzgórzu koło rzeki Salara gdzie dawnej stały kirgizkie jurty.

16 czerwca 1905 w święto Bożego Ciała (po nieszpórach) odbyło się poświęcenie kupionego placu pod budowę kościoła. A 12 października tegoż roku budynek był wybudowany pod dach. Wznoszony budynek przeznaczono dla księdza i na sierociniec, który tymczasowo będzie służył także do odprawiania nabożeństw. Zasadniczy budynek zamierzano wznieść z betonu. Na zakończenie budowy

potrzeba było jeszcze od 3000 do 4000 rubli. Miejscowe polskie społeczeństwo przeprowadzało więc szereg przedsięwzięć, aby zebrać pieniądze. 9 czerwca 1906 wystawiono sztukę w j. polskim, a 29 czerwca w miejskim parku zorganizowano festyn ludowy, który zakończono sztucznymi ogniami. Ze sprzedaży biletów wstępu, różnorodnych atrakcji, loterii, bufetów, zebrano czystego zysku 2523 ruble. Suma ta dawała możliwość zakończenia prac wykończeniowych w budynku sierocińca i do odprawiania nabożeństw (tymczasowo do czasu wzniesienia kościoła). O tym doniosły „Turkiestańskie Wiadomości” nr 114 z 1906 r.

Budowa głównego kościoła to temat osobnego artykułu, a na razie można powiedzieć tylko tyle, że zbudowany jako tymczasowy rzymskokatolicki kościół pozostał jedynym domem modlitwy w Taszkencie do końca 20 lat naszego stulecia.

O. Pranajtis zmarł wiosną 1917 roku i pochowany jest na cmentarzu miejskim (Botkińskim). Po śmierci o. Pranajtisa księdzem był o. Runejtis.

W marcu 1925 roku komisja nowomiejskiego Miestchoza dokonała zupełnego pogromu wspólnot odbierając im majątek tak kultowy, jak i niekultowy. Po zwróceniu się komitetu wspólnoty do nadrzędnych instancji władzy udało się odzyskać część majątku.

Kościół przetrwał jeszcze jakiś czas, a potem został zamknięty. Pomieszczenie kościoła zostało sprzedane polskiemu klubowi, a następnie budynek ten został zajęty na mieszkanie. Później pojawili się i inni „gospodarze”.

(tł. Stanisława Zymon)

STUDIUM FRANCISZKAŃSKIE WE LWOWIE 1938–1944

Potrzeba utrwalenia dziejów prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię, presja przemijającego czasu i osobista potrzeba psychiczna skłoniły autora do przedstawienia losów i warunków franciszkańskiego Studium we Lwowie w latach 1938–1944. Temat tym więcej przynagla, że upływa pół wieku od tych wydarzeń i pozostało już nieliczne grono ludzi, którzy w nich uczestniczyli. Autor ma do tych czasów stosunek osobisty (*pars fuit*) i dystans półwieczny, dlatego przedstawi je krytycznie i na szerokim, wojennym tle. Takie ujęcie tematu pozwoli czytelnikowi lepiej zrozumieć i ocenić ówczesne dokonania i wydarzenia.

1. Przedwojenna organizacja Studium (1938–1939)

Naukowe i wychowawcze zadania prowincji, przed jej podziałem w 1939 roku, pełniły dwa ośrodki: Lwów i Kraków. Wstępne funkcje spełniał jeszcze Niepokalanów, gdzie istniały: małe seminarium, nowicjat kleryków oraz nowicjat braci, niemniej właściwą formację filozoficzno-teologiczną młodzież nasza otrzymywała w pierwszych dwóch konwentach.

W roku szkolnym 1938–1939 kształcili się we Lwowie trzy grupy studentów: a) młodzież przerabiająca ostatnią klasę gimnazjalną, b) studenci filozofii oraz c) starsi alumni i młodszy ojcowie przysłani przez prowincjałów, aby na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza kończyli teologię i zdobywali stopnie akademickie. Wszystkim zespołom, za wyjątkiem ojców, przewodził – jako magister i rektor – o. Witalis Jaśkiewicz. Przedstawmy pokrótce wszystkie te roczniki.

a) Grupa gimnazjalna kończyła program szkoły średniej typu humanistycznego i przygotowywała się do egzaminu dojrzałości. Tworzyła dość liczny zespół, liczący 20 osób¹. Podejmując naukę w nowym środowisku uczestnicy byli w szczególnej pozycji: wszyscy mieli w życiorysie roczną przerwę, wypełnioną nowicjatem. W zarządzie prowincji utrwaliła się bowiem praktyka posyłania na nowicjat młodzieży przed ukończeniem szkoły średniej, aby się zabezpieczyć przed odejściem w wypadku zdania matury. W odległej przeszłości asekuracja szła jeszcze dalej, bo nawet zmieniano programy szkolne, aby utrudnić wstęp do szkół państwowych. Ile ten tryb przynosił ujemnych konsekwencji, wiedzą tylko ci, którzy doznali na sobie takiego zabiegu. Najpierw musiało się przypomnieć wiadomości z klas niższych, następnie dostosować się do nowych profesorów i ich metod, a wreszcie z całym arsenalem zdobytej wiedzy stanąć jeszcze przed innym gronem na maturze. Całe szczęście, że zespół pedagogiczny, jaki udało się zebrać, stał na wysokości zadania i imponował swoją wiedzą jak i sprawnością dydaktyczną. Byli to profes-

rowie z powołania i absolwenci miejscowego uniwersytetu z dużą praktyką szkolną. Pod ich kierunkiem budziły się zamiłowana do dziedzin nawet najbardziej zaniedbanych. W przeważającej mierze mieli oni etaty w innych szkołach, ale do nas chętnie dojeżdżali, bo i środowisko było łatwe, i garnęło się do wiedzy, i wynagrodzenie 5 zł. za lekcję w pełni ich satysfakcjonowało. Skoro tak dobrze zapisali się w pamięci, poświęćmy ich osobom i dokonaniom małą wzmiankę.

Duszą zespołu i organizatorem był prof. Kosiński (brat krakowskiej klaryski). Uczył fizyki w V Gimnazjum na Zamarstynowie, u nas natomiast wykładał elektrostatykę, elektrykę i elementy atomistyki. Czuł się bardziej odpowiedzialny za nasze sukcesy niż o. Witalis (w przystępie złego humoru dawał upust patriotyzmowi lokalnemu: „Fizykom warszawskim postronki kręcić, a nie fizyki uczyć!”). Z jego poręki i z tego samego gimnazjum przeszli także do grona naszych wykładowców profesorowie Hausner i Krzaklewski. Pierwszy był polonistą i przedstawiał literaturę współczesną. Reprezentował temperament żywy, czasem nawet krzykliwy, ale zawsze przeniknięty patriotyzmem. Prof. Krzaklewski wykładał matematykę, przedmiot u nas szczególnie zaniedbany. Objął ją przed Bożym Narodzeniem, po usunięciu emeryta Grodzickiego. Lekcje prowadził także w czasie ferii świątecznych i do końca roku przerobił cały program gimnazjalny. Był to umysł jasny i niezrównany talent dydaktyczny, a osobowość przyjemna i spokojna. Człowiekiem o wykwintnej kulturze humanistycznej był dr Bolesław Preisner – dyrektor Biblioteki Uniwersyteckiej, a u nas wykładowca języka i literatury francuskiej. Była to dusza religijna – uczestnik walki o Lwów i biegły w Piśmie św. Do programu szkolnego włączył także zwiedzanie biblioteki, którą zarządzał, a wtedy otwierał kasy pancerne i pokazywał inkunabuły. Klasą dla siebie był prof. Stachoń – etatowy wykładowca historii w Szkole Kadetów, u nas zaś prof. nauki o Polsce współczesnej. Nasz kraj obfitował wtedy w doniosłe wydarzenia wewnętrzne i zewnętrzne. Prof. Stachoń umiał je dostrzec, zreferować i świetnie skomentować; programy i pozycje partii politycznych, ich spory i waśnie, przemysł, rolnictwo, stosunki narodowościowe, buszowanie Hitlera po Europie i perspektywy dla Polski – wszystko to było zauważone i wyjaśnione przez tak świetnego wykładowcę. Klasykę łacińską prowadził o. Jeremi Chodacki – mgr klasyki Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. Miał pełne kwalifikacje i należyłą wiedzę, ale studentów nie porywał; w przedstawianiu kultury starożytnych Rzymian był nieco chaotyczny, w tłumaczeniu tekstów neurastycznie gderliwy. Będąc także zawodowym muzykiem prowadził chór seminaryjny i dawał koncerty w kinie „Pax”. Zespół kompletował o. Witalis Jaśkiewicz, który wykładał etykę i propedeutykę filozofii w zakresie szkoły średniej. We wszystkich tych dziedzinach był samoukiem i nie mógł się mierzyć z profesorami świeckimi.

b) Kurs filozofów tworzyli tegorocznicy maturzyści i nowo przybyli nowicjusze, którzy już mieli za sobą egzamin dojrzałości. Była to grupa niewielka w liczbie 16 osób². Wykładowcami nauk filozoficznych byli: o. Jeremi Chodacki oraz o. Albert Wojtczak; pierwszy prowadził zajęcia z historii filozofii starożytnej i języka greckiego, drugi kierował wykładami z historii filozofii średniowiecznej i nowożytnej oraz przedstawiał przedmioty systematyczne: ontologię, kosmologię, kryteriologię, on też dźwigał główny ciężar filozofii. O. Albert był wychowankiem dominikańskiego uniwersytetu we Fryburgu szwajcarskim i tam się doktoryzował na podstawie dysertacji o wolności u Cieszkowskiego³. Dyscypliny systematyczne podawał w języku łacińskim, a podstawowym tekstem był skrypt z czasów fryburskich, uzupełnieniem zaś

ontologia i kosmologia Fricka. Rzeczą naturalną było, że kształcąc się w ośrodku dominikańskim przejął także jego koncepcję filozofii – bardziej tomistyczną niż neotomistyczną, jaką np. rozwijały wtedy instytuty francuskie i Lowanium. Tomistyczną treść wyrażał także w scholastycznej i schematycznej formie: a więc materiał przybierał postać tez, a następnie szły inne człony rozumowania scholastycznego: status quaestionis, factores, adversarii, probatio, explicatio praemissarum, distinguo maiorem, corollarium. Taki sposób podawania materiału miał tę zaletę, że był jasny i wyraźny, ale był również beznadziejnie nudny i nie wyrabiał języka filozoficznego, kształcił też więcej pamięć jak intelekt. Wykładowca świadomie faworyzował tę pierwszą i na kolokwium kładł szczególny nacisk na partie pamięciowe. Dicendo de... diximus tria: primo... secundo... tertio. Z tomistyczną treścią i schematyczną formą szły w parze definitywność wszystkich tez i stanowisk oraz apodyktyczny ton wykładu, który wszystko rozstrzygał i nie pozostawiał kwestii otwartych. Opanowanie materiału nastroczało trudności, ponieważ studenci nie otrzymywali skryptu, a łaciński tekst należało z mozołem rekonstruować. Poważnym mankamentem tych studiów był także brak ćwiczeń, które zaprawiałyby do samodzielnej pracy i logicznego wyrażania myśli. Ujemną stroną działalności profesorskiej o. Alberta był również kompletny brak udziału w życiu filozoficznym kraju. A miał w tym względzie wielkie ułatwienia: znając dobrze języki niemiecki, francuski i łacinę, mógł podejmować różne tematy i wchodzić na łamy pism. We Lwowie wychodziły wtedy 3 czasopisma filozoficzne: *Collectanea Theologica*, które szeroko uwzględniały filozofię, *Ruch Filozoficzny*, wydawany przez K. Twardowskiego i *Studia Philosophica*, wydawane przez Polskie Tow. Filozoficzne i redagowane przeważnie w językach obcych. Były więc wielkie możliwości obiektywne, ale o. Albert nie opublikował ani jednego artykułu i pozostał prywatnym uczonym, bez dorobku i nazwiska. Nie mając osiągnąć w filozofii, później się do niej zniechęcił i przeszedł do homiletyki i hagiografii, które nie wymagały tak wielkiego wysiłku, a dawały natychmiastowe wyniki. Programową wadą studiów filozoficznych był wreszcie zbyt krótki czas na nie przeznaczony – zaledwie jeden rok. W tak krótkim terminie młodzież nie mogła opanować materiału i reagowała zniechęceniem, a w skrajnych wypadkach repetowaniem roku.

c) Grupa uniwersytecka była w lepszej sytuacji: mieszkała osobno i swobodniej dysponowała czasem. Tworzyli ją najpierw alumni z prowincji św. Antoniego w Stanach Zjednoczonych, przysłani z myślą skończenia studiów teologicznych i opanowania języka polskiego, przydatnego w późniejszej pracy wśród Polonii amerykańskiej⁴. W jej skład wchodził także starsi klerycy przysłani z Krakowa na V rok teologii, aby zdobyć stopnie akademickie⁵. Należeli tu także młodzi ojcowie już ze stopniem magistra albo bez niego⁶. Ci ostatni podlegali jurysdykcji o. gwardiana⁷.

d) Osiągnięcia naukowe. Pod koniec czerwca 1939 r. sprawy naukowe posunęły się naprzód: abiturienti wnieśli podania do Kuratorium Lwowskiego o dopuszczenie do matury w terminie jesiennym – jako reprezentanci 8-letniego systemu gimnazjalnego. Prowincjalni alumni ukończyli teologię ze stopniem magistra i przyjęli święcenia kapłańskie; studenci amerykańscy awansowali na IV rok teologii; młodzi ojcowie posunęli się także w swoich specjalnościach. Po całorocznych trudach o. Witalis podzielił wszystkich kleryków na dwie grupy i wysłał ich na wakacje do naszych folwarków w Czyszkach i Hanaczowie, z myślą, że z początkiem września nauka pójdzie ustalonym trybem. Tak obiecująco kończył się ostatni rok nauki w II Rzeczypospolitej.

e) Wychowanie. Pedagogika seminaryjna w tych czasach opierała się bardziej na naturalnych reakcjach i tradycji niż na teoretycznych podstawach. Zasadnicze jej elementy to: rozkaz, posłuch i obserwacja. Obserwowano zewsząd i na każdym kroku: z okna, zza drzwi, zza framugi ściennej, choć raczej z intencji porządkowych niż represyjnych. Między alumnami a magistrem i profesorami panował absolutny dystans i żadna ze stron nie usiłowała go zmniejszyć czy zniwelować. Seminarzyści nie mieli żadnego wpływu na porządek dnia ani na rozrywki. Tu, od długich pokoleń, o wszystkim rozstrzygały tradycje i nikt nie śmiał się z nich wyłamać. Tak więc zachowawcze względy nakazywały krótkie strzyżenie włosów i noszenie dziesięciocentymetrowej tonsury; zwykłą kulturę włosów wymuszano dopiero na teologii. Konserwatyzm pozwalał wprawdzie na przechadzki czwartkowe, ale tylko w szyku zwartym – w kolumnach bini et bini, liczących po 10–12 studentów. Wyprawa po 3 lub 4 była nie do wyobrażenia i naruszałaby dyscyplinę. Jedynie w święta narodowe wychodzono na miasto w szyku rozproszonym, bo nie sposób było inaczej przecisnąć się przez tłumy. Tradycja narzucała także ścisłą separację od rodzin: od wstąpienia do nowicjatu i przez całą profesję prostą, a więc przez cztery lata nie odwiedzało się domu, dopiero przed ślubami wieczystymi można się było wybrać z taką wizytą. W zamierzeniach dyrekcji, seminarium miało pozostać instytucją zamkniętą, wolną od wpływów zewnętrznych i stąd, choć ulokowane w mieście uniwersyteckim, o wysokiej kulturze umysłowej, tylko w nikłej mierze korzystało ono z jego urządzeń. Nie zapraszano np. żadnych prelegentów ani nie uczestniczano w prelekcjach otwartych, nie zwiedzano też wystaw, a z muzealnych ekspozycji można było oglądać jedynie Panoramę Raclawicką. Klasztor posiadał własne kino „Pax”, którym kierował także o. Witalis, ale tylko dwa razy w roku dopuszczał zbiorowy udział w seansach; teatry i opera były poza programem kulturalnym. Radio, z racji prymitywnego aparatu (detektor), nie odgrywało też żadnej roli; jedynie „Mały Dziennik” informował o wydarzeniach w świecie. Na szerszą skalę natomiast seminarium uczestniczyło w publicznej liturgii, np. na procesji Bożego Ciała i Serca Jezusowego oraz w pogrzebach znakomitości lwowskich, jak np. Teodorowicza – bpa obrządku ormiańskiego. Opieka zdrowotna była wystarczająca, choć raczej indywidualna i doraźna; wielką zasługę miał tu prof. Rencki, który z okazji niedzielnych wizyt w klasztorze odwiedzał także chorych; usługi dentystyczne, w pełni odpłatne, świadczył stomatolog Padowicz. Pożywienie pochodziło z naszych folwarków w Czyszkach i Hanaczowie i nie budziło większych zastrzeżeń, choć śniadania były mizerne (kawa i trzy suche bułki). Seminarium, ugruntowane na omówionych wyżej zasadach, oceniane w dzisiejszych kategoriach, graniczyło z subkulturą, ale wtedy uchodziło za pozytywny wkład do stanu prowincji.

2. Alarm lotniczy dla Lwowa

Wakacje w 1939 r. miały w napięciu politycznym i oczekiwaniu nowej organizacji prowincji. Kapituła prowincjalna, odbyta w sierpniu w Krakowie, podzieliła prowincję na część północną, której miał przewodzić o. Maurycy Madzurek i południową – z rezydencją we Lwowie. Tą ostatnią miał kierować o. Wincenty Boruń jako prowincjał i o. Wenanty Pelc jako sekretarz. Równocześnie na gwardiana lwowskiego wybrano o. Jeremiego Chodackiego, zaś na magistra kleryków o. Jacka Rosinkę.

Nowe władze szybko objęły stanowiska, a pierwszym zarządzeniem było przedłużenie wakacji klerykom aż do wyklarowania się sytuacji politycznej. Tymczasem sytuacja zmierzała ku wojnie: naocznym znakiem było wezwanie alumnów amerykańskich do ich ambasady w Warszawie oraz ogłoszenie mobilizacji.

Pierwszy września przerwał wszystkie złudzenia i załamał ostatnie nadzieje. Radio, parokrotnie w tym dniu, podawało apel: „Uwaga! Uwaga! Zarządzam alarm lotniczy dla Lwowa!” Nalotom zaś towarzyszyły ciągle nowe pożary i coraz większe zniszczenia. Niepowodzenia frontowe rychło także dały się odczuć na Ziemiach Wschodnich. W ich wyniku w połowie września ruszyła nasza emigracja: o. Wincenty Boruń, o. Wenanty Pelc i o. Jeremi Chodacki powierzyli zarząd Lwowa o. Albertowi Wojtczakowi, a sami skierowali się do Hanaczowa, skąd podwodą folwarczną ruszyli ku granicy rumuńskiej. Równocześnie klerykom, zebrany w Czystkach i Hanaczowie, polecono przemaszerować do Halicza. Ostrzeliwani na trasie przez lotnictwo niemieckie, zmęczeni, wyczerpani i przygnębieni upadkiem Rzeczypospolitej – po dwóch dniach dotarli do celu. Wyprawa ta unaocniła im wrogość ludności ukraińskiej: pożary polskich majątków, wrogie akty napastliwości, rabunki, rozbrajanie żołnierzy i radość z naszego nieszczęścia (Ha! Już po Polsce!) – miały jednoznaczny sens. Halicz nie dał wszakże dłuższego schronienia: po dwóch dniach przyszła wieść, że Czerwona Armia weszła w granice Rzeczypospolitej, wobec czego nasi alumni, już na własną rękę, ruszyli z powrotem albo do miejsca wymarszu, albo do Lwowa, albo też do domów rodzinnych. Szli razem z „niezwyciężoną armią”, doznając od niej różnych zagrożeń: niektórych np. włączono już do kolumny jenieckiej, idącej na wschód, lecz na zakręcie leśnym udało się im zbiec; o innych toczyły się spory czy ich włączyć do obozu policjantów, czy puścić (Rohatyn); ci natomiast, którzy dołączyli do rozbrojonych oddziałów polskich, wracali demobilem. Po takiej wędrówce, większa grupa alumnów dotarła do Hanaczowa, ale „willa pod lipami” była już zajęta przez uciekinierów z Polski centralnej. Niedługo zresztą trwał i sam folwark, zrabowany wkrótce przez ludność ukraińską (najwięcej ze Stanimierza) i polską z Zagóry. Wskutek takiego obrotu sprawy klerycy schronili się w domach polskich Zagóry i Hanaczowa, z nadzieją, że doczekają się jakiegoś sygnału powrotu do Lwowa. Faktycznie, kilka dni po kapitulacji Lwowa przed Armią Czerwoną⁸ wezwano niebawem wszystkich studentów do lwowskiej bazy. Tu już po swojemu gospodarzyli „czerwoni”.

3. Studium filozoficzne (1939–1940)

Nowa organizacja życia i nauki nastroczała wiele trudności, a przejście ze stanu wystarczalności do niedostatku okazało się dolegliwe. Najpierw wszystkiego brakowało: pożywienia, środków higieny, ciepłej odzieży, obsługi, poczucia bezpieczeństwa i pieniędzy. Nasi emigranci zostawili kasę pustą! Także klerycy krakowscy, którzy przewinęli się przez Lwów, pod wodzą o. Wojciecha Zmarza, zabrali odzież miejscowym seminarzystom i zawieźli do „ubogiego” Krakowa, a lwowscy przez całą wojnę chodzili obdarci i zmarznięci. Po wojennej odysei zebrała się jednak liczna grupa studentów, złożona z różnych roczników: najliczniejsza była frakcja przyszłych maturzystów, choć niektórzy z nich powędrowali już do domów rodzinnych i później weszli w skład seminarium krakowskiego.

Tę liczbę powiększyli jeszcze niektórzy nowicjusze, którzy dawnym zwyczajem przyjechali pod koniec sierpnia z zamiarem kończenia liceum i już zostali⁹. Zachowali się też dwaj absolwenci filozofii – Roch Betlejewski i Tyburcjusz Dąbek – oraz dwaj teologowie krakowscy¹⁰.

Najpilniejszym zadaniem teraz było zdać maturę. Kuratorium skierowało złożone podania do II Gimnazjum im. Karola Szajnochy i wyznaczyło termin egzaminów na pierwszą połowę listopada. Nasi abiturienti błysnęli talentem przed gro-nem pedagogicznym, a okazji po temu mieli niemało, gdyż zdawali wszystkie główne przedmioty pisemnie i ustnie, a więc język polski, francuski, łaciński, fizykę wraz z chemią i matematykę. Egzaminy przeprowadzano w tempie błyskawicznym – rano i wieczór, także w Uroczystość WW. Świętych. W połowie listopada zakończyły się sprawdziany ustne i był to szczęśliwy koniec szkoły średniej. Parę dni później przystąpiła także do małej matury z zakresu 4 klas gimnazjalnych grupa przybyłych nowicjuszy i zdała ją pomyślnie, choć startowała po nowicjackiej przerwie. W takiej sytuacji o. Albert Wojtczak polecił, aby studenci podzielili się na dwie części, z których jedna ruszyłaby do Krakowa przez zieloną granicę, a druga została na miejscu i tu przerabiała filozofię. Granica jednak była już czujnie strzeżona i nie wszystkim wolontariuszom powiodła się taka ekspedycja; ci musieli wrócić i radzi nieradzi tworzyć dzieje lwowskie.

Zdobyte matury otworzyły możliwość studiowania filozofii. Początkowo wydawało się, że jej organizacja jest już gotowa: na Uniwersytecie istniał jeszcze Wydział Teologiczny, więc o. Albert załatwił z ks. dziekanem immatrykulację naszej młodzieży, zaczynając od drugiego kursu. Nie brano pod uwagę pierwszego roku, gdyż władze sowieckie zaraz go zlikwidowały, pozostawiając wyższe roczniki. Pomysł jednak rychło upadł, bo niezwłocznie zamknięto cały wydział, a studenci diecezjalni przeszli do seminaryjnej formy kształcenia, korzystając z pomieszczeń XX Zmartwychwstańców. Taki bieg zdarzeń narzucił i nam potrzebę własnej filozofii.

Organizatorem Studium Filozoficznego, jego rektorem i głównym wykładowcą był na powrót o. Albert Wojtczak. Do pomocy stanął mu o. Rafał Kiernicki, który przejął wykłady historii filozofii starożytnej, średniowiecznej i teodycei. Pełnił te zadania więcej z konieczności niż z zamiłowania i kwalifikacji. On też objął w funkcje magistra kleryków. Przedmioty systematyczne i historię filozofii nowożytnej prowadził o. rektor. Inauguracja filozofii zaczęła się nad wyraz prosto: „Dicendo de philosophia dicemus duo: primo, utrum philosophia sit et secundo, qualis sit”. I jakaż ona była? Miała wszystkie walory i niedostatki zeszłorocznych wykładów: ta sama scholastyczna forma i tomistyczna treść, język także łaciński. Sympatia dla szkół franciszkańskich była wyraźna, ale bardziej emocjonalna niż merytoryczna. Nie było wzmianki np. o tak charakterystycznych tezach augustynizmu XIII-wiecznego, jak pluralizm formalny, iluminizm, rationes seminales, woluntaryzm teologiczny i antropologiczny, przewaga jednostki nad ogółem i wiary nad rozumem, intrawertyzm, koncepcja człowieka jako duszy władającej ciałem itp. Historię filozofii wykładano z Klimkego, w tłumaczeniu ks. Zbroi. Był to podręcznik wnikliwy i rzetelnie opracowany, ale materiał podawał językiem ezoterycznym, przez to stawał się trudny, a trudności były tym większe, że studenci nie mieli w zasięgu ręki żadnego słownika filozoficznego. Nauka cierpiała także z powodu przymusowych wyjazdów o. rektora, zwłaszcza od marca 1940 r. kiedy to otrzymał nominację na komisarza „sub gubernio Russiae”. Tu wypada odnotować pewien szczegół, ilustrujący stosunki ukraińsko-

polskie: o. Albert, szukając prawnego uregulowania swojej pozycji, chciał połączyć się z Rzymem; chodziły słuchy, że takie kontakty zachował jeszcze abp Szeptycki obrządku greckokatolickiego. Złożył mu więc wizytę, ale ten odmówił wszelkich usług, początkowo nawet nie chciał mówić po polsku, dopiero na propozycję języka francuskiego, niemieckiego lub łaciny, przeszedł na piękną polszczyznę.

Teoretycznie, poziom i regularność nauki można było podnieść przez nawiązanie współpracy z seminarium diecezjalnym, które dysponowało siłami uniwersyteckimi (J. Stepą) i profesorowie tego ośrodka chętnie by się zaangażowali u nas, ale na przeszkodzie stał niedostatek materialny – brak środków na wynagrodzenie. Złączenie zaś obu instytucji było niemożliwe z powodu wymagań zakonnych i braku lokali. Operując własnymi siłami, doprowadzono wykłady do końca czerwca i wtedy wysłano alumnów na miesięczny wypoczynek do naszych domów w Kalwarii, Czyszkach, Hanaczowie i Kozielnikach.

4. Studium Teologiczne (1940–1941)

Z początkiem sierpnia 1940 r. nasze Studium przeobraziło się programowo i personalnie. Ponieważ hermetyczna granica nie pozwalała dotrzeć do Krakowa na teologię, więc trzeba było ją zorganizować na miejscu. Równolegle z nowym profilem naukowym szły w parze zmiany osobowe zarówno wśród słuchaczy jak i profesorów. Najpierw, 4 lipca 1940 r. NKWD zgarnęło na komisariacie milicji trzech naszych kleryków i deportowało ich pod Archangielsk. Byli to: Józef Gruza, Lucjan Królikowski i Wiesław Kotarski. Równocześnie jednak zgłosili się nowi adepci, którzy po nowicjacie zakonnym zamieszkali ze swoimi rodzinami i czekali na wyjaśnienie sytuacji¹¹. W tym samym czasie włączyli się do nauki dwaj zeszłoroczni filozofowie: Roch Betlejewski i Tyburcjusz Dąbek, a także dwaj teologowie, których wojna przygnała na te tereny: Lesław Budzan i Błażej Wierdak. Ci dwaj ostatni kończyli swoje studia w trybie indywidualnym.

Powiększyło się także grono profesorskie: do nowych zadań stanęli: o. Witalis Jaśkiewicz, dr teologii – jako wykładowca Pisma św., a na co dzień duszpasterz w Kozielnikach; o. Krzysztof Górecki, dr teologii, przejął apologetykę i dogmatykę, a ponadto objął obowiązki gwardiana po o. Kamile Welymańskim; o. Albert Wojtczak podjął się wykładów z historii Kościoła, homiletyki i de sexto; o. Rafał Kiernicki jako zeszłoroczny mgr teologii moralnej wziął ten przedmiot oraz prawo kanoniczne.

Program naukowy na ten rok był ambitny: w 11 miesiącach przerobić materiał dwóch lat teologii, dlatego też zajęcia szkolne zaczęły się już z początkiem sierpnia. Wykładowcy skupili się na rzeczach zasadniczych, a posilkowali się podręcznikami ogólnie przyjętymi: historię kościoła wykładano z Umińskiego, teologię moralną z Noldina, apologetykę i dogmatykę z Tanqueraya, chociaż w niektórych działach o. Krzysztof wprowadzał swoje pomysły. Ten ostatni i o. Rafał prowadzili wykłady po łacinie, inni w języku ojczystym. Ujemną stroną studiów, oprócz przeciążenia, był brak seminariów, ale co można było zwojować w tak krótkim czasie i w niehumanitarnych warunkach? W niezwykłym napięciu pracy i nerwów, 22 czerwca wybuchła nowa wojna i ten dzień kończył pewien etap naszego Studium. Dla lepszego zrozumienia jego osiągnięć przyglądnijmy się, w jakich warunkach pracowało.

5. Warunki życia i nauki pod okupacją sowiecką (1939–1941)

W latach ludobójstwa i biologicznego niszczenia narodu nauka stała się zajęciem anachronicznym; stan organizmów był ważniejszy od stanu umysłów. Na przykład jednak tej logice w naszym Studium podjęto naukę, którą kontynuowano w atmosferze terroru, ustawicznego zagrożenia, zbrodni, barbarzyństwa i nienawiści do wszystkiego co polskie. Okupant nie krył swych intencji i do celów niszczycielskich wprzęgnął cały aparat przemocy. Niszczył wszystkie instytucje państwowe, narodowe, religijne, kulturalne, społeczne i ekonomiczne, a ich kierownictwa osadzał w więzieniu lub deportował na Sybir. Zaraz po wejściu do Lwowa zaczęły się aresztowania oficerów, wyższych urzędników, profesorów i ludzi lepiej sytuowanych. Zamykano całe ulice, aby NKWD mogło sprawniej wyciągać swe ofiary. W terenie deportacje na szeroką skalę zaczęły się już w lutym 1940 r., a na pierwszy rzut poszli koloniści niedawno zamieszkali na wydzielonych im z majątków polskich działkach. W tej akcji wywieziono także br. Izidora Lewczaka z Czystek¹². Następna fala przysłała w kwietniu, a potem w lipcu tego samego roku, i ta zabrała trzech naszych seminarzystów oraz kilkunastu Ślązaków, którzy schronili się u nas przed Niemcami i mieszkali w starym internacie. Zbiorowe akcje, o różnym nasileniu, nie ustawały już do końca. Aby nie drażnić okupanta i nie zwracać jego uwagi na duchowieństwo, abp B. Twardowski wydał polecenie, aby osoby duchowne, zarówno księża jak siostry, chodziły w cywilu. Uzyskano przez to trochę zwłoki, która nas uratowała. Niemcy odkryli później w urzędach gotowe listy deportacyjne, złożone przeważnie z duchowieństwa.

Z terrorem politycznym szły w parze szykany ekonomiczno-fiskalne, zmierzające do spauperyzowania ludności polskiej i uzależnienia jej od okupanta. Tak więc równocześnie z wejściem Armii Czerwonej zrównano złotego z rublem, co spowodowała gwałtowne wykupienie towarów w sklepach przez Czerwonych. Natomiast 20 grudnia 1939 r. unieważniono złotówkę, nie dając żadnej możliwości wymiany. Odtąd jedyną podstawą do życia i przebywania w mieście miała być praca. Nienawiść dosięgła także Kościoła: arcybiskupa Twardowskiego wysiedlono z pałacu, jako „polskiego obszarnika”, podobnie także biskupa Baziaka; pierwszy zamieszkał u XX Misjonarzy, wraz z biskupem Bukrabą – ordynariuszem pińskim, drugi tułał się po różnych instytucjach zakonnych. Uległy także konfiskacie budynki seminarium i dobra kurialne, podobnie jak wszystkie majątki zakonne. Księża podlegali rejestracji rzemieślniczej, ze specjalnością „służebnik kulta”, a za sprawowanie funkcji kapłańskich musieli płacić podatki 3–5 tys. rubli. (Stypendium mszalne wynosiło 5 rubli). Ponieważ były to podatki niewypłacalne, nasi ojcowie regulowali te należności tylko symbolicznie, aby uchronić się przed zarzutem bojkotu władzy sowieckiej, równocześnie odwoływali się od tak wysokiego wymiaru do Izb Skarbowych Lwowa, Kijowa i Moskwy i na tym etapie weszli Niemcy. Także energia elektryczna na użytek kościelny czy klasztorny miała specjalną taryfę – 7 rubli za kilowat, podczas gdy w normalnym użyciu wynosiła kilkanaście kopiejek. Taka sytuacja zmusiła seminarium do wprowadzenia małych naftówek i przy nich nasi studenci uczyli się przez jedną zimę. Zarekwirowano także drugie piętro klasztoru – przedwojenny klerykat – i przeznaczono na Archiwum Korpusu Ochrony Pogranicza oraz Kuratorium Lwowskiego. Była to wspaniała lektura dla naszych alumnów, którzy zapuszczali się tam w niedzielne popołudnia. „Wschodni gospodarze” nie pominęli także

naszych Kozielnik i w nowo zbudowanym kościele urządzili magazyn żywnościowy dla Armii Czerwonej. Podobnie także w zabudowaniach gospodarczych klasztoru lwowskiego zrobili garaż dla tejże armii. Pośpiesznie także upaństwowiono nasze kino „Pax”, do czego walenie przyczynił się dawny wspólnik o. Witalisa. Klasztor próbował także ratować posiadaną limuzynę i w tym celu prof. Rencki przemeldował ją na klinikę, ale „przyjaciele” Polaków wysłedzili ten manewr i uległa konfiskacie. Prof. Renckiego aresztowano w kwietniu 1940 r., a jego żonę wywieziono na Sybir. Mówiono, że to „z poręki” Żydów, jako rewanż za niepuszczanie ich na studia zagraniczne.

Patologiczna podejrzliwość wschodnia sprawiła, że NKWD przymusiło naszych dwóch alumnów do okresowych sprawozdań z naszego życia. Cel był chybiony, bo w gruncie rzeczy podawali sprawozdania sporządzone przez o. magistra. Szykanami były także niespodziewane rewizje w klasztorze: pierwsza w Święta Bożego Narodzenia 1939, druga wiosną 1941, następna w czerwcu 1941 w czasie działań wojennych i ukraińskiego mini-powstania. Ostatnia z nich była szczególnie groźna jako następstwo śmierci czołgisty koło naszego klasztoru, zastrzelonego przez Ukraińców. Skończyła się ona zabraniami na komisariat milicji wszystkich mieszkańców konwentu oraz ludzi świeckich chroniących się w naszych piwnicach. Przetrzymano ich dłuższy czas na podwórzu milicyjnym pod karabinem maszynowym, ale w końcu zwolniono ich, a zatrzymano tylko „holowę monastyra”, w tym wypadku o. Rafała Kiernickiego¹³. Jego osobą władze sowieckie szczególnie się interesowały, gdyż był tajnym spowiednikiem w szpitalach, dokąd wstęp duchownym był surowo wzbroniony. Komunii św. zabierały z kościoła świeckie siostry.

Sporo czasu pochłoneły naszym studentom przygotowania rekruckie do Armii Czerwonej. Ponieważ większość była w wieku poborowym, więc latem 1940 r. wezwano ich na kursy języka rosyjskiego pod komendą wojskową¹⁴. Samą naukę prowadziły osoby cywilne, narodowości polskiej lub ukraińskiej. Najlepiej zapisała się tu Polka Irena Krzeczewska (późniejsza kierowniczką języków obcych na Politechnice Gliwickiej), która starannie eliminowała czytanki wymierzone w Kościół lub papieżstwo. Równocześnie z kursami trwała seria badań lekarskich i biograficzno-ideologicznych naszych „doprzyzywników”, a w ich wyniku wszyscy uzyskali przydział do Armii Czerwonej. Ostateczną branę przeprowadzono w pierwsze Święto Wielkanocy 1941 r. w obecności komandirów z Okręgu Wojskowego. Po stwierdzeniu, że poborowi są księżmi i zakonnikami, wszystkich zwolniono, a rekrutów cywilnych włączono do „Krasnej Armii”.

Na warunki życia i nauki składały się także kolejki czyli „chwosty”. Stanie w „chwostach” to już był prawie zawód i to dolegliwy. Przy normalnej próbie kupna słyszało się zawsze tę samą odpowiedź: „siewodnia niczewo, zawtra budiet”. To „zawtra” znaczyło czas nieokreślony, więc trzeba było rozwijać sztukę kupna. Elementem zasadniczym było wieczne patrolowanie ulic i sklepów, aby zauważyć przed którym stanęła ciężarówka. Znaczyło to, że przywieźli towar i jutro będą sprzedawać. Do kolejki wyruszano o godz. 3 i na zmianę czekało się nawet do wieczora, a po dojściu do lady kupowało się wszystko: mydło, len, perkal, kalosze, sól itp. Niepotrzebne rzeczy upłynniał później o. Rafał.

System marksistowski nakazywał pracę i cenił przede wszystkim pracę fizyczną. I na tym polu nasza młodzież wystąpiła czynnie. W programie dnia, zamiast „przechadzki” czy „rekreacji”, widniała pozycja: „praca fizyczna”. I nie było to zajęcie

symboliczne, ale nieraz ciężka, brudna i wyczerpująca robota. Najpierw poddano kultywacji oba ogrody lwowskie, a więc wykarczowano niepotrzebne krzewy, spod murów usunięto wielkie ilości cegły i kamieni, a potem wożono obornik i sadzono ziemniaki, pomidory i warzywa; wiosną chroniono je przed mrozem i chwastami, jesienią zbierano do piwnic. Usługami agrotechnicznymi objęto także Kozielniki, gdzie wykonywano podstawowe prace jesienne, a przede wszystkim wykopki i omłoty ręczną maszyną, o głodzie i chłódzie. Dużo pracy dostarczało także odśnieżanie ulic. I tu główną siłą naszego Przedsiębiorstwa Oczyszczania Miasta byli studenci, a technika prymitywna – łopaty i przerzut śniegu przez mur do ogrodu. Opadów było dużo, bo zbierało się je z chodnika i połowy jezdni, a urgowanie milicyjne nieoprowadzone: już głęboką nocą tłukli się do bramy, aby iść odśnieżać. Na wysilek naszych alumnów ludność polska reagowała życzliwością: nieraz przynoszono do furty lekarstwa dla kaszlących i porady jak dobiera się solą do przymarzniałego lodu.

Walka o byt nasuwała wiele nagłych spraw. Aby je sprawniej załatwić klerykami dysponowali wszyscy ojcowie i każdy alumn musiał być gotowy do wyprawy w miasto. W tym celu pobierali miesięczny żołd w wysokości jednego rubla – na tramwaj. Po upływie miesiąca zdawali sprawozdanie o. magistrowi, jak gospodarzyli powierzonym kapitałem i otrzymywali uzupełnienie do pełnej kwoty. Gdy trochę więcej kopiejek wpłynęło do klasztoru, zarząd seminarium wyasygnował 5 rubli na głowę, z przeznaczeniem na 1 kg cukru. Taki deficytowy towar trzeba było sobie kupić własnym zachodem; nabycie większej ilości było niemożliwe. Ten dobrobyt nie trwał jednak długo.

Osobnym tematem w tej charakterystyce czasów jest zagadnienie, jak reagowali nasi zakonnicy na gwałtowne przejście od dostatku do nędzy i zagrożenia. Tu tylko pokrótce mogę oddać sprawiedliwość poszczególnym generacjom. Starsi ojcowie już nie rozumieli czasów i nie umieli odczytać ich okrucieństwa, więc wycofali się z życia czynnego i wegetowali w swoich kątach, więcej lub mniej spokojnie, aby tylko dopełnić swoich dni¹⁵. Średnie pokolenie ojców dźwigało cały ciężar czasów i położyło wiele zasług. Szczególnie dobrze zapisali się ojcowie: Otto Szmyd, Aureli Augustyn, Eugeniusz Węgrzyn, Remigiusz Wójcik, Witalis Jaśkiewicz, Krzysztof Górecki, Hadrian Ledóchowski, Wiesław Pelc, Albert Wojtczak, Gerard Domka na Litwie, Dionizy Klimczak w Grodnie, Innocenty Guz. Szczególnie męczeńskie były losy ojców pracujących na Białorusi. Młodzi ojcowie operowali atutem młodości i nadzieją przetrwania nieludzkich czasów; na ogół wyszli z próby z godnością¹⁶. Najgorzej było z braćmi: wymogi czasów podzieliły ich na dwie kategorie: większość starszych braci oddała nieocenione usługi i była podporą prowincji. Wśród nich najlepiej przedstawiali się: bracia Pankracy Wnuczyński, Ignacy Dybowski, Ireneusz Sidorowicz, Norbert Wojciechowicz, Hubert Spadło, Julian Trzebiński, Szczepan Kosiorek, Maurycy Kozłowski, Eligiusz Janowski, w Przemyślu Bonifacy Sebastyanka, w Kalwarii Krystyn Gawęda. Młodzi bracia byli nierównej miary i wielu z nich się załamało i odeszło¹⁷, inni wprawdzie pozostali, ale dostarczali sporo kłopotów i niesubordynacji. Było szczególnie przykre, że dwaj bracia odwołali się do władz sowieckich dla wyegzekwowania należności za pobyt w klasztorze: Metodemu Dwornikowi przyznały one parę tysięcy rubli, natomiast pozew Gerarda Busia oddaliły jako bezzasadny. Mszcząc się za takie niepowodzenie, Gerard Buś podał do „Wilny Ukrainy” opis swojego usunięcia z klasztoru pt. „Wipadok w Monasteryi”, gdzie opisywał „komedyjnu sztuku”, jaką mieli odegrać o. Albert i o. Krzysztof w trakcie balotacji¹⁸.

6. Zmiana okupanta 1941

Agitatorzy i politycy do ostatnich dni wygłaszali na meetingach najgłębszą swoją wiarę: „Polityka sowieckiego sojuza eto polityka mira!”. Jednakże 22 czerwca 1941 obalili ten mir i przyniósł inną rzeczywistość. Przestraszony okupant ładował w pośpiechu przerażone żony i dzieci na samochody i wywoził na wschód. Zanim się jednak wyniósł zdążył wymordować więźniów i podpalić więzienie (Brygidki). Nasza młodzież, aby nie dosięgła jej nowa branka do Armii Czerwonej, na drugi dzień wojny wyruszyła grupami do Cyszek i Hanaczowa. Początek wojny przyniósł klasztorowi lwowskiemu dwa przykre wydarzenia: najpierw w czasie bombardowania zapalił się stary internat i groziło, że pożar przerzuci się na główny budynek. Na szczęście przyjechała straż pożarna, wezwana do „cennego archiwum” i z trudem pożar stłumiła. Drugim wydarzeniem było aresztowanie wszystkich zakonników, wraz z osobami świeckimi – jak to już było wyżej przedstawione. Mołojcy pospiesznie ruszyli do policji i różnych przybudówek, zaangażowali się też w mordowanie Żydów, a wkrótce wystąpili także przeciw Polakom. Po przejściu frontu głównym problemem była sprawa Galicji Wschodniej – czy będzie dystryktem ukraińskim, czy też włączy się ją do Generalnego Gubernatorstwa, ze stolicą w Krakowie. Ostatecznie brak kwalifikowanych sił administracyjnych po stronie ukraińskiej przesądził o jej przyłączeniu do ziem polskich. Nasi rodacy nie mieli jednak wielkich powodów do radości: nowy okupant już z początkiem lipca przystąpił do aresztowań profesorów uniwersytetu i politechniki i po paru dniach ich rozstrzelał, między innymi także prof. Renckiego. Razem z „porządkiem niemieckim” przyszły też kartki żywnościowe z głodowymi racjami, bezwzględne ściąganie żywności ze wsi i ograniczenia komunikacyjne. W wyniku tych akcji przyszedł skrajny głód, jak również wzmagający się terror, odpowiedzialność zbiorowa, masowe rozstrzeliwania, zwłaszcza działaczy podziemia i eksterminacja Żydów. Wiedzeni chrześcijańskim obowiązkiem obrony zagrożonego życia, franciszkanie przechowywali w czasie wojny paru Żydów, narażając siebie na niebezpieczeństwo śmierci: w Hanaczowie ukrywaliśmy prof. Feldmana – historyka Uniwersytetu Jagiellońskiego, w Koziełnikach prof. Reissa germanistę gimnazjalnego, który przed paru laty uczył w naszym gimnazjum¹⁹, w Kalwarii przez całą wojnę trzymaliśmy Żyda z Paławia, w Haliczu natomiast próba taka zakończyła się tragicznie – rozstrzelaniem o. Remigiusza Wójcika, o. Peregryna Haczeli i br. Szczepana Kosiorka. Okupant okazywał się równie zbrodniczy jak poprzedni ciemniejszy, ale światlejszy i lepiej zorganizowany.

7. Studium Filozoficzno–Teologiczne (1941–1942)

Nowy rok akademicki zaczął się z początkiem września i tym razem miał trwać pełne 10 miesięcy. Pocieszające było, że nikt nie zginął w działaniach wojennych. Szczególnie korzystną okolicznością było powiększenie liczby profesorów: najpierw przybył o. Hadrian Ledóchowski, dr teologii i mgr prawa kanonicznego KUL-u. Z jego przyjazdem zaczęła się dopiero rzetelna nauka prawa, bo o. Rafał nie miał w tej dziedzinie ani przygotowania, ani stosownej koncentracji umysłu. Nowy kanonista świecił jasnością wykładów, troskliwą dbałością, złotym umiarem w egzekwowaniu rygorów szkolnych, a nade wszystko przyjemną osobowością. Zespół

wykładowców zasilił także młody klasyk, Baczyński, który prowadził lektorat języka greckiego przez jeden semestr. Był już wtedy w ostatnim stadium gruźlicy i pod koniec semestru pochowaliśmy go na Cmentarzu Łyczakowskim. Nową postacią był także prof. Adamczak, który ucząc przed wojną w Konserwatorium wyśpiewał sobie wspaniałą willę, a teraz, nie mając środków do życia, chętnie się nam udzielał, ucząc zasad harmonii, fonogestyki, numerycznego zapisywania melodii i solfeżu. Dzielił się też ze studentami zwykłą ludzką radością, gdy udało mu się przywieść z Zimnej Wody bochen chleba i trochę masła, zawiniętego koło nóg pod skarpetkami. W tym czasie dobrze się też zapisał w naszej pamięci o. Fidelis, z zakonu bernardynów, który z pobożnością pełnił funkcję spowiednika.

Z początkiem roku powiększyła się też liczba studentów, do dawnych weteranów dołączyli nowi adeptci: Zygmunt Majgier, który po nowicjacie osiadł w rodzinnych Mościskach i tam zabawiał się w nauczyciela, dokąd nie pierzchli jego chlebobdawcy. Zgłosił się także br. Eugeni Wierdak, który z początkiem wojny przebywał w szpitalu w Przemyślanach i tam zapuścił korzenie. Ci dwaj alumni nie studiowali filozofii, a ponieważ i trzej inni jej nie przerabiali²⁰, teraz otwarto dla nich jednorooczny kurs i nasze Studium przeobraziło się w dwustopniowe: filozoficzno-teologiczne. Dyscypliny filozoficzne wykładali, jak dotychczas, o. Albert Wojtczak i o. Rafał Kiernicki, w tym samym podziale jak rok wcześniej. Teologia natomiast szła swoim trybem – już nieco zwolnionym.

Trudności życia i nauki, w stosunku do czasów sowieckich, jeszcze się wzmożły. Przede wszystkim nasilił się skrajny głód. Wschodni okupant nie stosował kartek i choć nieregularnie zawsze coś podrzucił czy to z żywności, czy z odzieży, można więc było coś wystać w kolejkach. Teraz w wolnej sprzedaży nic nie było, więc odpadł naszym studentom dyżur w „chwostach”. Sytuacja głodowa zmuszała naszych profesorów do wytężonej pracy duszpasterskiej: niespożyty w trudach rekolekcyjnych był o. Albert; z jego też działalności najwięcej przychodziło do klasztoru środków do życia. Udzielali się też o. Krzysztof Górecki oraz o. Hadrian Ledóchowski, zwłaszcza w Wielkim Poście. O. Rafał po swojemu był zawsze zaaferowany, ale z jego krzątania nic nie wpływało do konwentu, chyba czasem jakaś posługa lekarska. Alumni nadal uprawiali ogrody, w jesieni zaś przeprowadzali podstawowe prace w Kozielnikach i robili doraźne wypady po krew do rzeźni lub po słomę dla dwóch krów, które hodowano. Sporo żywności podrzucali nam: o. Otto z Hanaczowa i o. Aureli Augustyn z Czyszek; niekiedy znalazła się jeszcze jakaś krowa z dawnych folwarków i tę poddawano tajnemu ubojowi. Czasami Antki z Łyczakowa „podpylali” wagon zboża z wojskowego transportu i samochodem dostarczali do klasztoru, a stąd rozprawdzano detalistom w mieście. Późną jesień wypełniła naszym studentom rozbiórka niedopalonego internatu. W jego pożarze było szczęście w nieszczęściu: zdrowe drzewo posłużyło klasztorowi za opał przez całą zimę. Łączyła się z tym dodatkowa „szychta”, czyli codzienne rżnięcie i rąbanie dla całego konwentu. Po tych wszystkich dokonaniach, oznajmiono naszym seminarzystom, że na Święta Bożego Narodzenia pojedą do domów rodzinnych na dwa tygodnie – po czterech i pół roku nieobecności. Drugi taki wypad przyszedł wcześniej niż się spodziewano, bo w trzeciej dekadzie kwietnia, gdy w kuchni nie było już co podać w następnym dniu. Miało swoje trudności i seminarium diecezjalne, np. 25 stycznia 1942 roku gestapo zrobiło tam rewizję i po przesłuchaniu kleryków pierwszy rocznik odesłało do domów, spiżarnię zaś zaplombowało. Dla dopełnienia miary nienawiści na drugi dzień zaarrestowano rektora – ks. St. Frankla²¹.

8. Ostatnie lata Studium (1942–1944)

Dwa ostatnie lata Studium wypełniła teologia, ale była ona dwupoziomowa. W końcu sierpnia 1942 r., z polecenia o. prowincjała Madzurka, przyjechała do Lwowa grupa kleryków, którzy w czasie wojny przerabiali filozofię w Niepokalanowie, a resztę czasu poświęcali sztukom służebnym²². Ci wszyscy rozpoczęli pierwszy rok teologii; równocześnie kontynuowali studia spóźnieni alumni i neoprezbiterzy; którzy uzupełniali wiadomości do końca 1943 r. Z początkiem września zmieniła się także dyrekcja seminarium: o. Rafał przeniósł się do Kozielnik, a magistrem kleryków został o. Wiktor Błaż – młody ojciec wyświęcony poprzedniego roku w Krakowie. Na tej pozycji dotrwał do lutego 1943r., potem jego miejsce zajął o. Faustyn Bogaczewicz. Ten ostatni był profesorem Pisma św. w Krakowie, ale po wyjeździe o. Witalisa do Niepokalanowa, objął tę samą funkcję we Lwowie – od 8 stycznia 1943r. Był to człowiek spokojny i charytatywnie usposobiony, a wnosił ze sobą gnosis, askesis i filantropię, do środowiska jednak nie pasował. Było dla niego za twarde. W drugiej połowie 1943 r. zasilil jeszcze wykłady z Pisma, a szczególnie z egzegezy psalmów, o. Anioł – karmelita i on także uczył klasycznej greki adeptów pierwszego kursu. Galerię profesorską uzupełniał jeszcze ks. St. Huet – wykładowca teologii pastoralnej i psychologii. Nie był pracownikiem Wydziału Teologicznego i nie miał jeszcze wyrobionego nazwiska. Niemalym wydarzeniem 1943 r. było ustąpienie dotychczasowego komisarza o. Alberta Wojtczaka. Pod koniec 1942 r. wniósł swoją rezygnację do o. generała Bedy Hessa, motywując ją wyczerpaniem nerwowym. Rezygnację przyjęto i nowym komisarzem „sub gubernio Russiae” został o. Korneli Czupryk (1 II 1943) – ówczesny przełożony i proboszcz w Hanaczowie, a poprzednio w Kozielnikach. Z jego osobą weszło do klasztoru i seminarium trochę spokoju i doświadczenia. Klasztor powoli przeobrażał się w prawdziwą wspólnotę. W maju 1943 r. nastąpiła także zmiana na urzędzie gwardiana: zrezygnował o. Krzysztof Górecki, a jego miejsce zajął o. Aleksander Glinka, zaproszony z Krakowa – człowiek wielkiego serca i dobroci. Ci dwaj ludzie wnieśli korzystne przeobrażenia do życia lwowskiego konwentu i seminarium. Co prawda, gdy oni obejmowali urzędy, warunki życia już się nieco poprawiły, bo w klasztorze było prawie 20 księży i więcej dochodziło grosza, niemniej ich inspiracja odgrywała wielką rolę. Dotychczasowy komisarz, o. Albert Wojtczak, pozostał we Lwowie jako doraźny zastępca urzędującego komisarza i rektor studiów.

Od wakacji 1943 r. poprawiły się warunki mieszkaniowe w seminarium: archiwum odstąpiło jeden korytarz z celami na drugim piętrze i tam przenieśli się neoprezbiterzy z o. Albertem jako rektorem, magistrem i przełożonym – w jednej osobie. Od września do Bożego Narodzenia byli oni na specjalnym statusie: nie podlegali gwardianowi, lecz rektorowi, głosili kazania, odprawiali nabożeństwa, tylko nie spowiadali, bo nie mieli jurysdykcji. Przez te cztery miesiące mieli trzy godziny dziennie wykładów uzupełniających, na które składały się: wybrane zagadnienia z dogmatyki, rozwiązywanie kazusów, egzegeza psalmów, teologia pastoralna i przygotowywanie się do egzaminu jurysdykcyjnego.

Przyjemnym uzupełnieniem tych wykładów były prelekcje doc. Stefanii Skwarczyńskiej na temat literatury współczesnej. Trafiła do nas za pośrednictwem o. Faustyna, z którym się знаła od czasów gimnazjalnych w Sanoku. Przed wybuchem wojny pracowała na Uniwersytecie Jana Kazimierza w charakterze docenta na filologii

polskiej. Mieszkała z dwiema córkami, mąż pułkownik znalazł schronienie w Anglii. Wschodni okupant nie zapomniał o niej: zaraz po wejściu Czerwonej Armii była deportowana do Kazachstanu, gdzie pracowała w kolchozie. Dzięki staraniom Uniwersytetu, za pośrednictwem Wandy Wasilewskiej w Moskwie, wróciła do Lwowa, gdzie znalazła się bez środków do życia. Niemcy, w celach propagandowych, chcieli kupić od niej pamiątki z czasów kolchoźnianych, ale odrzuciła taką transakcję. Jej udział w naszej nauce zwiększył się jeszcze, gdy wystąpiła w tajnym komplecie, przygotowującym do matury naszych alumnów, którzy nie posiadali jeszcze egzaminu dojrzałości. W zespole tym uczestniczył także prof. Orlicz – matematyk. Wykłady odbywały się u nas i trwały niedługo, ale intensywnie i zakończyły się pomyślną maturą.

Spokój nauki w tym czasie zakłócały wieści o okrutnych mordach dokonywanych na ludności polskiej przez ukraińskie formacje banderowców, tulbowców i UPA. Pierwsze wieści przysły z Wołynia w 1942 r., zwłaszcza z okolic Lucka i Równego, ale wkrótce zbrodnie objęły całą Wschodnią Galicję i dosięgły także naszego Hana-czowa. Przeżył on trzy krwawe napady (3 II; 10 IV; 1 V 1944), które go w całości zniszczyły, wielu pozbawiły życia, a ocalała reszta schroniła się w różnych wsiach i miastach. Banderowcy objęli swoją akcją także Lwów, choć tu ich działania miały charakter selektywny. Wyroki śmierci otrzymali np. profesorowie medycyny: Jałowy i Gruca. Pierwszego wywołali wieczór do chorego i zastrzelili, drugi, z naszą pomocą przeniósł się do Krakowa. Pogrzeb zabitego był manifestacją całego polskiego Lwowa i nasze seminarium wraz z neoprezbiterami w nim uczestniczyło.

Pod koniec 1943 r., gdy zbliżał się termin zakończenia edukacji lwowskiej, o. rektor wystąpił z nową inicjatywą: marzył mu się zespół ludzi wykształconych w różnych dziedzinach, a wywodzący się z jego wychowanków i w tym celu podjął próby lokowania ich w podziemnym Uniwersytecie. Do akcji wszedł jednak urzędujący komisarz i marzenia sprowadził na ziemię: „Warunki życia są trudne, a nas jest dużo, część musi się przenieść na prowincję”. I większość kandydatów, zamiast indeksów, otrzymała obediencje: o. Szczepan Krajewski do Hanaczowa, o. Henryk Bobowski do Kosowa, o. Błażej Wierdak do Rybotycz, o. Emil Kołodziej do Kalwarii, a trochę później o. Eligiusz Kozak do Czystek. Nadto ojcowie z prowincji północnej: Augustyn Panfil, Zdzisław Baran, Tadeusz Firmowski i Roch Betlejewski – wrócili pod jurysdykcję o. Madzurka. Z szerokich planów udało się o. Albertowi ulokować tylko o. Karola Pałęgę na historii oraz o. Andrzeja Deptucha na filozofii, o. Leon Kucharski natomiast kontynuował prywatne lekcje muzyki. Wszyscy młodzi ojcowie, przeznaczeni do Lwowa, po zakończeniu swojej edukacji wrócili na pierwsze piętro pod jurysdykcję o. gwardiana i włączyli się do normalnej obsługi kościoła.

Studenci oddani teologii mieli już warunki zbliżone do normalnych: w ramach lokalnej roszady przeszli na drugie piętro, gdzie uzyskali całkiem wygodne mieszkania. Odpadły im też kolejki, bo nic nie sprzedawano, ustało odśnieżanie połowy jezdni, ogród przejęły do uprawy Siostry Józefitki, nie dojeżdżali też do Koziełnik na „saksy jesienne”, słowem przestali być siłą pociągową klasztoru. W programie czwartkowym pojawiła się nawet przechadzka – w czasie wojny zapomniana. Rektorem tej grupy był nadal o. Albert, a magistrem początkowo o. Faustyn Bogaczewicz, a po jego odjeździe do Krakowa o. Andrzej Deptuch. Zespół profesorski był ten sam co w minionym roku, a formy nauczania identyczne jak w latach poprzednich. Cały ten układ nie dotrwał jednak do czerwca z powodu wydarzeń wojennych: front zbliżał się szybko i trudno było przewidzieć, jakie walki wywiążą się o duże miasto na głównym kierunku

uderzenia. Mogło być poddane gwałtownej kanonadzie artyleryjskiej albo nękającemu oblężeniu, albo też ostrym i długotrwałym walkom ulicznym. W takiej sytuacji niebezpiecznie byłoby trzymać młodych ludzi i narażać ich na zagrożenia wojenne, tym bardziej, że potencjalni zdobywcy nie gwarantowali spokojnej nauki, lecz raczej pobór do „Krasnej Armii”. Kierownictwo seminarium, powodując się tymi racjami, zdecydowało się w początkach kwietnia 1944 r. wysłać wszystkich alumnów na dalsze studia do Krakowa, gdzie warunki były lepsze i spokojniejsze. W tej wyprawie okazało się jak nierówny był to materiał: z ośmiu wysłanych do Krakowa dojechało czterech; dwóch ugrzęzło w domach rodzinnych i więcej się już nie pokazało u franciszkanów; jeden prosił z domu o dyspensę od ślubów prostych; czwarty wylądował w Warszawie i tam szukał możliwości szkolnych, choć ich nie było i w rezultacie on także odpadł. Pozostała czwórka²³ zrekompensowała poniesione koszty i trudy.

Działania frontowe przeszły jednak łagodniej niż się spodziewano. Obeszło się bez oblężenia i długotrwałych ostrzeliwań, a miasto, dzięki pomocy Armii Krajowej, wzięto z marszu. Oddziały Armii Czerwonej weszły do niego 22 lipca 1944 r. i po krótkich utarczkach ulicznych, 26 lipca zapanowały już nad grodem. Zniszczenia także nie były wielkie. Po przesunięciu frontu próbowano podjąć nowe życie, wykorzystując dawne doświadczenia wschodniego okupanta. W tym czasie zgłosiło się do klasztoru trzech młodzieńców z zamiarem kształcenia się na księży²⁴. Założono więc dla nich nowicjat, (17 XII 1944), a na mistrza powołano o. Andrzeja Deptucha. Była to już ostatnia metamorfoza lwowskiego Studium. Nadzieje łączone z tą trójką okazały się jednak płonne, a kandydaci pośledniej miary: jeden prezentował rozchwianą psychikę i w paru tygodniach dwa razy uciekał do mamy i tyleż razy zaczynał na nowo przerwany nowicjat; usunąć go też nie można było, gdyż był zameldowany w klasztorze. Na szczęście sam się wyniósł z początkiem 1945 r. Drugi nowicjusz okazał się lisem przebiegłym i niebezpiecznym, dlatego klasztor odetchnął, gdy i ten odszedł w kwietniu 1945. Trzeci natomiast, Klemens Grzesiowski, dobrze się zapowiadał, ale dla jednego nie opłacało się trzymać nowicjatu, więc w czerwcu skierowano go do Niepokalanowa. Z jego odjazdem skończyły się dzieje naukowe i formacyjne lwowskiego Studium OO. Franciszkanów, a klasztor skupił uwagę na sprawach bieżących.

9. Epilog

Perfidia aliantów najpełniej wyraziła się w oddaniu naszych Wschodnich Ziem Związkowi Radzieckiemu. Po Jalcie nie było już nadziei długiego pobytu we Lwowie. Równocześnie władze sowieckie przeszły do dawnych swoich metod: aresztowań, zwłaszcza żołnierzy AK, deportacji, nacisku fiskalnego, terroru psychicznego i poboru do Czerwonej Armii. Co w takich warunkach czynić? Tu zarysowały się dwie orientacje, wywodzące się z kół kościelnych; pierwsza wzywała do nieustępliwego trwania, druga liczyła się z realiami i koniecznością opuszczenia miasta. Do pewnego czasu opinia nieustępliwa była bardziej atrakcyjna, lecz realizm sytuacji wziął górę nad marzeniami. W perspektywie opuszczenia Wschodnich Ziem, klasztor lwowski spełniał funkcję dyspozycyjną dla wszystkich konwentów i udzielał schronienia ojcom i braciom ze spalonych domów (Hanaczów, Pistryń, Kosów, Żabie). W 1944 r. zaczął się exodus franciszkanów ze Lwowa i trwał do kwietnia 1946.

Z racji podjętego tematu interesuje nas bliżej rozproszenie zespołu profesorskiego: 5 sierpnia 1942 opuścił swoje Kozielniki o. Witalis Jaśkiewicz i przeniósł się do Niepokalanowa, gdzie objął urząd gwardiana; o. Faustyn Bogaczewicz wrócił do swego ulubionego Krakowa z początkiem marca 1944 r.; o. Hadrian Ledóchowski emigrował do Warszawy 23 maja 1944 r. i tam przejął sekretariat prowincji. O. Rafał Kiernicki został podstępnie aresztowany przez NKWD zaraz po zdobyciu miasta, razem z innymi oficerami AK, którzy przyszli na zapowiedziane spotkanie z dowódcami „Kraśnej Armii”. Wszystkich deportowano do obozu pod Riazaniem. O. Krzysztof Górecki opuścił swój rodzinny Lwów w listopadzie 1945 r. transportem z Sichowa; o. Albert Wojtczak, od sierpnia 1944 r. pełnił obowiązki proboszcza w Czystkach i wyjechał razem z transportem parafialnym we wrześniu 1945 r. I wreszcie o. Komisarz Korneli Czupryk przeniósł się do Przemyśla 23 lutego 1945, ale się później jeszcze pojawiał²⁵.

Pomyślano także o ewakuacji biblioteki lwowskiej. „Habent sua fata libelli!” – a te fata nie były przychylne dla naszego księgozbioru: najpierw wyszukali go sowietzi i zaplombowali, a następnie po swoim tam gospodarzyli. W wyniku dociekań takich intelektualistów dużą część zbioru wywieziono do klasztoru oo. dominikanów z przeznaczeniem na zniszczenie. Po wejściu Niemców sprowadziliśmy z powrotem te książki do biblioteki. W 1945 r. przystąpiono do stopniowej jej ewakuacji na teren Polski. Technika przewozu nastręczała sporo trudności: najpierw trzeba było przygotować wiele paczek, a następnie podzielić je na różne transporty, aby swoją ilością nie budziły zainteresowań władz granicznych. O. Albert np. stracił swoje zbiory z zakresu filozofii, gdy celnik sowiecki wziął do ręki egzemplarz niemiecki i zawyrokował, że to faszystowska literatura. Paczki po części robiono w klasztorze ze starych szaf, a częściowo kupiono. Przewóz zaś podzielono na cztery rzuty: część zbiorów zabrały ss. Rodziny Maryi i ta wylądowała w Przemyśle, inną partię dołączono do transportu kozielnickiego w Sichowie, większość zasobu powieźli do Krakowa: o. Karol Pałęga, o. Andrzej Deptuch i o. Mikołaj Tokarski, resztę zabrali ze sobą „ostatni Mohikanie” – 26 kwietnia 1946 r. Nie wszystkie paczki trafiły bezpośrednio do klasztorów naszej prowincji: niekiedy transport przyjeżdżał nocą, a paczki były ułożone w różnych wagonach i zakryte innymi rzeczami, więc pojechały dalej – nawet do Poznania. Wielka szkoda, że zbiór nie znalazł odpowiedniego lokum, lecz rozproszył się po różnych miejscach, a miał wielką wartość, zwłaszcza dla dziejów Wschodnich Ziem.

Z początkiem 1946 r. już niewielka grupa ojców i braci broniła lwowskiej reduty. Do ostatka trwali: o. gwardian Aleksander Glinka, o. Tyburcjusz Dąbek, o. Wincenty Paryna i bracia: Pankracy Wnuczyński, Norbert Wojciechowicz, Eligiusz Jankowski i Jacek Sara²⁶. Na tym etapie wspomniani bracia oddali nieocenione usługi. Grono mieszkańców uświetniał jeszcze abp Baziak, który powtórnie wygnany ze swego pałacu, od sierpnia 1945 r. znalazł schronienie w naszym klasztorze i razem z nim ewakuował się do Polski. Jego poprzednik, abp Bolesław Twardowski, zmarł 22 listopada 1944 r. i pozostał we Lwowie na wieczną wartę – najpierw w kościele M.B. Ostrobramskiej na Górnym Łyczakowie, a potem sprofanowane jego szczątki przeniósł o. Rafał Kiernicki do katedry. Nominacja następcy była już gotowa w zaklejonej kopercie²⁷.

NKWD upatrzyło sobie nasz klasztor na poprawczak dla nieletnich i przynaglało nas do wyjazdu, ciągle nachodząc mieszkańców. Niebawem otrzymano wiadomość, że pociąg ewakuacyjny dla franciszkanów i ks. abpa Baziaka nadejdzie. Przystąpiono więc do pakowania resztek ruchomości i likwidowania klasztoru. Najpierw za te

wszystkie dobre i złe dzieje należało podziękować Bogu. Nabożeństwo pożegnalne odprawiono 26 kwietnia 1946 roku o godzinie ósmej rano. Wierni wypełnili świątynię po brzegi. Mszę św. celebrował ostatni gwardian, o. Aleksander Glinka. Na organach grał, jak zawsze, mistrz nad mistrze, p. Andrzej Tarasek. Po błogosławieństwie Najśw. Sakramentem, celebrans spożył ostatnie komunikanty i zostawił tabernakulum na oścież otwarte... Br. Pankracy Wnuczyński zgasił wieczną lampkę... Organista zaintonował: „Kto się w opiekę”, ale nikt nie podchwycił pieśni, bo i sam mistrz, i wierni zanieśli się głośnym płaczem. Tego samego dnia, o godzinie 17 ostatni zakonnik opuścił klasztor (o. Tyburcjusz Dąbek)²⁸. I to był koniec epopei lwowskiej! Kto ją podejmie na nowo?!

Przypisy:

- ¹ Do tej grupy należeli: Henryk Bobowski, Alan Chrzastek, Eugeniusz Wierdak, Julian Kruczek, Edmund Grała, Leon Kucharski, Ludwik Szetela, Antoni Książek, Ryszard Łapiński, Karol Pałęga, Wawrzyniec Kurach, Emil Kolodziej, Eligiusz Kozak, Augustyn Panfil, Szczepan Krajewski, Jerzy Domański, Andrzej Deptuch, Szymon Grodzki, Jan Babiarz. *Elenchus Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium in Polonia*. Niepokalanów 1939, s. 30 n.
- ² Należeli do niej: Roch Betlejewski, Ambroży Kolek, Radosław Bulsiewicz, Włodzimierz Kowaleczka, Bazyli Walocha, Bogdan Cisek, Tyburcjusz Dąbek, Artur Zapaśnik, Olaf Ślepokura, Tuliusz Urbaniak, Rajmund Balakier, Kazimierz Bar, Kordian Szalajda, Mirosław Włodarski, Rudolf Jagsch, Aniol Kriegel. Tamże, s. 29 n.
- ³ O. Albert Jan Wojtczak, *Philosophie der Freiheit bei Graf August Cieszkowski eine spiritualische Lösung des Freiheitsproblems*. Niepokalanów 1933.
- ⁴ Grupę polonijną we Lwowie stanowili: Tomasz Galiński, Arkadiusz Banach, Edwin Agonis, Feliks Mazur, Kornelian Dende, Rudolf Linko, Gerald Kędziora, Antoni Songin, Felician Plichta. Tamże, s. 29.
- ⁵ Na V rok teologii przybyli z Krakowa: o. Jakub Półchłopek i diakoni: Rafał Kiernicki, Odoryk Beń i Orestes Mazur. Tamże, s. 28.
- ⁶ Stopnie magisterskie z młodych ojców posiadali już o. Zeno Wierzbiński oraz o. Antoni Zwiercan, bez stopnia był starszy o. Wiesław Pelc. Tamże, s. 28.
- ⁷ Zespół ojców konwentu lwowskiego tworzyli wtedy: o. Bronisław Stryczny – gwardian, o. Zygmunt Tomczykowski, o. Leon Kostrzewa, o. Wacław Niewodowski, o. Dawid Semen, o. Roman Ciślak, o. Witalis Jaśkiewicz, o. Jeremi Chodacki, o. Wiesław Pelc, o. Albert Wojtczak, o. Zeno Wierzbiński, o. Antoni Zwiercan, o. Jakub Półchłopek. Tamże, s. 27.
- ⁸ Zasadniczo Lwów oblegała armia niemiecka, broniły zaś go oddziały polskie pod dowództwem gen. Langnera. Z chwilą podejścia bolszewików sytuacja stała się beznadziejna i dowódca poddał miasto sowietom dn. 21 IX 1939. Samo podpisanie kapitulacji nastąpiło w Tarnopolu, w kwaterze dowódcy frontu – marszałka Tymoszenki. Por. Jerzy Łojek, *Agresja 17 września 1939. Studium aspektów politycznych*. W-wa 1990, Pax, s. 148.
- ⁹ Spośród nowo przybyłych nowicjuszy zatrzymali się we Lwowie: Zbigniew Królikowski, Józef Gruza, Tadeusz Firmowski, Zdzisław Baran i Wiesław Kotarski.
- ¹⁰ W Czyszkach pozostał Błażej Wierdak, a w Brzeżanach, u rodziców, Lesław Budzan.
- ¹¹ Spóźnionymi alumnami byli: Wincenty Paryna, Bronisław Małasiewicz i Feliks Petecki.
- ¹² Deportacji dokonano 10 lutego 1940 r. nad ranem; objęła ona trzech zakonników: oprócz br. Izydora, wzięto także dwóch kleryków: Rocha Betlejewskiego i Błażeja Wierdaka, ale dwaj ostatni zbiegli z transportu. Brata Izydora wywieziono pod Irkuck; początkowo się odzywał, później słuch o nim zaginął. Por. *Kronika Klasztoru Lwowskiego 1939–1944*, s. 29.

- ¹³ Por. tamże, s. 53.
- ¹⁴ Rajwojenkomat mieścił się przy ul. Słodowej 6, w dawnym klasztorze SS. Rodziny Maryi, same zaś kursy odbywały się przy ul. Rutowskiego, w zarekwirowanej części klasztoru XX jezuitów.
- ¹⁵ Posunięci w latach byli wtedy ojcowie: Zygmunt Tomczykowski, Peregryn Haczela, Wacław Niewodowski, Leon Kostrzewa, Sebastian Radwański, Roman Ciślak, Tadeusz Wołczański i Laurenty Pomianek, choć ten był jeszcze czynny jako gwardian w Przemyślu.
- ¹⁶ Do młodszej generacji ojców należeli: Manswet Kwaśniak, Celestyn Gacek, Beniamin Kozuszek, Ewaryst Szpyrna, Hieronim Galas, Emilian Zierałko, Arkadiusz Waltoś, Mikołaj Tokarski, Leoncjusz Gościński, Romuald Słazak, Rafał Kiernicki i Odoryk Beń.
- ¹⁷ Po profesji solemnej odeszli: Letus Lenard, Idzi Seifert, Metody Dwórnik, Ambroży Rachwał, Stanisław Kornatka, Urban Bryk, Mateusz Spolitakiewicz. Por. *Acta Commissarii Generalis Provinciarum Poloniae sub Gubernio Russiae Tempore Belli 1939–1943*, s. 6, 10, 21, 45 n., 48 n., 71, 83–87.
- ¹⁸ Por. *Kronika Klasztoru Lwowskiego OO. Franciszkanów 1939–1944*, s. 161.
- ¹⁹ Por. tamże, s. 62.
- ²⁰ Studentami filozofii byli wtedy: Wincenty Paryna, Bronisław Małasiewicz, Feliks Petecki, Zygmunt Majgier, Eugeni Wierdak. *Acta Commissarii Generalis*, s. 104.
- ²¹ Por. tamże, s. 66.
- ²² W tej grupie znajdowali się klerycy: Bogusław Tymieński, Marian Lisowski, Stanisław Frejlich, Piotr Mielczarek, Edward Dziuba, Jan Babiarz, Wiktor Cieśla. *Kronika Klasztoru Lwowskiego*, s. 118.
- ²³ Spośród tych kleryków utrzymali się w zakonie: Marian Lisowski, Stanisław Frejlich, Piotr Mielczarek, Zygmunt Majgier.
- ²⁴ Wspomnianymi nowicjuszami byli: Dionizy Michalik, Euzebiusz Białowas, Klemens Grzesiowski. Por. *Kronika Klasztoru Lwowskiego 1945–1946*, s. 5.
- ²⁵ Por. tamże, *passim*.
- ²⁶ Por. tamże, s. 52.
- ²⁷ Por. tamże, s. 39, oraz *Kronika Klasztoru Lwowskiego 1939–1944*, s. 149 n.
- ²⁸ Por. *Kronika Klasztoru Lwowskiego 1945–1946*, s. 73 n.

FRANCISZKANIE NA DOLNYM ŚLĄSKU¹ PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ (1945 – 1990)

I. Przybycie franciszkanów na Dolny Śląsk

Celem lepszego zrozumienia działalności franciszkanów na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej należy najpierw – choćby w wielkim skrócie – przypatrzeć się ich pierwszemu pojawieniu się na tych ziemiach. Chodzi o odpowiedź na kilka pytań: skąd i kiedy przybyli pierwsi franciszkanie na te ziemie i jaka była specyfika zakładania przez nich klasztorów.

Zakon franciszkański od samego początku rozwijał się bardzo dynamicznie. W 1209 r. papież Innocenty III ustnie zatwierdził Franciszkową regułę i pozwolił braciom mniejszym głosić kazania pokutne. W 1217 roku zakon został podzielony na prowincje i nastąpiło rozesłanie braci do krajów zaalpejskich i zamorskich. Misje te jednak spotkały się z niepowodzeniem, zarówno w Niemczech jak i na Węgrzech. Franciszkanie nie byli znani w tych krajach. Dlatego kardynał protektor zakonu i inni pralaci dali braciom listy polecające, aby biskupi i pralaci w innych krajach służyli im pomocą, gdyż są zakonem zatwierdzonym przez Kościół. W 1221 roku, z polecenia św. Franciszka, udała się do Niemiec grupa 25 braci, na czele której stał prowincjał Cezary ze Spiry. W grupie tej, która należała do pierwszej generacji zakonników, przyjętych do zakonu przez św. Franciszka, był Jan z Pian del Carpini, który najwięcej przyczynił się do rozszerzenia zakonu w środkowej i wschodniej Europie. To z jego postacią związane jest bezpośrednio przybycie franciszkanów do Polski.

W Niemczech zakon rozwijał się bardzo dynamicznie. Doprowadziło to do podziału ogromnej niemieckiej prowincji w 1230 roku na dwie: reńską i saską. Jan z Pian del Carpini, który w 1228 roku został prowincjałem prowincji niemieckiej, postanowił przeszczepić zakon do krajów wschodniej Europy. Realizować zaczął te plany w 1232 roku, gdy został prowincjałem saskim. W tym właśnie roku, za wzorem św. Franciszka, wysłał braci do Czech, gdzie w Pradze objęli klasztor św. Jakuba, wybudowany przez króla Wacława I. W następnym roku siostra króla – św. Agnieszka, zamieszkała jako klaryska w ufundowanym przez siebie klasztorze św. Franciszka w Pradze. W 1233 roku Jan z Pian del Carpini wysłał braci do Danii i Norwegii, w następnym zaś roku na Węgry i do Polski.

O swoim pierwszym pobycie w Polsce Jan z Pian del Carpini wspomina w relacji z podróży do wielkiego chana mongołów w 1245 roku (*Historia Mongolorum*). Jako prowincjał saski, zanim wysłał braci do Polski, sam osobiście przybył do Wrocławia, aby przygotować teren dla osiedlenia się zakonników. Zapewne przebywał we Wrocławiu przez dłuższy czas, skoro nawiązał przyjazne kontakty z księciem Henrykiem Brodatym, biskupem wrocławskim Tomaszem i duchowieństwem

diecezjalnym. Franciszkanie osiedlili się we Wrocławiu między 1232 a 1234 rokiem. Jan z Pian del Carpini mógł tego dokonać w pierwszym trzyleciu swych rządów prowincją saską, tzn. przed kapitułą generalną w 1234 roku, na której – zgodnie z regułą – powinien złożyć swój urząd. Trudno byłoby mu przewidywać, że będzie prowincjałem Saksonii i Polski (taki przybrał tytuł) aż do 1239 roku. Nie można jednak z całą pewnością ustalić daty, kiedy bracia mniejsi przybyli do Wrocławia. Na pewno nie wcześniej niż w 1232 roku, gdyż wtedy osiedlili się w Czechach; a poza tym śląskie klasztory powstały za rządów biskupa Tomasza I, który w 1232 roku objął stolicę we Wrocławiu. Franciszkanie zamieszkali we Wrocławiu (ok. 1233 roku) w tymczasowym pomieszczeniu. Potem książę Henryk Pobożny wybudował dla nich kościół św. Jakuba, poświęcony jeszcze przed najazdem Tatarów w 1241 roku, ponieważ w tym właśnie kościele złożono ciało Henryka Pobożnego, który zginął w bitwie z Tatarami pod Legnicą nie wolno było grzebać zmarłych w kościele nie poświęconym.

Trzeba tu zwrócić uwagę na specyfikę zakładania franciszkańskich klasztorów. W odróżnieniu od zakonów mniszych (fundacje i uposażenia w ziemi) datę założenia klasztoru stanowi rok przybycia franciszkanów i rozpoczęcia działalności duszpasterskiej. W przeciwieństwie do zakonów benedyktyńskich, minoryci byli zakonem miejskim – osiadali miastach i tam znajdowali pole działalności oraz środki utrzymania. Było to konsekwencją idei ubóstwa zabraniającego przyjmować cokolwiek na własność, zaś środkiem utrzymania miała być jałmużna, ofiary wiernych. Istotnym elementem w tym procesie było stworzenie ośrodka oddziaływania duszpasterskiego na społeczeństwo. Św. Franciszek zakazał w regule głosić braciom kazania do ludu bez pozwolenia biskupa diecezjalnego. Stąd też decydujące znaczenie miał wszędzie stosunek biskupa i duchowieństwa do nowego zakonu. Dlatego Jan z Pian del Carpini i inni franciszkanie rozpoczynali od ustalenia z biskupem warunków działalności duszpasterskiej, zwłaszcza kaznodziejskiej; przedstawiali biskupom listy polecające Stolicę Apostolską oraz regułę zatwierdzoną w 1223 roku przez papieża Honoriusza III. Na ogół wszędzie, zarówno w Niemczech, jak również w Czechach i w Polsce, franciszkanie spotykali się z życzliwością biskupów. Z ofiar składanych przez dobrodziejów duchownych i świeckich zakonicy nie tylko się utrzymywali, ale także budowali kościoły i klasztory. Mamy zatem tutaj do czynienia z nowym pojęciem fundatora zbiorowego. Wyjątkowo tylko budowali franciszkanom kościoły i klasztory fundatorowie indywidualni. Dlatego nie było i dokumentów fundacyjnych, a o istnieniu konwentu franciszkańskiego w jakimś mieście dowiadujemy się na podstawie przygodnej wiadomości.

Św. Franciszek sam rozsyłał braci do krajów poza Italią. Nikt ich nie sprowadzał do Francji czy Niemiec. Podobnie przybycie braci mniejszych do Polski należy uważać za przejaw dynamizmu franciszkańskiego. Można krótko stwierdzić, że nikt ich nie sprowadzał, sami tu przybyli z Włoch przez Niemcy, co wcale nie wyklucza faktu, że książęta piastowscy byli ich wielkimi dobrodziejami. Pod koniec XIII w. biskup wrocławski Tomasz II oświadczył, że osiem klasztorów franciszkańskich w jego diecezji powstało dzięki życzliwości jego poprzednika biskupa Tomasza I i prałatów.

Ekspansja braci mniejszych w Polsce zaczęła się od Wrocławia (ok. 1234 r.). Głównym terenem tej ekspansji był Śląsk, czyli dzielnica, która w tym czasie intensywnie się rozwijała. Już w 1238 roku powstała prowincja czesko-polska. Prowincje dzieliły

się na mniejsze jednostki administracyjne zwane kustodiami. W XIII wieku na Dolnym Śląsku (bez Opolszczyzny) istniały dwie kustodie:

- wrocławska z klasztorami: Wrocław (ok. 1234), Środa (1253), Świdnica (1245), Nysa (1257), Namysłów, Brzeg i Ziębice (wszystkie przed 1284),
- złotoryjska (łużycka) z klasztorami: Złotoryja (1240), Zgorzelec (1249), Lwówek Śląski (ok. 1248), Legnica (ok. 1260), Krosno Odrzańskie (1272), Lubań (1273), Żagań (przed 1284).

Klasztor w Głogowie (1257) należał do kustodii gnieźnieńskiej, a w Kłodzku do hralowo-hradeckiej.

Wspomniano wyżej, że w 1230 roku powstała prowincja saska, zaś w 1238 roku prowincja czesko-polska. Obie te prowincje rywalizowały między sobą o przynależność klasztorów położonych na Dolnym Śląsku. Miało to związek z bardzo silnym osadnictwem niemieckim w XIII wieku na tych ziemiach. Powstające i szybko rosnące wówczas miasta są na prawie niemieckim i z ludnością niemiecką. Niemcami też byli franciszkanie śląscy – łączyły ich bliskie stosunki z Saksonią i Bawarią. Przy pierwszej więc nadarzającej się sposobności przeszli do prowincji saskiej. Nieporozumienia narodowościowe wpłynęły na to, że kapituła generalna w Asyżu w 1269 roku (generałem był św. Bonawentura) odebrała prowincji czesko-polskiej kustodię złotoryjską i przyłączyła ją do saskiej, zaś kapituła generalna w Lionie w 1272 roku przyłączyła do prowincji saskiej także kustodię wrocławską. W 1284 roku prowincjał saski Burkhard odprawił kapitułę prowincjalną we Wrocławiu i ten rok uważa się za ostateczne przyłączenie wspomnianych dwóch kustodii (złotoryjskiej i wrocławskiej) do prowincji saskiej. Nie pomogły protesty arcybiskupa Jakuba Swinki, który zarzucał m.in. biskupowi wrocławskiemu Tomaszowi II, że dopuścił do gwałtownego napływu Niemców do klasztorów śląskich i oderwania kustodii wrocławskiej. Wszystkie te klasztory z kustodii wrocławskiej i złotoryjskiej bardzo ucierpiały w okresie reformacji, kiedy część zakonników się sekularyzowała. Niektóre z nich już wtedy przestały istnieć. Inne zaś uległy ostatecznej kasacji w 1810 roku w okresie tzw. wielkiej sekularyzacji.

II. PLACÓWKI PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

Po wojnie granice Polski zostały przesunięte na zachód. Ludność polska z terenów wschodnich, zabranych teraz przez Związek Radziecki, masowo je opuszczała i w ramach repatriacji udawała się na zachód, osiedlając się w Polsce centralnej, a zwłaszcza na ziemiach odzyskanych. W wielu wypadkach ludność całej parafii, lub jej części, wyjeżdżała razem i osiedlała się w jakiejś miejscowości na ziemiach odzyskanych. Razem z nimi wędrowali ich duszpasterze. W wypadku parafii franciszkańskich tak było np. z wiernymi z Czystek k. Lwowa, czy Hanaczowa, którym towarzyszył o. Daniel Ekiert. Część tej ludności osiedliła się w Barkowie k. Żmigrodu, a część w Węglińcu. Zjawisko migracji ludności z terenów wschodnich na ziemię odzyskane trwało jeszcze przez cały 1946 r. Na te tereny przybywała ludność nie tylko z kresów wschodnich, ale także z Polski centralnej, z poznańskiego i z innych terenów. W związku z tym po wojnie bardzo szybko rosła liczba ludności na tym terytorium. Stanowiło to również wielkie trudności w pracy duszpasterskiej, gdyż wspólnoty parafialne dopiero się tworzyły, a wielu ludzi przybywało

tutaj z myślą o rychłym wzbogaceniu się, stąd powszechne prawie kradzieże, szabrownictwo, defraudacje itp. Równocześnie przymusowo przesiedlano z tych terenów ludność niemiecką do Niemiec. Razem z ludnością niemiecką odjeżdżali też jej niemieccy duszpasterze. Trzeba tu dodać, że w wielu wypadkach była to ludność protestancka i najwięcej było właśnie zborów protestanckich, które teraz często zamieniano na kościoły katolickie, zwłaszcza w sytuacji, gdy kościół katolicki w danej miejscowości był zrujnowany przez działania wojenne.

W pierwszych dniach października 1945 roku wysłano z Krakowa na tereny ziem odzyskanych grupę franciszkanów, którzy jeszcze w tym samym roku objęli opieką duszpasterską szereg placówek. Było to wprost konieczne ze względu na brak duchowieństwa diecezjalnego.

5 października 1945 roku franciszkanie objęli placówkę w Jaworze. Stąd obsługiwali również kościoły filialne w miejscowościach: Chelmiec, Godziszowa, Borowina i Paszowice. Prócz wymienionych do tej parafii należały jeszcze wsie: Barycz, Grzegorzów, Rybno, Siekierzycy, Snowidza Dolna, Stary Jawor, Zębowice. W następnych latach Paszowice stały się samodzielną parafią z księdzem diecezjalnym.

W tym samym dniu franciszkanie objęli placówkę w Lubiniu, a właściwie w całym tym dekanacie. Miasto było bardzo zniszczone, a żołnierze sowieccy (których jeszcze rok później było tu 15 tys.) rozkradali wszystko, co się tylko dało, także z kościołów. Polaków było (w 1946 roku) ok. 2 tys. i 500 Niemców. Plebania zniszczona. Ojcowie zamieszkali w klasztorze ss. elżbietanek. Do parafii należało 7 kościołów filialnych w miejscowościach: Brunów, Księginice, Miłogostowice, Mstów, Osiek, Raszowa, Zimna Woda, ponadto kilka wsi, a wśród nich: Rudna, Skowronków oraz obsługiwano Pucharowo Górne w dekanacie Wielki Grodziec.

6 października 1945 roku franciszkanie objęli placówkę we Lwówku Śląskim. W następnym roku było tu ok. 2 tys. katolików na miejscu i ok. 2 tys. w okolicznych wioskach. Prócz Lwówka obsługiwano (Msza św., spowiedź) kilka innych parafii: Henryków, Bartniki, Sieczkowice, Małtanów, Marysin. W następnym roku Henryków otrzymał proboszcza diecezjalnego. Do parafii we Lwówku Śląskim należały także kościoły we wsiach: Płuczki Górne, Żerkowice, a ponadto wsie: Brunów, Dworek, Mojesz, Nagórze, Płakowice, Płuczki Dolne, Radłówka, Rakowice Wielkie, Rząsiny. Dodać jeszcze trzeba, że w pierwszych latach ojcowie ze Lwówka obsługiwali także parafie: Zbylutów, Pławna, Golejów, Kotliska.

Na początku października 1945 roku franciszkanie przybyli do Szklarskiej Poręby. Obsługiwano kościoły w Szklarskiej Porębie Dolnej i Górnej, ponadto odległą o 9 km parafię w Piechowicach z kaplicą w Michałowicach. Trzeba było uczyć religii w czterech szkołach. W następnym roku Piechowice otrzymały kapłana diecezjalnego.

W tym samym czasie przejęto placówkę w Kowarach (miejscowość ta wtedy nazywała się Krzyżatka). Polacy, którzy się tu osiedlili, to w większości byli górnicy, którzy powrócili z Francji. Msze św. odprawiano na miejscu, a także w zakładzie ss. elżbietanek, w sanatoriach i w kaplicy św. Anny poza miastem.

W październiku 1945 roku w miejscowości Lisice osiedliła się ludność z Hanczowa i Cyszek, a także z innych stron Polski. Razem z nimi przybył też franciszkanin o. Lesław Budzan. Obsługiwał ponadto parafie: Piastów i Szymbark. Natomiast religii uczył w trzech szkołach: Lisice, Piastów i Czerwona Woda.

Z Hanaczowa przywieziono tutaj szaty i naczynia liturgiczne. Miejscowość ta położona była w powiecie Lubań. Właśnie w Lubaniu przez kilka miesięcy (1945/46) pracował jeden z ojców (o. D. Ekiert) jako wikary i katecheta.

Podobnie jak w Lisicach także w Węglińcu (miejscowość nazywana także Węgliny) osiedliła się część ludności z Hanaczowa – stamtąd też przywieziono naczynia i szaty liturgiczne. Administrator tej parafii (o. Leoncjusz Gościński) obsługiwał również parafię Siekierczyn (poprzednia nazwa Siekierzyna, a jeszcze wcześniejsza Jeziorna), natomiast religii uczył w szkołach obu parafii, a także w szkole w Lubaniu. Do parafii Siekierczyn należały jeszcze dwa kościoły filialne.

W tym samym roku (1945) franciszkanie (o. Mikołaj Tokarski) przejęli parafię w miejscowości Roztoka, w dekanacie jaworskim. Kościół w Roztoce był zrujnowany, dlatego nabożeństwa odprawiano w zborze protestanckim. Ponadto odrestaurowano kościół filialny we wsi Domaniewice (Jugów) i w nim odprawiano Msze św., a także w kościołach filialnych w Kłaczynie i Gniewkowie. Należały tu także wioski: Borów, Godzieszówek. W tym samym czasie przejęto parafię Siekierzyn (pierwotna nazwa Jeziorna) z dwoma kościołami filialnymi.

Prócz wyżej wymienionych jeszcze w 1945 roku objęto administrację parafii Kotla (10 km. na północ od Głogowa, o. Walerian Michniak), a także Ciepiechów. W obu tych parafiach było ok. 4,5 tys. wiernych ze wszystkich stron Polski. Nauka religii odbywała się w czterech szkołach.

W tymże roku przejęto administrację parafii Leśna, z kościołami filialnymi w miejscowościach: Stankowice, Świecie, Złotniki, ponadto wsie: Baworowo, Czocho, Lechów, Miłoszów, Smolnik.

Zatem już w drugiej połowie 1945 roku na terenie archidiecezji wrocławskiej pracowało 18 ojców, którzy opieką duszpasterską objęli 25 parafii, 21 filii i 28 wsi. Razem 74 miejscowości. Zrozumiałe, że w takiej sytuacji personalnej w niektórych kościołach parafialnych msze odprawiano tylko w co drugą niedzielę. Kapłani jednak musieli trynować, aby w niedzielę obsłużyć także kościoły filialne danej parafii.

W następnym (1946) roku przejęto w administrację nowe parafie:

- Kwietniki (Kwietniów) z kościołami filialnymi w miejscowościach: Grobla, Pogwizdów, Wiadrów; ponadto należały tu wsie: Celów, Siedmica, Sokola;
- Lipa Jaworska (Lipowo) z kościołami filialnymi we wsiach: Dobków, Jastrowiec, Nowa Wieś Wielka oraz osadami: Grudno, Nowa Wieś Mała;
- Słup (Dzierżykraj) z filią Sichów oraz wioskami: Bielowice, Chroślice, Krajewo Dolne, Krajewo Górne, Łaźniki, Sichówek, Stanisławów, Winnica, Żarek;
- Mściwojów (Promieniowice) z filiami: Graniwice, Luboradz, Marcinowice, Mierczyce, ponadto miejscowość Drzymałowice;
- Męcinka (Pomocne) z filiami: Chełmiec, Piotrowice;
- Barkowo k. Żmigrodu, dokąd właśnie w 1946 roku przyjechał z wiernymi z Wołynia o. Daniel Ekiert. Z Wołynia przywieziono tu również szaty i naczynia liturgiczne, bo miejscowe zostały rozkradzione. Do tej parafii należało również kilka miejscowości;
- Chełmno – o. Hieronim Galas administrował też drugą parafią Powzin z kościołem filialnym w Kouracynie;
- Pieńsk z filiami w Żerkach i Dłużynie oraz miejscowości: Bielawa Dolna, Lasów, Stojanów.

Wspomniano wyżej, że w 1946 roku niektóre parafie przejęli księża diecezjalni. Franciszkanie objęli nowe placówki: 9 parafii z 13 filiami i z około 17 miejscowościami (brak danych z parafii Barkowo). Zatem w 1946 roku franciszkanie administrowali 30 parafiami z 35 filiami i około 48 innymi miejscowościami. Razem 113 miejscowości. Oczywiście były to jeszcze niewielkie – w wypadku wsi – osady.

Rok 1947 był przełomowy dla krakowskiej prowincji franciszkanów. W lipcu (21 – 24) tego roku odbyła się w Krakowie pierwsza powojenna kapituła prowincjalna, która nie tylko wybrała – w miejsce komisarza generalnego – nowego prowincjała (o. Wojciech Zmarz), ale dokonała uporządkowania życia zakonnego i lepszego usystematyzowania pracy prowincji. Miała ona również decydujące znaczenie dla geografii placówek franciszkańskich na Dolnym Śląsku. W swoim sprawozdaniu na wspomnianej kapitule prowincjalnej ze stanu kustodii krakowskiej, do której należały także placówki na terenie archidiecezji wrocławskiej (dopiero na kapitule prowincjalnej w 1959 r. utworzono odrębną kustodię wrocławską) kustosz przedstawił stan 17 placówek – pominął Pieńsk, gdyż pracujący tam franciszkanin należał do prowincji warszawskiej. Z relacji tej wynikało, że franciszkanie administrowali w archidiecezji wrocławskiej 20 parafiami (parafie administrowane wcześniej ze Lwówka Śląskiego już się usamodzielnily) z 37 filiami. W placówkach tych pracowało wówczas 23 ojców i 3 braci. W tej liczbie znajduje się także proboszcz parafii Leśna (o. Krzysztof Jagła), który się wtedy sekularyzował.

Rozkład placówek na Dolnym Śląsku wskazywał na duże ich rozproszenie. Zakonnicy, często pojedynczy, byli zagubieni wśród nieznanych księży. Zrodziła się tendencja, aby zakony obejmowały jakieś okręgi, najlepiej dekanaty i w ten sposób mogliby częściej kontaktować się i tworzyć jakąś wspólnotę. To było powodem, że nowy prowincjał – o. Wojciech Zmarz – jeszcze w 1947 r. ustalił z ks. Karolem Milikiem, administratorem apostolskim we Wrocławiu, że franciszkanie w tej diecezji obejmą głównie dwa ośrodki, a mianowicie dekanat jaworski i lwówecki.

Rzeczywiście, jeszcze w 1947 roku franciszkanie opuścili Kwietniki, Leśną, Lisice, Chelmino – parafie te przejęli księża diecezjalni. W następnym (1948) roku oddano placówki: Barkowo, Siekierczyn i prawie cały dekanat w Lubiniu, który teraz objęli salezjanie. Natomiast Kotla została oddana w 1950 roku. Pozostały zaś następujące placówki:

- w dekanacie jaworskim: Jawor, Mściwojów (Promieniowice), Lipa, Męcinka (Pomocne), Roztoka, Słup;
- w dekanacie lwóweckim: Lwówek Śląski, oraz objęte jeszcze w 1947 roku placówki: Zbylutów (dotychczas obsługiwany z dojazdu ze Lwówka Śląskiego) – do którego dołączono parafię w Sobocie oraz Wleń, zaś w 1948 roku przejęto parafię Pławna, z obsługiwaną tymczasowo drugą parafią w Góraszce;
- ponadto w dekanacie jeleniogórskim zatrzymano Kowary i Szklarską Porębę, a także Pieńsk w dekanacie zgorzeleckim.

We wrześniu 1947 roku ks. Karol Milik, administrator apostolski we Wrocławiu, przekazał franciszkanom kościół św. Jana Chrzciciela w Legnicy wraz z klasztorem i parafią, która już wówczas liczyła ok. 8 tys. wiernych. Ze względu na duże znaczenie tej placówki trzeba tu wspomnieć, że pierwszy klasztor franciszkański w Legnicy został zbudowany w latach 1255–60. Początkowo należał on do prowincji czesko-polskiej, a od 1284 roku do prowincji saskiej. Kościół franciszkanów w Legnicy był nekropolią dla piastowskich książąt legnicko-brzeskich.

Podczas reformacji duża część zakonników (byli to Niemcy) uległa sekularyzacji. W 1698 roku cesarz Leopold przekazał kościół franciszkański jezuitom z poleceniem troski o grobowce książąt piastowskich, dzięki czemu zachowało się prezbiterium kościoła franciszkańskiego jako mauzoleum Piastów, resztę rozebrano i na tym miejscu w XVIII wieku wybudowano (jezuici) duży kościół barokowy. Po kasacji jezuitów ustanowiono tu katolicką parafię.

Administracja parafii wymagała licznych kontaktów z kurią archidiecezjalną. Istniała także potrzeba wymiany wzajemnych doświadczeń między samymi zakonnikami. Musieli więc zakonnicy przyjeżdżać do stolicy diecezji i równocześnie do stolicy Dolnego Śląska. We Wrocławiu jednak franciszkanie nie posiadali placówki i nie mieli się gdzie zatrzymać. Nic więc dziwnego, że prowincjał zwrócił się z prośbą o przydzielenie zakonowi placówki przy kościele św. Doroty. Dlaczego przy tym właśnie kościele? Pierwszy klasztor założyli franciszkanie we Wrocławiu ok. 1234 roku przy kościele św. Jakuba. W 1529 roku kościół ten został przekazany norbertanom, którzy zmienili tytuł kościoła na św. Wincentego. Natomiast franciszkanom dano wówczas kościół pod wezwaniem św. Doroty i św. Stanisława – który im służył do 1810 roku, czyli do kasaty klasztoru, ale przy kościele utworzono parafię. Starania franciszkanów o odzyskanie tego kościoła nie przyniosły rezultatu. Natomiast w ramach częściowej rekompensaty administrator apostolski zaoferował franciszkanom kościół św. Karola Boromeusza. Okazały ten kościół, zbudowany w latach 1910–1912, w czasie II wojny światowej został zamieniony na twierdzę, dlatego był celem licznych nalotów i ostrzelewań – został zrujnowany w 70%: zerwany dach, zniszczona wieża, sterczały tylko podziurawione mury. W listopadzie 1947 roku prowincjał ze swoją radą przyjął tę ofertę. Zaraz też przystąpiono do odbudowy kościoła i pożydowskiej kamienicy, która miała stanowić mieszkanie dla zakonników. Prace budowlane i remontowe prowadził br. Mikołaj Paluch, odznaczony w 1973 roku przez kard. Bolesława Kominka za długoletni i wprost heroiczny wysiłek przy wznoszeniu domu Bożego, papieskim orderem *Pro Ecclesia et Pontifice*. W ruinach kościoła św. Karola nie było możliwości odprawiania nabożeństw, nie można też było znaleźć mieszkania przy tych ruinach, gdyż okoliczne domy były prawie całkowicie zniszczone. Wystarczy wspomnieć, że na terenie parafii św. Karola Boromeusza, która już w 1910 r. liczyła prawie 10 tys. wiernych, mieszkało teraz zaledwie ok. 200 ludzi. Dlatego kuria wrocławska 9 stycznia 1948 roku przekazała franciszkanom tymczasowo administrację parafii św. Elżbiety, by mieli gdzie zamieszkać. Przy tym kościele plebania spaliła się w czasie wojny, stąd zakonnicy musieli zamieszkać w innym, wilgotnym domu. Kościół św. Elżbiety też wymagał remontu – trzeba było naprawić uszkodzony dach i dokonać odwodnienia murów kościelnych. Parafię św. Elżbiety franciszkanie opuścili 27 listopada 1950 roku – w tym dniu urzędowo przekazano im parafię przy częściowo odremontowanym kościele św. Karola Boromeusza.

W lipcu 1950 roku odbyła się w Krakowie kapituła prowincjalna. Ze sprawozdania kustosa sporządzonego na tę kapitułę wynika, że na interesującym nas terenie znajdowały się następujące placówki:

1. **Jawor** – prócz kościoła parafialnego odprawiano nabożeństwa w 6 kościołach filialnych. W samym Jaworze parafia liczyła 14 tys. wiernych. Obsługa 4 ojców i 1 brat zakonny.

2. **Kotła** – należały tu 2 kaplice filialne, ok. 5 tys. wiernych. W ostatnich dniach przed kapitułą placówkę tę przejęło duchowieństwo diecezjalne.
3. **Kowary** – Msze św. odprawiano prócz kościoła parafialnego w 3 sanatoriach i w szpitalu. Należały tu jeszcze trzy inne miejscowości: **Krzaczyna**, **Podgórze**, **Wojków**. Parafia liczyła ok. 11 tys. wiernych.
4. **Legnica** – należały 4 kościoły filialne: **Rzeszotary**, **Miłogostowice**, **Ulesie**, **Jakuszków**, a ponadto miejscowości: związane z **Rzeszotarami**: **Bobrów**, **Dobrzejów**, **Kochlice**, **Pątnówek**, powiązane z **Ulesiem**: **Gniewomirowice**, **Jeziorany**, **Lipce**. Parafia w samej tylko Legnicy liczyła ok. 10 tys. wiernych;
5. **Lipa** z 3 kościołami filialnymi i 2 innymi miejscowościami. Ok. 2 tys. wiernych.
6. **Lwówek Śląski** z 2 kościołami filialnymi i podanymi wyżej innymi miejscowościami. Razem ok. 7 tys. wiernych.
7. **Mściwojów** z 4 kościołami filialnymi i jedną miejscowością (zob. wyżej). Parafia liczyła ok. 2 tys. wiernych.
8. **Męcinka** z 2 kościołami filialnymi – parafia liczyła ok. 1,8 tys. wiernych.
9. **Pieńsk** z 2 kościołami filialnymi i 3 innymi miejscowościami. Parafia w **Pieńsku** liczyła ok. 3 tys. ludzi.
10. **Pławna** z 2 kościołami filialnymi: **Golejów**, **Marczów**, ponadto należały tu miejscowości: **Dębowy Gaj**, **Przeździec**. Parafia liczyła ok. 1,5 tys. wiernych.
11. **Roztoka** z 3 kościołami filialnymi i 2 innymi miejscowościami (zob. wyżej). Parafia liczyła ponad 3 tys. wiernych.
12. **Słup** z 2 kościołami filialnymi i z 8 innymi miejscowościami. Parafia liczyła ok. 2 tys. ludzi.
13. **Szklarska Poręba** z kościołem filialnym, 3 sanatoria i szpital. Parafia liczyła ok. 3 tys. stałych wiernych i ok. 8 tys. wczasowiczów i kuracjuszy;
14. **Wleń** z 2 kościołami filialnymi: **Bystrzyca**, **Pilichowice** i z 6 innymi miejscowościami: **Bełczyna**, **Klecza**, **Łupki**, **Modrzewo**, **Nielestno**, **Tarczyn**. Parafia liczyła 3 tys. wiernych.
15. **Wrocław** – tymczasowo administrowana parafia św. Elżbiety liczyła ok. 5 tys. wiernych. Cztery miesiące po omawianej kapitule prowincjalnej (27. 11.1950) franciszkanie opuścili parafię św. Elżbiety i objęli urzędowo parafię św. Karola Boromeusza, która liczyła wówczas 2 tys. wiernych.
16. **Zbylutów** z kościołem filialnym w **Chmielnie** i z 4 innymi miejscowościami: **Bielanka**, **Gaszów**, **Skala**, **Skorzynice**. Do tej parafii dołączona była administracja parafii w **Sobocie** z kościołem filialnym w **Dłużcu** oraz 3 innymi miejscowościami: **Gorczyca**, **Pieszków**, **Radomiłowice**. W obu parafiach ponad 3 tys. ludzi.

Z omawianego sprawozdania kustosa wynika że zakon w 1950 roku w archidiecezji wrocławskiej prowadził 16 placówek, w tym: 17 parafii (Sobota administrowana ze Zbylutowa), które obejmowały 37 filii i 53 inne miejscowości. Razem 107 miejscowości objętych było duszpasterską troską przez franciszkanów. W następnym roku (13. 03. 1951) prowincjał w liście skierowanym do kurii wrocławskiej podał, że franciszkanie obsługują na tym terenie 15 parafii (odpadła w 1950 roku Kotla), w których pracuje 29 kapłanów, co stanowiło ok. 35% ogólnej liczby kapłanów prowincji.

Duże zmiany w geografii placówek franciszkańskich na Dolnym Śląsku nastąpiły w 1956 roku, kiedy to władze państwowe nakazały franciszkanom opuścić wszystkie placówki w dekanacie jaworskim i wyjechać z Dolnego Śląska. Potwierdziła to, niestety, władza diecezjalna. Usilne starania prowincjała (o. Anzelma Kubita) sprawiły, że w końcu pozwolono franciszkanom pozostać na Dolnym Śląsku, ale pod warunkiem, że nie będą mogli sprawować funkcji proboszcza, wikariusza parafii czy nawet katechety. Franciszkanie, pracujący dotąd we wspomnianym dekanacie, wzmocnili personalnie obsadę innych dolnośląskich placówek. Musieli zatem opuścić Jawor, a wraz z nim placówki: Słup, Roztoka, Męcinka, Lipa, Mściwojów. Po wydarzeniach października 1956 roku stosunek władz państwowych do Kościoła stał się bardziej pozytywny. Dzięki temu powstała m.in. możliwość otwarcia niższego seminarium duchownego. Wspomniany wyżej prowincjał uzyskał takie pozwolenie i w 1957 roku otwarto takie seminarium w klasztorze w Legnicy.

W jesieni 1957 roku prowincjał zwizytował wszystkie placówki na Dolnym Śląsku. Z jego sprawozdania, a także z wydanego w 1958 roku katalogu prowincji, wynika, że były to następujące placówki: Legnica, Lwówek Śląski, Pieńsk, Pławna, Kowary, Szklarska Poręba, Wleń, Wrocław i Zbylutów (Sobota dołączona do parafii Zbylutów). Zatem franciszkanie obsługiwali wówczas 9 placówek ze wzmiankowanymi wyżej filiami i innymi miejscowościami, należącymi do danej parafii. Ponadto na prośbę biskupa B. Kominka, jeden z ojców (o. Pius Mik) pracował jako wikariusz parafii Trójcy Św. w Legnicy. Zatem na Dolnym Śląsku pracowało wówczas 29 ojców i 7 braci.

W 1969 r. w geografii placówek franciszkańskich na Dolnym Śląsku nastąpiły niewielkie zmiany. Placówki pozostały wprawdzie te same, ale niektóre wikariaty usamodzielniały się, nie zostały jeszcze wtedy erygowane jako parafie, ale prowadziły już zupełnie niezależne duszpasterstwo i własne księgi parafialne. Były to: Ulesie i Rzeszotary (wikariaty parafii św. Jana Chrzciciela w Legnicy), Kotliska – obsługujący również Niwnice (wikariat Lwówka Śląskiego), Sobota – obsługująca także Dłużec (wikariat Zbylutowa). W 1969 roku franciszkanie obsługiwali 13 placówek, ale w pięciu spośród nich była tylko jednoosobowa obsada (Zbylutów, Kotliska, Rzeszotary, Ulesie, Sobota). We wszystkich tych placówkach w 1971 roku pracowało 49 ojców i 9 braci zakonnych. Z tej liczby aż 14 ojców było w Legnicy (w niższym seminarium było wówczas 54 chłopców), a 8 ojców we Wrocławiu.

Podstawowe znaczenie dla życia zakonnego ma życie we wspólnocie. Nic więc dziwnego, że na kapitule prowincjalnej odbytej właśnie w 1971 roku postanowiono uporządkować pod tym kątem placówki w prowincji. Ustalono, aby postarać się o kanoniczną erekcję klasztorów w dużych placówkach Dolnego Śląska. Jeszcze w tymże 1971 roku dokonano, za zgodą biskupa wrocławskiego Bolesława Kominka, takiej erekcji sześciu klasztorów: Kowary, Pieńsk, Lwówek Śląski, Szklarska Poręba, Legnica i Wrocław. W następnym (1972) roku przekazano duchowieństwu diecezjalnemu placówki: Kotliska, Pławna, Wleń, Zbylutów, Sobota (objęli michalici) i Rzeszotary. W latach 1973–74 franciszkanie wybudowali w Dłużynie (filia Pieńska), w miejsce dotychczasowego baraku, nowy kościół i przekazali tę placówkę klerowi diecezjalnemu. W lipcu tego samego roku (1974) przekazano Ulesie (dotychczasowy samodzielny wikariat parafii św. Jana w Legnicy).

Były to ostatnie zmiany w geografii placówek na omawianym terenie. Od 1975 roku franciszkanie obsługują na Dolnym Śląsku 6 dużych parafii, które są

równocześnie kanonicznie erygowanymi klasztorami. W placówkach tych pracowało wówczas (1975 rok) 37 ojców i 10 braci zakonnych, z tego: w Kowarach 5 ojców, w Legnicy 11 ojców i 4 braci (w niższym seminarium było wówczas 55 chłopców), we Lwówku Śląskim 4 ojców i 1 brat, w Pieńsku 4 ojców i 1 brat, w Szklarskiej Porębie 5 ojców i 1 brat oraz we Wrocławiu 8 ojców i 3 braci.

W 1980 roku w wymienionych klasztorach dolnośląskich pracowało 38 ojców i 7 braci zakonnych. W niższym seminarium w Legnicy było wówczas 29 chłopców. Geografia placówek franciszkańskich na Dolnym Śląsku przedstawiała się wtedy następująco:

1. **Kowary** – oprócz kościoła parafialnego na miejscu, kościół filialny św. Anny, sanatorium, ponadto miejscowości: Krzaczyzna, Podgórze, Wojków;
2. **Legnica**;
3. **Lwówek Śląski** – 2 kościoły filialne: Płuczki Górne i Żerkowice, a ponadto należały tu miejscowości: Brunów, Dworek, Mojesz, Nagórze, Plakowice, Płuczki Dolne, Radłówka, Rakowice Wielkie;
4. **Pieńsk** z miejscowościami: Bielawa Dolna, Lasów, Stojanów;
5. **Szklarska Poręba** z kościołem parafialnym w Szklarskiej Porębie Średniej, z dwoma kościołami filialnymi w Szklarskiej Porębie Dolnej i kaplicą w sanatorium kolejowym;
6. **Wrocław**.

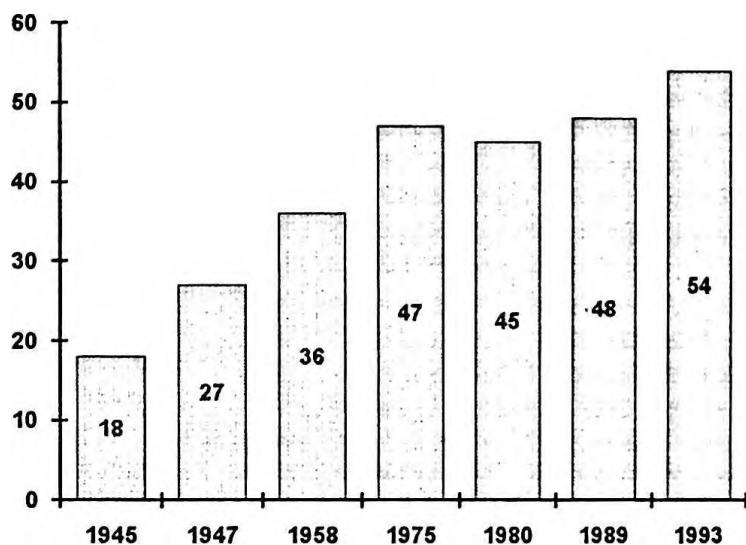
Franciszkanie zatem w 1980 roku obsługiwali na Dolnym Śląsku 6 dużych parafii, 5 filii i 14 innych miejscowości przynależnych do tych placówek. Razem, ze stałej posługi franciszkanów korzystało wówczas 25 miejscowości.

W 1989 roku w wymienionych placówkach pracowało 41 ojców i 7 braci zakonnych. W NSD w Legnicy było 93 chłopców. Geografia placówek, a właściwie kościołów, obsługiwanych przez franciszkanów, zmieniła się w stosunku do wyżej podanych o tyle, że w Szklarskiej Porębie Górnej obsługiwano teraz jeszcze jeden kościół filialny pod wezwaniem św. Maksymiliana, odkupiony przez kurię archidiecezjalną we Wrocławiu od adwentystów dnia siódmego.

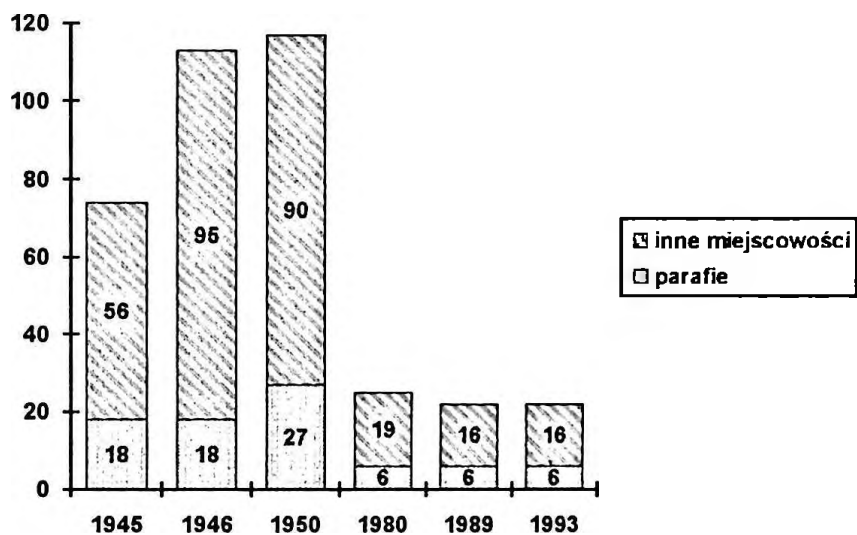
W 1993 r (stan z dnia 1 stycznia) pracowało w wymienionych 6 klasztorach dolnośląskich 46 ojców i 8 braci zakonnych. W poszczególnych placówkach stan ten przedstawiał się następująco:

1. **Kowary** – 6 ojców i 2 braci;
2. **Legnica** – 13 ojców (z tego 10 zatrudnionych w parafii, 3 w NSD, w którym było 94 uczniów) i 4 braci;
3. **Lwówek Śląski** – 6 ojców;
4. **Pieńsk** – 5 ojców;
5. **Szklarska Poręba** – 5 ojców i 1 brat;
6. **Wrocław** – 11 ojców i 1 brat.

Z zestawień tych wynika, że z biegiem czasu malała ilość placówek obsługiwanych przez franciszkanów, ale rosła ilość obsługujących je zakonników. Było to wynikiem szybko rosnącej liczby mieszkańców miast dolnośląskich i usytuowanych tamże parafii prowadzonych przez franciszkanów, a zatem i wzrastających potrzeb, a także możliwości personalnych (wzrost liczby powołań) krakowskiej prowincji.



Liczba ojców i braci franciszkanów pracujących na terenie Dolnego Śląska w okresie powojennym.



Liczba parafii i miejscowości na Dolnym Śląsku objętych troską duszpasterską przez franciszkanów w okresie powojennym.

III. DZIAŁALNOŚĆ

Jest to zagadnienie niezwykle szerokie. Przedstawienie całokształtu działalności franciszkanów na Dolnym Śląsku w ciągu 45 lat (1945–1990) wymagałoby długich, pogłębionych badań i przekraczałoby ramy niniejszego zwięzłego opracowania. Zostaną tutaj ukazane tylko niektóre kierunki tej działalności i niektóre szczegółowe dane jej dotyczące.

1. Troska o budynki kościelne

W działalności duszpasterskiej niezwykle ważną rolę spełniają budynki kościelne, a więc kościoły, kaplice, budynki katechetyczne, parafialne, plebanie–klasztory. Niestety, zaraz po II wojnie światowej sytuacja na interesującym nas terenie była pod tym względem wprost opłakana. Działania wojenne dotknęły właściwie wszystkich placówek, które wtedy obejmowali franciszkanie. Dalszego dzieła zniszczenia dokonywali żołnierze sowieccy, zwłaszcza w miastach, jak również osadnicy, którzy napływali tutaj ze wschodnich kresów, a także ze wszystkich innych stron Polski i chcąc się jak najszybciej jakoś urządzić rozkradali wszystko, co się tylko dało wynieść z kościołów czy plebanii, nie oszczędzając nawet naczyń i szat liturgicznych. Nic więc dziwnego, że przybywający tutaj kapłani nie mieli nawet gdzie zamieszkać. Zajmowali więc jakiś mniej zniszczony dom (gdy plebania była zrujnowana), lub korzystali z gościny sióstr zakonnych. Trzeba było przede wszystkim podjąć ogromne dzieło podniesienia z ruin niektórych kościołów, a inne zabezpieczyć i przystosować do sprawowania służby Bożej. Przypatrzmy się niektórym ważniejszym remontom dokonany w poszczególnych placówkach.

- a) **Jawor.** Był tu wspaniały, trzynawowy gotycki kościół halowy. Niestety, mocno ucierpiał w czasie działań wojennych – dachy podziurawione, okna powybijane, mury poszarpane, wnętrza zdemolowane. Dużo tutaj zrabowali sowieccy żołnierze. Energicznie zabrano się (o. Teofil Bazan) do remontu. Naprawiono przede wszystkim dachy i okna i uporządkowano wnętrza, by można było sprawować liturgiczne nabożeństwa. W dalszych latach cały kościół pomalowano.
- b) **Roztoka.** Kościół katolicki był tu prawie całkowicie zburzony. Jeszcze w 1947 roku nabożeństwa odprawiano w mniej zniszczonym kościele ewangelickim, początkowo z dojazdu. Obsługujący bowiem tę placówkę kapłan (o. Mikołaj Tokarski) przeniósł się do filii tej parafii w Domaniewicach – tam odrestaurował kościół. Dokonał także niezbędnych napraw w innych kościołach filialnych w Kłaczynie i Gniewkowie. W następnych latach kościół w Roztoce został odbudowany i wyposażony w niezbędne paramenta liturgiczne.
- c) **Mściwojów.** Kościół miejscowy był mocno zrujnowany, szczególnie jego dach, okna, zdemolowane wnętrza, zrujnowana wieża. Ponadto kościół był obrabowany przez żołnierzy sowieckich. W 1946 roku i następnych latach odbudowę jego prowadził o. Bronisław Małasiewicz, starając się również o jego wyposażenie. Remonty prowadzono także w kościołach filialnych.
- d) **Słup.** Tu również kościół został bardzo mocno zrujnowany w czasie wojny – zniszczona wieża kościelna, dach kościelny, wnętrza kościoła zupełnie zdemolowane. Trzeba było zacząć od zabezpieczenia kościoła przed deszczem,

- a więc najpierw naprawić dachy, a potem jakoś urządzać wnętrze, by można było godnie sprawować liturgię; potem wznieść na nowo wieżę kościoła. Od 1946 roku prace te prowadził o. Manswet Kwaśniak, a potem o. Robert Wais.
- e) **Lubin.** Zaznaczono wyżej, że miasto to było bardzo zniszczone, a dzieła tego zniszczenia dopełniali jeszcze żołnierze rosyjscy. Kościół parafialny w opłakanym stanie – zniszczone dachy, powyrywane okna, wnętrze zdemolowane. Plebania również zniszczona. Odprawiano nabożeństwa w mniej zniszczonym kościele poprotestanckim, a mieszkania dla ojców gościnnie udzieliły tamtejsze siostry elżbietanki. Już w 1946 roku naprawiono (o. Ernest Bialek) dachy na kościele, wstawiono nowe okna, przystosowano wnętrze do sprawowania liturgii.
 - f) **Kotla.** Także i tutaj kościół był zrujnowany – zniszczony dach, zrujnowana wieża, powybijane okna, wnętrze rozkradzione i zdemolowane. Jeszcze w 1945 roku dzieła podniesienia kościoła z ruin podjął się o. Walerian Michniak i już w 1947 dach i wieża kościoła były odrestaurowane, a wnętrze kościoła tymczasowo urządzone. Wstawiono nowe organy. Prace remontowe prowadzono też w kościołach filialnych.
 - g) **Siekierczyn** – remont kościoła i plebanii prowadził tu już od jesieni 1945 roku o. Leoncjusz Gościński.
 - h) **Barkowo.** Kościół w swej substancji zachował się wprawdzie cały, ale bardzo mocno zniszczony, brudny, mury popękane, drzwi i zamki porozbijane, ławki rozbite i całe jego wyposażenie rozkradzione. W kwietniu 1946 roku przybył tu ze swymi wiernymi ze Wschodu o. Daniel Ekiert, który przywiózł ze sobą także naczynia i szaty liturgiczne. Plebania została spalona, budynki gospodarcze zniszczone, w miejsce chorego o. D. Ekierta przybył tu o. Seweryn Jagielski, który rozpoczął remonty, ale w 1948 roku placówkę tę objęli księża diecezjalni.
 - i) **Chełmno.** Ta wioska nie była zniszczona w czasie działań wojennych. Kościół również został w dobrym stanie. Natomiast plebania została zupełnie rozkradziona. We wrześniu 1946 roku przybył tu o. Hieronim Galas, którego ludność przyjęła entuzjastycznie. Zabrał się do remontu plebanii, obsługując równocześnie drugą parafię – Powżin.
 - j) **Dłużec.** Była to filia wikariatu Zbylutowa w Sobocie. W 1967 roku całkowicie odrestaurowano (o. Antoni Dudek) tutaj miejscowy kościół. Razem z wikariatem przekazano go w 1972 roku archidiecezji.
 - k) **Lwówek Śląski.** Franciszkanie przybyli do Lwówka Śląskiego ok. 1248 roku i klasztor ten istniał do wielkiej sekularyzacji, czyli kasaty w 1810 roku, kiedy to kościół został zamieniony na muzeum, a w klasztorze urządzono szkołę. Po II wojnie światowej franciszkanie przybyli do Lwówka w 1945 roku i objęli kościół parafialny, dawny joanicki. Jest to wielki trzynawowy halowy kościół gotycki. Także i ten kościół ucierpiał w czasie działań wojennych. Podjęto odpowiednie remonty – naprawiono dachy, wstawiono nowe wielkie okna, ułożono nową posadzkę, zaprowadzono w kościele prąd elektryczny, zakupiono nowe organy i dzwony, uzupełniono wewnętrzne wyposażenie. W latach siedemdziesiątych odmalowano wnętrze kościoła, wymieniono posadzkę i instalację centralnego ogrzewania.
 - l) **Kowary.** Kościół zachowany był tutaj w dość dobrym stanie. Najwięcej remontów (wieża kościelna, malowanie) przeprowadzono tu w latach sześćdziesiątych. Natomiast w latach osiemdziesiątych wybudowano nowy kościół w Wojkowie i rozbudowano kaplicę przy ul. Wiejskiej.

- m) **Pieńsk.** Miasto to w czasie wojny zostało bardzo mocno zniszczone. Kościół parafialny i plebania prawie całkowicie zrujnowane. W 1946 roku o. Romuald Ślązak rozpoczął odbudowę kościoła. Zamieszkał w mniej zniszczonym domu, a nabożeństwa odprawiał w sali kinowej; władze miasta wyraziły na to zgodę, bo nie miały odpowiedniej aparatury kinowej. Odbudowa kościoła trwała 5 lat. Trzeba było wyrównać mury kościoła, zasklepić go, nakryć dachem, zamurować wielkie wyrwy w murach, wstawić okna, odbudować wieżę. Zbudowano z desek tymczasowe ołtarze, wstawiono nowe organy. W 1964 roku kościół na nowo odmalowano i dano nowe oświetlenie. W latach 1970–72 został zbudowany nowy dom mieszkalny, jeszcze w 1971 roku erygowany jako klasztor. Równocześnie (w latach 1971–74) wznoszono okazały dom katechetyczny.
- n) **Dłużyna.** Do 1974 roku miejscowość ta stanowiła filię Pieńską. Msze św. odprawiano tu w prowizorycznym baraku. W latach 1973–74 franciszkanie zbudowali tu nowy kościół i w tymże roku przekazano go klerowi diecezjalnemu.
- o) **Szklarska Poręba.** Kościoły (parafialny i filialny) były tutaj w dobrym stanie. Kościół parafialny został w latach pięćdziesiątych odmalowany. Umieszczono w nim szereg obrazów pędzla artysty malarza mieszkającego w Szklarskiej Porębie, Wlastimila Hoffmana. Wcześniej, w latach czterdziestych, odnowiono zniszczoną plebanię.
- p) **Wrocław.** Wspomniano wyżej, że w styczniu 1948 roku franciszkanie przejęli administrację parafii św. Elżbiety, aby uzyskać tymczasowe zamieszkanie. Trzeba było jednak i ten kościół remontować, zwłaszcza wyremontować dachy i odwodnić zawilgocone mury. Parafię tę przekazali duchowieństwu diecezjalnemu w listopadzie 1950 roku. Natomiast w 1947 roku franciszkanie przejęli ruiny kościoła św. Karola Boromeusza i zaraz zabrali się do odbudowy. Odbudowę tę wspomagała cała prowincja. Najpierw wyremontowano dach, zamurowano ogromne wyrwy w murach kościoła, zaszklono okna, przyprowadzono prawą nawę do stanu używania, sprowadzono część szat i naczyń liturgicznych z innych klasztorów i wtedy (listopad 1950) kuria urzędowo przekazała franciszkanom tę parafię w administrację. Remonty prowadzono w następnych latach. Ogromnym wysiłkiem odremontowano wyniosłą wieżę kościoła, potężne otwory w murach kościelnych poobkładano kamieniem ciosowym, wstawiono nowe okna. Zakupiono duże organy. Od podstaw odremontowano zakrystię. W wieżach, na chórze kościelnym i nad zakrystią urządzono salki katechetyczne. Plac kościelny otoczono niskim murem. W następnych latach sporządzono umeblowanie kościoła (ławki), dokonano przeróbki całego prezbiterium, wstawiono nowe okna witrażowe wg projektu Łukasza Karwowskiego z Krakowa, odmalowano cały kościół. Razem z odbudową kościoła podniesiono z ruin budynek pożydowski, który miał służyć za mieszkanie dla zakonników. W latach 1980–83 zbudowano nowy wielki dom katechetyczny, który w następnych latach połączono (tzw. łącznik) z dotychczasowymi mieszkaniami zakonników. Ta inwestycja w wielkim stopniu poprawiła warunki prowadzenia katechezy i mieszkania zakonników. Było to konieczne, gdyż liczba mieszkańców na terenie parafii wzrastała w szybkim tempie, a wraz z tym rosła liczba katechizowanych dzieci i młodzieży.

Przedstawiono tutaj tylko niektóre ważniejsze odbudowy i remonty. W innych placówkach były one prowadzone na mniejszą skalę, często polegały na dostosowaniu kościoła poprotestanckiego do potrzeb kościoła katolickiego. Nawet te wspomniane remonty ukazują ogrom wysiłku włożonego w przystosowanie budynków kościelnych do służby Bożej i ich upiększenie.

2. Parafianie

Przy opisie geografii placówek franciszkańskich na Dolnym Śląsku podano w niektórych latach liczbę pracujących w nich ojców. W latach bezpośrednio po wojnie niezwykle trudno jest podać dokładną liczbę ludzi objętych duszpasterską pieczę franciszkanów w ich dolnośląskich placówkach. Liczba ta zmieniała się wtedy właściwie z dnia na dzień wraz z napływem nowych osadników. Przykładowo – jeśli pod koniec 1947 roku na terenie zrujnowanej parafii św. Karola Boromeusza we Wrocławiu mieszkało zaledwie 200 osób, to 3 lata później było ich tam już ok. 2 tys. Zjawisko to jest widoczne także w innych miastach. Można zatem podać tylko przybliżone, szacunkowe dane. W tych pierwszych latach powojennych czerpiemy je głównie ze sprawozdań kustoszów na kapitule prowincjalne. Z relacji kustosza o. Teofila Bazana, przedstawionej na kapitule prowincjalnej w 1947 roku, dane te przedstawiały się następująco:

- Barkowo – 3 tys.
- Chelmino – 0,6 tys.
- Jawor – ok. 12 tys.
- Kotla – 4,5 tys.
- Kowary – ponad 6 tys.
- Kwietniki – 1 tys.
- Leśna – brak danych,
- Lipa Jaworska – 1,3 tys.
- Lisice – ok. 1,5 tys.
- Lubin – ok. 5 tys.
- Lwówek Śląski – ok. 6 tys.
- Mściwojów – 1,5 tys.
- Pieńsk – ok. 1,5 tys.
- Roztoka – 2 tys.
- Siekierczyn – ok. 6 tys.
- Słup – 1,2 tys. (stąd była administrowana druga parafia w Sichowie – brak danych)
- Szklarska Poręba – ok. 3 tys.

Większość z wymienionych placówek posiadała swoje filie. Podane liczby obejmują także i filie, choć nie we wszystkich wypadkach. W sumie w 1947 roku franciszkanie obejmowali opieką duszpasterską ponad 56 tys. ludzi w 17 placówkach. Liczby te później stale wzrastały. Trzeba jednak pamiętać, że ilość mieszkańców nie jest równa ilości praktykujących katolików, szczególnie w miastach. I tak np. w Kowarach duży odsetek ludności stanowili polscy górnicy przesiedleni tutaj z Francji.

W późniejszym natomiast czasie w parafii św. Karola we Wrocławiu w dużym procencie mieszkali wojskowi i partyjni, którzy byli co najmniej obojętni wobec Kościoła. Także i we wsiach ludność była napływowa z różnych stron Polski i musiało upłynąć jeszcze wiele lat nim wspólnoty parafialne choć trochę się zintegrowały.

Sprawozdanie kustosa, przedłożone na następnej kapitule prowincjalnej w 1950 roku ukazało, iż w dolnośląskich placówkach franciszkańskich było ponad 84 tys. osób. Placówek tych było wówczas 16. W ostatnim trzechleciu, dla większej łączności między zakonnikami, zrezygnowano z parafii: Lubin, Kwietniki, Chelmino, Leśna, Siekierczyn, Lisice, Barkowo, a przyjęto nowe: Pławna, Wleń, Zbylutów, Sobota. Doliczona jest również, tymczasowo administrowana przez franciszkanów, pięciotysięczna parafia św. Elżbiety we Wrocławiu. W podanych liczbach mieszczą się również filie wymienionych placówek, za wyjątkiem Rzeszotar i Ulesia, filii Legnicy ze względu na brak danych.

W następnych dziesięcioleciach liczba osób należących do placówek prowadzonych przez franciszkanów przedstawiała się następująco:

Rok 1960:

- Kowary – 8 tys.
- Legnica – 12 tys.
- Lwówek Śląski – 10 tys.
- Pieńsk – 6 tys.
- Pławna – 2,5 tys.
- Szklarska Poręba – 6,5 tys.
- Wleń – 3 tys.
- Wrocław – 8 tys.
- Zbylutów – 3 tys.

Razem 59 tys. osób. W tej liczbie zawarte są też filie należące do niektórych placówek (Legnica, Lwówek, Pieńsk, Pławna, Wleń, Zbylutów). Nastąpił spadek liczby osób w stosunku do 1950 roku, gdyż w 1956 roku franciszkanie musieli opuścić Jawor i wszystkie placówki w tym dekanacie.

Rok 1970:

- Kowary – 11 tys.
- Legnica – 24 tys.
- Lwówek Śląski – 10 tys.
- Pieńsk – 8 tys.
- Pławna – 2,8 tys.
- Szklarska Poręba – 7 tys.
- Wleń – 3,6 tys.
- Wrocław – 13 tys.
- Zbylutów – 2,8 tys.

Razem 81,4 tys.

Rok 1980:

- Kowary – 11 tys.
- Legnica – 21 tys.
- Lwówek Śląski – 11 tys.

- Pieńsk – 7 tys.
- Szklarska Poręba – 8 tys.
- Wrocław – 30 tys.

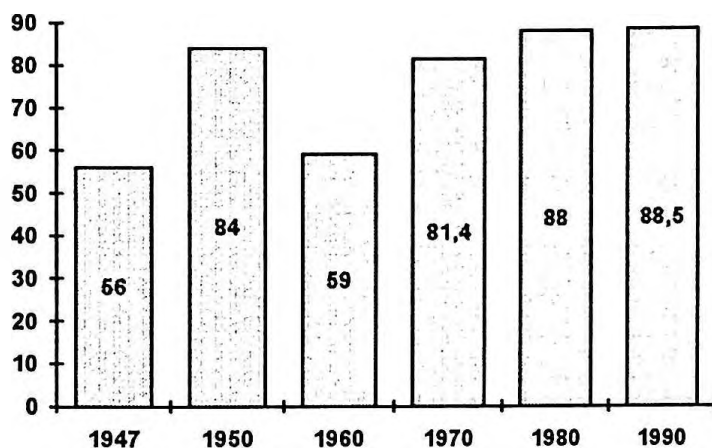
Razem 88 tys. Zmniejszyła się liczba placówek, gdyż oddano duchowieństwu diecezjalnemu w 1972 roku Pławna, Wleń, Zbylutów oraz Dłużynę (filię Pieńską w 1974 roku).

Rok 1990:

- Kowary – 13 tys.
- Legnica – 27 tys.
- Lwówek Śląski – 12,5 tys.
- Pieńsk – 6,5 tys.
- Szklarska Poręba – 8 tys.
- Wrocław – 22 tys.

Razem 88,5 tys. osób.

Wszystkie powyższe dane, poczynwszy od 1960 roku, zaczerpnięte zostały z kwestionariuszy wizytacji prowincjałskiej lub kwestionariuszy duszpasterskich. Niestety, nie są one dokładne, ale tylko przybliżone, czasem wzięte z najbliższego tej daty roku, niekiedy nawet nieco sprzeczne. Dają jednak jakiś obraz pracy duszpasterskiej franciszkanów w wymienionych placówkach.



Liczba osób (w tysiącach) objętych pracą duszpasterską franciszkanów na Dolnym Śląsku w okresie powojennym.

3. Życie sakramentalne

Do najważniejszych mierników poziomu życia religijnego w parafii należy korzystanie z sakramentów świętych, a przede wszystkim przyjmowanie Komunii św. Niestety, nie posiadamy na ten temat szczegółowych danych z pierwszych lat po wojnie. Spotykamy jedynie sporadyczne wzmianki. Przystępowanie do Komunii św.

w tym okresie nie mogło być zbyt powszechne. Ludność napływowa i wciąż jeszcze napływająca, szukająca możliwości jak najlepszego urządzenia się, parafie niezintegrowane, wroga Kościołowi i religii propaganda ateistyczna – to wszystko nie sprzyjało ożywieniu życia religijnego. Dodać do tego należy za małą liczbę kapłanów w stosunku do ilości ludzi rozrzuconych po parafiach, ich filiach i innych miejscowościach. Podejmowano jednak różne inicjatywy, aby zmienić ten stan. We wszystkich parafiach i kościołach filialnych urządzano rekolekcje wielkopostne. Ze sprawozdania kustosza na kapitułę prowincjalną w 1950 roku wynika, że prawie we wszystkich dolnośląskich placówkach urządzano – w ubiegłym trzyleciu – misje parafialne.

Dokładniejsze, choć niepełne, dane odnośnie przyjętych Komunii św. posiadamy z lat 1959 – 1962: Kowary (1962) – 25 tys., Legnica (1962) – 110 tys., Lwówek Śląski (1959) – 28 tys., Pieńsk (1959) – 10 tys., Pławna (1959) – 4 tys., Szklarska Poręba (1959) – 12 tys., Wleń (1959) – 9,2 tys., Wrocław (1962) – 29 tys., Zbylutów (1959) – 8,5 tys.

Razem – 235,7 tys. przyjętych Komunii św. Należy przyjąć, że ta ogólna liczba była znacznie wyższa, nie uwzględnia bowiem, z braku danych, parafii w Sobocie, Kotliskach, Rzeszotarach i Ulesiu.

W następnych latach liczba przyjmowanych Komunii św. stale wzrastała i można ją ustalić w oparciu o kwestionariusze duszpasterskie.

Miejscowość	1970	1980		1990
	Komunia św.	Komunia św.	Chorzy zaopatrzeni	Komunia św.
Kotliska	8.000			
Kowary	36.000	55.500	256	150.000
Legnica	170.000	235.000	598	380.000
Lwówek Śląski	40.000	78.000	73	93.000
Pieńsk	27.000	37.000	137	60.000
Pławna	12.500			
Rzeszotary	6.000			
Sobota	5.200			
Szklarska Poręba	40.000	62.000	67	62.000
Ulesie	5.000			
Wleń	25.000			
Wrocław	125.000	180.000	855	295.000
Zbylutów	8.200			
Razem:	440.900	647.500	9.686	1.040.000

Razem w 1990 roku – 1.040 tys. Komunii św. Jest to liczba imponująca. Zaznaczyć jednak należy, że w 1983 roku wszedł w życie nowy kodeks prawa kanonicznego, który zezwolił na dwukrotne w ciągu dnia przyjęcie Komunii św., zatem nie można utożsamiać ilości rozdanych Komunii św. z ilością ludzi ją przyjmujących. Dodać tu też trzeba, że dane ze Lwówka Śląskiego, Pieńska, Szklarskiej Poręby i Wrocławia zostały wzięte z lat sprzed 1990 roku.

Za tymi liczbami kryje się wyteżona praca kapłanów w konfesjonale. Można by w wielkim przybliżeniu podać godziny spędzone przez kapłanów w konfesjonale, ale ilość penitentów zupełnie wymyka się spod kontroli, gdyż nigdy nie prowadzono takiej statystyki.

4. Katecheza

Katecheza to bardzo szerokie pojęcie – oznacza systematyczne pouczanie w sprawach wiary i odpowiednie wprowadzenie w całokształt życia chrześcijańskiego. Mamy tutaj na myśli przede wszystkim nauczanie religii dzieci i młodzieży. W pierwszych latach po wojnie nauka religii odbywała się w szkołach. W latach pięćdziesiątych zaczęto usuwać religię ze szkół, najpierw w miastach, a następnie także i na wsiach. Definitywnie usunięto zakonników ze szkół w 1958 roku, zaś w 1960 roku także duchowieństwo diecezjalne.

Nie można podać ilości dzieci i młodzieży objętych nauką religii w szkołach, nie prowadzono bowiem takiej ewidencji. Można natomiast podać ilość szkół, w których nauczanie prowadzili franciszkanie w placówkach Dolnego Śląska. Niestety, także i te dane przed rokiem 1947 są niedokładne, przynajmniej w aktach prowincji.

Kustosz w swoim sprawozdaniu na kapitułę prowincjalną w 1947 roku podał:

Barkowo	– 1 kościół filialny, brak danych o szkołach;
Chełmno	– 2 szkoły;
Jawor	– 6 szkół;
Kotla	– 4 szkoły;
Kowary	– 5 szkół;
Kwietniki	– 3 szkoły;
Leśna	– 3 kościoły filialne, brak danych o szkołach;
Lipa	– 3 szkoły;
Lisice	– 3 szkoły;
Lubin	– 7 kościołów filialnych, brak danych o szkołach;
Lwówek Śląski	– 3 szkoły;
Męcinka	– 3 szkoły;
Mściwojów	– 3 szkoły;
Pieńsk	– 2 szkoły;
Roztoka	– 5 szkół;
Siekierczyn	– 4 szkoły;
Słup	– 4 szkoły;
Szklarska Poręba	– 2 szkoły.

Zatem w 1947 roku franciszkanie uczyli religii w 52 szkołach. Do tej liczby należy dodać jeszcze co najmniej dwie szkoły w Leśnej i w filiach tej parafii. W liczbie tej zawarte są szkoły podstawowe i średnie. Był to ogromny wysiłek, przecież było wówczas w tych placówkach zaledwie 25 ojców; niektórzy z nich uczyli aż w 4 szkołach, np. w Kotli i Słupie. Nic więc dziwnego, że niektórzy z ojców mieli po 30, a nawet i więcej godzin religii tygodniowo. Należy przy tym

pamiętać, że szkoły były rozrzucone w terenie, w miejscowościach należących do danej parafii i dojazd niekiedy był bardzo trudny; najczęściej dojeżdżano furmanką lub motocyklem. Oczywiście, w takiej sytuacji personalnej nie wszystkie szkoły zostały objęte nauczaniem religii, np. w parafii Kotla było 6 szkół, ale ojciec uczył tylko w czterech.

W 1950 roku nauczanie religii w szkołach w placówkach dolnośląskich wyglądało następująco:

Jawor	– 6 szkół;
Kotla	– 4 szkoły;
Kowary	– 5 szkół;
Legnica	– 4 szkoły;
Lipa	– 4 szkoły;
Lwówek Śląski	– 3 szkoły;
Męcinka	– 3 szkoły;
Mściwojów	– 3 szkoły;
Pieńsk	– 2 szkoły;
Pławna	– 2 szkoły;
Roztoka	– 5 szkół;
Słup	– 5 szkół;
Szklarska Poręba	– 3 szkoły;
Wleń	– 3 szkoły;
Wrocław (św.Elżbieta)	– 2 szkoły;
Zbylutów	– 2 szkoły.

W sumie więc w 56 szkołach prowadziło nauczanie religii 29 franciszkanów.

Od 1960 roku religii uczono już tylko w kościołach lub w przykościelnych punktach katechetycznych.

W 1965 roku nauczaniem religii w placówkach Dolnego Śląska objętych było dzieci i młodzieży:

Kowary	– 2.650
Legnica	– 6.900
Lwówek Śląski (1966)	– 2.615
Pieńsk	– 2.065
Pławna	– 550
Rzeszotary	– 390
Szklarska Poręba	– 1.500
Ulesie	– 450
Wleń	– 900
Wrocław (1966)	– 4.100

W sumie nauczaniem religii w 1965 roku objętych było 22.120 dzieci i młodzieży. Nie są to liczby pełne, gdyż brak danych ze Zbylutowa, Soboty i Kotlisk.

W następnych dziesięcioleciach dane te przedstawiały się następująco:

Miejscowość	1970	1980		1990	
	dzieci i młodzież	dzieci	młodzież	dzieci	młodzież
Kotliska	449				
Kowary	2.000	1.483	461	1.290	125
Legnica	5.000	3.295	1.086	4.571	1.065
Lwówek Śląski	1.500	1.420	270	2.037	893
Pieńsk	1.500	982	229	1.240	180
Pławna	705				
Rzeszotary	480				
Sobota	328				
Szklarska Poręba	1.319	560	187	1.173	160
Ulesie	600				
Wleń	940				
Wrocław	5.750	2.367	1.473	2.790	1.727
Zbylutów	420				
Razem:	20.991	10.107	3.706	13.101	4.150

Wszystkie powyższe dane zaczerpnięto z kwestionariuszy duszpasterskich, co-
rocznie przysyłanych do kurii prowincjalnej.

Miejscowość	1965	1970	1980	1990
Kotliska		20		
Kowary	85	50	117	67
Legnica	130 a	120	145 b	89
Lwówek Śląski	45	40	40	30
Pieńsk	100 a	30	44	45 d
Pławna	30	24		
Rzeszotary		30		
Sobota	40	26		
Szklarska Poręba	55	30	81	23
Ulesie		28		
Wleń	45	70		
Wrocław	80 a	145	65 c	50
Zbylutów	45	42		
Razem:	655	655	492	306

a) – 1966 r. b) – 1979 r. c) – 1981 r. d) – 1991 r.

Do szeroko pojętej katechezy należy także prowadzenie i opieka nad ministrantami. Niestety, nie dysponujemy na ten temat danymi z lat powojennych. Powyższe dane pochodzą dopiero z lat sześćdziesiątych.

Podobnie przedstawia się sytuacja z tzw. bielą:

Miejscowość	1965	1970	1980	1990
Kotłiska		20		
Kowary	85	50	117	67
Legnica	130 a	120	145 b	89
Lwówek Śląski	45	40	40	30
Pieńsk	100 a	30	44	45 d
Pławna	30	24		
Rzeszotary		30		
Sobota	40	26		
Szklarska Poręba	55	30	81	23
Ulesie		28		
Wleń	45	70		
Wrocław	80 a	145	65 c	50
Złutów	45	42		
Razem:	655	655	492	306

a) – 1966r. b) – 1979 r. c) – 1981 r. d) – 1988 r.

5. Inna działalność

5. 1. Duszpasterstwo specjalistyczne

Opieką duszpasterską objęli franciszkanie także znajdujące się na terenie ich parafii szpitale i sanatoria. W Jaworze były 2 trzy szpitale (powiatowy i zakaźny), w Kowarach – 1, we Wleniu – 1, we Lwówku Śląskim – 1 (tu trzeba dodać obsługiwany przez franciszkanów Zakład Dzieci Kalekich w Płakowicach), w Legnicy – 1 i we Wrocławiu – 1. Natomiast objęte pieczę duszpasterską przez franciszkanów sanatoria znajdowały się w Kowarach – 3 i w Szklarskiej Porębie – (sanatorium i prewentorium dla dzieci). Zatem 8 szpitali i 5 sanatoriów. Liczby te zmieniały się oczywiście wraz ze zmianą geografii dolnośląskich placówek. W niedziele, a nawet codziennie (Wrocław, Legnica) kapłan udawał się do szpitala,

odprawiał Mszę św., spowiadał w razie potrzeby, udzielał Komunii św., namaścił olejami. Praca wśród chorych stanowi samarytańską posługę. W tym kontekście wypada nadmienić, że np. w Legnicy i we Lwówku Śląskim utworzono punkt duszpasterstwa głuchoniemych, w Pieńsku i Szklarskiej Porębie dla dzieci specjalnej troski, zaś we Wrocławiu utworzono kilkunastoosobową grupę młodzieży, która odwiedzała obłożnie chorych w ich domach. We Lwówku Śląskim powołano Parafialną Komisję Charytatywną (w 1988 roku liczyła 60 osób), która śpieszyła z pomocą materialną biednym, opuszczonym, rodzinom wielodzietnym. Należy tutaj wspomnieć, że w latach sześćdziesiątych proboszcz parafii w Pławnej (o. Ambroży Wójtowicz) był dekanalnym referentem Dobroczynności Chrześcijańskiej. Tydzień Miłosierdzia, urządzany w każdej placówce, był okresem wzmożonej, żywionej działalności w dziedzinie charytatywnej. Podano tutaj niepełne, przykładowe dane dla zobrazowania kierunków działalności.

W latach siedemdziesiątych we wszystkich istniejących wtedy placówkach (6), wprowadzono kursy przygotowawcze dla narzeczonych. Konferencje małżeńskie dla narzeczonych prowadzono zasadniczo przez cały rok, jednak nie we wszystkich parafiach, np. w Pieńsku tylko przez 4 miesiące. Ponadto w tym czasie zaprowadzono poradnictwo rodzinne, zaś w Legnicy także duszpasterstwo młodych małżeństw. W niektórych parafiach (Kowary, Pieńsk, Legnica, Wrocław) zaprowadzono również kursy przygotowawcze dla rodziców chrzestnych, a ponadto oazy rodzin (Legnica, Wrocław). Natomiast oazy młodzieżowe istniały we wszystkich sześciu parafiach.

W 1967 roku otwarto w Legnicy i we Wrocławiu punkty duszpasterstwa akademickiego. Punkty te gromadziły zwykle kilkudziesięciu studentów i studentek, jedynie w latach: 1977, 1979, 1983–1988 we Wrocławiu liczba ta przekraczała 100, a nawet 150 uczestników.

Niektóre spośród placówek dolnośląskich stanowiły prawdziwe kurorty, miejsca wypoczynkowe i ośrodki turystyczne. Wszędzie tam (Szklarska Poręba, Wleń, Lwówek Śląski, Kowary) rozwinęło się duszpasterstwo wczasowiczów i turystów. Szczególnie tego typu duszpasterstwo zostało rozwinięte w Szklarskiej Porębie, gdzie często liczba wczasowiczów i turystów przekraczała liczbę miejscowej ludności. Tam właśnie, prócz Mszy św. niedzielnej i kazania wprowadzono, zwłaszcza w miesiącach letnich, odczyty i pogadanki na tematy religijne, które wygłaszali sprowadzani z Krakowa lub Wrocławia profesorowie seminarium. W Szklarskiej Porębie w latach siedemdziesiątych zaprowadzono także specjalną serię rekolekcji wielkopostnych dla turystów i wczasowiczów.

W parafiach dolnośląskich zaprowadzano bractwa i stowarzyszenia religijne. Niestety, autor w tej kwestii dysponuje tylko urywkowymi danymi. Najlepiej rozwijały się bractwa żywego różańca. I tak: w 1967 roku w Zbylutowie były 22 różę, we Lwówku Śląskim – 10, w Pławnej – 16, we Wrocławiu – 13, w Kowarach (1970) – 3, w Pieńsku (1973) – 9. Słabiej rozwijały się stowarzyszenia franciszkańskie: III Zakon i Milicja Niepokalanej. W niektórych placówkach przez dłuższy czas w ogóle nie było III Zakonu.

Ojcowie z placówek dolnośląskich mieli duży udział w duszpasterstwie sióstr zakonnych. Od samego początku, czyli od przybycia po wojnie na te tereny, byli spowiednikami w klasztorach żeńskich, które znajdowały się na terenie ich parafii, a także w oddalonych miejscowościach. Tak było w Szklarskiej Porębie, we Lwówku

Śląskim, w Zbylutowie, w Jaworze, we Wleniu, w Pławnej, w Legnicy, Wrocławiu, Kowarach w i Lubiniu, a w późniejszych latach także w Pieńsku. W klasztorach żeńskich ojcowie przeprowadzali dni skupienia. Tak np. w 1965 roku przeprowadzono 49 dni skupienia we wspomnianych klasztorach: Kowary – 12, Legnica – 12, Lwówek Śląski – 6, Pławna – 12, Pieńsk – 4, Szklarska Poręba – 4. Są to dane niepełne, bowiem brak ich z tego czasu z Wlenia i Wrocławia. W następnych latach sytuacja wyglądała podobnie.

W tym kontekście należy też wspomnieć o dniach skupienia urządzanych dla poszczególnych grup świeckich katolików, a także o konferencjach wygłaszanych podczas spotkań dekanalnych.

Dla zakonnic franciszkanie przeprowadzili także doroczne rekolekcje. Były to jednak rzadkie wypadki – w 1967 roku ojcowie z Legnicy przeprowadzili 2 takie serie, podobnie w 1970 roku, ojcowie z Wrocławia w 1979 – 4 serie, zaś w 1970 roku ze Szklarskiej Poręby – 1 serię.

Należy jeszcze wspomnieć, że franciszkanie spełniali szereg funkcji, które wykraczały poza ramy ich placówek. W latach powojennych sprawowali urząd dziekana w dekanatach: Jawor, Lwówek Śląski, Bolków, Lubin. W latach siedemdziesiątych gwardian ze Lwówka Śląskiego (o. Jerzy Watras) był ojcem duchownym dekanatu, zaś wikariusz z Ulesia (o. Anicet Sajek) był dekanalnym referentem trzeźwości. Zaraz po wojnie jeden z ojców (o. Albert Wojtczak) był wicerektorem i profesorem w diecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu. Funkcję profesora w tymże seminarium sprawował także w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych inny franciszkanin (o. Maurycy Wszolek).

5. 2. Praca rekolekcyjno-misyjna

Tej apostołskiej pracy ojcowie z placówek dolnośląskich oddawali się z zapałem i wielkim zaangażowaniem. Po objęciu jakiejś placówki już w następnym roku urządzali rekolekcje. Prowadzono je także w kościołach filialnych, jak również w innych parafiach. Była to wielka praca. Na kapitule prowincjalnej w 1950 roku kustosz krakowski (do kustodii krakowskiej należały wszystkie placówki na omawianym terenie, a także 7 innych) podał, że w minionym trzechleciu (1947–1950) ojcowie tej kustodii przeprowadzili 49 misji, 21 renowacji misji, 97 serii rekolekcji, 12 serii rekolekcji dla siostr zakonnych i zakonników. W ogromnej części była to praca ojców z terenu Dolnego Śląska. Dokładniejsze dane na ten temat posiadamy jednak z lat późniejszych.

Ilość serii rekolekcji przeprowadzonych przez ojców z placówek Dolnego Śląska przedstawia się w wybranych latach następująco:

Miejscowość	1965	1970	1975	1980	1985	1990
Kowary	3	1d	1d	7+7d+1c	4+2d	4+3d
Legnica	18+4c	1+4d+2e	1+3d	7f+1d	3+3d	4+2d
Lwówek Śląski	2	7	7	7+4d	4+2d	5+4d
Pieńsk	3	3	3+2d	2+1d	8+3d	5h
Pławna	1	3+1d				
Rzeszotary	1a	1d				
Sobota	6b					
Szklarska Poręba		3	2+3d	3+3e+2d	2d	12h
Ulesie	2a					
Wleń	1b	1				
Wrocław	5	5+2d	3+1d	9+2d	14+3d+4e+4g	12+3d+4e
Razem:	46	36	26	56	56	58

a) – 1968 r. b) – 1966 r. c) – serie przygotowań do pregrynacji obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej d) – tridua lub nowenny e) – misje f) – 1979 r. g) – rekolekcje dla zakonników h) – 1991 r.

Powyższe zestawienie ukazuje wielką pracę apostolską, podejmowaną prócz obowiązków duszpasterskich we własnych parafiach. Pominęto w zestawieniu kazania okolicznościowe, np. odpustowe.

5. 3. Działalność religijno – oświatowa

Od pierwszych lat przybycia do placówek dolnośląskich franciszkanie podejmowali inicjatywy, które miały uatrakcyjnić sprawowane w kościołach nabożeństwa, mocniej związać ludzi z Kościołem, a także podnosić poziom świadomości religijnej. Miało to duże znaczenie dla zintegrowania wspólnoty parafialnej, która w pierwszych latach po wojnie stanowiła prawdziwą mozaikę przybyszów z kręśców wschodnich i ze wszystkich stron Polski.

Przejawem takiej działalności było zakładanie chórów kościelnych. Wszystkie te chóry kościelne były chórami mieszanymi, tzn. żeńsko-męskimi. Zostały założone w następujących miejscowościach:

- Kotla. Chór założył tutaj o. Walerian Michniak zaledwie kilka miesięcy po swoim tu przybyciu; wspomina o tym w liście do prowincjała z 23.01.1946 roku. W 1950 roku franciszkanie opuścili Kotłę.

- **Lubin.** Franciszkanie objęli tę placówkę w październiku 1945 roku, a już w następnym roku na pewno istniał tam chór kościelny założony i prowadzony przez o. Ewarysta Szpyrnę, jednakże w 1947 roku franciszkanie opuścili tę placówkę.
- **Kowary.** Chór kościelny istniał tu już w 1947 roku – założył go o. Eugeniusz Węgrzyn.
- **Legnica.** Od lat sześćdziesiątych istnieje tu chór, do którego należą dorośli ludzie. Ponadto zorganizowano tutaj drugi chór złożony z dzieci.
- **Lwówek Śląski.** Chór istniał tutaj w latach sześćdziesiątych. Prowincjał wizytując tę placówkę w 1967 roku zanotował, że chór upadł.
- **Pławna.** Także i tutaj w latach sześćdziesiątych istniał chór kościelny, o czym informuje prowincjał na wizytacji w 1967 roku, jednakże 1 lipca 1972 franciszkanie opuścili tę placówkę.
- **Pieńsk.** Chór został tu założony pod koniec lat sześćdziesiątych. W 1982 roku do chóru należały 32 osoby. Był tu również chór dziecięcy, do którego należało (1982 rok) 24 dzieci.

W latach siedemdziesiątych w placówkach dolnośląskich organizowano tzw. *schole*. Były to grupy kilka lub kilkunastoosobowe, które jednym głosem śpiewały w kościołach psalmy i inne pieśni podczas nabożeństw, zwłaszcza Mszy św. Schole takie powstały we wszystkich sześciu parafiach dolnośląskich, a więc: Kowary, Legnica, Lwówek Śląski, Pieńsk (w 1982 roku schola liczyła tu 8 osób), Szklarska Poręba, Wrocław.

W uatrakcyjnianiu nabożeństw dużą rolę odgrywały również zespoły **wokalno-muzyczne**. Trzeba było zakupić kosztowne instrumenty i zorganizować grupę młodych ludzi. Zwykle byli to chłopcy, choć nie zawsze. Zespoły takie powstały w placówkach: Wrocław (1968 rok), Legnica i Kowary – o istnieniu zespołów wokalno-muzycznego w tych placówkach wspomina prowincjał w relacji powizytacyjnej w 1976 roku, Lwówek Śląski – wymienia go prowincjał w czasie wizytacji w 1978 roku. Wszystkie zespoły istnieją do naszych czasów.

Dla podniesienia poziomu świadomości religijnej zakładano **biblioteki parafialne**. Pierwszą taką bibliotekę założył w Szklarskiej Porębie już w 1946 roku o. Paweł Sarnecki. Liczyła ok. 1.000 tomów. Około 1948 roku o. Cyryl Nastalski założył w Legnicy bibliotekę parafialną. Na wizytacji w 1957 roku prowincjał zanotował, że obok biblioteki była tu także czytelnia. W 1982 roku biblioteka legnicka liczyła około 2.000 pozycji. O istnieniu biblioteki we Lwówku Śląskim dowiadujemy się z relacji prowincjała z 1973 roku. W 1988 roku na wizytacji prowincjał zanotował, że biblioteka lwówecka miała 5 opiekunek. W tymże (1988) roku na wizytacji w Pieńsku prowincjał podał, że istniejąca tu biblioteka liczy około 300 książek.

Warto jeszcze wspomnieć, że w Legnicy – jak to zanotował prowincjał na wizytacji w 1957 roku – istniała sala do wyświetlania filmów i do przedstawień teatralnych. Natomiast we Lwówku Śląskim istniała (wizytacja w 1988 roku) grupa teatralna.

Godnym odnotowania jest również fakt, że od 1948 roku o. Iwo Tomczyk uczył w gimnazjum we Lwówku nie tylko religii, ale również języka łacińskiego.

Wydaje się, że na podstawie niniejszego opracowania, choć zawiera ono niepełne dane, można mówić o dużym wkładzie franciszkanów prowincji krakowskiej w duszpasterstwo i inną działalność na terenie archidiecezji wrocławskiej i diecezji legnickiej w ciągu 45 powojennych lat.

BIBLIOGRAFIA:

Arch. Prow. Krak. *Acta Provinciae Poloniae sub tutela S. Antonii Pat. et B. Jacobi de Strepa ab anno 1931*, syg. B-IVa-5, s. 373-382, 419-429, 479-487, 511, 539-546, 575-578, 637-645, 718-735.

Acta Provinciae S. Antonii Pat. ac Beati Jacobi de Strepa in Polonia. Ab anno Dom. 1956 ad annum 1962, syg. B-IVa-9, s. 81-82, 121, 143.

Acta Provinciae S. Antonii Pat. et B. Jacobi de Strepa OFMConv in Polonia a die 2 VII 1962 ad 1966, sygn. B-IVa-10, s. 31-42, 150.

Acta Provinciae S. Ant. Pat. et B. Jacobi de Strepa Ord. Frat. Min. Conv. in Polonia ab Anno 1966 ad Annum 1975, syg. B-IVa-11, s. 12-37, 116-120, 156-158, 164-190, 377-398.

Acta Provinciae S. Ant. Pat. et B. Jacobi de Strepa Or. Frat. Min. Conv. in Polonia ab Anno 1975 ad Annum 1983, syg. B-IVc12, s. 38-40, 69-72, 87-89, 99-117, 206-208, 211-213, 262-264, 314-320, 331-334, 579-602.

Teczki z dokumentami poszczególnych placówek, syg. D. II.

Kubit Anzelm o., *Działalność duszpasterstwa franciszkanów konwentualnych na Śląsku po drugiej wojnie światowej*. Mps. Teka personalna, syg. C.II, s. 29-44.

Kubit Anzelm o., *Wzrost prowincji franciszkanów polskich w pierwszej połowie XX wieku*, Kraków 1971. Mps. Teka personalna, syg. C.II, s. 77-117.

Katalog Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strepy OO. Franciszkanów w Polsce z lat: 1947, 1948, 1958, 1965, 1971, 1972, 1973, 1975, 1977, 1979, 1980, 1981, 1983, 1984, 1986, 1989, 1993.

Schematyzm Archidiecezji Wrocławskiej z 1979 r.

Kantak Kamil ks., *Franciszkanie polscy*. Tom I. 1237-1517, Kraków 1937.

Kłoczowski Jerzy, *Bracia Mniejsi w Polsce średniowiecznej*. W: *Zakony Franciszkańskie w Polsce*. T. I *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, Lublin 1983, pod redakcją J. Kłoczowskiego.

Zwiercan Antoni o., *Pierwotny kościół franciszkański w Krakowie*, *Nasza Przyszłość* 60:1983, s. 77-89.

Zwiercan Antoni o., *Nowe spojrzenie na początki franciszkanów w Polsce*, *Nasza Przyszłość* 63: 1985, s. 5-51.

Zwiercan Antoni o., *Franciszkanie w Krakowie*. W: *W nurcie franciszkańskim*, Kraków 1987, s. 15-48.

Przypis:

- ¹ Niniejsze opracowanie obejmuje placówki franciszkańskie położone na terenie archidiecezji wrocławskiej, obecnie zaś teje archidiecezji i diecezji legnickiej. Pominęto natomiast teren diecezji opolskiej.

OMÓWIENIA I RECENZJE

Cecylian Niezgoda OFMConv

O bł. Janie z Dukli – esej i recenzja

A. Esaj

Okazję do napisania poniższych uwag dał mi dekret o heroicznosci cnót bł. Jana z Dukli, natomiast bezpośrednim bodźcem był jego życiorys opublikowany w książce *Ojciec Jan z Dukli*, wydanej przez ojców bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej.

1. Z mojego domu rodzinnego najpiękniejszy widok miałem na Górę Cergową w Beskidzie Niskim. W oczach dziecka była to góra wielka, wysoka, wręcz urzekająca, a także daleka...

A w pomieszczeniu kuchennym wisiał na ścianie obraz bł. Jana z Dukli, który mnie zawsze zastanawiał, bo jakżeż to było, że ten Jan widział Matkę Boską z Dzieciątkiem Jezus? Dopiero wiele lat później odkryłem zagadkę tego obrazu i jego treści.

Garliwy szerzyciel czci bł. Jana z Dukli, o. Czesław Bogdalski, ówczesny gwardian dukielskiego klasztoru bernardynów, w swej książce: *Błogosławiony Jan z Dukli*, po wielokroć wydawanej¹, zamieścił gorącą prośbę do rodaków: „Kto na dalszą fundację Kościoła OO. Bernardynów w Dukli ofiaruje dwie korony, albo dwie marki, lub jednego rubla, tego imię i nazwisko wpisane zostanie do złotej księgi dobrodziejów, która wisieć będzie zawsze na łańcuchu przy ołtarzu błog. Jana z Dukli (...) A dalej: każdy kto powyższą ofiarę złoży, otrzyma w darze wspaniały obraz błog. Jana z Dukli we wielkim formacie. W końcu każdemu z ofiarujących prześle klasztor dukielski za darmo żywot błog. Jana z Dukli.

Nuże tedy! Spieszcie Rodacy z ofiarami na tę potrzebną tak gwałtownie fundację kościoła błog. Jana z Dukli. Tyle dóbr duchowych ona wam przynosi! Tyle pamiątek drogich!”²

Tenże autor wyjaśnia treść obrazu za pomocą uroczej legendy związanej z rozterką Jana, czy ma przejść od franciszkanów do bernardynów: „Długie godziny spędzał w kościele przed ołtarzem Matki Najświętszej, do której szczególniejsze miał nabożeństwo.

– Podczas jednej takiej modlitwy ukazała mu się Królowa niebios z Boskim Dzieciątkiem na ręku i rzekła doń krótko:

– Synu! Idź do obserwy!”³

W objaśnieniu do omawianego wizerunku o. Bogdalski podaje, że jest to obraz „pędzla jednego ze znanych malarzy krakowskich. Odbitki tego obrazu są najbardziej rozpowszechnione w Polsce”⁴.

A czy moi rodzice otrzymali też broszurę z życiorysem bł. Jana z Dukli, nie wiem. W każdym razie wiadomości o Błogosławionym były żywe w moim domu, zwłaszcza legenda o tym, jak to Jan cudownie wędrował od franciszkanów w Krośnie do franciszkanów we Lwowie, żeby Mszę świętą odprawić... do źródelka w Komborni pieszo, a stamtąd na rękach aniołów, ponad Prałkowcami koło Przemysła⁵. Kiedyś, o wiele później, miałem okazję widzieć owo źródelko w Komborni, a także być kilkakrotnie w Prałkowicach, u księży michalitów na odpuszcie ku czci Matki Boskiej Zbararskiej, ósmego września.

Owa moja dziecięca ciekawość Góry Cergowej i bł. Jana z Dukli, która zresztą trwa do dzisiaj, została w części zaspokojona podczas szkolnej wycieczki, którą pamiętam jak przez mgłę... na Cergową i do Pustelni bł. Jana, do której w późniejszym życiu, już jako kapłan franciszkanin, razem z innymi się udawałem; ostatni raz w stanie wojennym, kiedy to leciwy brat Pustelnik, oglądawszy się dokoła, czy nie ma kogoś obcego, pokazał nam wpis do księgi pamiątkowej dzisiejszego pana prezydenta III Rzeczypospolitej Lecha Wałęsy, który wówczas właśnie był internowany w Arłamowie.

I tylko jeden raz, przy zwiedzaniu miasta Dukli, a szczególnie kościoła farnego, który mię urzekł swym finezyjnym, pełnym luster rokokowym wystrojem, i kościoła ojców bernardynów, miałem możliwość nawiedzić kaplicę bł. Jana i modlić się do Boga w Trójcy jedynego przed relikwiami tego, który jest w niebie moim chwalebnym Współbratem – w zakonie i kapłaństwie.

2. Kościół franciszkanów w Krośnie był kościołem mojej rodziny i moim od dzieciństwa, co w pewien sposób wpłynęło na moje franciszkańskie powołanie. A kościół ten i klasztor to dom zakonny bł. Jana z Dukli, o czym świadczy wmurowana w ścianę klasztoru od zewnątrz tablica oznajmiająca, że w tej celi mieszkał bł. Jan z Dukli. Jest to mieszkanie, którego okna wychodzą na prezbiterium kościoła, dawna cela gwardiana tego konwentu⁶.

Kim więc był bł. Jan z Dukli? Odpowiedzmy chronologią, najlepiej historycznie uzasadnioną, sporządzoną przez wicepostulatora sprawy kanonizacyjnej Błogosławionego, o. Wiesława Murawca OFM, zamieszczoną w książce: *Ojciec Jan z Dukli?*

Jan urodził się w Dukli około roku 1414, w rodzinie mieszczańskiej, mieszkającej przy ulicy Kaczyniec, tzw. Wyższym Przedmieściu. Do szkoły parafialnej chodził bądź w Dukli bądź w Krośnie. Tradycja z drugiej połowy XVII stulecia, że studiował w Krakowie na Akademii Krakowskiej, jest niepewna. Tradycja wcześniejsza, z końca XVI wieku, twierdzi, że był pustelnikiem w lasach dukielskich, nad potokiem Zaśpit lub pod Górą Cergową.

Po roku 1434 wstąpił do franciszkanów w Krośnie; franciszkaninem był co najmniej przez 25 lat. Był kapłanem wykształconym i roztropnym, znał teologię i oprócz polskiego dobrze władał językiem niemieckim. Kilka razy sprawował urzędy przełożeńskie, m.in. był gwardianem w Krośnie i we Lwowie.

Po roku 1443, a przed 1461, był kustoszem kustodii ruskiej.

Przed rokiem 1461 i później był kaznodzieją dla patrycjatu niemieckiego we Lwowie przy kościele Świętego Ducha.

4 marca 1461 roku wraz z innymi franciszkanami podpisał dokument zmniejszający ciężary mieszkańców klasztornej wsi Czyszki.

W roku 1463 przeszedł do obserwantów-bernardynów, którzy przybyli do Lwowa w roku 1460.

Obserwantem–bernardynem był przez 21 lat. Zasadniczo mieszkał w klasztorze lwowskim, tylko na krótki czas został skierowany do klasztoru w Poznaniu. We Lwowie, przy kościele Św. Andrzeja Apostoła był kaznodzieją i spowiednikiem zakonników i osób świeckich, nawet po utracie wzroku na kilka lat przed śmiercią. Cierpiał na ciężką chorobę nóg. Był pilny w modlitwie wspólnotowej i prywatnej. Z umiłowaniem odprawiał Oficjum parvum o Matce Bożej, całe noce spędzał na osobistej modlitwie. Nie stronił od pracy fizycznej, owszem chętnie posługiwał w kuchni i w ogrodzie.

Zmarł 29 września 1484 roku, w uroczystość św. Michała Archaniola, po odmówieniu razem z braćmi psalmów pokutnych, mając około 70 lat – septuagarius! Pochowany został pod prezbiterium.

W drugiej połowie XIX wieku nad jego sarkofagiem, w chórze zakonnym za wielkim ołtarzem, umieszczono obraz pędzla Zofii z Fredro–Szeptyckiej.

3. W odniesieniu do kalendarium bł. Jana z Dukli już ks. Kamil Kantak, historyk tak bernardynów, jak i franciszkanów polskich, zauważył, że „czy studia odbywał na wszechnicy krakowskiej, czy prowadził życie pustelnicze w Dukli, to wszystko są rzeczy niepewne, nie poświadczone wiarogodnymi dokumentami, z późnego podania czerpane. Stwierdzony atoli jest jego wieloletni pobyt w Zakonie Minorytów. U nich spędził jeśli może nie chłopięce lata, to na pewno wiek męski. Tutaj także pełnił urzędy zakonne, był gwardianem w Krośnie i kustoszem lwowskim”⁸.

Dzisiaj jest prawie pewne, że bł. Jan z Dukli nie studiował na Akademii Krakowskiej, nie ma go bowiem w rejestrach studentów tej uczelni. O Hieronim Wyczawski, doskonały historyk Błogosławionego, pisze w tym względzie: „Nie do przyjęcia są podawane przez późniejszych biografów jego studia w Akademii Krakowskiej. Józefowicz zaczerpnął tę wiadomość z drukowanego kazania dominikanina F. Straszyńskiego⁹ ku czci bł. Jana Kantego, gdzie między uczniami Akademii Krakowskiej wymienił autor i bł. Jana z Dukli. Ale tenże Straszyński każe studiować w Akademii Krakowskiej także św. Stanisławowi ze Szczepanowa i św. Jackowi. Metryka studentów Akademii nie tylko nie wymienia imienia naszego Jana, ale co więcej za cały wiek XV notuje jednego tylko studenta z Dukli, niejakiego Bartłomieja pod rokiem 1457”¹⁰.

Pozostaje nam sądzić, że Błogosławiony studiował w zakonie franciszkanów, przynajmniej gdy chodzi o teologię.

Ze studiami w Krakowie łączy się legenda, że Błogosławiony był uczniem św. Jana Kantego, który później miał mu poradzić wstąpienie do franciszkanów. Nawet kalendarium życia św. Jana Kantego nie pozwala na takie przypuszczenie, skoro magisterium z teologii u Benedykta Hesse zdobył dopiero w roku 1443, kiedy to bł. Jan z Dukli był już kapłanem i miał za sobą stanowiska przełożeńskie¹¹.

Natomiast gdy chodzi o studia podstawowe, na poziomie szkoły parafialnej, można spokojnie przyjąć możliwość, że odbył je w klasztorze franciszkańskim w Krośnie. Byłaby to supozycja najprościej tłumacząca młodość i powołanie Błogosławionego. Mianowicie bywały wypadki, że klasztor franciszkański przyjmował młodych chłopców i dawał im możliwość wykształcenia. W tej materii pisze ks. Kamil Kantak: „Chłopców przyjmowano tylko wyjątkowo. Przeważnie zgłaszali się młodzieńcy kilkunastoletni, co się poprzednio trochę poduczili w szkole miejskiej lub parafialnej, czy na posługach u plebana. Takich można było zaraz przyjąć do nowicjatu, a po roku do profesji. (...) Niewątpliwie uczono przed nowicjatem

aspirantów jako chłopców, po nim jako kleryków. Szczegółów nie posiadamy; niechybnie studium zakonne można przyrównać do szkoły katedralnej i przyjąć dlań kurs trivium wraz z całym sposobem ówczesnego nauczania”¹².

Gdyby przyjąć takie rozwiązanie, wówczas łatwo zrozumiemy, dlaczego bł. Jan władał dobrze językiem niemieckim. Wtenczas bowiem w Krośnie było wielu osadników niemieckich, a zapewne i w klasztorze franciszkanów nie brakowało braci pochodzenia niemieckiego.

Inną racją, wspierającą supozycję pobytu Błogosławionego już od wczesnej młodości u franciszkanów, jest łatwość zrozumienia faktu, że mimo młodego wieku powoływano go na stanowiska przełożeńskie: „Kilka razy sprawował urzędy przełożeńskie, m.in. w Krośnie i we Lwowie”. Widocznie Jan był dobrze znany braciom, skoro wybierali go na przełożonego, a im ktoś dłużej przebywa w danej wspólnocie, tym lepiej jest znany i doceniany.

Przyjęcie ewentualności, że Błogosławiony od młodości należał do franciszkanów, stwarza trudność w przyjęciu jego pustelnicstwa, czy wręcz każe je wykreślić z jego życiorysu. W tej sprawie pisze H. Wyczawski: „Starsze źródła bernardyńskie milczą o pustelnictwie Jana, opisują je dopiero żywotopisarze. Ks. Kantak wykluczył je jako legendę”¹³.

Ktokolwiek na trzeźwo przeczyta opis mniemanego pobytu Jana na puszczy, jaki nam przedstawia Cz. Bogdalski, musi pomyśleć, że to tylko legenda, łącznie z twierdzeniem, że szukał go tam i z trudem odnalazł, a potem radził wstąpić do franciszkanów św. Jan Kanty, rzekomo udający się przez Duklę na Węgry, w drodze do Rzymu i Ziemi Świętej.

Wystarczy przytoczyć następujący urywek tego opisu: „Niestety po swym przybyciu do Dukli niczego nie mógł się o nim dowiedzieć. Rodzice młodzieńca umarli, inni mieszkańcy nic o nim powiedzieć nie umieli i tylko przypadkiem dowiedział się tyle, że w lasach poza Duklą, kryje się jakiś nieznany pustelnik, ale go jeszcze żadne ludzkie nie widziało oko. Pobożni ludziska, ot tak z miłosierdzia, zanosili czasem na krawędź lasu trochę chleba lub innego pożywienia, lecz skoro ich tylko z daleka spostrzegł pustelnik, uchodził w gąszcze, że mu się nawet przypatrzeć nie mogli. Niejeden widział jego biedną kapliczkę i mieszkanko, lecz pustelnika nigdy nie widział.

Coś jakby tknęło świątobliwego Jana z Kent, że owym pustelnikiem jest Jan z Dukli. Kazał się przeto podprowadzić do pustelni i tu czekał tak długo, dokąd jej tajemniczy nie nadszedł mieszkaniec. I istotnie, znalazł w nim dawnego swego ucznia, którego tak widzieć pragnął. (...) Za natchnieniem Bożym zaczął wpływać na swego ucznia, by dla większej chwały Bożej i pożytku dusz ludzkich opuścił swą ulubioną puszczy, a oddał się życiu apostołskiemu wśród ludzi”¹⁴.

4. Myślę, że w miejsce dawnej, legendy o pustelnikowaniu bł. Jana z Dukli lepiej będzie wysunąć legendę realistyczną, zgodną z charakterem młodego człowieka, tłumaczącą jego powołanie i późniejszą działalność, a równocześnie zachowującą miejscową tradycję o Janie pustelniku, a nawet ją w pewien sposób wyjaśniającą.

Jan chodzący do szkoły, czy to w Dukli czy w Krośnie, musiał przeżywać pragnienie i szukanie ideału życiowego czyli powołania, a uczenie się traktować jako drogę do niego i konieczne przygotowanie. Skoro dane historyczne mówią, że był dobrze wykształcony w teologii, a równocześnie pracowity, na co wyraźnie wskazuje wykonywanie

przez niego dwu, rzadko wówczas łączonych urzędów – kaznodziei dwujęzycznego i spowiednika, to znaczy, że za młodu bardzo pilnie przykładął się do nauki.

Dla pilnego ucznia czasem nabywania wiedzy jest nie tylko rok szkolny, ale także czas wakacji. Ktokolwiek wykorzystywał wakacje na nabywanie wiedzy czy jakiejś umiejętności, co zresztą i dziś jest praktykowane na szeroką skalę – choćby prowadzenie kursów językowych – ten łatwo zrozumie, że Jan skrupulatnie wykorzystywał czas wolny na naukę osobistą, np. przypominanie sobie materiału z dotychczasowej nauki szkolnej, uczenie się łaciny i języka niemieckiego, ćwiczenie głosu, dykcji i wymowy...

Do nauki musiał mieć warunki, zwłaszcza ciszę umożliwiającą maksymalne skupienie. Trudno wszakże przypuścić, by w małym domu rodzinnym i w jego sąsiedztwie miał luksus wyciszenia. Ponadto wiemy, że młodzi ludzie chętnie przebywają na łonie przyrody... Wobec tego wolno przypuszczać, że Jan w okresie wakacji, chcąc obrócić czas na osobistą modlitwę i naukę, korzystał z ciszy leśnej, bo przecież las był tu, tuż za Duklą, o wiele bliżej niż obecnie...

Zapewne rodzice nie tylko nie bronili mu takich naukowych wycieczek, ale wręcz odwrotnie, cieszyli się, że ich syn rzetelnie przygotowuje się do stanu duchownego. W takiej supozycji nie musimy stosować stereotypowych bajeczek o żywieniu się korzonkami na puszczy i o kryciu się pustelnika przed oczyma ludzi, na podobieństwo dzikusa... Mając zaplecze domu rodzinnego co do potrzeb bytowych, mógł spokojnie, nawet przez całe tygodnie obozować w prowizorycznym szałasie nad potokiem Zaśpitem...

Takie doraźne pustelnikowanie nie mogło utrwalić się w pamięci mieszkańców Dukli na stałe, ani nie było czymś wyróżniającym go we wspólnocie zakonnej, tak u franciszkanów jak i u bernardynów, stąd milczenie o Janie jako pustelniku w najstarszych źródłach. Ale kiedy po śmierci Jana szerzyła się jego sława świętości, co więcej, kiedy trzeba było szukać oznak tej świętości w związku z procesem beatyfikacyjnym, starzy ludzie, zwłaszcza potomkowie jego rodu, przypomnieli sobie, jak to Jan za młodu pustelnikował w lesie, modląc się i ucząc.

I wtedy wyjaśnia się nawet to, że podawano co najmniej dwa miejsca tego pustelnikowania, Zaśpit i Górę Cergową, bo chyba Jan zmieniał je sobie, np. w jednym roku koczował nad Zaśpitem, w drugim na Cergowej... Nawet musiał dokonywać takich zmian miejsca, żeby uniknąć natręctwa ciekawskich, a zresztą wiadomo, że młodzi lubią zmiany...

Jeżeli w materiałach dotyczących bł. Józefa Sebastiana Pelczara czytam, że nie tylko jako chłopiec szkolny, ale przez całe swe życie pilnie wykorzystywał wakacje na pracę naukową lub duszpasterską, bo jak mówił, „przywykłem do pracy jak koń do kieratu”; jeżeli o czcigodnym słudze Bożym ks. Bronisławie Markiewiczu jego siostra, Maria Dziurkiewiczowa wspomina, że jako chłopiec szkolny podczas wakacji szedł do ogrodu, żeby mu w domu nikt nie przeszkadzał, wychodził na rozłożyste drzewo i tam czytał książki; i jeżeli ja sam najczęściej podczas wakacji, gdzieś poza swoim domem i zwykłymi obowiązkami, pracuję naukowo, m.in. podczas ferii przestudiowałem życiorysy bł. Jana z Dukli, to czemu by nie przyjąć takiej formy spędzania wolnego czasu przez bł. Jana?

Proponowana tu nowa legenda o zwyczajnym pojmowaniu pustelnikowania bł. Jana z Dukli, poświęconego modlitwie i nauce, pozwala nam też zrozumieć jego większe niż innych wykształcenie, jego zamiłowanie do modlitwy osobistej i jego dobre przygotowanie do pracy apostołskiej i duszpasterskiej...

Ponadto koncepcja doraźnego, a nie stałego putelnikowania tłumaczy jego reakcję, gdy był w Poznaniu, na propozycje współbraci obserwantów, by prowadzić życie pustelnicze, a nie duszpasterskie. Dyskusja była na czasie, ponieważ obserwacja franciszkańska wyrosła właśnie z pustelnictwa i jego tradycja przetrwała w jej rodzinie do naszych czasów. Wszakże Jan z Dukli nie popierał pustelnictwa we wspólnocie bernardynów...

Wprowadzie H. Wyczawski pisze: „Sam Jan jako bernardyn zabierał nieraz głos na temat życia pustelniczego, a w starości urządził sobie pustelnię w ogrodzie klasztorным, co mogło być prostą reminiscencją dawnej jego praktyki ascetycznej”¹⁵, ale ową pustelnię w ogrodzie można równie dobrze wytłumaczyć innymi powodami, np. ciasnotą w klasztorze...

Zresztą, owo miejsce skupienia i odosobnienia w ogrodzie klasztorным bardziej przystaje do mojej legendy o doraźnym i okresowym putelnikowaniu bł. Jana w pobliżu swego domu, aniżeli do prowadzenia życia pustelniczego w sposób trwały na odludziu.

5. Cz. Bogdalski pisze: „Jan Kanty oddawszy uścisk bratni swemu uczniowi, zwrócił się w stronę węgierską wiodącą do Rzymu, a Jan z Dukli... raz jeszcze serdecznie powiódł okiem za swą drogą puszcza i skierował swe kroki na drogę przeciwną wiodącą do Sącza. Tam w klasztorze oo. Franciszkanów prosił o przyjęcie do zakonu, a w niejakiś czas później odesłanym został do Lwowa dla odhycia nowicjatu”¹⁶.

Skąd tu Sącz, czy Stary czy Nowy, i skąd tu nowicjat we Lwowie?

Tak być nie mogło. Bł. Jan z Dukli wstąpił bowiem do franciszkanów w Krośnie, gdzie odbył i czas kandydatury, jeśli był potrzebny, i czas nowicjatu. Tak każą twierdzić realia ówczesnego życia w prowincji franciszkanów. Rzetelny autor H. Wyczawski pisze: „Należy podkreślić, że duże było w owych czasach znaczenie konwentualnych w tych okolicach (...). Ruchliwe konwenty franciszkańskie, rozporządzające większą liczbą ludzi i to ludzi wykształconych i bardziej wewnętrznie wyrobionych od duchowieństwa parafialnego, prowadząc przy tym dobrze zorganizowaną działalność duszpasterską (liczniejsze kazania, wystawne nabożeństwa, bractwa), potrafiły zdobyć szeroki rozgłos i popularność. To przeto apostolstwo franciszkanów konwentualnych pociągało niewątpliwie młodego Jana. (...) W XV wieku, a także i później miał prawie każdy klasztor u franciszkanów nowicjat i studium, przygotowujące kandydatów do kapłaństwa”¹⁷.

Prowincje franciszkańskie dzieliły się na obwody zwane kustodiami. W prowincji czesko-polskiej ustaliły się one w XIII stuleciu i pozostały bez zmiany. Królestwo czeskie liczyło trzy kustodie: praską, kralowo-hradecką i litomierzycką; Morawy jedną, Górny Śląsk jedną, opolską; rdzenna Polska miała dwie: krakowską i gnieźnieńską. W roku 1386 doszła wikaria litewska, a w roku 1430 kustodia ruska z siedzibą kustosza we Lwowie¹⁸.

Do kustodii ruskiej należało siedem klasztorów: Lwów, Gródek, Halicz, Kamieniec, Krosno, Przemyśl, Sanok. Tak więc, z chwilą gdy bł. Jan z Dukli wstąpił do klasztoru w Krośnie, stał się synem tego klasztoru, a równocześnie synem kustodii ruskiej. A ponieważ zazwyczaj poszczególni bracia przebywali w swoich klasztorach bądź na terenie swojej kustodii, a tylko wyjątkowo byli przenoszani poza jej granice, jest zrozumiałe, dlaczego bł. Jan z Dukli przez cały czas pobytu

u franciszkanów pracował na terenie podlegającym kustoszowi lwowskiemu, a zwłaszcza w Krośnie i we Lwowie. Należy więc odrzucić twierdzenie, że był przełożonym w Krakowie i to w czasie, gdy do Krakowa przybył św. Jan Kapistran: „Okolo roku 1453 wyslanym zostal na staly pobyt do klasztoru franciszkańskiego w Krakowie. (...) Dla Jana z Dukli przybycie Kapistrana tym bardziej było interesujące, że ten mąż święty był po św. Bernardynie Seneńskim najżarliwszym reformatorem zakonu św. Franciszka, który do pierwotnej czystości reguły i obserw zakonnej doprowadzić usiłował. (...) Toteż gdy nadszedł ów zapowiadany dzień 28 sierpnia 1453, Jan z Dukli z dziwnym wzruszeniem wyszedł wraz z innymi braćmi zakonnymi na Kleparz, gdzie uroczyście miano witać tego zakonnika–legata”¹⁹.

Ta wersja pobytu bł. Jana jako franciszkanina w Krakowie znalazła swe miejsce w lekcji historycznej brewiarza polskiego i franciszkańskiego, iż mianowicie św. Jan Kapistran przyjął Jana z Dukli do obserwantów, co oczywiście sprzeczka się z chronologią bł. Jana i z faktem, że przeszedł on do bernardynów nie podczas pobytu św. Jana Kapistrana w Krakowie (1453–1454), ale we Lwowie w roku 1463²⁰.

Należy także odrzucić jako niehistoryczny drugi pobyt bł. Jana w Krakowie, już jako bernardyna. Został on wymyślony po to, by go skojarzyć z osobą bł. Szymona z Lipnicy: „Wkrótce po wstąpieniu swym do oo. Bernardynów, wyslanym zostal do Krakowa. Tu spotkal z innym świętym tego zakonu, błogosławionym Szymonem z Lipnicy”²¹. To twierdzenie, iż jako bernardyn działał w Krakowie, weszło nawet do obecnego Mszału Rzymskiego dla diecezji polskich, Poznań 1986, wyd. I, s. 197, a także do Liturgii Godzin, IV okres zwykły, Pallotynym 1988, s. 1240.

Umysł poznający nie znosi pustki, dlatego docieka i tworzy, stąd też powstawały i powstają legendy. Wydaje się, że powstają one wtedy, kiedy dana postać zwraca na siebie uwagę, a równocześnie mało jest o niej wiadomości. Tak było z wielu świętymi. Budzili zainteresowanie, ale skąpa była o nich wiedza historyczna. Tymczasem, im większe zainteresowanie, tym większa ciekawość ich życia i działania.

W odniesieniu do postaci świętych mamy jeszcze dodatkowo zjawisko opinii świętości. Ta opinia nie zadowala się samą zwyczajną znajomością świętego, ale oczekuje szczególnych oznak świętości, zdarzeń nadzwyczajnych, osobliwych natchnień... – Stąd potrzeba ubrania świętego w cudownościową legendę.

Tak było ze św. Franciszkiem z Asyżu. Pomimo, że pierwsze oficjalne życiorysy br. Tomasza z Celano (*Vita I* i *Vita II*) wystarczająco przedstawiały sylwetkę Świętego, to jednak wciąż domagano się o nim nowych wiadomości, stąd powstał *Traktat o cudach* tegoż Cellańczyka, stąd *Legenda maior* i *Legenda minor* św. Bonawentury, stąd tzw. *Legenda trzech towarzyszy*, *Zwierciadło doskonałości* i inne, aż wreszcie *Fioretti* przesycone legendą, zaspokoili ciekawość...

Okazuje się, że portret świętego w umysłach czcicieli składa się z portretu historycznego i z portretu legendarnego. Sprawdziło się to na osobie bł. Jana z Dukli. Skąpe wiadomości historyczne o nim, przy równoczesnej opinii świętości i żywotnym kulcie, spowodowały potrzebę uzupełnienia go legendą. Ta legenda szła przez różne życiorysy, aż osiągnęła hagiograficzne apogeum w książce o Czesława Bogdalskiego²², a apogeum eklezyjalne w lekcjach historycznych brewiarza rzymskiego²³.

Od kiedy zacząłem się zajmować bliżej postacią św. O. Franciszka z Asyżu, św. Antoniego Padewskiego, św. Klary z Asyżu i innymi postaciami z naszej rodziny

franciszkańskiej doby średniowiecznej, starałem się rozróżniać w ich życiorysach warstwę legendarną od warstwy historycznej, do czego służyły mi nie tylko kryteria historyczne, ale jeszcze bardziej kryteria teologiczne, zwłaszcza obowiązujące w teologii życia wewnętrznego.

Nic więc dziwnego, że i w opowieściach o postaci bł. Jana z Dukli widzę potrzebę odróżnienia, a nawet oddzielenia faktów historycznych od opowieści legendarnych. Zbliżająca się jego kanonizacja stwarza ku temu pilną potrzebę, gdyż kanonizacja zwróci na niego baczną uwagę, zwłaszcza w Polsce i na Ukrainie – w Dukli i we Lwowie...

Szkic legendarnego portretu bł. Jana z Dukli.

W życiorysach świętych znaki legendarne występują najczęściej w trzech momentach: na początku życia, w niemowlęctwie lub wczesnym dzieciństwie; w tzw. nawróceniu czyli w powołaniu do stanu wyższej doskonałości; przy końcu życia albo tuż przed chwilą śmierci.

O wczesnym dzieciństwie Jana czytamy w dawnych życiorysach, że „skoro z niemowlęcych lat wyrastać poczyną, najpierwej najśladzse imiona Jezus, Maryja wymawiać się nauczył”. Z tego powodu „pobożny pisarz życia jego, Bartłomiej Zimorowicz, radca lwowski, sprawiedliwie o nim napisał, iż wielki Święty będzie”²⁴.

Tę relację jako jawny znak przyszłej świętości pilnie uwzględnił brewiarz rzymski w lekcji historycznej, iż Jan „ab infania futurae sanctimoniae non obscur a prae-
biut indicia: divina siquidem benedictione praeventus, nihil ab uberibus matris suae in ore quam sacrosancta Jesu et Mariae nomina habere consuevit”²⁵.

Zapewne legendarny, bo mylny historycznie charakter ma zaliczenie Jana do grona alumnów Wszechnicy Krakowskiej: św. Jana Kantego, bł. Szymona z Lipnicy, bł. Władysława z Gielniowa, świątobliwego Rafała z Proszowic. Zgodnie z nim posłany przez bogobojnych rodziców do Akademii Krakowskiej „z Boskiego rozporządzenia w szczęśliwą nader tam trafił porę, kiedy też przesławna Matka nauk, nie tak szkołą, jak świątnią cnót będąc, wielu miała synów nie tylko nauką, ale i świątobliwością znamienitych. Tegoż czasu albowiem uczyli się w tejże Akademii B. Jan Kanty, B. Szymon z Lipnicy, B. Władysław z Gielniowa, Rafał Proszowicki, i inni świątobliwością sławni, i wybrani słudzy Boscy”²⁶.

„Wiedzę o skale jednej, wysokiej, na pół mili od Dukli odległej, nad wsią Cergową w lesie będącej, która dla przykrości i wysokości swojej, niedostępną się być zdała, i na której nikt z ludzi nie bywał, udał się na sam wierzchołek skały onej, na który z trudnością wyszedłszy, gdy się obaczył być na miejscu od wszelkiego zgielku świata najwolniejszym, (...) aby z samym tylko Bogiem nieprzerwane mógł mieć przymierze, dziwnie się ucieszył. (...) Sam zaś ostrą i ustawiczną czynił pokutę, rozmaitymi i wymyślnymi sposobami ciało swoje jak najsurowiej karząc i martwiąc, samymi leśnymi frukatami i korzonkami w ustawicznym żyjąc poście. Na tejsze górze wystawił sobie małą kapliczkę dla modlitwy i częstej rozmowy z Bogiem; blisko której wykopał także studzienkę dla posilania siebie podczas pragnienia, z której woda po dziś dzień wielu chorym bywa pomocna”²⁷.

W legendę ubrane zostało jego wstąpienie do franciszkanów, jakoby św. Jan Kanty, rzekomo jego profesor z Krakowa, w drodze do Rzymu szukał go w Dukli, znalazł na pustelni i namówił do życia zakonnego i apostołskiego.

W legendę innego rodzaju zostało także ubrane jego przejście od franciszkanów do bernardynów, iż podczas gdy był w rozterce i modlił się do Matki Bożej o światło w tym wzglądzie, okazała mu się Ona z Dzieciątkiem Jezus na ręku i rozkazała: „Synu, idź do obserwy!”

Legendą w czystej postaci jest popularne opowiadanie o tym, jak bł. Jan szedł od franciszkanów w Krośnie do franciszkanów we Lwowie, by odprawić Mszę św. i o jego zjawieniu się w drodze powietrznej ludziom w Prąkowicach pod Przemyślem.

„Dnia pewnego... ubrany już w ornat i mając kielich w ręku, bo właśnie wychodzić miał ze Mszą świętą, spostrzegł, że przełożony jest w zakrystii, zwrócił się doń przeto z pokornym zapytaniem dowiadując się o ołtarz:

– Dokąd Ojciec każesz mi iść ze Mszą świętą?

Przełożony, który podtenczas jakąś ważną sprawą był zajęty, zbył go niecierpliwym słowem:

– Do Lwowa!

Sługa Boży, jakby w tym słowie nie uważał nic niezwykłego – skłonił się głęboko i z kielichem w ręku przeszedł kościół, wyszedł na ulice miasta, skierował się potem na drogę wiodącą w stronę Lwowa i szybko szedł coraz dalej a dalej...

Po dobrej godzinie był już w Komborni, ale mocno znużony (...) Siadł przeto na chwilę opodal gościńca przy obfitym źródelku, chcąc się w jego chłodzie orzeźwić nieco (...). Przeżegnał źródelko, wodą obmył zeznojone lica, i w tej chwili... sam nie wie... we śnie li to, czy na jawie... lecz jakimiś potężnymi dźwignion ramionami, wznosi się w jasne błękitu przestworza.

Cudnej piękności młodzieńcy niosą go w powietrzu, jakby na skrzydłach wiatru pomyka z nieopisaną szybkością. Tam daleko... u dołu... mijają wioski i miasta, płynnie ponad góry i rzeki. Czasem i trudno mu dojrzeć, co tam jest w dole, tak szybko go niosą.

Raz tylko rozeznał miejscowość jedną, znaną sobie z poprzednich swych podróży. To skromna wioska ruska: Prąkowice pod Przemyślem. Na jej polach ludzie pracowali. Zdumieni jakimś szumem napowietrznym spojrzeli w górę, a tam anieli pańscy niosą zakonnika we franciszkańskim habicie. Rzucili się na kolana – a Jan z Dukli błogosławił im z wysocza...

I znowu leci... na skrzydłach anielskich... nieustrudzonych a chyżych... mijają łąny bogate, lasy obfite, pagórki zielone, rzeki wartkie. Już widzi... tam przed sobą... na przodzie... jakieś miasto warowne, z zamkiem na wyniosłej górze... patrzy bliżej, to dobrze znany mu Lwów. I w tej chwili ręce anielskie stawiają go bezpiecznie na progu kościoła franciszkańskiego we Lwowie.

Podróż z Komborni trwała chwilę tylko.

A po tej chwile... Jan z Dukli, posłuszny rozkazowi otrzymanemu w Krośnie, wyszedł tegoż dnia tylko w godzinę później, ze Mszą świętą... we Lwowie²⁸.

Z tą legendą, iż bł. Jan ubrany w szaty liturgiczne do Mszy świętej i z kielichem w ręku drogą powietrzną poszybował z Krosna do Lwowa, połączyło się mniemanie, że kielich, ornat i manipularz, znajdujące się w kościele klasztornym ojców bernardynów we Lwowie, przynależały do bł. Jana i że on je ze sobą przyniósł od franciszkanów. Przedmioty te uchodziły za relikwie, swoiste sakramentalia, poprzez które bł. Jan udzielał proszącym swojej pomocy, np. „jest kielich bł. Jana, z którego wino z wodą święconą pić dają słabym, a chorzy uzdrawiają się”²⁹.

Wielka cześć i miłość bł. Jana do Matki Bożej dała okazję i motyw do twierdzenia, że Maryja po wiele razy objawiała się mu, zwłaszcza w czasie gdy był niewidomy, na krótko przed śmiercią.

W dawnym życiorysie bł. Jana czytamy: „Sama Najśw. Królowa niebieska, wdzięczna będąc czci, którą Jej przez cały wiek życia świadczył, (...) po kilkakroć nawiedzić go raczyła, przynosząc w małej postaci dzieciny najśłodszego Syna swojego. (...) Pewnego też czasu pokazawszy mu się w wielkiej jasności na kształt jak w słońce ubrana, i trzymając na rękach Najśw. Dziecinę Jezusa Pana, rzekła do niego że: «Lwów i kraje Ruskie oprócz mnie dotąd nie mieli przed Synem moim osobliwego Patrona. Otóż tobie ten urząd zlecam; żebyś się za nimi do Syna mego w ich potrzebach przyczyniał, a ja ci w tym dopomagać będę». Tak wielkim faworem i obietnicą Przenajśw. Maryi Panny pocieszony (...) pragnął jak najprędzej rozstać się z ciałem”³⁰.

Portret historyczny bł. Jana z Dukli.

Kiedy 25 czerwca 1948 roku Święta Kongregacja Obrzędów wydała dekret ponownego podjęcia sprawy kanonizacji bł. Jana z Dukli, trzeba było opracować historycznie krytyczny jego życiorys. Wiemy już, że dokonał tego o. Hieronim E. Wyczawski OFM, publikując pracę pt. *Bł. Jan z Dukli. Życie i cześć pośmiertna*, Kraków 1957, ss. 95, która w skróceniu ukazała się w późniejszych dziełach zbiorowych: w *Hagiografii Polskiej*, t. 1, Poznań 1971, a także w *Polskim Słowniku Biograficznym*, t. 10, Kraków 1962–1964, a wreszcie w wersji poprawionej i nieco rozszerzonej w serii hagiograficznej *Polscy Święci*, t. 3, Warszawa 1984, s. 133–184.

To ostatnie opracowanie, według słów autora, opiera się na gruntownej interpretacji źródeł oraz podłożu stosunków i środowiska, w jakim bł. Jan żył. Legendy, tworzywo dawnych życiorysów, zostały odrzucone, potraktowano je jedynie jako swego rodzaju przejaw kultu Jana (s. 136).

Podobny historyczny portret bł. Jana, w odpowiednim skrócie i przy wykorzystaniu pracy o. Wyczawskiego, zamieścił w *Bibliotheca Sanctorum* o. Kajetan Grudziński OFM, wicepostulator sprawy bł. Jana. Jest to najlepszy spośród krótko, syntetycznie ujętych życiorysów bł. Jana z Dukli. Oto jego tłumaczenie.

Urodzony w mieście Dukla, w pobliżu gór Karpat, około roku 1414. W młodości wstąpił do zakonu Braci Franciszkanów Konwentualnych, wszakże daty wstąpienia nie da się ustalić. Wyświęcony na kapłana wyróżniał się gorliwością i roztropnością, tak że zasłużył na powierzanie mu odpowiedzialnych stanowisk. Kilkakrotnie był gwardianem i przełożonym w Krośnie, a później we Lwowie, gdzie był także kustoszem wszystkich klasztorów; poza tym w owym czasie franciszkanie polscy tworzyli jedną prowincję z franciszkanami czeskimi.

Kierowany swą skłonnością do życia kontemplacyjnego poprosił i otrzymał od przełożonych pozwolenie na przejście do ojców bernardynów, wyrosłych z zakonu franciszkańskiego, a nazwanych tak od imienia ich kościołów poświęconych św. Bernardynowi. W nowym otoczeniu był wkrótce jednym z najbardziej gorliwych zakonników, odznaczając się dążeniem do doskonałości, troską o zbawienie dusz i pracą misjonarską. Szczególnym polem jego działalności były aż do końca konfesjonał i ambona.

Kiedy stał się niewidomy i nie mógł samodzielnie przygotowywać się do kazań, korzystał z posługi nowicjusza, który mu czytał teksty święte, potrzebne do

przygotowania kazania. Na ślepotę i inne schorzenia, jakie go dotknęły, nigdy się nie skarżył, ale wobec wszystkich okazywał franciszkańską pogodę ducha.

Zmarł we Lwowie, dnia 29 września 1484 roku, podczas odmawiania z braćmi psalmów pokutnych. Jego śmierć, tak jak jego życie, była pełna zaparcia siebie i ofiary. Cuda i liczne łaski otrzymywane za jego wstawiennictwem szybko wzbu-
dziły oddawanie mu kultu, który później wciąż się wzmacniał.

Proces beatyfikacyjny, rozpoczęty w roku 1615, zakończył się w 1733 zatwierdzeniem kultu przez Stolicę Apostolską. W roku 1739 papież Klemens XII ogłosił go patronem Polski i Litwy. Ze względu na nowe cuda i łaski otrzymane za jego wstawiennictwem Święta Kongregacja Obrzędów, dnia 25 czerwca 1948 roku, wydała dekret pozwalający na ponowienie jego sprawy, mającej na celu kanonizację³¹.

Dzisiaj wiemy, że dnia 2 lipca 1994 roku Kongregacja do spraw Świętych, na sesji w obecności Jana Pawła II ogłosiła dekret o heroicznosci cnót bł. Jana z Dukli. W ten sposób otwarły się drzwi do ostatniego aktu przed kanonizacją, jakim jest uznanie cudu zdarzonego za jego przyczyną.

B. Recenzja

Janina Herz, *Ojciec Jan z Dukli*, Kalwaria Zebrzydowska 1994, wyd. Calvarianum, ss. 70.

Tytuł książki może być dla czytelnika mylący, bo wprawdzie cała treść w niej zawarta odnosi się do bł. Jana z Dukli, ale w różnym stopniu, jako że książka składa się z kilku opracowań różnych autorów i o różnej tematyce. Bezpośrednio odnosi się do niego chronologia, życiorys i nabożeństwa, wszakże historia klasztoru w Dukli już tylko pośrednio.

Tytuł całości, a także podane autorstwo książki są wzięte z jednej tylko części, z życiorysu Janiny Herz: *Ojciec Jan z Dukli*, ss. 11–32. W ten sposób zapewne wydawnictwo Calvarianum chciało pośmiertnie spłacić dług wdzięczności pisarce, która z wydawnictwem współpracowała. Wydanie książki w 1994 roku kojarzy się czasowo z dekretem heroicznosci cnót bł. Jana, z lipca tegoż roku.

Poniższe uwagi będą dotyczyć wyłącznie życiorysu autorstwa Janiny Herz. Niektóre uwagi są mniej ważne, inne poważniejsze.

– Pomyłką drobną jest błąd w imieniu chrzestnym św. Maksymilina Marii Kolbego, gdyż miał imię Rajmund, a nie Edmund (s. 16).

– Inną pomyłką jest twierdzenie, że św. Franciszek z Asyżu „wprowadził w swoich zakonach ścisły post, obowiązujący od uroczystości św. Michała aż do Adwentu, a oprócz tego post adwentowy i wielkopostny” (s. 24). Otóż takiego postu od św. Michała Archaniola aż do Adwentu św. O. Franciszek nie przepisał swym braciom ani w regule niezatwierdzonej z 1221 roku, ani w regule zatwierdzonej przez papieża Honoriusza III w 1223.

Oдноśny tekst z reguły zatwierdzonej brzmi: „I niech poszczą od uroczystości Wszystkich Świętych do Bożego Narodzenia. Co do świętego postu, który się zaczyna od Objawienia Pańskiego i trwa nieprzerwanie przez czterdzieści dni i który Pan uświęcił swoim świętym postem, kto go dobrowolnie zachowa, niech będzie błogosławiony od Pana, a kto nie chce, nie jest do niego obowiązany. Lecz inny post czterdziestodniowy przed Zmartwychwstaniem Pańskim niech bracia zachowują”³².

– Na stronie 21 czytamy: „Byłoby ciekawie, a może i pouczające wiedzieć, jak polski ksiądz podchodził do odwiecznego wroga i czy widział w Niemcach owieczki

Boże, czy pełnych pychy Krzyżaków” (s. 21). Nie ma tu problemu, bo najpierw sam fakt, że bł. Jan z Dukli duszpasterzował osadnikom niemieckim we Lwowie i w Poznaniu świadczy, iż traktował ich na równi z Polakami, a po drugie problem krzyżacki miał miejsce na terenie Prus i Pomorza, a nie na Rusi i we Lwowie. Poza tym utożsamianie Niemców z Krzyżakami nie jest słuszne...

– Dość problematyczne jest uzasadnianie higieny u braci obserwantów, skoro „św. Jan Kapistran zezwalał na kąpiel tylko w ubraniu. Okazuje się, że jednak już wtedy dbano o higienę. (...) Jak częsta była ta kąpiel, nie wiadomo” (s. 30). Taka notatka wymaga uściślenia, zwłaszcza wyjaśnienia, o jaką kąpiel chodziło, czy w domu własnym, czy w łaźni miejskiej, bo wiemy, że w owym czasie były one dość liczne. I o jakie ubranie chodziło, jako że ubraniem brata mniejszego był habit i tylko habit, który przecież do żadnej kąpeli się nie nadawał...

Niektóre nieścisłości wymagają dokładniejszych wyjaśnień.

– Błędem jest utożsamianie urzędu kustosza z funkcją ekonoma klasztoru i to w znaczeniu dzisiejszym, iż bł. Jan „w klasztorze franciszkanów został kustoszem. Był odpowiedzialny za finanse klasztorne” (s. 20) oraz: „jako kustosz Jan zajmował się też dobrami materialnymi klasztoru. To bardzo trudne zadanie” (s. 21), także: „po przejściu do bernardynów nie chciał przyjąć funkcji kustosza. Prawdopodobnie bał się, że przy jej pełnieniu sprzeniewierzy się franciszkańskiemu ideałowi ubóstwa” (s. 21).

Niezależnie od tego, że sprawy finansowe klasztorów w czasie bł. Jana z Dukli przedstawiały się zupełnie inaczej niż dzisiaj, kiedy każdy klasztor ma ekonoma od spraw materialnych, trzeba spostrzec błędne użycie nazwy i funkcji kustosza.

U franciszkanów kustosz miał i ma do dzisiaj nie funkcję ekonoma, ale urząd przełożonego nad okręgiem zakonnym, zwanym kustodią. Kustodie i kustosze jako ich przełożeni istnieli już za czasu założyciela św. Franciszka z Asyżu, który w swej regule m.in. postanawia: „W razie jego śmierci (tzn. generała zakonu) ministrowie prowincjalni i kustosze niech wybiorą następcę na kapitule w Zielone Świąta. (...) Po kapitule zaś Zielonych Świąt poszczególni ministrowie i kustosze, jeśli zechcą i uznają za dobre, mogą w tym samym roku raz w swoich kustodiach zwołać swych braci na kapitułę”³³. Otóż bł. Jan z Dukli był u franciszkanów kustoszem kustodii ruskiej.

U bernardynów stanowisko kustosza przedstawiało się i dziś się przedstawia inaczej. Mianowicie przełożeni ważniejszych klasztorów mają tytuł kustosza. Klasztor lwowski uzyskał tytuł kustosza dla swego przełożonego długo po śmierci bł. Jana: „W 1513 r. podniesiono klasztor lwowski do rzędu kustodii, a każdorazowy lwowski gwardian tytułował się odtąd kustoszem. Wprawdzie godność ta nie dawała mu tej władzy, jaką mieli kustosze u franciszkanów konwentualnych, ale to miało duże znaczenie prestiżowe”³⁴. Tak więc u bernardynów nikt bł. Janowi funkcji kustosza nie proponował, żeby musiał odmawiać jej przyjęcia...

– Na stronie 29 czytamy: „Wiadomo, że Jan z Dukli już u franciszkanów zasłynął jako kaznodzieja. Nie mógł tego kaznodziejstwa uprawiać bez egzaminu i pozwolenia władzy zakonnej. Czy taki egzamin złożony u obserwantów i u konwentualnych był wystarczający – nie wiadomo. Przypuszczalnie jednak, zważywszy na rozprężenie konwentualnych, taki egzamin był konieczny i prawie na pewno Błogosławiony nie był od niego zwolniony”.

Naiwną manipulacją jest tu robienie z jurysdykcji kanonicznej problemu asceetycznego, a poza tym dziwi antagonizowanie bernardynów z franciszkanami,

z którego wynika, że bł. Jan z Dukli stał niżej jurysdykcyjnie i ascetycznie od ówczesnych bernardynów we Lwowie.

W tym miejscu przyda się chronologia i realia życiowe. Bernardyni przybyli do Lwowa z Krakowa w roku 1460. Było to więc zaledwie 10 lat po ich założeniu przez św. Jana Kapistrana. Mimo że od razu w Krakowie bardzo liczna była rekrutacja nowicjuszków do nich, to jednak trudno przypuścić, by przez tak krótki czas dysponowali wieloma kapłanami zdolnymi do pełnienia funkcji kaznodziei i spowiednika. Nie wiadomo też, czy tacy byli we Lwowie. Dodatkową trudnością we Lwowie była początkowa niechęć do nich arcybiskupa Grzegorza z Sanoka, a przecież od niego zależało udzielenie jurysdykcji³⁵.

Natomiast przybycie do nich w roku 1463, a więc zaledwie w trzy lata po ich instalacji za Bramą Halicką, bł. Jana z Dukli, kapłana starszego, bo w wieku około 50 lat, sławnego kaznodziei i spowiednika, było dla młodej wspólnoty bernardyńskiej zdarzeniem wręcz opatrnościowym. Mieli w nim bowiem doświadczonego i świętobliwego duszpasterza, uznawanego przez arcybiskupa. Trzeba więc wnioskować, że to właśnie bł. Jan z Dukli przyczynił się waleń do stabilizacji bernardynów we Lwowie i że jeżeli chodzi o egzaminy, to raczej on powinien być ich egzaminatorem, wszak źródła bernardyńskie mówią o nim, że odznaczał się dobrą znajomością teologii i roztropnością. Zresztą Jan należał do najwybitniejszych członków wspólnoty bernardynów we Lwowie, jak to zaznacza historia tego klasztoru: „Sporo mieszkało tam dobrych kaznodziejów, z których najsłynniejsi to Jan z Dukli, Sebastian ze Lwowa (1527–9), po nim Marcin z Podolina, Klemens Ramułt (1552). Szczególniejszą znowu świętobliwością zasłynął obok Jana z Dukli Mikołaj ze Środy (+1487), spowiednik pierwszego”³⁶.

– Widoczne jest stosowanie świateł po stronie braci obserwantów i cieni po stronie braci konwentualnych. M.in. w odniesieniu do papieża Jana XXII czytamy: „Był on niechętny franciszkanom, więc niektórzy z nich podważali legalność jego wyboru. Św. Jan Kapistran chciał ukrócić te wątpliwości i urazy i dlatego w konstytucjach uznał wybór tego papieża za legalny. Była to ogromna ulga dla obserwantów, gdyż dzięki temu pozbyli się wątpliwości i konfliktów sumienia” (s. 31).

W odpowiedzi trzeba koniecznie sięgnąć po chronologię. Jan XXII był papieżem od roku 1316 do 1334. Zaraz od początku pontyfikatu zwalczał nie zakon franciszkański, a tzw. braci spirytualnych oraz tzw. fraticellich. Historia tego konfliktu jest bardzo zawiła i nie ma nic wspólnego z braćmi obserwantami, a tym bardziej ze św. Janem Kapistranem, skoro bracia obserwanci w osobie brata Pawła z Trinci (ur. 1309, zm. 1390) i jego kilku towarzyszy rozpoczęli reformę zakonu w roku 1368 za pozwoleniem generała Tomasza Frignani, w pustelni San Bartolomeo di Brugliano. Jan Kapistran był jeszcze bardziej odległy czasowo od Jana XXII, skoro został wikariuszem generalnym obserwantów w latach 1443–16, 1449–52³⁷.

Cieniem rzuconym na braci konwentualnych jest mowa o ich „rozprężeniu” (s. 29), a także określenie przejścia bł. Jana z Dukli do bernardynów jako ucieczki: „Jan też uciekł od franciszkanów, ale po to, by prowadzić życie bardziej surowe i zgodne z duchem świętego z Asyżu. Użył podstępny, by nie splamić się nieposłuszeństwem” (s. 18).

Z trudnej sytuacji zakonu w XIV wieku, z powodu braci spirytualnych i fraticellich oraz w XV stuleciu, głównie z powodu wielkiej schizmy zachodniej w Kościele, a także walk husyckich w Czechach, nie wynika wniosek, że w klasztorze franciszkanów we Lwowie i w kustodii ruskiej było „rozprężenie”! Wręcz odwrotnie, franciszkanie kustodii ruskiej,

prowadzący działalność misyjną, zasługują na pochwałę. Przecież wydali spośród siebie w owych czasach dwóch świętych: bł. Jakuba Strzeмиę (+1409) i samegoż bł. Jana z Dukli.

Poza tym, w czasie gdy bł. Jan przeszedł do bernardynów – rok 1463 – schizma zachodnia należała już do historii, zakończona za sprawą soboru w Konstancji (1414–1418), a także husytyzm po śmierci Jana Husa (+1415) i klęsce taborytów pod Lipanami w 1434 roku stracił swój główny impet, co wpłynęło również korzystnie na uporządkowanie spraw w łonie zakonu franciszkańskiego.

Nazywanie przejścia Jana do bernardynów ucieczką i podstępem szkodzi samemu Janowi, bo podstęp i ucieczka nie tylko nie są posłuszeństwem, ale nawet czymś gorszym do zwykłego nieposłuszeństwa. Najlepszą odpowiedzią na tę trudność niech będzie źródłowa informacja Jana z Komorowa³⁸.

„Jan rzekł (do prowincjała): Czcigodny Ojcze, proszę o pozwolenie pójścia do ojców z obserwancji; który (prowincjał) sądząc, że Jan prosił jedynie o pozwolenie na odwiedzenie ich, powiedział: Idź w imię Pana. On przeto wyszedłszy radośnie, przyszedł do braci (bernardynów), prosząc pokornie, żeby go przyjęli. Zapytany o pozwolenie, odrzekł, że prowincjał udzielił mu go i że świadkami są ci Lwowianie, w których obecności o nie prosił. Zatem bracia przyjęli go. Kiedy zaś prowincjał chciał go odwołać, on dowodził, że od niego właśnie prosił i otrzymał pozwolenie, i tak spokojnie (in pace) pozostał w Obserwancji zakonnej”³⁹.

Przypisy:

¹ Cz. Bogdalski, *Bł. Jan z Dukli*, Kraków 1903; nast. wyd. broszurowe 1903, 1905, 1907, 1938.

² Tenże, *Bł. Jan z Dukli*, Kraków 1903, wyd. I, s. 72.

³ Tamże, s. 33.

⁴ Tamże, s. 77.

⁵ Tamże, s. 23–25.

⁶ Klasztor franciszkanów w Krośnie został założony w roku 1378.

⁷ *Ojciec Jan z Dukli*, Kalwaria Zebrzydowska 1994, ss. 7–9: Kalendarium życia Jana z Dukli.

⁸ K. Kantak, *Franciszkanie Polscy*, t. I, Kraków 1937, s. 193.

⁹ F. Straszynski, *Ręka wszechmocności Boskiej*, Cracoviae 1684, s. A.

¹⁰ H. Wyczawski OFM, *Bł. Jan z Dukli*, w: *Święci Polscy*, t. 3, Warszawa 1984, s. 139.

¹¹ Ks. M. Rechowicz, *Jan Kanty*, w: *Hagiografia Polska*, t. I, Poznań 1971, s. 539.

¹² K. Kantak, jw., s. 176 n.

¹³ H. Wyczawski, jw., s. 140.

¹⁴ Cz. Bogdalski, jw., s. 21.

¹⁵ H. Wyczawski OFM, *Jan z Dukli*, w: *Hagiografia Polska*, t. I, Poznań 1971, s. 588.

¹⁶ Cz. Bogdalski, jw., s. 21.

¹⁷ H. Wyczawski, *Bł. Jan z Dukli*, w: *Święci Polscy*, t. 3, s. 141.

¹⁸ K. Kantak, jw., s. 164.

¹⁹ Cz. Bogdalski, jw., s. 26 n.

- ²⁰ *Officium Poloniae* (1938) 1 X : „A sancto Ioanne a Capistrano per Casimirum regem sub id teporis in Polonia evocato, fratribus Minorum de Observantia adscriptus, praeconceptam sui exspectationem abunde cumulavit”. – *Officium Fratrum Minorum Convetualium* (1951) : „Postea – tzn. po urzędzie kustosza we Lwowie – Minoribus de Observantia a sancto Ioanne a Capistrano aggregatus”.
- ²¹ Cz. Bogdalski, jw., s. 36.
- ²² Cz. Bogdalski celowo połączył portret historyczny z portretem legendarnym bł. Jana z Dukli, pisze bowiem we wstępie do swego życiorysu: „Zbierałem bardzo skrzętnie wszelkie opowieści o bł. Janie, kursujące w żywej tradycji w okolicach Krosna i Dukli. A jakkolwiek nie przypisuję im żadnej większej wagi, to jednak zaznaczam, że pod ich legendarną szatą doszukać się można także drobniańskich ździebelek prawdy” (Cz. Bogdalski, *Bł. Jan z Dukli*, Kraków 1903, s. 6).
- ²³ Por. J. Zwoliński, *Żywot bł. Jana Duklana. Na tle 2 nokturnu brewiarza rzymskiego opisał*, Jasło 1897.
- ²⁴ *Bł. Jan z Dukli... krajów ruskich i stołecznego miasta Lwowa Opiekun...*, (Lwów) 1819, s. 51.
- ²⁵ *Officia propria pro clero dioecesium Poloniae. Pars autumnalis, Romae* (1938), s. 60. – Trzeba jednak przyznać, że w tym wydaniu brewiarza jest to jedyny fragment życiorysu bł. Jana z Dukli o posmaku legendarnym.
- ²⁶ *Życie bł. Jan z Dukli*, w: *Bł. Jan z Dukli... krajów ruskich i stołecznego miasta Lwowa Opiekun...*, (Lwów) 1764, bez stronicowania.
- ²⁷ Tamże.
- ²⁸ Cz. Bogdalski, jw., s. 23–25.
- ²⁹ Opisane Relikwii B. Jana z Dukli, w: *Bł. Jan z Dukli... Lwowa Opiekun... zdesperowanych w chorobach Lekarz...*, (Lwów) 1819, s. 117. – Cz. Bogdalski w pierwszym wydaniu żywota bł. Jana, Kraków 1903 r., zamieszcza fotografie ornatu i kielicha, opatrując je wyjaśnieniami: „Ornat bł. Jana z Dukli, w którym wedle tradycji niesiony był na rękach anielskich z Krosna do Lwowa”, a także: „Kielich bł. Jana z Dukli. Z roku 1470, używał go bł. Jan z Dukli do Mszy świętej” (s. 79).
- ³⁰ *Życie B. Jana z Dukli*, w: *Bł. Jan z Dukli (...) krajów Ruskich i stołecznego miasta Lwowa Opiekun...*, (Lwów) 1764, bez stronicowania.
- ³¹ *Bibliotheca Sanctorum*, t. 6, Roma 1965, kol. 749, tekst w języku włoskim.
- ³² *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1982, s. 98 i 62.
- ³³ Tamże, s. 102.
- ³⁴ *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 194.
- ³⁵ Tamże, s. 193–197.
- ³⁶ Tamże, s. 194.
- ³⁷ Por. H. Wyczawski, *Krótką historia Zakonu Braci Mniejszych*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 581–631; C. Niezgoda, *Ruch spirytualny w zakonie Braci Mniejszych*, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 4, Kraków 1991, s. 5–33.
- ³⁸ *Breve memoriale Ordinis Minorum 1206–1603*, MPH V (1882), s. 246–250.
- ³⁹ Prowincjałem wizytującym wówczas klasztor franciszkanów we Lwowie był Mikołaj Stryczek z Karniowa, Morawianin. Patrz: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, Kraków 1982, cz. 1, s. 312–313; cz. 2, s. 39–40, 484.

Instytut Katolicki w Tuluzie i jego formy kształcenia

Spółczesność francuskie powołało w ubiegłym wieku pięć uniwersytetów katolickich, które do dzisiaj kształtują umysłowy obraz kraju. Najbardziej renomowaną uczelnią jest Katolicki Instytut w Paryżu. Na jego korzyść działa zawsze atrakcyjna metropolia, rozległy zakres studiów oraz autorytet nazwisk, związanych z dziejami uczelni: Baudrillart, Gasparri, Loisy, Maritain, Gilson. Równorzędnymi szkołami, choć może mniej głośnymi, są ponadto: Fakultet Katolicki w Lille, Katolicki Uniwersytet Zachodu w Angers, Wydział Katolicki w Lionie oraz interesujący nas Institut Catholique de Toulouse. Wszystkie te uczelnie powstały w jednym czasie i były wynikiem szerokiej akcji, podjętej przez kościelne w latach siedemdziesiątych minionego stulecia, a przede wszystkim przez ks. F. Dupanloup – późniejszego bpa Orleanu. Jego działalność publicystyczna, profesorska na Sorbonie oraz parlamentarna w Zgromadzeniu Narodowym doprowadziła do uchwalenia ustawy o wolnych szkołach wyższych (12 III 1875), uzupełnionej następnie uchwałą z dnia 18 III 1880. Postanowienia w nich zawarte zostały zmodyfikowane w najnowszych ustawach z 12 listopada 1968 i 12 lipca 1971. Zakres studiów czyni te zakłady uniwersytetami i tak potocznie się je nazywa, jednak ustawa z roku 1880 zarezerwowała tę nazwę dla szkół państwowych, wobec czego tamte zostały przy „wydziałach” lub „instytutach”.

1. Z dziejów tuluskiej uczelni

Katolicki Instytut w Tuluzie nie wyrósł na surowym korzeniu, ale wchłonął tradycje, programy i osiągnięcia słynnej szkoły średniowiecznej, która zorganizowana w 1229 roku w uniwersytet kształtowała kulturę Langwedocji i świadczyła niemałe usługi Kościołowi na terenach obfitujących w herezje, a także promowała arystotelesowską koncepcję nauki. Walki religijne i Wielka Rewolucja obeszły się z Tuluzą z całą gwałtownością. Pod ich uderzeniem żadna z kulturalnych instytucji Tuluzy nie pozostała na swoim miejscu: w dawnym pałacu biskupim mieści się dzisiaj prefektura departamentu Haute-Garonne, w opactwie St. Sernin nie ma już benedyktynów, choć pozostała po nich wspaniała bazylika z XI–XII wieku – najwspanialszy kościół romański we Francji, pięcionawowy z transeptem i kaplicami promienistymi; także dominikanie nie gospodarzą się w dawnym klasztorze i dwunawowym kościele Jakobinów, lecz przeszli do nowej dzielnicy; franciszkanie mogą kontemplować swoją przeszłość w pozostałej wieży (le clocher des Cordeliers – XIV w.) i gotyckim portalu, bo reszta uległa zniszczeniu; klasztor i kościół augustianów także nie służą

pierwotnemu przeznaczeniu, lecz w swoich murach mieszczą muzeum malarstwa i rzeźby. Lista kłesk niekompletna, lecz daje wyobrażenie burzliwych losów tuluskich instytucji.

Po przeżytych katastrofach miasto znowu wróciło do świetności naukowej, ekonomicznej i religijnej – jest nadal pełne klasztorów i bywa nazywane „Rzymem nad Garonną”. Wrażenie zasobnego miasta potęgują filie zagranicznych banków, przedstawicielstwa towarzystw lotniczych, salony głośnych firm samochodowych oraz rozwinięty przemysł chemiczny, maszynowy, rolniczy i lotniczy (Caravelle–Concorde). Ruchliwy ośrodek ściągnął także wielu cudzoziemców: Katalończyków, Portugalczyków, Włochów, Polaków – brak tylko Wizygotów, którzy kiedyś mieli tu swoją stolicę.

Podstawę prawną dały instytutowi wyżej wymienione ustawy, a szczególnie pierwsza z 1875 roku. Uczelnia istnieje więc przeszło sto lat¹ i tę okoliczność uczila uroczystościami jubileuszowymi w 1975 r. Organizowanie katedr trwało parę lat: najpierw ukonstytuował się wydział prawa cywilnego (1877), w następnym roku rozpoczęła działalność humanistyka, a rok później wydział teologiczny, który uzyskał kanoniczną erekcję dekretem Kongregacji Studiów (15 X 1889) oraz listem apostolskim papieża Leona XIII „Eximia Sacrarum” (20 XII 1889). Wkrótce zorganizowały się też pozostałe fakultety: filozoficzny i prawa kanonicznego, a uległ likwidacji wydział prawa państwowego. W jego miejsce przyszły trzy wyższe szkoły: Nauk Przyrodniczych, Szkoła Rolnicza w majątku Purpan koło Tuluzy oraz Szkoła Nauk Ekonomicznych i Społecznych. Nowe statuty uczelni uzyskały ponowną aprobatę Kongregacji Studiów i Uniwersytetów (1889 i 1936), a także zostały uznane pismem apostolskim Piusa X „Quae nuper” (2 IV 1913).

Główne urzędy i zakłady naukowe znalazły miejsce w starej części miasta, nad Garonną². Zachodnia fasada budynku spoczywa na murach gallo-rzymskich, a cały kompleks zajmuje teren dawnego klasztoru siostr klarysek i odlewni dział. Główny gmach uniwersytetu nie tchnie okazałością: fasada od ul. Fonderie, wkomponowana w zwarty ciąg dwupiętrowek nie rzuca się w oczy i gdyby nie kaplica Leona XIII, z niewielką rozetą, byłaby niedostrzegalna. Niepozorna brama o półkolistym sklepieniu i niezbyt głęboka sień prowadzą na czworoboczny dziedziniec, zalany południowym słońcem. Panuje tu kolor cegły, przerywany obfitym bluszczem i kępą drzew rzucających błogi cień. Ściany budynku architektonicznie gładkie, bez żadnych ozdób, zaznaczone tylko trzema rzędami okien i symetrycznymi wejściami na skrzydła. Z tyłu budynku rozciąga się niewielki Campus Martius, oparty o arkadową fasadę i zacieniony drzewami. Umiarkowanej wielkości budowla mieści w sobie sale wykładowe, bibliotekę (ok. 200 tys. tomów), sekretariaty, konwikt księży–studentów, czyli foyer Leona XIII oraz mieszkania rektora i kilku profesorów. Oprócz głównego gmachu, uczelnia posiada jeszcze parę mniejszych pomieszczeń w innych częściach miasta.

2. Administracja ogólna Instytutu

Instytut Tuluski obejmuje swoją działalnością południowo-zachodnią Francję, podobnie jak wydziały w Lionie mają na uwadze potrzeby intelektualne i religijne południowego wschodu. W jego zasięgu pozostaje 17 diecezji czterech prowincji kościelnych (Toulouse, Albi, Auch, Bordeaux). Rozległość terytorialna podyktowała też

formy administracyjne Instytutu, typowe zresztą dla wszystkich innych uniwersytetów katolickich we Francji. Wszyscy biskupi wspomnianego terenu tworzą Najwyższą Radę, która sprawuje patronat nad uczelnią poprzez Komisję Stałą, złożoną z 6 biskupów pod przewodnictwem arcybiskupa Tuluzy. Wielkim kanclerzem uczelni bywa również miejscowy arcybiskup. Oprócz tych opiekuńczych instytucji, powołano do życia – w myśl uchwał z dnia 21 III 1884 i 12 II 1920 – Towarzystwo Duilhé de Saint-Projekt, które stało się prawnym właścicielem majątku i urzędzeń uczelni. W jego skład wchodzi wszyscy biskupi i prawnie wybrani wikariusze kapitulni regionu uczelnianego. Zawiadywanie Instytutem należy do Rady Administracyjnej, złożonej z trzech osób, w tym z rektora i wicerektora; do jej zadań należy także składanie sprawozdań państwowym władzom administracyjnym, sądowym i szkolnym. Wewnętrzną władzę uczelni stanowi rektor oraz organa typowe dla szkół wyższych. Przez długie lata funkcję rektora pełnił mgr Xavier Ducros – teolog i biblista, a zarazem członek Tuluskiej Akademii Nauk, Pism i Literatury Pięknej, jednakże z końcem roku akademickiego (1974/75) przeszedł na emeryturę, a jego miejsce zajął dotychczasowy prorektor Pierre Eyt³ – profesor teologii.

3. Działalność naukowa Instytutu

Wysiłkom naukowym uczelni przyświecają trzy cele: prowadzić własne badania, oddawać się pracy dydaktycznej i formacyjnej oraz podnosić kulturę intelektualną i religijną południowego zachodu. Realizacji tych zamierzeń służą najpierw własne czasopisma: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* – kwartalnik, uzupełniany kroniką szkoły (*Chronique*), poza tym wydział humanistyczny publikuje kwartalnik *Gai Saber*, a Centrum Modernizacji Rolnictwa wydaje własny przegląd „*Purpan*”. Do tego dochodzą publikacje samodzielne, artykuły w obcych czasopismach, wykłady i referaty na kongresach. Są to ogólnie przyjęte formy pracy w wyższych szkołach. Specyfiką uczelni katolickich natomiast jest wysiłek podejmowany w licznych instytutach specjalistycznych, szkołach wyższych, centrach i ośrodkach, które powołują. Są one wyrazem żywego odczucia potrzeb społecznych, ale i trudności jakie przeżywają uniwersytety katolickie we Francji⁴. Instytut Tuluski nie ma także praw państwowych, lecz jedynie papieskie, a wobec tego absolwenci wydziałów świeckich, chcący uzyskać stopnie akademickie, muszą stawać do egzaminów i przewodów doktorskich w odpowiednich szkołach państwowych, co już jest znaczną niedogodnością. W dodatku uczelnie katolickie są finansowane tylko przez Kościół, a w takim razie łatwo o ich niedoinwestowanie i ograniczone możliwości pomocy młodzieży. W takich warunkach uczelnia Tuluska nie posiada wielkiej liczby studentów i to jest jej główna słabość. Łamiąc się z tymi trudnościami i idąc za potrzebami społecznymi otwarła się na zewnątrz i zwielokrotniła swoje usługi w organizmach o swobodniejszym trybie kształcenia. Odnotujmy ważniejsze z nich.

Troska o podniesienie życia religijnego w duchu soborowym znalazła wyraz w trzech instytucjach związanych z wydziałem teologicznym: Instytucie Studiów Religijnych i Pastoralnych, Jednorocznym Ośrodku Formacyjnym dla Kapłanów oraz Stałym Ośrodku Formacyjnym dla Sióstr. Studenci wspomnianego Instytutu rekrutują się zarówno z duchowieństwa, jak katolików świeckich i sióstr zakonnych

ze skończonymi studiami średnimi. Jego celem jest ukazać i wyjaśnić problemy wiary współczesnej oraz uświadomić słuchaczom potrzebę komunikowania tej wiary i współdziałania z Kościołem. Warunkiem osiągnięcia zamierzonej formacji jest „zaangażowanie apostolskie” mogące zrodzić refleksję osobistą, która dojrzewa w toku wykładów, ćwiczeń i wymiany zdań w grupach dyskusyjnych. Nauka w Instytucie trwa dwa lata; w ciągu nich student zobowiązany jest wysłuchać pewnej ilości cykli wykładowych (5 – 10) oraz odbyć ćwiczenia indywidualne i grupowe. W ich wyniku absolwenci uzyskują dyplomy z różnych specjalności teologicznych.

Jednoroczne Centrum Formacji dla Księży grupuje duchowieństwo czynne w duszpasterstwie oraz kierujące różnymi zespołami. Zamierzeniem ośrodka jest zaprowadzić księży do pasterskiej refleksji, umożliwić im przemyślenie warunków swej pracy, przeanalizować zebrane doświadczenia i we wspólnych dociekaniach poszukiwać lepszych metod apostolskiego oddziaływania. Kurs formacyjny trwa 24 tygodnie, od października do czerwca, z tym że uczestnicy mieszkają w ośrodku tylko od poniedziałku do piątku, a na weekendy wracają do swoich zajęć. Tok szkoleniowy polega na osobistych opracowaniach, wykładach i dyskusjach na tematy społeczne, teologiczne, antropologiczne i stosunków międzyludzkich. Pod koniec studium, przy udziale specjalistów, opracowuje się syntezę uwzględniając implikacje pastoralne.

Stały Ośrodek Formacyjny dla Sióstr ma charakter ciągły. Jego cykle kształceniowe trwają dwa lata i obejmują zagadnienia z teologii życia zakonnego oraz przegląd doktrynalny wiary. Aby umożliwić równoczesną pracę zawodową, komasuje się wykłady pod koniec każdego miesiąca – od piątku do niedzieli i z tych też względów programy naukowe obu lat są wewnątrznie niezależne, chociaż się kompletują.

Wyższa Szkoła Nauk Przyrodniczych odstąpiła od systematycznych wykładów, a wysiłki skierowała na prace badawcze i pomoc studentom przygotowującym prace doktorskie na uczelniach państwowych. Wstęp do jej laboratoriów mają zarówno kandydaci do stopni naukowych jak osoby z pełnymi kwalifikacjami, przeprowadzające badania podstawowe z zakresu fizyki, chemii, geologii czy fizjologii roślin. Zespoły laboratoryjne współpracują z państwowymi placówkami badawczymi a wybitniejsi członkowie prowadzą badania także w Narodowym Ośrodku Poszukiwań Naukowych i należą do różnych akademii nauk.

Wyższa Szkoła Rolnicza w Purpan została zatwierdzona dekretem ministra rolnictwa z dnia 10 czerwca 1964. Prowadzi pięcioletnie studia podwójnego stopnia: zasadniczego (2 lata) oraz wyższego – dalsze 3 lata. Oprócz przedmiotów ściśle rolniczych w jego program wchodzi także zagadnienia ekonomiczne, prawnicze i finansowe. Szkoła dysponuje laboratoriami informatyki, ekonomii finansów, modernizacji rolnictwa, analiz chemicznych oraz poszukiwań syntez. Zakłady zdobyły sobie naukową reputację i dlatego absolwenci pięcioletniego studium otrzymują dyplomy inżyniera rolnego – uznane przez Narodową Komisję Tytułów Inżynierskich (23 IV 1964).

Przygotowanie pedagogiczne nauczycieli sektora katolickiego dokonuje się w Instytucie Formacji Pedagogicznej oraz Centrum Formacji Pedagogicznej. Pierwszy przysposabia do nauczania różnych przedmiotów w szkołach katolickich drugiego stopnia i jest otwarty dla studentów początkowych lat Instytutu Katolickiego oraz jego profesorów, a także dla wszystkich zaciekawionych problemami pedagogicznymi i posiadających kwalifikacje uprawniające do studiów wyższych. Adeptci w dwuletnim trybie przechodzą najpierw szkolenia teoretyczne, ujęte w cykle

tematyczne (*unités de valeur*), a następnie odbywają praktykę w grupach utworzonych wg różnych dyscyplin. Centrum Formacji Pedagogicznej natomiast przygotowuje nauczycieli dla szkół katolickich pierwszego stopnia lub publicznych – po uzyskaniu dyplomu w odpowiednich szkołach państwowych. Kandydaci są kierowani na uczelnię przez ośrodki diecezjalne i one też gwarantują im przyszłą pracę w diecezji. Kurs szkoleniowy trwa również dwa lata.

Instytut Studiów Społecznych składa się z trzech organizmów: Centrum Przygotowawczego Studiów Sanitarnych i Społecznych, Ośrodka Studiów Psycho-Społecznych oraz Międzynarodowego Kolegium Uniwersyteckiego w Pirenejach. Centrum Przygotowawcze prowadzi najpierw jednoroczne wykłady dla kandydatek do różnych szkół państwowych o profilu społeczno-medycznym, a więc przyszłych higienistek, laborantek, przedszkolank, sekretarek w resorcie zdrowia itp. W cyklu dwuletnim natomiast ma na uwadze młodsze pielęgniarki, które stara się przygotować do egzaminu w szkołach infirmarych. Treść nauczania dostosowana jest do dyrektyw ministerstwa zdrowia, a wykłady odbywają się dwa razy w tygodniu. Ośrodek Studiów Psycho-Społecznych powstał w 1952 r. i nie ma trybu ściśle szkolnego, lecz opiera się na seriach konferencji, seminariów i sesji z zakresu psychologii i socjologii oraz ich społecznych implikacji. Jeszcze bardziej swobodny i otwarty charakter ma Międzynarodowe Kolegium Uniwersyteckie, istniejące od 1951 r., a nazywane także Letnim Uniwersytetem. Skupia ono wykwalifikowanych pracowników różnych branż jak lekarzy, adwokatów, wychowawców, sędziów itp. – na dwóch dekadach wakacyjnych w atrakcyjnej miejscowości w Pirenejach – Ustaritz, zapewniających miły odpoczynek i swobodne studium (*decades d'Ustaritz*). Program wypełniają prelekcje, wymiana doświadczeń i próby własnych rozwiązań aktualnych zagadnień⁵.

Oprócz wyżej omówionych trybów nauczania Instytut Katolicki stosuje wiele innych form kulturalnego oddziaływania: w każdym roku organizuje najpierw otwarte sesje z różnych dziedzin wiedzy, trwające od 3 do 6 dni. Biorą w nich czynny udział wszystkie wydziały i główne szkoły związane z instytutem. Fakultet Teologiczny ma na uwadze na swoich posiedzeniach przede wszystkim duchowieństwo, natomiast pozostałe sesje: humanistyczne, filozoficzne, nauk przyrodniczych i matematyczne – skierowane są w pierwszym rzędzie do profesorów szkół średnich. Mają one już długą tradycję i cieszą się znaczną frekwencją⁶. Posiedzenia przyrodnicze gromadzą profesorów w liczbie 50–70, a jeszcze większym powodzeniem cieszą się sesje matematyczne zbierające 300–400 uczestników z całej Francji⁷. Pod koniec drugiego trymestru uczelnia urządza także wieczory czwartkowe, pod hasłem „*face à la science*”. Jest to seria otwartych konferencji na różne aktualne tematy. Podobne cykle prelekcji dla publiczności przedstawia również wydział filozoficzny i to parokrotnie w roku. Zagadnienia seksualne dzisiejszego świata bywają roztrząsane przez osobną grupę złożoną z profesorów medycyny, psychologów i teologów, a jej wystąpienia gromadzą licznie młodzież i wychowawców.

Naukowa działalność uczelni rozwija się w duchu kultury południa i dlatego faworyzuje ona przyszłość i języki tego regionu⁸⁷. Współ z Instytutem Studiów Śródziemnomorskich, przy uniwersytecie państwowym, Instytut Katolicki urządza też coroczne kolokwium na temat „Religijnej Langwedocji XIII wieku”. Ta kultura południa, z programu uczelni, ma być w dalszym ciągu chrześcijańska i dlatego naukowy trud Instytutu jest w swej osnowie chrześcijański.

Przypisy:

- ¹ Znaczna część informacji o bieżącej działalności Instytutu pochodzi od ks. rektora mgr. Xavier Ducros, z którym autor odbył dłuższą rozmowę z okazji zwiedzania uczelni. Wyczerpujących wiadomości udzielił także profesor tegoż Instytutu Siomon Legasse. Inne partie opracowano na podstawie ogłoszeń różnych agend uczelnianych, które na przełomie czerwca i lipca są szczególnie obfite i powiadamiają o podjętych akcjach. Podejmując temat, autor kierował się myślą, że i polskie Wydziały Teologiczne pracują w podobnych warunkach i szukają sposobu uaktywnienia swej działalności, wobec czego mogą się wzorować na francuskich pomysłach.
- ² Institut Catholique de Toulouse – 31, rue de la Fonderie, 31068 Toulouse. Cex.
- ³ Aktualny rektor: ks. André Dupleix.
- ⁴ Instytut Tuluski pracuje w środowisku nasyconym szkołami wyższymi. Uniwersytet państwowy reaktywowano w tym mieście 20 lat po otwarciu Instytutu Katolickiego (1896).
- ⁵ Np. w 1974, na kolejnych dekadach, rozważano dwa tematy: 1) „Kryzys egzystencji” oraz 2) „Sprawowanie władzy”.
- ⁶ Sesja filozoficzna odbyła się około 30 razy, a w jednym wypadku miała temat: „Rola filozofii w kulturze dzisiejszej”.
- ⁷ Tematem jednej z sesji była pedagogika matematyki, szczególnie sposób stawiania problemów matematycznych.
- ⁸ Kolegium Akwitańskie np. naucza języka langue d’oc i nagradza prace napisane w tym języku na temat kultury czy literatury akwitańskiej – Prix Joseph Salvat.

Eucaristia e Penitenza nella normativa canonica, Siena 1994, 142 p.

W czasie XXII Kongresu Eucharystycznego we Włoszech, który miał miejsce w Sienie w dniach 28 maja do czerwca 1994 r., ukazała się książka „Eucharystia e Penitenza nella normativa canonica” (Eucharystia i Sakrament Pokuty w prawodawstwie). Autor pozycji, ks. Mauro Viani, jest proboszczem parafii w Saltochio, profesorem teologii moralnej w Międzydiecezjalnym Studium Teologicznym w Camaiore, sędzią Sądu Kościelnego Regionu Etrusco oraz współpracownikiem periodyku „Il Tesoro Eucaristico”. W tym właśnie wydawnictwie, w ramach serii „Duchowość eucharystyczna”, przygotowano komentarz do kanonów Kodeksu Prawa Kanonicznego odnoszących się do sakramentów Eucharystii i Pokuty. Autor wychodził z przekonania, że będzie on „bardzo użyteczny nie tylko dla kapłanów i tych, którzy do kapłaństwa się przygotowują, ale również dla wiernych świeckich, którzy w tych dwóch sakramentach... spotykają tajemnicę i bodziec dla autentycznego świadectwa chrześcijańskiego pośród braci...” (Przedmowa, s. 7).

Opracowanie wyraźnie dzieli się na dwie części: „Najświętsza Eucharystia” (s. 13–86) i „Sakrament Pokuty” (s. 87–139), poprzedzone przedmową (s. 7), wykazem skrótów (s. 8), wstępem Autora (s. 9–11) oraz dopełnione wybraną bibliografią (s. 140).

Po przedstawieniu podstaw teologicznych Eucharystii wyrażonych także w KPK (kan. 896, 897), ks. Viani przybliży uregulowania dotyczące celebracji (kan. 899–933), przechowywania i czci Najświętszego Sakramentu (kan. 934–944) oraz ofiar z racji przyjętych intencji (kan. 945–958).

Pomijając szczegółowe analizy historyczne obowiązujących rozwiązań autor daje kompendium wiedzy użytecznej dla każdego chrześcijanina. Obficie bowiem korzysta ze współczesnych źródeł doktrynalnych: nauki Soboru Watykańskiego II, papieży (szczególnie Pawła VI) oraz dokumentów Kongregacji. Na szczególną uwagę zasługują liczne i trafne odniesienia do Katechizmu Kościoła Katolickiego, ogłoszonego przez Jana Pawła II w 1992 roku. Dzięki temu opracowanie zyskuje własną wartość w porównaniu z komentarzami, które ukazywały się szczególnie licznie w pierwszych pięciu latach po promulgowaniu Kodeksu w 1983 r.

Stwierdzenie to odnosi się również do drugiej części książki, zatytułowanej „Sakrament Pokuty” (KPK. kan. 859–997), w której kolejno prezentowane są rozważania o charakterze teologicznym (boskie pochodzenie sakramentu, instytucjonalizacja pokuty, jej sądowy wymiar; s. 89–99), kwestie związane ze sprawowaniem sakramentu (ryty, miejsce; s. 101–110), szafarzem (s. 111–130), penitentem (s. 131–136), a wreszcie odpustami (s. 137–140).

Najwięcej miejsca w tej części poświęcono spowiednikom, a to z uwagi na ich szczególną odpowiedzialność, będącym sędziami i lekarzami dusz (s. 121–125), na których spoczywa obowiązek dochowania tajemnicy sakramentalnej (s. 125–128) oraz którzy winni być zawsze w pełnej dyspozycyjności posługiwania (s. 128–130).

Mówiąc o walorach opracowania trudno przemilczeć jego braki, zwłaszcza z uwagi na krąg wskazanych uprzednio odbiorców.

W komentarzu do kan. 910 par. 2 pominięte zostało pismo Kongregacji Nauki Wiary do biskupów katolickich, mówiące o niektórych problemach dotyczących szafarza Eucharystii z dnia 6 sierpnia 1983 r. (AAS 75)1983(101–109). Nie znajdziemy także odpowiedzi Papieskiej Komisji Interpretacyjnej z dnia 1 czerwca 1988 r., która na postawione jej pytanie, czy nadzwyczajny szafarz komunii św., wyznaczony według kan. 910, może wypełniać swe zadanie, kiedy w kościele obecni są kapłani, którzy nie uczestniczą w sprawowaniu Eucharystii i nie są przeszkodzeni w udzielaniu komunii św., odpowiedziała przecząco.

Komentując kan. 924, dotyczący materii Eucharystii, ks. Viani zatrzymuje się przy kwestii używanego chleba, nie daje natomiast żadnych wyjaśnień do par. 3, o stosowanym winie. Dlatego też z książki tej nie dowiemy się m.in. o stanowisku Kongregacji Nauki Wiary z dnia 29 września 1981 r., w którym dopuszcza używanie tzw. wina bezalkoholowego.

Przy zagadnieniu tajemnicy spowiedzi – obowiązku jej zachowania, jej ochrony, zakazie korzystania z wiedzy uzyskanej w czasie spowiedzi – autor wskazuje na dekret Kongregacji Nauki Wiary z 1988 r. (AAS 80)1988(1367) na temat uszanowania świętości sakramentu pokuty, cytuje nawet włoski kodeks postępowania karnego, który w art. 351 n. 1 zwalnia kapłanów katolickich od zeznań w materii poznanej w związku z wykonywaniem przez nich funkcji kapłańskich, co potwierdzone zostało w nowym konkordacie między Stolicą Apostolską i Republiką Włoską z dnia 18 lutego 1984 r. (art. 4 nr 4).

Ks. Viani pomija jednak współcześnie dyskutowaną kwestię ważności i godności sprawowania sakramentu pokuty przez telefon. Owszem, nie ma oficjalnego stanowiska Stolicy Apostolskiej w tej sprawie, ale istnieje nota Kongregacji Nauki Wiary z 15 listopada 1989 r. W odpowiedzi na zapytanie biskupa Monachium, poproszeni przez Kongregację moralisci wyrazili pogląd, że spowiedź przez telefon połączona z rozgrzeszeniem może być ważnym sakramentem; nie jest jednak dozwolona poza przypadkami ekstremalnej konieczności, udzielanie bowiem sakramentu poza słowami zawiera określone obrzędowe elementy uzdalniające wiernych do przyjęcia jego owoców. Sobór Watykański II uczy, że udzielanie sakramentów powinno się odbywać przy aktywnym udziale wspólnoty i wyraził życzenie, aby obrzędy sakramentu pokuty uwzględniały również ten wymiar. Rozpowszechnienie się praktyki spowiedzi przez telefon osiągnęłoby skutek przeciwny – „prywatyzację” pojednania. Kongregacja przypomina, że w przypadkach konieczności wystarczy wzbudzenie żalu doskonałego z postanowieniem przyjęcia sakramentu, gdy tylko będzie taka możliwość.

Mimo podniesionych braków publikacja może spełnić swój cel wskazany na początku przez Wydawcę. Podkreślić też trzeba estetyczne opracowanie graficzne i sam druk wykonany w Edizioni Cantagalli. Na czwartej stronie okładki umieszczono zdjęcie „Skarbu Eucharystycznego”, strzeżonego od r. 1730 w Bazylice św. Franciszka w Sienie, w której też odbywał się wspomniany Kongres Eucharystyczny.

tyczny. Na pierwszej natomiast stronie znajduje się malowidło Pietro Orioli (z ok. 1400 r.) z Baptysterium św. Jana w Sienie, zatytułowane: „Chrystus umywa stopy swoim Apostołom”. Był to wybór bardzo trafny – wszak w posługiwaniu kapłańskim, szczególnie w sprawowaniu Eucharystii oraz Pokuty, przejawia się jego służebny charakter.

o. Wiesław Bar OFMConv

La fraternità, appello e dono di Frate Francesco, Assisi 1991, 69 s., nlb. 1.

Sobór Watykański II zwracając uwagę na potrzebę przystosowanej odnowy życia zakonnego określił jej zakres: odnowa ta „obejmuje zarówno ustawiczne powracanie do źródeł wszelkiego życia chrześcijańskiego i do pierwotnego ducha ożywiającego instytucje, jak też ich dostosowanie do zmieniających się warunków epoki”¹. Realizacji powyższego wezwania służyć miała m. in. reforma prawa własnego zakonów, której konkretne wytyczne sformułowane zostały w motu proprio „Ecclesiae Sanctae”² oraz na Synodzie Biskupów w 1967 r.³ Zasadą naczelną było wierne rozeznawanie i zachowywanie ducha i właściwych zamiarów założyciela oraz zdrowych tradycji instytutu⁴, co w konsekwencji prowadziło do uznania studiowania źródeł dotyczących osoby założyciela za rzecz nieodzowną.

Nie można zatem zgłębić duchowości franciszkańskiej nie sięgając do św. Franciszka z Asyżu, nie zajmując się jego osobowością, ukształtowaną przez odczytanie i ukochanie Ewangelii oraz naśladowanie Chrystusa, zwłaszcza w Jego tajemnicy ogłocenia (Wcielenia i Ukrzyżowania).

W porównaniu z poprzednimi pokoleniami jesteśmy w tej dobrej sytuacji, że po roku 1980 ukazały się wydania tekstów źródłowych, takich jak: „Pisma św. Franciszka”⁵, „Pisma św. Franciszka i św. Klary”⁶, „Wczesne źródła franciszkańskie”⁷ oraz „Mistycy franciszkańscy”⁸. Źródła te są różnorakie tak w formie, jak i treści, dlatego trzeba do wszystkich sięgać, aby właściwie poznać duchowość św. Franciszka, a także lepiej rozumieć mniej jasne punkty poszczególnych archiwaliów (zabytków)⁹.

Jednym ze sposobów odczytywania charyzmatu franciszkańskiego stała się analiza słownictwa „Źródeł franciszkańskich”. G. Maileux i J. F. Godet wyliczyli, że składają się one z 259.941 słów¹⁰. Do słów najczęściej używanych należy określenie brata: jedno na każde 85 innych; przy czym w „Życiorysie drugim” br. Tomasza z Celano występuje ono średnio raz na 81 słów, w „Pismach” Świętego raz na każde 73 słowa, a w „Legendzie z Perugii” raz na 43 słowa¹¹. O. G. Odoardi analizując „Pisma św. Franciszka” aż 306 razy doliczył się w nich obecności słowa brat¹².

Powyższe analizy oraz poczynione obserwacje i osobiste przeżycia związane z pobytem przy grobie św. Franciszka w Asyżu w r. 1990 skłoniły o. Tullio F. Ossannę do refleksji nad braterstwem brata Franciszka (s. 6), które zaowocowały wydaniem książki: „La fraternità, appello i dono di Frate Francesco” (Braterstwo, wezwanie i dar Brata Franciszka) inaugurującej nową serię wydawniczą „Collana di Spiritualità Franciscana”.

Dzielnica to składa się z dziesięciu krótkich rozdziałów: „Ja, brat Franciszek” (s. 7), „Moi Bracia” (s. 13), „Jesteśmy wszyscy braćmi” (s. 19), „Oblicza braci” (s. 25), „Reguła braterstwa” (s. 31), „Pieśń braterstwa” (s. 39), „Wiele sióstr” (s. 45), „Szata braterstwa” (s. 51), dramat braterstwa: „Siostra śmierć” (s. 59), „Obowiązek braterstwa” (s. 65). Ich podsumowaniem jest modlitwa dziękczynna („Grazie, frate Francesco!”, s. 69).

Już we wstępie autor podkreśla, że troską św. Biedaczyny była nie tyle kwestia używania nazwy, co rzeczywista braterskość jego trzódki i że chciał, aby zarówno ona, jak i cały Kościół przedstawiały się światu jako „fraternità” (s. 6). Tak więc Święty realizował to, do czego dziś wzywa nas Sobór w cytowanym już tekście „Dekretu o przystosowanej odnowie życia zakonnego”¹³. Znajduje to swój wyraz nawet w krótkiej bibliografii, złożonej z 13 pozycji (s. 70).

Za bardzo cenną należy uznać uwagę o. Ossanny, że zubożyłby postać św. Franciszka ten, kto brałby go tylko jako ojca zakonu, czy świętego (s. 11).

Owszem, w niespełna 2 lata po śmierci Zakonodawcy, bo 16 lipca 1228 r., papież Grzegorz IX ukazał go światu jako świętego.

Tym samym Kościół wyraził uznanie dla jego sposobu realizowania Ewangelii dając nam uniwersalny model świętości i nowego orędownika u Boga. Biografowie Świętego zwracają uwagę na ważność tego tytułu i ukazują jego prawomocność, wskazując na cuda Boga czynione w człowieku – Franciszku.

Owszem, uczniowie Franciszka i jego zwolennicy mieli rację, aby nazywać go „ojcem, ojcem świętym”. Widzieli w nim bowiem prawnego fundatora ich powołania i sławiąc jego ojcostwo, czuli się prawdziwymi jego synami i uzasadniali swoją wierność jego duchowi (s. 7).

Lecz sam Franciszek nigdy nie mówił o sobie, że jest ojcem lub świętym. Czuł się grzesznikiem i uważał się za takiego podkreślając jedynie Boże ojcostwo. W tym charakterze w „Testamencie” z 1226 r. opowiada historię swego nawrócenia i etapy późniejszego życia, a w „Pismach” przynajmniej 16 razy przedstawia się jako *frate Francesco* – brat Franciszek.

Co według Franciszka znaczyło być bratem?

Odpowiedź znajdujemy w jego pismach, gdzie widzimy go jako brata, który pozdrawia, tj. wita, kocha, modli się, błogosławi, gotowy służyć. Jest bratem w zjednoczeniu z Bogiem: „Ja, maluczki brat Franciszek, pragnę naśladować życie i ubóstwo najwyższego Pana naszego Jezusa Chrystusa i Jego Najświętszej Matki i wytrwać w nim aż do końca”¹⁴. I do takiej wytrwałości wzywa braci: „Brat Franciszek, człowiek nieużyteczny i niegodne stworzenie Pana Boga, mówię bratu Eliaszkowi i wam bracia prowincjałowie i błagam wszystkich – zachowajcie wiarę” (s. 8n)¹⁵.

Jego braterstwo jest czynne, pracowite, wymagające, pokorne i silne bliskością braci; to braterstwo, które usuwa niepewność: „Bracie Leonie, twój brat Franciszek śle pozdrowienia i życzy pokoju”¹⁶.

Św. Franciszek – brat wyjaśnia, rozjaśnia i aprobeuje inicjatywy: „Bratu Antoniemu, mojemu biskupowi, ja brat Franciszek śle pozdrowienie. Jestem wdzięczny, że nauczasz braci” (s. 9)¹⁷.

Szeroko otwiera swoje serce i daje świadectwo swej braterskości także na zewnątrz, poza wspólnotą zakonną. Píše np. do wszystkich chrześcijan – żyjących w zakonie, duchownych i świeckich, mężczyzn i kobiet, do wszystkich mieszkających na całym świecie: „Brat Franciszek, sługa ich i poddany, składa wyrazy czci i uszanowania oraz życzy prawdziwego pokoju z nieba i szczerzej miłości w Panu. Będąc sługą wszystkich, mam obowiązek służyć wszystkim i udzielać wonnych słów mojego Pana”¹⁸.

Z powagą płynącą z przeżywania braterstwa pisze nawet do rządzących państwami¹⁹.

Św. Franciszek jako brat zna, kocha, słucha, wyręcza, ale i poprawia braci. Głosząc braterstwo, stale je odkrywa, rozpoznaje i urzeczywistnia w sobie. Nie jest to braterstwo krwi, z którego zrezygnował opuszczając rodzinny dom, ale braterstwo ewangeliczne wywodzące się z wiary w Boga, przez którego „wy wszyscy braćmi jesteście”²⁰.

Trzeba mieć na uwadze sam moment historyczny, otoczenie kulturowe i religijne, w jakim to czyni. Otóż braterstwo pierwotnego Kościoła zostało zaniechane i zastąpione przez władzę; tytuł brata pojawiał się jedynie w liturgii, ale jako słowo z przeszłości, pozbawione mocy. W istniejących klasztorach bracia byli sługami zakonników–kapłanów, byli osobami „gorszej jakości”. Dla Franciszka tymczasem słowo brat staje się bardzo ważne; on żyje nim, on sam staje się bratem.

Ukazane przez Franciszka braterstwo jest nowym sposobem patrzenia na drugiego człowieka: usuwa przeciwieństwa, strach, lęk, człowiek przestaje być wilkiem. Franciszek przekracza widzenie równości w kategoriach prawa: jako jego przestrzeganie czy obowiązek do spełnienia. Franciszkowe braterstwo przewyższa też niebezpieczeństwo cywilizacji, która łączy ludzi między sobą przede wszystkim dla pożytku albo wymiany usług, a więc opiera się na kruchej harmonii użyteczności (s. 14).

Jakże aktualne jest więc i dzisiaj ewangeliczne braterstwo realizowane przez św. Franciszka; miniony czas skaził nas doktryną społeczeństwa zamkniętego, a w nowy wchodzimy owładnięci żądzą korzyści–interesu.

Z uznaniem przyjąć należy rozważania o. Ossanny. Mogą one stanowić znakomitą bazę, także źródłową, dla dalszych refleksji i medytacji o braterstwie podejmowanych zarówno przez członków wszystkich rodzin franciszkańskich, jak i wszystkich ludzi, „którzy mieszkają na całym świecie”²¹.

o. Wiesław Bar OFMConv

Przypisy:

- ¹ Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego „*Perfectae caritatis*” (DZ) 2, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 3, s. 265.
- ² AAS 58(1966) 757–787.
- ³ *Principia quae Codicis Iuris Canonici Recognoscendo*, Roma, 1(1969) 78–85.
- ⁴ DZ 2 b; zob. KPK kan. 578.
- ⁵ Poznań 1982.
- ⁶ Warszawa 1992.
- ⁷ Red. S. Kafel, t. 1–2, Warszawa 1981.
- ⁸ *Antologia mistyków franciszkańskich*, red. S. Kafel, Warszawa, t. 1–6.
- ⁹ Zob. Cz. Goniecki, *Źródła do poznania duchowości św. Franciszka z Asyżu*, w: *Studia franciszkańskie* 4 (1991) 29–43.
- ¹⁰ Wyd.: *Fonti francescane*, Padova 1887.
- ¹¹ G. Maileux, J. F. Godet, *Corpus des sources franciscaines*, vol. 5, Louvain 1974–1976.
- ¹² G. Odoardi, *Fraternità e servizio. Strutture dalla fraternità francescana*, w: *Lettura delle fonti francescane*, Roma 1983, s. 173–189.

¹³ DZ 2.

¹⁴ Franciszek z Asyżu, *Ostatnia wola napisana dla św. Klary*, n. 1, w: *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1991, s. 76.

¹⁵ Zob. Franciszek z A., L©, w: jw., s.97nn.

¹⁶ Tenże, *List do brata Leona*, n. 1, w: jw., s. 111.

¹⁷ Zob. Tenże, *List do św. Antoniego*, w: jw., s. 113.

¹⁸ Tenże, *List do wiernych*, n. 1–2, w: jw., s. 86.

¹⁹ Zob. Tenże, *List do rządców narodów*, w: jw., s. 93.

²⁰ Mt 23,8; Zob. A. J. Matanić, *Duchowość chrystocentryczna braterstwa franciszkańskiego*, w: *Studia franciszkańskie* 1(1984) 125–134.

²¹ Franciszek z Asyżu, *List do wiernych*, n. 1, w: jw., s. 86.

Philosophie, Kontemplation, Weisheit, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991, 96 s.

Wymieniona pozycja obejmuje pięć krótkich rozpraw publikowanych w różnych odstępach czasu między rokiem 1955 a 1990, które łączy jedna wspólna myśl: filozofia, jej dziedzictwo, teraźniejszość oraz perspektywy na przyszłość. Od ogólnej tematyki odbiega jedynie pierwsza, najkrótsza rozprawa – „Irdische Kontemplation” (Kontemplacja ziemską, s. 8–18), w której autor stara się przekonać czytelnika, iż kontemplacji nie należy konieczności łączyć z życiem klasztornym. Przeciwnie, może się ona aktualizować i aktualizuje się równie dobrze w codziennym życiu każdego z nas, wrażliwego na piękno otaczającego go świata. Cóż oznacza więc dla J. Piepera kontemplacja? „Jeżeli nasza pozytywna siła, tzn. nasza miłość – pisze autor – ukierunkowana jest na rzeczywistość nieskończoną, boską, która przenika od podstaw wszystko, całą rzeczywistość. Jeżeli rzeczywistość umiłowana pojawia się na horyzoncie duszy w sposób całkowicie bezpośredni. Jeżeli zostaje dostrzeżona przez człowieka w sposób w pełni wolny i trwa nie dłużej, aniżeli błysk światła, wówczas i tylko wówczas możemy mówić o kontemplacji w jej właściwym sensie” (s. 11–12). Element czasowy – bardzo krótki – jest mocno podkreślany przez niemieckiego filozofa. Sytuacja przeciwna, tzn. długi okres trwania w kontemplacji, jest wyłącznie udziałem ludzi świętych i to w życiu przyszłym.

Źródłem tak rozumianej kontemplacji może być więc całe stworzenie, wszystko bowiem z czym spotykamy się w kosmosie, niesie w sobie znaki boskiego pochodzenia stając się w ten sposób pomostem do kontemplacji Stwórcy. Przed każdym więc z nas rysuje się możliwość kontemplacji. Tematyka powyższego szkicu, pisanego w r. 1965, nie gubi swojej świeżości, lecz nabiera coraz większego znaczenia w dobie obecnego kryzysu ekologicznego.

W drugim szkicu (s. 19–50) z maja 1955 r. autor, zastanawiając się nad pojęciem filozofii u Platona, stwierdza, że dla Sokratesa–Platona *filozofować* nie oznacza nic innego jak być zatroskanym o prawdę, bowiem ona jedynie – prawda potrafi w pełni zaspokoić nasze potrzeby. Stąd więc terminy „*filozofia*” i „*filo – zof*” mówią nam, że „ani Homer ani Solon nie są w posiadaniu prawdy, lecz że jest ona własnością samego Boga i że w ten sposób, nawet najmądrzejsi spośród ludzi, mogą co najwyżej zostać nazwani „*filozofami*”, czyli osobami, które z utęsknieniem poszukują prawdy, tzn. tej prawdy, którą cieszy się Bóg” (s. 22). Z powyższym związany jest podstawowy element filozofii Platona – ogólność: ponieważ zajmuje się ona rzeczywistością jako taką (Wirklichkeit im Ganzen) filozofia jest więc „*mądrością ogólną*” (Weisheit insgesamt, s. 25). Platona interesuje wyłącznie całość świata i całość mądrości, co właśnie stanowi pierwszy element jego filozofii.

Drugi szkic odnosi się do bytu: filozofować oznacza tyle, co snuć rozważania nad „*istotą bytu*” (s. 31). Wielki filozof–tomista odczuwa silną potrzebę odczytania

na nowo głównych zasad starożytnego Filozofa, które nie znajdują należnego im miejsca we współczesnej myśli filozoficznej, w wielu bowiem miejscach zostały podważone lub wręcz obalone. Np. J. P. Sartre wychodzi z założenia, że nie ma sensu zastanawiać się nad naturą i istotą człowieka, skoro brak Boga, który by to sankcjonował.

Przedłużenie powyższej tematyki stanowi następny szkic zamieszczony w omawianym zbiorze „O możliwej przyszłości filozofii”. Pisany w kwietniu 1968 r. jest on referatem wygłoszonym na Kongresie filozoficznym w New Orleans, podczas którego J. Pieper otrzymał „Aquinas Medal”.

Wprawdzie w tytule artykułu pojawia się tylko filozofia i chodzi wyłącznie o jej przyszłość, to w rzeczywistości nasz filozof porusza zagadnienie przyszłości, zarówno filozofii jak teologii. Filozof bowiem, zauważa J. Pieper, stawia pytania odnoszące się do ostatecznego sensu całej rzeczywistości, pytania, na które udziela całą gamę odpowiedzi, lecz odpowiedzi wyłącznie prowizorycznych, ponieważ niemożliwe jest podanie odpowiedzi jedynej i całkowitej (s. 54). Podobnie jak filozof, teolog również stara się dostarczyć pozytywnej odpowiedzi na pytania dotyczące człowieka i świata. Filozofia i teologia nie stanowią więc dwóch rzeczywistości całkowicie różnych, lecz coś jednego przy zachwaniu jednak właściwego sobie pola poszukiwań. Trzeba więc i należy odróżnić je od siebie, ale nie rozdzielać. Kiedy więc pytamy: czy filozofia ma przyszłość, tym samym stawiamy i drugie pytanie: czy teologia ma przyszłość? Odpowiedź autora jest ostrożnie pozytywna. Píše w ten sposób: „Innymi słowy, może się okazać, że przy końcu historii korzenie wszystkich rzeczy i ostateczny sens istnienia – a to nazywa się specyficznym przedmiotem filozofowania – może zostać zauważony i potraktowany na poważnie tylko przez tych, którzy wierzą” (s. 69).

W dwóch ostatnich, kończących szkicach „Die Lernenden” (Uczący się, s. 71–85) i „Philosophie und Weisheit” (Filozofia i mądrość, s. 87–91) J. Pieper porusza następujące tematy: 1. Konieczność miłości w nauce, zgodnie ze słowami Goethego: „Ogólnie mówiąc, uczy się wyłącznie od tego, którego się kocha” (s. 79), postawa przeciwna wpływa negatywnie lub wręcz uniemożliwia proces poznawania; 2. Naturalny związek filozofii z mądrością, który jest zauważalny w samym terminie „filo – sofia” – poszukiwanie mądrości. Ta ostatnia nie jest mądrością jakąkolwiek, lecz Bożą mądrością, gdyż tylko Bóg jest mądrością w całej pełni. Wprowadza nas to w obszar kontemplacji, która oznacza pełne miłości rozważanie, kontemplację Umiłowanego (s. 89).

Utożsamienie mądrości z Bogiem i tęsknota za Nim czyni z nas ludzi „w marszu”, którzy nie spoczną, dopóki nie zostaną napełnieni światłem, które jednocześnie oślepi i napełnia nieskończoną rozkoszą (s. 91).

Prezentowana pozycja wielkiego filozofa, który na nowo podejmuje próbę odczytania św. Tomasza i uczynienia go aktualnym, uczy nas na ważne tematy, które grożą wymknięciem się w bieżących trudnościach naszego życia. Ich brak prowadziłby bez wątpienia do wielkiego zubożenia, zarówno intelektualnego jak duchowego. Krótkie i pisane jasnym językiem szkice mogą ponadto rozbudzić u wielu zainteresowanie głębszą lekturą filozoficzną, czy teologiczną, bo – jak mówi sam autor – te dwie są sobą ściśle zespolone.

Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Sammlung Horizonte. Neue Folge 28), Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1990, 406 s.

Podczas gdy tradycyjna teologia zajęta była nadal rozważaniem Boga w tajemnicy Jego niezmienności i niecierpiętnictwa, w następstwie okrucieństw II wojny światowej coraz mocniej zaczęła dochodzić do głosu „teologia Bożego cierpienia”. Prace takich autorów jak D. Bonhoeffer, K. Kitamori, E. Wiesel, nauka J. Moltmanna o Bożym cierpieniu (Theopathia), czy też tezy E. Jöngelsa o włączeniu śmierci w życie Boga zadamawiają się na stałe w teologii chrześcijańskiej. Pośrednio włączyć możemy tutaj również opracowania o „teologii rewolucji” (J. Comblin), czy „teologii wyzwolenia” (G. Gutierrez, L. Boff i wielu innych). Wszystkie one zmuszają teologów do nowego, krytycznego spojrzenia na dotychczasową naukę o naturze Boga i o Jego a-passyjności. Takie właśnie zadanie postawił sobie Th. Krenski – kapłan diecezji mogunckiej – w omawianej przez nas pozycji, która jest pracą doktorską pisaną na Uniwersytecie we Fryburgu w Niemczech. Autor analizuje w niej teologiczną twórczość H.U. von Balthasara próbując odpowiedzieć na pytanie: pod jakimi hermeneutyczno-teologicznymi warunkami bazylejski teolog rozważa temat cierpienia Boga. „Passio Caritatis” jest pierwszą pozycją książkową zajmującą się zagadnieniem trynitarnej passiologii Balthasara. Opublikowany bowiem w r. 1981 doktorat M. Jöhri „Descensus Dei” dotyczył teologii krzyża, nie zaś tajemnicy Trójcy Świętej.

Autor nasz odczytuje teksty szwajcarskiego myśliciela w kontekście prac innych teologów, którzy, podobnie jak on, zajmowali się także powyższym tematem. I tak znajdujemy tutaj wnikliwą analizę teologicznej spuścizny K. Rahnera, J. Moltmanna, W. Kaspera, H. Mühlena i innych.

W rozdz. I Krenski interesuje się zagadnieniami natury hermeneutycznej, które – uważa – stanowią nieodzowne wprowadzenie w logiczną poprawność następujących po nim rozdziałów, a w szczególności rozdz. II. Ten właśnie jest próbą ogólnego ujęcia passiologii Balthasara przy równoczesnym wysiłku udzielenia wyraźnej odpowiedzi na pytanie: czy i na podstawie czego dozwolone jest nam wskazywać na źródła cierpienia w Bogu? Fundament taki znajduje autor w tajemnicy ekstazy Bożej miłości: „Od wieczności – pisze Th. Krenski – Bóg Ojciec wyraża się w pełni w Synu, jako ekstatycznie Miłujący” (s. 98). Stąd bierze się również imię Syna jako „imago expressa substantiae eius” (Origenes, De principiis I, 2, 8) lub „imago expressa Patris” (S. th. I q. 39 a 8 c).

W rozdz. III, w pierwszym rzędzie autor skupia swoje zainteresowania na analizie pism H.U. von Balthasara w odniesieniu do wewnętrznego życia Trójcy Św.

Otóż w myśl tradycyjnej nauki Kościoła zarówno Ojciec jak i Syn, a także i Duch Św. cieszą się tożsamością Boskiej natury różniąc się wyłącznie relacjami. Stąd powiedzenie: „Quod enim Pater est, non ad se, sed ad Filium est” (DS 528) lub jak sformułował to N. Hoffmann pisząc, że byt Ojca należy odczytać jako „esse od Filium” (Stellvertretung, w: MThZ 30 (1979), s. 186). W tym samym duchu ideą przemyślenia Balthasara. Przedstawia on Boga–Ojca jako Miłującego, Syna – Umiłowanego, natomiast Ducha Św. jako konieczny owoc ich wzajemnej miłości. Kontemplując tajemnicę trzeciej Osoby jako konieczny (wesentlich-notwendig), (s. 146) efekt relacji Ojca do Syna Balthasar zdaje się dystansować w pewnym stopniu od nauki św. Bonawentury i innych scholastyków. Ci ostatni uważali bowiem, że podczas gdy pochodzenie Syna następuje „per modum naturae”, to pochodzenie Ducha Św. „per modum liberalitatis sive voluntatis” (Bonawentura, In Sent I d 2a q. 4).

Oddalając się od powyższych teologów kapłan z Bazylei czuł się bliższy myśli Ryszarda od św. Wiktora, dla którego miłość dwóch osób nie może pozostać bezowocna. Przeciwnie, pełnia miłości koniecznie objawia się we wzajemnym otwieraniu się na trzeciego (s. 146): Ojciec udzielając się całkowicie Synowi nie zubaża, ani nie gubi siebie, lecz przeciwnie, właśnie w dawaniu realizuje się w całej pełni. To samo odnosi się i do pozostałych dwóch Osób. I tak „Syn i Duch Św. są równi Ojcu co do natury, pod warunkiem, że podobnie jak On również i Oni są czystym daniem (Verschenkung)” – (s. 140). W nawiązaniu do tego mówi Balthasar o pierwszej formie kenozy w tajemnicy Trójcy Św. immanentnej. Chociaż więc określenia tego (kenoza) używa w znaczeniu analogicznym, jego zdaniem nie może to przeszkodzić w mówieniu o cierpieniu, chociaż o specyficznym rodzaju cierpienia, bo o cierpieniu w perspektywie miłości. Cierpieć i współcierpieć to bowiem doskonały przejaw autentycznej miłości („opus amoris perfectissimi”). Mówiąc to Balthasar odchodził od scholastycznej nauki o akcie–możności jako źródłach przemian, gdzie cierpienie rozumiane było jako „privatio boni”. Ontologia Balthasara była więc ontologią miłości, gdzie byt rozumiany był jako miłość.

Tutaj także Th. Krenski analizuje myśl zmarłego teologa w kontekście filozofii Hegla oraz teologii Trójcy Św. w opracowaniu K. Rahnera i J. Moltmanna, co pozwala mu stwierdzić, że szwajcarski teolog ustosunkowuje się sceptycznie do rahnerowskiej koncepcji osoby jako centrum samoświadomości, w czym zdaje się widzieć niebezpieczeństwo tryteizmu.

W centrum rozdz. IV Krenski umieszcza cierpienie Boga. Ukazuje równocześnie rozmiar konfliktu, jaki się rozegrał pomiędzy wolnością Boga i człowieka; Boże cierpienie jest właśnie tego następstwem. W tym także miejscu autor wprowadza elementy balthasarowskiej teodramatyki i stawia dwa zasadnicze pytania, czy Jezus, który przyjął za nas cierpienie, jako pewną formę oddalenia się Boga, pozwala Ojcu objawić się w całej pełni i pytanie drugie, w jakim stopniu Ojciec i Duch uczestniczą w cierpieniach Syna? Przed odpowiedzią autor szkicuje w sposób jasny a zarazem i teologicznie głęboki tajemnicę Bożego cierpienia i wolności. Pisze on, że Boże cierpienie jest aktywnie–wolną decyzją Jego woli (s. 231), a stąd „Jego cierpienie nie jest tylko cierpieniem, lecz super–akcją”. Związana jest z tym następna prawda, mówiąca że cierpienia Boga nie należy rozumieć w sensie greckiego terminu „pathos”. Przeciwnie, jest ono wolną decyzją Boga „cierpienia z miłości”, czyli w myśl orygenesowskiego „Passio Caritatis” (Hom in Ez. 6, 6).

Powodem cierpienia Boga jest stworzenie, źle wykorzystujące daną mu wolność, co czyni także i teraz. Ale jak w tym kontekście odczytać krzyż, jak rozumiał go Balthasar? Uważa on, że krzyż koncentruje w sobie całe misterium cierpienia Boga. Rani on nie tylko miłość Syna, ale i miłość pozostałych Osób Boskich (s. 257). Podobnie i w przypadku samego Chrystusa, poprzez „communicatio idiomatum” na krzyżu cierpiała nie tylko Jego ludzka natura, lecz całe Wcielone Słowo. Balthasar oddala się od K. Rahnera, który ograniczał cierpienie wyłącznie do rzeczywistości stworzonej Chrystusa, a Jego śmierci nie odczytywał jako rzeczywistej przyczyny naszego wybawienia, ale jedynie jako znak naszego odwiecznego pojednania.

Dla szwajcarskiego teologa przeciwnie, na krzyżu cierpiał Logos w całym bogactwie swoich dwóch natur. Ponadto, jeżeli nie chcemy poddać w wątpliwość jedności trynitarnego życia Boga, należy przyjąć, że w cierpieniu Syna uczestniczył aktywnie także Ojciec i Duch. W podobnym tonie snuł swoje rozważania teolog protestancki E. Jüngel (*Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1965), czy teolog katolicki J. Ratzinger (*Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984).

Jeżeli akceptujemy cierpienie Ojca na równi z Synem, czy nie istnieje ryzyko odnowienia herezji „patripassianizmu”? Broniąc się przed tym J. Moltmann wprowadził termin „patricompassianismus”. Balthasar z kolei, daleki od modalistycznych ciągotek, rozważa passologię w relacji do realnej różnicy trynitarnych Osób. Skoro jednak cierpienie tak mocno wiąże się z życiem Trójcy Św., czy można wówczas mówić, że jest ono konieczne do pełnego realizowania się wewnątrz-trynitarnego życia? Odpowiedź J. Moltmanna brzmi, że tak (*Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980; ID., *Der gekreuzigte Gott. das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1981). Skoro „Bóg jest Miłością” oznacza, że „Baranek, który został zabity już od założenia świata”, jest zanurzony w trynitarnym bycie Boga. Balthasar przeciwnie, stawia te wyrażenia w relacji do protologicznego wymiaru historycznego działania Boga i stąd na krzyżu mamy wieczny aspekt historycznej ofiary. W ten sposób wieczne Boże cierpienie rozumieć należy nie inaczej ale jako wieczny aspekt tego cierpienia, które historycznie objawiło się w krzyżu Jezusa Chrystusa (s. 292).

Rozdz. V rozpatruje omawiany temat w odniesieniu do tajemnicy Trójcy Św. immanentnej i ekonomicznej. Podejście nie jest nowe, stawiały go pokolenia wcześniejsze otrzymując różne odpowiedzi; np. Hegel, Moltmann czy Kitamori, w oparciu o model jednoznaczności między Trójcą immanentną i ekonomiczną, rozumieli cierpienie Boga jako rodzaj aktu Jego samookreślenia się. Z kolei inni, jak św. Grzegorz Palamas, K. Rahner, H. Vorgrimler, chcąc zachować różnicę pomiędzy Trójcą Św. immanentną i ekonomiczną, redukowali cierpienie Boga wyłącznie do jego historycznego wymiaru. Rozwiązanie, które proponuje Balthasar jest rodzajem drogi pośredniej, nazwanej przez niego „Analogia Exinanitionis”. Pozwala ona z jednej strony wykluczyć z Boga wszystkie wewnątrzświatowe doświadczenia i doznania, aczkolwiek z drugiej strony nie neguje całkowicie możliwości takich doświadczeń (s. 25). „Analogia Exinanitionis” daje możliwość uniknięcia niebezpieczeństwa tautologicznej identyczności pomiędzy Trójcą Św. immanentną i ekonomiczną; mówi wprawdzie o „similitudo”, o podobieństwie, lecz jednocześnie nie rezygnuje, ale owszem pogłębia „dissimilitudo” (Unähnlichkeit), niepodobieństwo, tworząc „dissimilitudo in similitudo”.

Jest niemałą zasługą autora omawianej pozycji nie tylko podjęcie samego tematu, lecz i jego wnikliwe opracowanie. Wiadomo bowiem, że H. Urs von Balthasar nie należy do teologów łatwych w czytaniu i w rozumieniu. Wręcz przeciwnie, jego język, pełen dygresji i historyczno–teatralnych skojarzeń, wymaga od czytelnika nie tylko odwagi przy samej lekturze, ale i szerokich horyzontów myślowych przy interpretacji. To właśnie wykazuje w swojej pracy Th. Krenski; z jednej strony solidność w analizie wszystkich pism teologa z Bazylei, z drugiej zaś jasność i przystępność przedstawienia tematów, które ze swej natury nie są łatwe. Któż bowiem z nas jest w stanie przeniknąć i oddać ograniczonym językiem tajemnicę Bożego życia? Praca Th. Krenskiego jest więc pasjonującą lekturą i zasługuje na szersze zainteresowanie czytelników.

o. Zdzisław Kijas OFMConv

DRUKU • OD PROJEKTU DO DRUKU • OD PROJEKTU DO DRUKU

OJEKTU DO DRUKU • OD PROJEKTU DO DRUKU • OD PROJEKT

U DO DRUKU • OD PROJEKTU DO

tel. (012) 23 01 09, 21 52 04
fax. (012) 21 70 84

TWORZYMY HISTORIE OD 1936 ROKU

