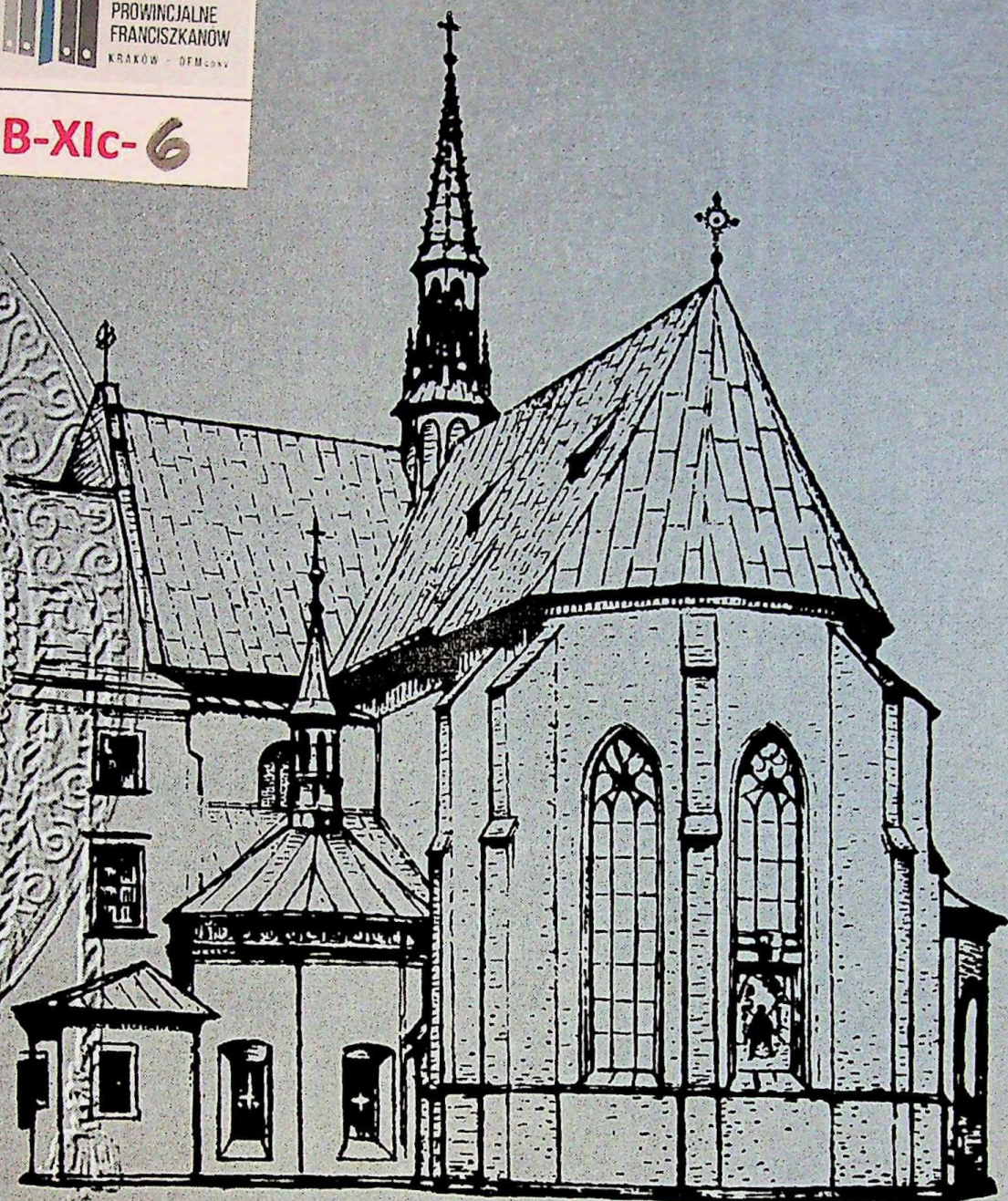




ARCHIWUM
PROWINCJALNE
FRANCISZKANÓW
KRAKÓW - OFM CONV

B-XIc-6



W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM

6

**W NURCIE
FRANCISZKAŃSKIM
6 (1997)**

© Copyright by WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE OO. FRANCISZKANÓW W KRAKOWIE,
Kraków 1998 r.

Wszelkie prawa zastrzeżone.

Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana
ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana
mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie,
ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

ISSN 1427-292X

„W nurcie franciszkańskim” 6 (1997)

Redaguje zespół:

WIESŁAW BAR OFMConv, MAREK FIAŁKOWSKI OFMConv,
ZDZISŁAW JÓZEF KIJAS OFMConv (redaktor naczelny),
KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK OFMConv (sekretarz redakcji)

Montaż elektroniczny:

WYDAWNICTWO OO. FRANCISZKANÓW
„Bratni Zew” spółka z o.o.
ul. Żółkiewskiego 14, 31-539 Kraków
tel. (012) 423 01 09, fax (012) 421 70 84

SPIS TREŚCI

TEOLOGIA

Ryszard Wróbel OFMConv

Kim jest Jezus i jaka jest Jego rola wg <i>Dziejów Apostolskich</i> ?	9
--	---

Ryszard Wróbel OFMConv

Co na temat <i>Dziejów Apostolskich</i> mówi historia form i historia tradycji na przykładzie tzw. <i>summariów</i> większych?	17
--	----

Piotr Roman Gryziec OFMConv

Duch Święty zapowiada odstępstwo od wiary (1Tm 4,1–2)	27
---	----

Anna Dyduch-Falniowska

Czy możliwa jest teologia ekologiczna?	39
--	----

Wiesław Bar OFMConv

Wolność zrzeszania się osób wierzących w polskim prawie wyznaniowym	47
--	----

Bonawentura Julian Urban OFMConv

Chrześcijańska postawa Stanisława Wyspiańskiego (1869–1907) w świetle jego korespondencji do Lucjana Rydla oraz źródeł krakowskich franciszkanów	57
--	----

FRANCISZKANIZM

Zdzisław Józef Kijas OFMConv

Teologia franciszkańska – teologia prawosławna 73

Próba odkrycia pewnych istotnych podobieństw

Alojzy Warot OFM

**Objawiające działanie Ducha Świętego według komentarza
św. Bonawentury do czwartej Ewangelii 81**

Florian Szczęch OFMConv

Rola mass mediów u św. Maksymiliana Kolbego 101

Cecylijan Tadeusz Niezgoda OFMConv

**Matka Paula Zofia Tajber (1890 – 1963)
i jej duchowość 113**

HISTORIA

Zdzisław Gogola OFMConv

**Błogosławiony Jakub Strzemię, franciszkanin,
arcybiskup halicko-lwowski 143**

Aneks 1

List Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji
200-ej rocznicy beatyfikacji bł. Jakuba Strzemię 152

Aneks 2

List Administratora Apostolskiego bpa Mariana Jaworskiego
z okazji 200-ej rocznicy beatyfikacji bł. Jakuba Strzemię 154

Symeon Józef Barcik OFMConv

**Dziękczynne Te Deum za 50 lat pracy
franciszkanów we Wrocławiu 157**

Zdzisław Gogola OFMConv

Królowa Rodzin i Małżeństw 163

Symeon Józef Barcik OFMConv	
Franciszkanie w Radomsku 1918-1996	167
Zarys działalności	
Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv	
Emil Bartłomiej Kołodziej OFMConv (1919 - 1995)	187
Ks. Tadeusz Zasępa	
Michał Justyn Figas OFMConv (1886–1959)	195

OMÓWIENIA I RECENZJE

Alfonso Pompei, <i>Bonaventura da Bagnoregio, Il pensare francescano, Miscellanea francescana</i> , Roma 1993, ss. 374 (Piotr Bielenin, OFMConv)	205
Ks. Henryk Misztal, <i>Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II</i> , Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Lublin – Sandomierz 1997, ss. 623 (Wiesław Bar OFMConv)	206
Tito Antonio Lopez Aparicio, <i>Iglesia, Estado y Bien Comun. El polemico articulo 3 de la Constitucion Politica del Estado boliviano</i> , Ed. EL PAIS, Santa Cruz 1995, ss. XII, 229, nlb. 1 (Wiesław Bar OFMConv)	211
Thadée Matura, <i>Św. Franciszek z Asyżu</i> , Wydawnictwo „M”, (Seria: Rekolekcje z ...) Kraków 1997, ss. 138 (Dariusz Barna OFMConv)	215
Ryszard Kamiński, <i>Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym</i> , Wyd. Atla 2, Lublin 1997, ss. 280 (Marek Fiałkowski OFMConv)	220
<i>Vermittlung als Auftrag</i> . Symposium zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar. 27.–29. September 1995 in Fribourg (Schweiz), wyd. przez Hans Urs von Balthasar – Stiftung, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1995, ss. 208 (Zdzisław Józef Kijas OFMConv)	223

Symeon Józef Barcik OFMConv

Franciszkanie w Radomsku 1918-1996 167
Zarys działalności

Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv

Emil Bartłomiej Kołodziej OFMConv (1919 - 1995) 187

Ks. Tadeusz Zasępa

Michał Justyn Figas OFMConv (1886–1959) 195

OMÓWIENIA I RECENZJE

Alfonso Pompei, *Bonaventura da Bagnoregio, Il pensare francescano*,
Miscellanea francescana, Roma 1993, ss. 374 (Piotr Bielenin, OFMConv) 205

Ks. Henryk Misztal,
Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II,
Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Lublin
– Sandomierz 1997, ss. 623 (Wiesław Bar OFMConv) 206

Tito Antonio Lopez Aparicio, *Iglesia, Estado y Bien Comun.*
El polemico articulo 3 de la Constitucion Politica del Estado
boliviano, Ed. EL PAIS, Santa Cruz 1995, ss. XII, 229, nrb. 1
(Wiesław Bar OFMConv) 211

Thadée Matura, *Św. Franciszek z Asyżu*, Wydawnictwo „M”,
(Seria: Rekolekcje z ...) Kraków 1997, ss. 138 (Dariusz Barna OFMConv) 215

Ryszard Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie*
pluralistycznym, Wyd. Atla 2, Lublin 1997, ss. 280
(Marek Fiałkowski OFMConv) 220

Vermittlung als Auftrag. Symposion zum 90. Geburtstag
von Hans Urs von Balthasar. 27.–29. September 1995 in Fribourg
(Schweiz), wyd. przez Hans Urs von Balthasar – Stiftung,
Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1995, ss. 208
(Zdzisław Józef Kijas OFMConv) 223

TABLE OF CONTENTS

THEOLOGY

Ryszard Wróbel, OFMConv

Who is Jesus and what is his role according to the Acts of the Apostles?	9
--	---

Ryszard Wróbel, OFMConv

What is history of form and history of tradition saying on the subject of the Acts of the Apostles based on the Example of so called greater <i>summaria</i> ? (Acts 2: 42–47; 4: 32–35; 5: 11–16)	17
--	----

Piotr Roman Gryziec, OFMConv

The Holy Spirit foretells the departure from faith (1 Timothy 4: 1–2)	27
---	----

Anna Dyduch-Falniowska

Is ecological theology possible?	39
--	----

Wiesław Bar, OFMConv

Freedom of association of faithful in Polish Religious law	47
--	----

Bonawentura Julian Urban, OFMConv

Christian character of Stanisław Wyspiański (1869–1907) in the light of his correspondence to Lucjan Rydel and sources of franciscans in Krakow	57
---	----

THE FRANCISCAN'S ISSUES

Zdzisław Józef Kijas, OFMConv

Franciscan theology – orthodox theology 73

An Attempt to discover some essential Similarities

Alojzy Warot OFM

**Revealing activity of the Holy Spirit according
to the commentary of St. Bonaventure to the fourth gospel 81**

Florian Szczęch, OFMConv

The role of mass media in the life of St. Maximilian Kolbe 101

Cecylian Tadeusz Niezgoda, OFMConv

Mother Paul Zofia Tajber (1890–1963) and her spirituality 113

HISTORY

Zdzisław Gogola, OFMConv

**The blessed Jakub Strzemię, franciscan,
Archbishop of Halice–Lwow 143**

Symeon Józef Barcik, OFMConv

50 years of the work of franciscans in Wroclaw 157

Zdzisław Gogola, OFMConv

**Queen of families and marriages (The Homily Preached during
the Coronation of the blessed Mother of Grace in Wroclaw
on September 11, 1994) 163**

Symeon Józef Barcik, OFMConv

Franciscans in Radmosko 1918–1996 (Outline of Activities) 167

Edward Maciejewski, OFMConv

Father Emil Bartłomiej Kolodziej OFMConv (1919-1995) 187

Rev. Tadeusz Zasępa

Michael Justin Figas OFMConv (1886–1959)

– the mature personality of a Radio–Pastor 195

REVIEWS

Alfonso Pompei, *Bonaventura da Bagnoregio, il pensare francescano.*

Miscellanea francescana, Roma 1993, ss. 374.

(Piotr Bielenin, OFMConv) 205

Henryk Misztal, *Canon Law according to John Paul II Legislation.* Diocesan

Publisher in Sandomierz, Lublin – Sandomierz 1997, pp. 623

(Wiesław Bar, OFMConv) 206

Tito Antonio Lopez Aparicio, *Iglesia, Estado y Bien Comun. El polemico*

artículo 3 de la Constitucion Politica del Estado Boliviano. Ed. El Pais,

Santa Cruz 1995, ss. XII, 229, nlb. 1 (Wiesław Bar, OFMConv) 211

Thadee Matura, *St. Francis of Assisi.* Publisher „M”,

(Series: Retreat from...), Krakow, 1997, pp. 138.

(Dariusz Barna, OFMConv) 215

Ryszard Kaminski, *Pastorate in Pluralistic Society.* Pub. Atla 2,

Lublin 1997, pp. 280 (Marek Fiałkowski, OFMConv) 220

Vermittlung als Auftrag. Symposium zum 90. Geburtstag von Hans

Urs von Balthasar. 27–29. September 1995 in Fribourg (Schweiz),

Published by Hans Urs von Balthasar–Stiftung,

Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1995, pp. 208

(Zdzisław Józef Kijas OFMConv) 223

TEOLOGIA

Ryszard Wróbel OFMConv
W Nurcie Franciszkańskim 6 (1997)

KIM JEST JEZUS I JAKA JEST JEGO ROLA WG DZIEJÓW APOSTOLSKICH?

Zrozumienie zasadniczych elementów tajemnicy Chrystusa i roli, jaką odegrał możliwe jest dzięki licznym elementom chrystologicznym zachowanym w pierwotnym kerygmacie apostołskim, a przekazanym nam w księdze Dziejów Apostolskich. To pierwotne przepowiadanie, mimo iż nosi na sobie ślady redakcji Łukasza, zachowuje swoją archaiczność nie tylko w formie, ale i w treści doktrynalnej¹.

Jaki jest zatem ów przekaz chrystologiczny, który Kościół pierwotny przepracował i sformułował na swój użytek?

Niniejszy artykuł jest próbą nakreślenia obrazu Jezusa w świetle odniesień i aluzji chrystologicznych zachowanych w Dziejach Apostolskich czyli obrazu Jezusa znanego pierwszym chrześcijanom.

Za podstawę rozważań posłuży tekst biblijny w aktualnej formie, bez wchodzenia w szczegółowe problemy krytyki tekstu, historii form czy też historii tradycji².

1. Jezus – postacią historyczną żyjącą w Palestynie (Dz 2, 22–24; 4, 19–20; 10, 34–39; 13, 26–30; 26, 26)

W centrum pierwotnego przepowiadania apostołskiego, od samego początku, znajduje się Jezus z Nazaretu, jako człowiek żyjący w konkretnym czasie i środowisku, którego ziemskie losy znane były autorom przekazu. Akcent relacji spoczywa przede wszystkim na wydarzeniach związanych z Jego śmiercią i zmartwychwsta-

niem, a także ponownym jego przyjściem czyli paruzją³. Natomiast jego ziemskie losy naszkicowane są bardzo pobieżnie: narodziny (por. określenia „Jezus Nazareński”), Dawidowe pochodzenie, działalność publiczna poprzedzona wystąpieniem Jana Chrzciciela.

W tym przepowiadaniu pierwszorzędne miejsce zajmuje tragiczny koniec życia Jezusa, a jeszcze bardziej Jego zmartwychwstanie. Jego śmierć jest wynikiem historycznego odrzucenia Go przez przywódców narodu żydowskiego. Pełne znaczenie zbawcze ziemskich losów Jezusa objawiło się w sposób najpełniejszy w wydarzeniach Paschy⁴. Właśnie w tajemnicy zmartwychwstania dokonała się ostateczna realizacja planów Boga względem ludzi, zostały wypełnione obietnice starotestamentalne, urzeczywistniły się żywione przez wieki nadzieje ludzkości⁵. Te prawdy wiary pierwotnie stanowiły praktycznie „ewangelię”, czyli „dobrą nowinę”. Potwierdza to jednoznacznie św. Paweł w swoim wystąpieniu w Antiochii Pizydyjskiej: „My właśnie głosimy wam Dobrą Nowinę o obietnicy danej ojcom: że Bóg spełnił ją wobec nas jako ich dzieci, wskrzesiwszy Jezusa” (Dz 13, 32–33; por. także wystąpienie Piotra w Dz 1, 22).

Od samego początku w przekazie wiary apostoelskiej zakorzenione jest mocne przekonanie, że pełne zrozumienie męki Jezusa staje się możliwe wyłącznie w oparciu o Jego historyczne posłannictwo. Podkreślana jest zatem bardzo mocno zgodność śmierci Jezusa z zapowiedziami Pisma świętego, zwłaszcza prorocत्व z 53 rozdziału Księgi Izajasza (por. Dz 2, 33; 3, 13–18; 8, 26–36). Temu właśnie Jezusowi Bóg udzielił mocy odpuszczania grzechów (Dz 4, 10n; 5, 30n). Nie należy w żaden sposób poddawać w wątpliwość utożsamienia Ukrzyżowanego ze Zmartwychwstałym⁶ (por. Dz 2, 22nn. 32.36; 3, 13nn; 4, 2.10; 5, 30n; 10, 37–43; 13, 27–31). Poprzez swoją śmierć i swoje zmartwychwstanie Jezus stał się zbawicielem ludzi (Dz 5, 31; 13, 23)⁷. Dopiero w świetle tych wydarzeń wierzący mogli w pełni zrozumieć ziemską egzystencję Jezusa.

Połączenie różnorodnych faktów dotyczących Jezusa przed i po Jego zmartwychwstaniu w spójną całość nie było sprawą prostą i nasuwało pewne wątpliwości. Najważniejsza z nich to kwestia tzw. adopcjonizmu chrystologicznego, czyli poglądu, którego propagatorzy uznawali, iż Jezus był zwykłym człowiekiem, którego dopiero potem Bóg ubóstwił. Argumentem decydującym w tej sprawie miał być tekst z Dz 2, 36: „Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem”.

Uważna lektura tekstów biblijnych będących w naszej dyspozycji pozwala jednoznacznie stwierdzić bezpodstawność i nieadekwatność takiej interpretacji. Doświadczenie zarówno Apostołów, jak i pierwszych uczniów, przekonało ich, i to ponad wszelką wątpliwość, że Jezus w żadnej fazie swojego życia ziemskiego nie mógł być zamknięty w schematach czysto ludzkich. Faktycznie bowiem już w okresie przed-paschalnym mówi się wyraźnie, że Jezus był tym, „którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą. Dlatego że Bóg był z Nim, przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła. A my jesteśmy świadkami tego wszystkiego, co działał w ziemi żydowskiej i w Jerozolimie” (Dz 10, 38–39a)⁸.

Do podobnego wniosku skłania również używanie tytułów przypisywanych Jezusowi, chociaż na poziomie Dziejów Apostolskich, nie wykraczają one często poza zwykłe znaczenie mesjańskie⁹.

Z tekstów pierwotnego przepowiadania wynika zatem jasno, że zmartwychwstanie nie zniszczyło tego wszystkiego, co je poprzedziło: Ten, który zmartwychwstał jest tym samym Jezusem z Nazaretu, który chodził drogami Palestyny, przepowiadał, dokonywał cudów i w końcu został przybity do krzyża.

Dalszym uzupełnieniem obrazu Jezusa jest próba wykazania głębokich powiązań pomiędzy Nim a oczekiwaniami narodu wybranego. Nietrudno zauważyć, że terminy i wyrażenia użyte w pierwotnym przepowiadaniu, są w przeważającej mierze pochodzenia starotestamentalnego¹⁰.

2. Jezus – człowiekiem, w którym dokonało się wypełnienie obietnic Bożych (Dz 3, 17–26; 9, 20–22; 13, 16–25; 17, 1–3; 18, 5; 26, 6–7.22–23)

Osoba Jezusa powiązana jest silnie z Jego zbawczą rolą i dlatego troską pierwszych kaznodziei chrześcijańskich (przede wszystkim w środowisku żydowskim) było wykazanie, że Jezus swoim życiem i przepowiadaniem wypełnił zbawcze obietnice Boga zapowiedziane w Starym Testamencie. To Jezus właśnie stał się kluczem umożliwiającym zrozumienie odwiecznego planu zbawczego, którego głównym protagonistą historycznym był naród izraelski.

Wielkie oczekiwanie Mesjasza Bożego, tak żywe w poprzednich epokach, znalazło swoje nieoczekiwane zakończenie z chwilą pojawienia się Jezusa; odbiegało jednak od wcześniejszych, obiegowych koncepcji Pomazańca Pańskiego.

Kiedy Piotr ogłaszał, że Izrael powinien uznać w Jezusie „Chrystusa”, nadał temu określeniu (użytemu nie jako zwykle imię, lecz jako tytuł¹¹) nową, pełną wartość mesjańską. Mógł tego dokonać, ponieważ uzyskał pełne zrozumienie faktów w momencie zesłania Ducha Świętego. Jezus jest Chrystusem, czyli „namaszczonego”, w sensie: pełnym Ducha Świętego, tak że może Go wylać na całą ludzkość (Dz 2, 33).

Wierzący, pochodzący z judaizmu wiedzieli dobrze, że podobna moc jest łączną cechą samego Boga: zatem Jezus posiada moc Bożą. Nie dziwi słuchaczy, że Piotr dowodząc tej prawdy powołuje się na proroctwo Joela o wylaniu Ducha na wszelkie ciało (Jl 3, 1).

Realizacja zapowiedzi starotestamentalnych jest w Dziejach Apostolskich powiązana ściśle z faktem zmartwychwstania. Dopiero bowiem dzięki temu wydarzeniu pierwsi chrześcijanie mogli uznać Jezusa za Chrystusa, a nie tylko, jak to miało miejsce wcześniej, za króla żydowskiego (por. Dz 3, 20–24; 7, 35nn; 10, 38).

Warto nadmienić, że imię Jezus nigdy nie jest łączone z namaszczeniem Jezusa na proroka, króla lub kapłana¹². Odnośnie namaszczenia Jezusa na Mesjasza dają się

zauważyć jakby dwie tendencje. Według zwolenników pierwszej z nich (por. Dz 2, 36; także 5, 31) nastąpiło to w chwili Jego wywyższenia przez Boga. Według zwolenników drugiej – stanie się to w chwili paruzji, bo wtedy właśnie cały świat ujrzy Go w pełnej potędze i chwale (Dz 3, 20–21.)¹³.

W świetle Paschy i w oczekiwaniu paruzji tytuł „Chrystus” stał się prawdziwym i właściwym „wyznaniem wiary”¹⁴ (Dz 2, 32.33.36; 9, 22; 18, 5; 26, 22–23). On właśnie, Chrystus, jest celem wszechświata. W mierze, w jakiej pierwotna wspólnota chrześcijańska miała świadomość życia już w okresie eschatologicznego wypełniania się czasów, świadomość bycia Ludem Bożym, narodem wybranym, nie mogła odrzucać idei, że także mesjanizm znalazł swoje wypełnienie w osobie Jezusa.

Mając na uwadze opinie pierwotnego Kościoła możemy stwierdzić, że Jezus podczas swojego ziemskiego życia był mesjańskim synem Dawida posłanym do Izraela, a poprzez zmartwychwstanie stał się Mesjaszem powszechnym (Dz 2, 36; 5, 30–31). Ten „mesjasz chrześcijański” musiał przejść drogę od chrztu Janowego aż po krzyż, aby Bóg obdarzył Go nieporównywalną z niczym funkcją jedynego dawcy powszechnego zbawienia. Faktycznie bowiem przynosi On zbawienie nie tylko Żydom, ale wszystkim, „którzy są daleko, a których powoła Pan Bóg nasz” (Dz 2, 39; por. 3, 25), a to dlatego, że „On... jest Panem wszystkich” (Dz 10, 36).

Szczególna obecność Chrystusa w Kościele objawia się w działaniu Ducha Świętego (Dz 2, 33; 4, 1–31; 5, 17n.26–42; 6, 3n.8.10; 7, 55.59), a także – chociaż na różnym poziomie – w cudach dokonywanych przez Apostołów w Jego imię (Dz 3, 6.12–16; 4, 10.30; 9, 34). Skuteczność oddziaływania tego imienia ograniczona jest jednak tylko do tych, którzy mają wiarę.

Doświadczenie życia u boku Jezusa w świetle późniejszej refleksji po-paschalnej pozwoliło uczniom uświadomić sobie, że Jezus już za czasów swojego ziemskiego posługiwania posiadał pełnię władzy i mocy, która przejawiała się w Jego nauczaniu, w uzdrowieniach i wyrzucaniu złych duchów. Natomiast władza i potęga, którą posiada obecnie, czyli po zmartwychwstaniu (kiedy to żyje i trwa w formie właściwej dla świata Bożego), jest wynikiem pozycji, jaką zajmuje zasiadając po prawicy Boga. Umieszczenie Jezusa bezpośrednio tuż przy Bogu jest jednym z najbardziej śmiałych wniosków pierwotnego chrześcijaństwa. Dzięki takiej pozycji pozostaje On niebiańskim władcą swojej ziemskiej wspólnoty. Mocą zbawczą, będącą wynikiem aktywnej obecności Ducha Świętego przekazanego Kościołowi, podtrzymuje wierzących i uwalnia ich z niewoli grzechu. Do tych atrybutów Bożych wspólnota wierzących dodaje także moc uświęcania w chrzcie świętym, ponieważ sakrament ten dokonywany jest w Jego imię (Dz 2, 38; 8, 16).

Dzięki określeniu „zbawiciel” (w ST tytuł ten przysługiwał wyłącznie Jahwe, por. Iz 49,7; 59, 20; Ps 19, 15), Jezus okazuje się kimś dużo więcej niż tylko zwykłym człowiekiem lub zwykłym wysłannikiem Boga. Bezsprzecznie mesjańska interpretacja funkcji zbawiciela pozwala również na podobne rozumienie terminu „książę” w odniesieniu do Jezusa.

O boskości Jezusa świadczy ponadto epizod ze Szczepanem (Dz 7, 55nn), w szczególności jego inwokacja (Dz 7, 59) i modlitwa (Dz 7, 60). W trakcie swojej przemowy (Dz 7, 35) Szczepan przypisuje Jezusowi, chociaż nie bezpośrednio, cechy właściwe dla „odkupiciela”. Czyni to zestawiając go z Mojżeszem, który w jego przekonaniu

był typem przyszłego Zbawiciela. Jezus przewyższył wszelkie oczekiwania w tym względzie.

W ścisłym powiązaniu z typologią Mojżesza występuje epitet „archegos”, klasyfikujący Jezusa jako przewodnika odnowionego Izraela w jego wędrówce ku niebieskiej Jerozolimie (Dz 3, 15; 5, 31): chodzi praktycznie o nowe „wyjście” i o dawcę nowego życia.

Warto zauważyć, że wyrażenie „Chrystus Zbawiciel” występuje w Dziejach Apostolskich dwukrotnie (5, 31 i 13, 23) i w obu przypadkach odnosi się do zbawienia Izraela, a nie – świata.

Innym sposobem, poprzez który pierwotna wspólnota przypisywała Chrystusowi bóstwo było nazywanie Go „sędzią żywych i umarłych” (Dz 10, 42; 17, 30). Także w tym przypadku zostaje przeniesiona na Niego cecha charakterystyczna i właściwa tylko Bogu, angażującemu się w zapewnienie swojemu ludowi sprawiedliwości i dobrego życia.

Należy pamiętać, że we wszystkich wspomnianych przypadkach wiara była bardziej przeżywana niż głoszona, stąd jej spojrzenie koncentrowało się przede wszystkim na chwalebnym wywyższeniu Jezusa, a nie na tym kim był uprzednio.

Doświadczenie zbawienia, które Kościół apostolski przeżył w okresie po-paschalnym wykazało dobitnie, że Jezus z Nazaretu był kimś więcej niż tylko nadzwyczajnym charyzmatykiem oczekiwanym z taką nadzieją przez Izraela i mającym odmienić jego losy. Jezus właściwie uosobił samo Pośrednictwo, stał się dawcą Ducha. Jego funkcja powszechnego Zbawiciela pozwoliła Mu osiągnąć tronu Boga i udzielać daru pełnego pojednania ludzi z Ojcem. Pod szatą języka i obrazów, zmieniających się co prawda, istnieje w pierwotnej wspólnotie mocne przekonanie, że tylko Jezus może nadać sens życiu, historii i światu.

3. Jezus – osoba będąca źródłem życia i nadziei dla wszystkich ludzi (Dz 3, 12–16; 4, 8–12; 5, 29–32; 10, 36; 13, 23.32–39; 17, 31)

Doświadczenie najwyższej władzy kosmicznej „Chrystusa-Pana” jako rzeczywistości już obecnej, aczkolwiek nadal poszerzającej się, dało pierwszym chrześcijanom możliwość jeszcze jednego spojrzenia wiary na boską tajemnicę „Kyriosa”. Wiara bowiem w zmartwychwstanie Chrystusa i wyznanie wiary w Niego jako Pana faktycznie uzupełniają się wzajemnie (Dz 2, 36; 5, 14; 8, 16; 9, 1.17.35.42; 10, 36; 11, 20–24; 13, 12.49; 14, 25; 15, 11.35n; 18, 9.25).

Niektórzy uważają, że zastosowanie tytułu „Pan” na określenie Jezusa uwielbionego jest jedną z pierwszych prób, poprzez którą pierwotna wspólnota próbowała wyrazić swoją wiarę w bóstwo zmartwychwstałego Mistrza. Posłużono się w tym celu słowami pierwszego wersetu Psalmu 110, który w sugestywny sposób zapowiada skutki wywyższenia Jezusa. Mimo to wyznanie wiary nie opiera się je-

dynie na fakcie zmartwychwstania, ale bierze pod uwagę także obraz Chrystusa jako „Syna człowieczego” zasiadającego po prawicy Ojca.

Takie określenie Jezusa odgrywa ważną i **znaczącą** rolę przede wszystkim w życiu religijnym i kultycznym, to znaczy w liturgii chrzcielnej i w Eucharystii (Dz 2, 38; 8, 12.16; 10, 48; por. także wyrażenie „maranatha”). Jezus okazuje się Tym, który przyjmuje modlitwy swoich wiernych i który **wymaga** pełnego posłuszeństwa (Dz 3, 22b)¹⁵. W kulcie żydowskim tytuł „Pan” przysługiwał wyłącznie Jahwe (Dz 2, 38; 7, 59n; 8, 12.16; 10, 48). Stosując go do Jezusa, **chrześcijanie** raz jeszcze wyrazili swoje przekonanie o Jego uczestnictwie w **sprawowaniu** najwyższej Boskiej władzy (Dz 2, 32–36; 3, 20n; 5, 31; 10, 40–43; 17, 31).

Nazywając Jezusa Panem wspólnota pierwotna **ma** na uwadze przede wszystkim teraźniejszość i przyszłość. On bowiem w **chwili** obecnej – właśnie dlatego, że jest Panem – panuje nad światem i w Kościele. W **zgromadzeniach** eucharystycznych, w których z radością łamie się chleb (por. Dz 2, 46) obecność Jezusa zmartwychwstałego była przeżywana jako żywa i realna. **Dawała** ona wierzącym możliwość wejścia w relację komunii z Nim.¹⁶ Głosząc Jego **ciągle** aktualną obecność zbawczą wierzący łączyli jej skuteczność z paschalnym **wydarzeniem** krzyża. Jednocześnie **podtrzymywali** żywą nadzieję przyszłej paruzji, którą ono zapowiadało¹⁷.

W kontekście eucharystycznym zbawienie **było** ponadto łączone z mocą samego imienia Jezus. W tym celu uczniowie **odwoływali** się do wydarzeń opisanych w prorocztwie Joela (3, 3–5)¹⁸. Cieszyli się, „**że stali się** godni cierpieć dla imienia [Jezusa]” (Dz 5, 41). Co więcej, ich **niezachwiana wiara** w moc tego właśnie imienia mogła dokonywać cudów (Dz 4, 10). Tytuł **stał się** źródłem wszystkich „**uzdrowień i cudów**”, poprzez które głoszona była **Ewangelia** (Dz 4, 29–30). Nietrudno zauważyć, że tą inwokacją pierwsi chrześcijanie **przeciwstawiali** Chrystusa wszelkiej innej, ziemskiej władzy absolutnej¹⁹.

Bóg Ojciec, który ostatecznie objawił swoje **oblicze** w swoim Synu Jezusie Chrystusie, mógł do końca wypełnić odwieczne **przymierze** ze swoim ludem wskrzeszając Jezusa z martwych²⁰ i czyniąc Go źródłem **nieustannego** błogosławieństwa dla wszystkich. To błogosławieństwo zostało jednak **uzależnione** od konieczności nawrócenia²¹, gdyż dopiero wówczas ci, którzy **winni są** własnej śmierci, mają ponowny dostęp do życia²². Do nich przede wszystkim **kierowane** jest ostrzeżenie: kto odrzuca posłuszeństwo Jezusowi (teraz, w trakcie **przepowiadania** apostoelskiego), zostaje wyłączony z ludu Bożego, z „prawdziwego Izraela”²³.

Powróćmy raz jeszcze do świadectwa Szczepana. Chociaż jedyne tego typu, jest ono cennym potwierdzeniem, że Jezus **zasiadający** po prawicy Boga był wzywany przez pierwszych chrześcijan również za pomocą tytułu „Syn człowieczy”. Zapewne w tym samym czasie nastąpiła synteza między **figurą** pierwotnie apokaliptyczną – chwalebnego sędziego, a „**Sługą** cierpiącym” opisywanym w prorocztwach Izajasza²⁴ (por. Dz 3, 13.26; 4, 27.30; 3, 32.33). Akcent **porównania** padał tu bardziej na aspekt „**męczeńskiego** prorocztwa” (był to niejako ciąg dalszy historii **męczeńskiej** proroków) niż na wartości ekspiacyjną samej **śmierci**.

Nie wydaje się natomiast słuszną opinią, że **termin** „**sluga**” posłużył Piotrowi do wyjaśnienia obecności we wspólnocie zmartwychwstałego Pana (Dz 3, 26)²⁵.

W relacjach autora **Dziejów Apostolskich** odnajdujemy jeszcze inne określenia, które – ponieważ występują **zawsze z rodzajnikiem** – winny być traktowane jako tytuły, a nie tylko jako proste **wyrażenia**. Chodzi tu przede wszystkim o określenia „Sprawiedliwy” i „Święty”. **One nie oznaczają jedynie prawdy, że Jezus był jedynym człowiekiem „całkowicie konsekrowanym Bogu” i „w pełni sprawiedliwym w Jego oczach”, lecz przede wszystkim, że On jest święty i sprawiedliwy sam w sobie, czyli że jest Bogiem²⁶.**

Dla wyrażenia wiary w Jezusa odrzuconego przez przywódców żydowskich, a przez Boga uczynionego kamieniem węgielnym, zwornikiem nowej wspólnoty mesjańskiej²⁷ czyli Kościoła, pierwsi **chrześcijanie** sięgali po obraz skały. Był on w tradycji biblijnej znany i chętnie **stosowany** dla podkreślenia wierności i solidności Boga, będących rękoiścią zawartego z **ludźmi** przymierza.

Na zakończenie porównajmy **jeszcze** tytuły „Chrystus” i „Pan”. Jezus wypełnił proroctwa mesjańskie i **ukazał się jako realizator wielkich nadziei narodu wybranego**. Jest jednocześnie Tym, **który ma nadejść** powtórnie przy końcu czasów. Mimo, że nie odtworzył ziemskiego **królestwa Izraela**, to jednak w świetle świadectw biblijnych wstąpił na tron swego **praojca Dawida**. Z tego powodu wydźwięk królewski terminu „Pan” jest w **przekazie Apostolów** nieco stonowany. Z kolei tytuł „Chrystus” bardziej podkreśla Jezusa **w Jego misji zbawczej** i w realizacji Boskich obietnic niż posiadaną przez Niego **władzę²⁸**.

Umocnieni ukazywaniem się **Zmartwychwstałego**, uczniowie ponownie zgromadzili się we wspólnotę, **która dzięki** wylaniu Ducha Świętego, daru obiecanego przez ich Mistrza, **uznała się za eschatologiczny Lud Boży** (Dz 2): Kościół Jezusa Chrystusa. **Zmartwychwstanie zatem jest historycznym początkiem wiary w Chrystusa**, dopiero bowiem od tego **momentu** można realnie mówić o wierze w Jezusa, Chrystusa i Pana, i Syna Bożego.

Summary

Who is Jesus and what is his Role according to the Acts of the Apostles?

From the beginning, **Jesus of Nazareth** is in the center of apostolic messages. Jesus is the person living in a **particular time** and surrounding whose earthly fate is known to authors of the **evangelical message**. The article is an attempt to paint this picture of Christ known to **early Christians**, which is presented in light of references and allusions to Christ, maintained in the Acts of the Apostles. The information pertaining to Christ, even though it shows evidence of Luke's editorial, is very important and maintains its old **nature** not only in its form but also in the doctrines. This subject is discussed on **three levels**: Jesus the historical person living in Palestine; Jesus, person, in whom **God's promises** were fulfilled; Jesus, person being source

of life and hope for all people. The common denominator in all these reflections is the fact of resurrection. This fact is the historical beginning of belief in Christ.

Przypisy

- ¹ J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la predication apostolique*, Parigi 1949, s. 22n; S.S. Smalley, *The Christology of Acts*, w: *Expository Times* (= ExPT) 73 (1961–2), ss. 358–362; C.F.D. Moule, *The Christology of Acts*, w: *Studies in Luke–Acts*, Nashville New York 1966, ss. 159–185.
- ² Cytaty biblijne pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1980¹.
- ³ C.H. Dodd, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, Brescia 1958, s. 65.
- ⁴ A. Wikenhauser, *Atti degli Apostoli*, Brescia 1958, s. 65.
- ⁵ W Dziejach Paweł jako pierwszy nazywa Chrystusa „Synem Bożym” (9, 20), jeśli uznamy za głoskę w. 37. Jest to cecha charakterystyczna Pawła, być może owoc jego nawrócenia.
- ⁶ Zob. R. Schnackenburg w: *Misterium Salutis*, Brescia 1971, t. V, s. 303nn.
- ⁷ *Tamże*, s. 889.
- ⁸ Zob. D.M. Stanley, R.E. Brown, *Aspetti del pensiero del NT*, w: *Grande Commentario Biblico* (= GCB), Brescia 1974, ss. 78: 8.
- ⁹ Dla przedstawienia problematyki tutaj zaznaczonej wystarczy porównać np. Dz 5, 31 i 7, 35.
- ¹⁰ N. Füglistner, *Fondamenti veterotestamentari della cristologia del Nuovo Testamento*, w: *Misterium Salutis*, s. 283.
- ¹¹ J. Dupont, *Ascension du Christ et don de l'Esprit d'après Actes 2, 33*, w: *Christ and Spirit in the NT*, Cambridge 1973, ss. 219–228; J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, Firenze 1980, s. 69.
- ¹² Zob. I. de la Poterie, *L'ancien du Christ*, „Nouvel Revue Théologique” 80 (1958), s. 255nn.; W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottesohn*, Zürich 1963, ss. 203–213.
- ¹³ J. A. T. Robinson, *The Most Primitive Christology of all?*, „The Journal of Theological Studies” 7 (1956), ss. 117–189.
- ¹⁴ M. Bordoni, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo* (= GSC), Perugia 1986, III, ss. 234–235.
- ¹⁵ C.M. Martini, *L'esclusione della comunità del popolo di Dio e il nuovo Israele secondo Atti 3, 23*, „Biblica” 50 (1969), ss. 6–7.
- ¹⁶ O. Culmann, *Le culte dans l'Eglise primitive*, Neuchâtel 1948.
- ¹⁷ GCS, t. III, s. 238.
- ¹⁸ GCS, t. III, s. 242.
- ¹⁹ GCS, t. III, s. 238.
- ²⁰ B. Rigaux, *Dio l'ha risuscitato*, Milano 1976, s. 438.
- ²¹ G. Schneider, *Gli Atti degli Apostoli*, Brescia 1985, t. I, s. 457.
- ²² P.G. Müller, „Christos Archegos”. *Der religionsgeschichte und theologische Hintergrund einer neutestamentliche Christusprädikation*, w: *EHS*, t. XXIII/28, Bern/Frankfurt 1973, s. 257.
- ²³ G. Schneider, *Atti*, t. I, s. 454; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1968, s.
- ²⁴ GSC, t. II, s. 411.
- ²⁵ GCB 78:11.
- ²⁶ G. Stählin, *Atti*, s. 122; H.J. Cadbury, *Luke–Acts*, London 1927, ss. 363–64.
- ²⁷ R. Fabris, *Atti degli Apostoli*, Roma 1984, s. 145.
- ²⁸ J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, s. 390.

CO NA TEMAT DZIEJÓW APOSTOLSKICH MÓWI HISTORIA FORM I HISTORIA TRADYCJI NA PRZYKŁADZIE TZW. *SUMMARIÓW* WIĘKSZYCH? (DZ 2, 42–47; 4, 32–35; 5, 11–16)

1. Wprowadzenie

Dzieło Łukasza odróżnia się bardzo łatwo od innych ze względu na swoistą fizjonomię literacką: opowiadanie zasadnicze przeplata się z mowami, a obszerne i dramatyczne epizody z krótkimi formułami refleksji lub syntezy. Autor posługuje się z wielką oryginalnością różnymi środkami wyrazu, łącząc harmonijnie wszystko w jeden obraz¹.

Od pewnego czasu w badaniach tekstów biblijnych odnotowujemy pewną niechęć w stosunku do egzegezy czysto diachronicznej i dlatego przeważa pogląd, iż tekst powinien być czytany taki, jaki jest. Ta tendencja, bez wątpienia słuszna, nie powinna przeradzać się jednak w rodzaj odrzucenia poszukiwań genezy literackiej danego tekstu lub jego elementów w ogóle. Tekst bowiem, prawie zawsze, jest sumą transformacji licznych, wcześniejszych przekształceń.

W Dziejach Apostolskich, mimo zmienności sytuacji i różnorodności osób, istnieją pewne elementy stałe, które ich autor wysuwa na pierwszy plan: rozrost liczebny wspólnoty i rozwój ruchu chrześcijańskiego, wolność i śmiałość w głoszeniu Słowa Bożego, przyłączanie się nowych wyznawców, radość przyjmujących wiarę, wytrwałość ewangelizatorów, charakterystyka pierwotnej wspólnoty².

Bogaty materiał jest zręcznie złożony w jedną całość (łączącą wspomniane wyżej elementy), która tworzy swoiste refreny redakcyjne zwane *summariami*. Są to wtrącenia mniej lub bardziej obszerne umożliwiające stworzenie pewnego punktu odniesienia, które następują po opisie niektórych decydujących wydarzeń i jednocze-

śnie stanowią przygotowanie do dalszego opisu rozwoju tychże zdarzeń. Ponadto zwracają one uwagę czytelnika na skutki, jakie powoduje rozprzestrzenianie się Słowa Bożego³. Te elementy kompozycyjne podzielone są zazwyczaj w następujący sposób⁴:

A. summaria większe: 2, 42–47; 4, 32–35; 5, 11–16;

B. summaria mniejsze: 1, 14; 6, 7; 9, 31; 12, 24; 16, 5; 19, 20; 28, 30–31;⁵

C. summaria numeryczne: 2, 41; 4, 4; 5, 14; 6, 1.7; 9, 31; 11, 21.24; 12, 24; 14, 1; 19, 20.

Wszystkie trzy grupy służą autorowi Dziejów Apostolskich do opisania charakteru pierwotnego Kościoła, jego rozwoju, a także do tworzenia uogólnień następujących po szczegółowych opisach.

2. Summaria większe

W niniejszej pracy szczególną uwagę skupimy jedynie na pierwszej z wymienionych powyżej grup, w której zostały zebrane i wyidealizowane niektóre dane tradycji na temat pierwotnego Kościoła.

A. Summarium 2, 42–47

- (42) *Trwali oni w nauce Apostolów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach.*
- (43) *Bojaźń ogarniała każdego, gdyż Apostołowie czynili wiele znaków i cudów.*
- (44) *Ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne.*
- (45) *Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby.*
- (46) *Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca.*
- (47) *Wielbili Boga, a cały lud odnosił się do nich życzliwie. Pan zaś przymnażał im co dziennie tych, którzy dostępowali zbawienia.*

Wydaje się prawdopodobne, że pierwotna tradycja nie posiadała żadnego opisu wydarzenia z okresu pomiędzy zesłaniem Ducha Świętego a uzdrowieniem paralityka. Tekstem Dz 2, 43–47 autorowi Dziejów Apostolskich udało się bardzo dobrze połączyć te dwa wydarzenia⁶. Użycie partykuły *δε* i jej odpowiednika *μεν*, który znajduje się w epizodzie opisującym Pięćdziesiątnicę, czyni to przypuszczenie jeszcze bardziej przekonującym⁷.

Cerfaux uważa, że już tutaj, na początku dzieła, zostaje nam podany w postaci summarium ogólny obraz całej reszty opowiadania. Autorem tego streszczenia byłby sam Łukasz⁸.

Benoit z kolei utrzymuje, że omawiana perykopa została wprowadzona do całości później. Łukasz nie mógłby osłabić całości przekazu podobną interpolacją. Na-

wet wyrażenie πύση ψυχῇ uważa za Łukaszkowe, ponieważ poza Dz 2, 43 znajduje się ono tylko w Łk 3, 23 (i to w tłumaczeniu LXX).

To prawda, że pewne elementy w tekście wydają się być nie na swoim miejscu, np.: użycie φόβος (Dz 2, 43) byłoby bardziej sensowne tuż po tragicznym epizodzie z Ananiaszem i Safirą (Dz 5, 21); wersety 44–45 pasują lepiej do summarium w rozdziale czwartym, gdzie w dalszym toku rozważań zostały podane konkretne przykłady ilustrujące (por. Dz 4, 36–37; 5, 1–10)⁹.

Wyrażenie τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου (w. 42) pochodzi prawdopodobnie z języka tradycji (por. 1 Kor 10, 16b)¹⁰. Termin κοινωνία, który u Łukasza występuje tylko w tym miejscu, wyklucza hipotezę, że werset 42 jest Łukaszkową syntezą wersetów 46–47¹¹.

Ponieważ autor nie daje nam żadnego przykładu, nie jest możliwe dokładne określenie, które dane w summarium pochodzą z nauczania Apostołów wewnątrz samej wspólnoty¹².

Przysłówkę ομοθυαδόν (Dz 2, 46) wydaje się być idealizacją wspólnoty, o której wcześniej była mowa w tekście¹³. Charakter całego zresztą fragmentu sprawia wrażenie, że mamy tu do czynienia raczej z opisem idealnego życia pierwotnej wspólnoty, niż z rodzajem protokołu liturgicznego jak utrzymywał Jeremias¹⁴.

Dokładniejsze badania wykazują ponadto, że zarówno to summarium, jak i pozostałe w rozdziałach czwartym i piątym, miały bardzo podobną historię rozwoju. Taką opinię podziela między innymi Cerfaux¹⁵.

Na koniec warto odnotować, że istotna treść zawarta w pierwszym summarium została praktycznie dwukrotnie powtórzona w rozdziałach czwartym i piątym.

B. Summarium 4, 32–35

- (32) *Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne.*
- (33) *Apostołowie z wielką mocą świadczyli o zmartwychwstaniu Pana Jezusa, a wszyscy oni mieli wielką łaskę.*
- (34) *Nikt z nich nie cierpiał niedostatku, bo właściciele pól albo domów sprzedawali je.*
- (35) *i przynosili pieniądze [uzyskane] ze sprzedaży, i składali je u stóp Apostołów. Każdemu też rozdzielano według potrzeby.*

Podobnie jak w pierwszym summarium, także tutaj zostają na nowo przypomniane owoce Ducha Świętego.

Zauważmy od razu, że interpretacja braterstwa chrześcijańskiego czyli κοινωνία jest bardzo podobna do obrazu wspólnoty z 2, 44. Redaktor w sposób widoczny rozwinął tę ideę na bazie wersetów 34–35, a potem połączył oba poglądy w 2, 44–45.

Wspólnota dóbr została prawdopodobnie wyprowadzona z pojedynczych przykładów dostarczonych przez tradycję. Dane o Barnabie czy Ananiaszu potwierdzają opinię, że aktualnie zachowany w tekście obraz pierwotnej wspólnoty jest efektem późniejszej idealizacji¹⁶.

Egzegeci uważają dość powszechnie, że wiersze 32–35 są zależne od tradycji. Stanowisko takie potwierdza fakt, że stanowią one jednostkę nie tylko tematyczną (kwestia wyrzeczenia i posiadania), ale także formalną (por. użycie οὐδέ)¹⁷.

Są jednak wśród nich i tacy, którzy mocno podtrzymują opinię, że sprzężenie summarium i dwóch wspomnianych epizodów zostało dokonane dopiero przez Łukasza, a nie przed nim¹⁸.

Schneider tłumaczy „włączenie” wersetu 33 do aktualnego kontekstu intencją Łukasza, tym bardziej, że kompozycja summariów mogła być dokonana przez Łukasza stopniowo¹⁹. W wyniku tych zabiegów werset znalazł swoje logiczne miejsce w tekście.

Na korzyść kompozycji przemawia również fakt, że nawet w samym summarium można dostrzec dwie różne idee: z jednej strony rzeczy były we wspólnym posiadaniu – i to jest zgodne ze współczesnymi ideałami greckimi obowiązującymi w życiu wspólnym²⁰, z drugiej zaś – pojedynczy właściciele sprzedawali swoje dobra, aby się nimi dzielić – co z kolei bardziej odpowiada ideałom deuteronomistycznym (por. Pwt 15, 4)²¹.

Ta druga idea wydaje się lepiej pasować do oryginalnego przesłania summarium. Zimmermann dodaje, że werset 33 jawi się jako streszczenie i podsumowanie 5, 23–33, a przyczyną takiego zabiegu byłaby treść wersetów 30–31²².

C. Summarium 5, 11–16

- (11) *Strach wielki ogarnął cały Kościół i wszystkich, którzy o tym słyszeli.*
- (12) *Wiele znaków i cudów działo się przez ręce Apostołów wśród ludu. Trzymali się wszyscy razem w kręgu Salomona.*
- (13) *A z obcych nikt nie miał odwagi dołączyć się do nich, lud zaś ich wychwalał.*
- (14) *Coraz bardziej też rosła liczba mężczyzn i kobiet przyjmujących wiarę w Pana.*
- (15) *Wynoszono też chorych na ulicę i kładziono na łożach i noszach, aby choć cień przechodzącego Piotra padł na kogoś z nich.*
- (16) *Także z miast sąsiednich zbiegało się mnóstwo ludu do Jerozolimy, znosząc chorych i dręczonych przez duchy nieczyste, a wszyscy doznawali uzdrowienia.*

Punktem wyjścia trzeciego summarium jest epizod z Ananiaszem. Poprzez obszerniejszą wzmiankę o cudach, zostają zintegrowane poprzednie dwa summaria. Dzięki temu stało się również możliwe pokazanie, że błaganie z Dz 4, 30 zostało rzeczywiście wysłuchane²³. Sytuacja opisywana w Dz 2, 43 ma tutaj swoje bardziej naturalne miejsce. Odnotujmy ponadto, że słowo ἐκκλησίαν, które występuje w powiązaniu z φόβος mogło pojawić się pod wpływem hebrajskiego *qāhāl* (por. 4, 10; 10, 12.20; 31, 31).

Haenchen analizując ten fragment dochodzi do bardzo radykalnego wniosku, że pomiędzy wersetami 14 i 15 nie ma właściwie żadnego powiązania, podczas gdy dostrzega takie powiązanie pomiędzy wersetami 15 oraz 12a²⁴.

Z kolei Benoit i Zimmermann uznają za wtórne wersety 12b–14. Drugi z nich sugeruje ponadto, że przyczyną tego włączenia jest epizod opisany w 5, 17–21²⁵.

Jeśli rozumowanie to jest słuszne, istotna charakterystyka pierwotnej wspólnoty znajduje się w 5, 15. Ta właśnie prawda została uogólniona w summarium przedredakcyjnym (por. 2, 42–47) z jednej strony poprzez werset 12a, z drugiej przez werset 16²⁶.

Jeszcze dalej idzie Conzelmann, który dopatruje się tutaj śladów analogicznego summarium z Mk 6, 53–56. Loisy²⁷ widząc te zbieżności twierdzi, że Łukasz celowo pominął ten fragment w swojej Ewangelii z zamiarem użycia go w Dziejach Apostolskich.

Moffatt z kolei odnotowuje, że Łukasz (podobnie jak i Paweł) nie musiał prezentować swoich poglądów zawsze w sposób uporządkowany²⁸.

Cadbury zakłada, że fragment 5, 15–16 może być traktowany jako jeszcze jedno oddzielne summarium, dotyczące uzdrowień. W tym przypadku należałoby go powiązać z treścią Dz 8, 6–7²⁹.

3. Główne opinie dotyczące summariów większych

Uważna lektura summariów pozwala nam dostrzec w nich wiele elementów wspólnych³⁰:

2, 42	1, 14	2, 46
2, 43a	5, 11	5, 5b
2, 43b	5, 12a	
2, 44–45	4, 32.34–35	
2, 46a	5, 12b	1, 14a
2, 46b	2, 42	
2, 47a	4, 33b	5, 13b
2, 47b	5, 14	

Fakt ten stał się przyczyną wielu hipotez na temat procesu powstawania poszczególnych perykop. Można je ograniczyć do trzech zasadniczych³¹:

- Łukasz sam napisał summaria wychodząc od jakiejś krótkiej wiadomości (np. 2, 46). Ten pierwotny przekaz z upływem czasu został wyjaśniony i poszerzony poprzez dokładniejsze sformułowanie określeń i zagadnień w nim występujących, takich jak: wspólnota, nauczanie Apostołów, łamanie chleba, modlitwa;
- Tekst aktualny jest wynikiem syntezy elementów tradycji, które Łukasz przekazał dalej w swoim tekście, tak jak je otrzymał. Często podkreśla się przy tej okazji, że te elementy stanowią treść rozwijaną w dalszych wersetach;
- Łukasz miał do dyspozycji serię krótkich ogólnych opisów, które następnie przepisał w sposób uporządkowany. Tekst obecny jest jednak wynikiem nieudolnego redaktora, który już po Łukaszu przetworzył tekst przenosząc jedne elementy i powtarzając inne.

Opinie egzegetów pozostają mniej więcej w obrębie tych trzech zasadniczych możliwości.

Benoit³² pozostając wierny opinii, że w Dziejach Apostolskich wszystko jest autorstwa Łukasza (nie wykluczając gloss) wyjaśnia, że autor redagował swoje dzieło etapami, tak jak w przypadku swojej Ewangelii, czyli najpierw tworzył perykopy, które następnie stopniowo scalał za pomocą wtrąceń i połączeń.

Perrot zauważa jednak, że nie należy zbyt szybko odrzucać innej hipotezy³³: oryginalne dzieło Łukasza doznało pewnych transformacji w samym środowisku Łukaszowym. Mogło się zdarzyć, że tekst ponownie odczytany i dostosowany do aktualnych potrzeb wspólnoty, przez jakiś czas zachowywał margines płynności (o czym świadczy tzw. tekst zachodni) do czasu, gdy nastąpiła ostateczna redakcja, ta którą dzisiaj posiadamy.

Faktem jest, że najobszerniejsze summaria znajdują się w części Dziejów Apostolskich uznanej przez specjalistów za najbardziej ubogą w źródła. Ta opinia (jeszcze do dziś niezupełnie zarzucona) tłumaczy powstanie summarii chęcią ubogacenia wcześniejszych wiadomości³⁴.

Benoit nie wykluczył możliwości istnienia streszczeń umiejscawianych przez redaktora za każdym razem w środku perykopy: 2, 34–35; 4, 33; 5, 12b–14.

Reicke uznaje, że wszystkie trzy summaria powstały w całości na etapie tradycji. Łukasz przejął je do swojego dzieła już jako formy zamknięte i opracowane³⁵.

Schneider stwierdza natomiast (przeciw Jeremiasowi³⁶), że nie da się udowodnić z całą pewnością, że każde krótkie summarium zostało poszerzone innymi wiadomościami w momencie końcowej redakcji, ani nawet, że te trzy podsumowania były poszerzone przez kolejnego redaktora.

Zimmermann z kolei, stosując podobne rozumowanie, neguje zupełnie Łukaszowe autorstwo summarii³⁷.

Otwartą pozostaje nadal kwestia, jakimi materiałami dysponował autor Dziejów Apostolskich w chwili tworzenia tego rodzaju summarii. Plümacher wskazuje, że nie należy zapominać, iż to nie Łukasz musiał być tym, który jako pierwszy wprowadził pewne idee. Jest to szczególnie istotne przy ocenie tzw. komunizmu wczesnochrześcijańskiego³⁸. Egzegeta jest przekonany, że w swoim opracowaniu autor posługuje się terminami pochodzącymi z wyobrażeń czasów pierwotnych i z utopii politycznych filozofii greckiej, którymi charakteryzowano tzw. złoty wiek ludzkości.

Wydaje się słuszne i przekonujące, że summaria uogólniają zachowania, które pierwotnie przedstawiane były jako przypadki szczególne (por. 2, 44nn; 4, 32.34)³⁹.

Według Schuberta, wpływ hellenistyczny jest bardziej zgodny z poglądem, według którego pochodzenie summarii należy przypisać raczej samemu Łukaszowi, aniżeli jego źródłom⁴⁰.

Inny egzegeta, Zwaan, rozróżnia w summariach wersety służące przede wszystkim uogólnieniom i takie, które podają nowe wiadomości. Ustalenie jednak dokładnej granicy między nimi nie jest dzisiaj możliwe⁴¹.

Argumentem, który skłania najbardziej do przyjęcia Łukaszowego autorstwa summarii jest z jednej strony zbieżność lingwistyczno-stylistyczna, z drugiej – ich funkcja uogólniania szczegółowych danych. Biorąc pod uwagę archaizujący język autora jest jasne, że znajduje się on w znacznej odległości czasowej od wspólnoty pierwotnej, której idealne zachowanie chce teraz przedstawić swoim współczesnym jako model do naśladowania⁴².

Można zatem uznać, jak to czyni Fabris⁴³, że w tej syntezie autor skondensował szerszą serię wydarzeń albo zastąpił ją ogólnym podsumowaniem lub stereotypową formułą, ponieważ brak było dokładniejszych informacji na temat określonej sytuacji. Te właśnie refreny, które budują spójność i jedność literacką narracji, wskazują jednocześnie kierunek i linie rozwoju: nie tylko i wyłącznie geograficzne, ale także duchowe i teologiczne.

Dibelius zauważa, że ich funkcją wewnątrz całej kompozycji jest ponadto powiązanie pomiędzy sobą poszczególnych fragmentów narracyjnych przedstawianych w formach epizodycznych i sprawianie wrażenia posuwania się akcji do przodu w czasie⁴⁴.

Podobieństwa zachodzące w poszczególnych *summariach* mogą być wynikiem znanej tendencji Łukasza: wyrażanie się w sposób niezależny, ale podobny, na ten sam temat. Mogą także być efektem powtórzeń istniejących już w samych źródłach.

Natomiast różnice należy przypisać Łukaszowej tendencji parafrazowania; z dwóch *summariów* drugie stanowiłoby oryginał⁴⁵.

4. Zakończenie

W świetle powyższych stwierdzeń nie jest łatwo zająć jednoznaczne stanowisko, co do sposobu powstania *summariów*. Biorąc pod uwagę różne możliwości interpretacyjne, można pokusić się o hipotezę trzech następujących po sobie stadiów:

- a) materiał redakcyjny: opowiadania budujące (3, 1–10; 4, 36–37; 5, 1–10); pełne czci formy modlitwy (4, 24–30); praktyka życia i ideały apostołskie: *koinonia*, kult świątynny, wspólny posiłek wspólnoty;
- b) pierwsze, starsze stadium redakcji księgi: elementy tradycji zostają uogólnione w *summariach*, a następnie bezpośrednio połączone z relatywnymi opowiadaniem (por. 2, 42.46–47; 4, 32b. 34–35; 5, 11–12.15);
- c) działanie redakcyjne późniejsze: etap poszerzenia *summariów* polegający na wspólnym złożeniu różnych elementów w jedną całość.⁴⁶

Na koniec przyjmujemy, że jakkolwiek ocenimy istniejące hipotezy jedno jest pewne: Łukasz korzystając z materiału redakcyjnego, przedstawia go w taki sposób, aby czytelnik mógł zrozumieć atmosferę miłości i jedności panującą w pierwotnej jerozolimskiej wspólnotcie, która pozostawała pod wspólnym przywództwem Apostołów. Tym sposobem, także z niewielką ilością materiału będącego do dyspozycji autora, udało mu się, dzięki *summariom* zamieszczonym od czasu do czasu w opowiadaniu, sprawić wrażenie pewnej całości, bardzo sugestywnej i wywołującej wspomnienia⁴⁷.

Summary

What is History of Form and History of Tradition saying on the Subject of the Acts of the Apostles on Basis of greater Summaria?

The Acts of the Apostles can be easily distinguished from the rest of the Bible because of its own literary physiognomy: the basic story is interweaved with speeches, broad and dramatic episodes with short reflections and syntheses. Despite changing situations and people, there exist certain stable elements which the author brings to the forefront: growth of the community and development of Christian movement, liberty and bravery in preaching God's word, adding new faithful, joy of people accepting faith, perseverance of evangelists, characteristics of original community. This rich material is cleverly put together and creates characteristic editorial refrain called summaria. In this work, only greater summaria were taken into account. Some traditions with the original church were gathered and idealized in this work. Based on these traditions, the author is trying to show that in studies of Biblical text one should not resign from finding literary genesis of given text or its elements over purely diachronical exegesis. The text is always the summary of many transformations of earlier information being passed on.

Przypisy

- ¹ R. Fabris, *Atti degli Apostoli*, Roma 1984, ss. 24–25.
- ² R. Fabris, *Atti*, ss. 27–28.
- ³ Tamże, s. 27.
- ⁴ R. J. Dillon, J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, w: *The Jeromy Biblical Commentary* (= JBC), New Jersey 1974, 45:4; por. także P. Benoit, *Remarques sur les „sommaries” des Actes des Apôtres*, w: *Aux sources de la tradition chrétienne*, (Fest. M. Goguel), Paris 1950, ss. 1–10; J. Cerfaux, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (= ETHL) 16 (1936) ss. 5–31; J. Jeremias, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* (= ZNW) 36 (1937) ss. 205–221.
- ⁵ Por. A. H. McNeile, *Introduction to the Study of the NT*, Oxford 1953, ss. 97–98.
- ⁶ G. Schneider, *Gli atti degli Apostoli*, Brescia 1985, t. I, s. 397.
- ⁷ Por. JBC 45:23.
- ⁸ L. Cerfaux, *Les Actes des Apôtres et le christianisme primitif*, w: *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux 1954, t. II, s. 74; por. także H. J. Cadbury, *The Making of Luke – Acts*, (London 1961), s. 58.
- ⁹ JBC, 45:23.
- ¹⁰ G. Schneider, *Atti*, s. 397.
- ¹¹ H. Zimmermann, *Biblische Zeitschrift* (= BZ) 5 (1961), s. 75.
- ¹² G. Schneider, *Atti*, s. 397.
- ¹³ JBC, 45:24.
- ¹⁴ J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967, ss. 111–114.
- ¹⁵ J. Jeremias, ZNW, s. 206; J. Cerfaux, ETHL, 5n.
- ¹⁶ H. J. Cadbury, *The Summaries in Acts*, w: *Beginnings of Christianity*, t. V, s. 148.
- ¹⁷ G. Schneider, *Atti*, s. 505.

- 18 E. Trocmé, *Le Livre des Actes et l'histoire*, Paris 1957, s. 196.
- 19 G. Schneider, *Atti*, s. 505.
- 20 H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte (=Apg)*, „HBNT” VII, Tübingen 1973, s. 31; A. Wikenhauser, *Gli Atti degli Apostoli*, Brescia 1958, s. 86.
- 21 *JBC*, 45:31.
- 22 H. Zimmermann, *BZ*, s.77.
- 23 H. Conzelmann, *Apg*, s. 46.
- 24 E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte, (Apg)*, Göttingen 1959, s. 238.
- 25 H. Zimmermann, *BZ*, s.78.
- 26 Na temat wspólnoty dóbr w pierwszym okresie Kościoła por. L. Dupont, *Comunità dei beni nei primi tempi della Chiesa*, w: *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Roma 1971, ss. 861–889.
- 27 A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1920, s. 274.
- 28 Moffatt, *Introduction to the Literatur of the New Testament*, s. 311.
- 29 H. J. Cadbury, *Beginnings*, t. V, s. 398.
- 30 Tamże, s. 397–398.
- 31 C. M. Martini, *Gli Atti degli Apostoli*, w: *Nuovissima Versione della Bibbia*, Roma 1984, ss. 28–29.
- 32 P. Benoit, *Biblica*, 40 (1959), ss. 780, 790.
- 33 Ch. Perrot, *Gli Atti degli Apostoli*, w: A. George, P. Grelot, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Roma 1984, s. 262.
- 34 E. Haenchen, *Apg*, ss. 155–158.
- 35 B. Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg. 1–7*, „Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments” 32, Zürich 1957.
- 36 J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1972, ss. 16–19.
- 37 H. Zimmermann, *BZ*, ss. 71–82.
- 38 E. Plümacher, *Lukas*, Göttingen 1972, ss. 16–19.
- 39 G. Schneider, *Atti*, s. 148.
- 40 H. V. Schubert, *Der Kommunismus der Wiedertäufer in Munster und seine Quellen*, w: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaft*, t. X (1919), s. 33.
- 41 J. de Zwaan, *Harward Theological Review*, XVII (1924), ss. 101–110.
- 42 G. Schneider, *Atti*, ss. 147–48.
- 43 R. Fabris, *Atti*, ss. 27–28.
- 44 M. Dibelius, *Stilkritisch zur Apostelgeschichte*, w: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1968, s. 15.
- 45 H. J. Cadbury, *Beginnings*, ss. 395–396.
- 46 *JBC* 45:23.
- 47 C. M. Martini, *Atti*, s. 29.

DUCH ŚWIĘTY ZAPOWIADA ODSTĘPSTWO OD WIARY (1TM 4,1–2)

Pneumatologia *Listów pasterskich* (LP) jest raczej skromna. Jest to zresztą wynikiem ogólnej tendencji, jaka występuje w tych stosunkowo późnych pismach Nowego Testamentu¹, które zawierają przede wszystkim parenezę skierowaną do młodych przełożonych wspólnot kościelnych, bądź też do członków tychże wspólnot za pośrednictwem ich pasterzy. Ta okoliczność sprawia, że w LP mamy często do czynienia z elementami prawniczymi, dotyczącymi dyscypliny kościelnej oraz pouczeniami na temat rozwiązywania konkretnych problemów duszpasterskich, jakie przeżywały pod koniec I wieku² wspólnoty młodego Kościoła, których pasterzami byli adresaci LP: Tymoteusz i Tytus. Dość dużo miejsca autor poświęca zagrożeniom wiary, płynącym ze strony fałszywych, zwodniczych nauczycieli, którzy opacznie tłumaczyli orędzie Ewangelii, a którzy w ocenie niektórych biblistów uważani są za prekursorów gnozy³. W LP w parze z normatywnymi wskazówkami dla urzędowo ustanowionych pasterzy idzie ujęcie Ewangelii w formę maksym doktrynalnych⁴. W tym kontekście pojawiają się charakterystyczne dla LP wyrażenia, takie jak „dobry depozyt” (1Tm 6,20; 2Tm 1,12.14), „zdrowa nauka” (1Tm 1,10; 6,3; 2Tm 1,13; 4,3; Tt 1,9; 2,1.8), czy „nauka godna zaufania” (1Tm 1,15; 3,1; 4,9; 2Tm 2,11; Tt 3,8). Z lektury LP wyłania się również statyczny obraz Kościoła. Jest on określony jako „dom Boży”, który jest „filarem i fundamentem prawdy” (1Tm 3,15), w którym należy przestrzegać porządku, dyscypliny, pewnych stałych norm i prawd. Wyrazem usilnej troski o zachowanie prawowiernej nauki jest wskazówka, jakiej autor udziela Tymoteuszowi:

Co usłyszałeś ode mnie w obecności wielu świadków, przekaż zaufanym ludziom, którzy będą zdolni do tego, aby także innych pouczyć (2Tm 2,2).

Kościół w ujęciu autora LP przedstawiany jest jako instytucja święta, która stanowi ostoję wiary i ortodoksyjnej nauki w otaczającym świecie. Z tego „domu Bożego” należy wykluczyć tych wszystkich, którzy wyznają błędną naukę (2Tm 2, 20n)⁵.

„Zmienił się dotychczasowy charyzmatyczny profil Kościoła, a nastąpiła era stabilizacji i uporządkowania najważniejszych spraw doktrynalnych, dyscyplinarnych i hierarchicznych”⁶. Stąd rzadko pojawia się w tych pismach wzmianka o Duchu Świętym. Tam, gdzie jest o Nim mowa, przeważnie są to teksty „zapożyczone” z autentycznych listów Pawłowych, bądź też fragmenty hymnów czy wyznań wiary pochodzących z pierwotnej tradycji liturgicznej⁷. Dlatego na szczególną uwagę zasługuje tekst, który nie jest bezpośrednio przeniesiony do LP ani z tradycji liturgicznej, ani z pisarskiej spuścizny samego Apostoła. Tym właśnie tekstem zajmemy się w niniejszym artykule.

1. Rzeczownik *πνεῦμα* w *Listach pasterskich*

Rzeczownik *πνεῦμα* występuje zaledwie 7 razy w LP. Jeden raz termin ten odnosi się do „duchów zwiadowczych” (1Tm 4,1), dwukrotnie określa ducha ludzkiego (2Tm 1,7 i 4,22), jakkolwiek w tym pierwszym przypadku nie bez związku z Duchem Bożym: człowiek ukazany jest w dwóch sytuacjach, jako obdarzony Duchem Świętym („duch mocy i miłości i trzeźwego myślenia”) oraz pozbawiony tej łaski („duch bojaźni”). Dwukrotnie jest mowa o Duchu Świętym *expressis verbis* (2Tm 1,14 i 3,5). W pierwszym przypadku Duch Święty jest uznawany za strażnika ortodoksyjnej nauki, kiedy autor pisze do adresata listu:

Dobrego depozytu ustrzeż z pomocą Ducha Świętego, zamieszkującego w nas (2Tm 1,14).

Drugi przypadek nawiązuje do katechezy chrzcielnej i wskazuje na rolę Ducha Świętego w sakramencie chrztu (Tt 3,5). Tekst ten jest z pewnością zaczerpnięty przez autora z tradycji liturgicznej Kościoła⁸. Oprócz tego jeszcze dwukrotnie rzeczownik *πνεῦμα* występuje w *status absolutus*, jednak bezpośredni kontekst wskazuje, że chodzi w obu wypadkach o Ducha Świętego. W hymnie chrystologicznym zapisanym w 1Tm 3,16 jest mowa o tym, że Chrystus został „usprawiedliwiony w Duchu”⁹, a dokładniej „uznany za sprawiedliwego”¹⁰. Użycie czasownika *δικαιώ* w tym przypadku nie ma znaczenia technicznego¹¹, jak w większości przypadków u Pawła, lecz znaczenie pierwotne, czyli chodzi o wykazanie słuszności¹², w naszym wypadku o weryfikację prawdy, że Jezus Chrystus jest pełnym mocy Synem Bożym¹³. Wspomniana wyżej formuła zdaniem wielu biblistów ma sens paschalny: „został usprawiedliwiony w Duchu przez zmartwychwstanie”¹⁴. W tym wypadku Duch Święty spełnia swoją typową dla czasu Kościoła rolę „dającego świadectwo” (por. Dz 5,32; J 15,26). Podobną myśl wyraża zapis umieszczony w Ewangelii Janowej, kiedy Jezus stwierdza, że zadaniem Ducha–Parakleta, którego On ześle od Ojca, będzie „przekonać świat o sprawiedliwości” (J 16,10). Również wyznanie wiary zawarte w 1Tm 3,16 istniało już wcześniej w tradycji liturgicznej i zostało później włączone przez autora listu do jego korpusu. Widzimy, że teksty mówiące o Duchu Świętym, znaj-

dujące się w *Listach pasterskich* są w większości materiałem przejętym ze starszej tradycji, a nie oryginalnym materiałem ich autora.

Wreszcie w tekście, który będzie głównym przedmiotem naszego zainteresowania rzeczownik πνεῦμα jest poprzedzony rodzajnikiem τό, co tym bardziej wskazuje, że chodzi o Ducha Świętego¹⁵.

2. Τὸ πνεῦμα w 1Tm 4,1

Tekst, którym się obecnie zajmimy, występuje bezpośrednio po hymnie chryzologicznym, będącym wyznaniem wiary, o którym dopiero co mówiliśmy (1Tm 3,16) i stanowi dalszą część myśli autora. To nawiązanie wyrażone jest za pomocą partykuły „zaś” (δέ,):

Duch zaś wyraźnie mówi: W nadchodzących czasach niektórzy odstąpią od wiary, skłaniając się ku duchom zwiadowczym i naukom demonów. (1Tm 4,1)

Rzeczownik πνεῦμα w powyższym tekście odnosi się niewątpliwie do Ducha Świętego. Dowodzą tego dwa szczegóły: rodzajnik τό, oraz partykuła δέ. Rodzajnik wskazuje na rzeczownik, o którym była niedawno mowa. Właśnie w poprzednim wersecie mieliśmy frazę „został usprawiedliwiony w Duchu”. Jeśli w poprzednim zdaniu πνεῦμα oznaczało Ducha Świętego, to i w następnym zdaniu, powiązanym za pomocą partykuły δέ., ma ono takie samo znaczenie¹⁶. Pozostaje natomiast do rozstrzygnięcia, w jaki sposób owo orędzie Ducha Świętego zostało przekazane. W grę wchodzi następujące możliwości¹⁷:

- Duch działa za pośrednictwem charyzmatyków (por. 1Kor 12,3–13);
- sam autor 1Tm otrzymał jakieś szczególne objawienie, które przekazuje;
- autor chce w ten sposób wyrazić swe przekonanie, że Duch Święty towarzyszy niejako ze swej natury dziełu głoszenia Ewangelii.

„W tym ostatnim przypadku formuła <Duch mówi> znaczyłaby po prostu: <Ewangelia podaje>”¹⁸. Mielibyśmy tu zatem nawiązanie do wypowiedzi Jezusa zawartych w Mt 24,10n i Mk 13,22n¹⁹:

*Wówczas wielu zachwieje się w wierze; będą się wzajemnie wydawać i jedni drugim nie-
nawidzić. Powstanie wielu fałszywych proroków i wielu w błąd wprowadzą* (Mt 24,10n).

Jakkolwiek zasadnicza treść proroctwa jest zgodna z zapowiedzią Jezusa przytoczoną przez Marka i Mateusza, to jednak trzeba zwrócić uwagę na partykułę ὅτι, który zdaniem wielu komentatorów powinna być traktowana jako dwukropek otwierający cytaty (tzw. ὅτι recitativum)²⁰.

W Dziejach Apostolskich oraz Liście do Hebrajczyków spotyka się inne cytaty z Pisma Świętego, które wprowadza formuła: „Duch Święty mówi:” (Dz 4,35; Hbr

3,7; por. 10,15.30). Egzegeci wskazują na analogiczną formułę: *Tò pneûma λέγει*, która siedmiokrotnie występuje w Apokalipsie w rozdziale 2 i 3, w zdaniu stanowiącym jakby refren w wewnętrznej strukturze sekcji poświęconej tzw. listom do siedmiu Kościołów w Azji Mniejszej: „Kto ma uszy, niechaj usłyszy, co Duch mówi do Kościołów” (Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Jak to wynika z kontekstu, to „co mówi Duch do Kościołów” odpowiada przesłaniu wypowiedzianemu przez samego Jezusa do wizjonera Jana – autora księgi. Jednak powyższa analogia nie ma przekonującego potwierdzenia, ponieważ:

- a. Treść „listów do siedmiu Kościołów”, gdzie autor używa określenia „Duch mówi”, kiedy przytacza słowa wypowiedziane przez Jezusa, nie ma odniesienia do tekstów wypowiedzianych przez Jezusa podczas Jego ziemskiego nauczania, czyli do treści Ewangelii, lecz jest objawieniem bezpośrednio danym autorowi Apokalipsy.
- b. Wyrażenie „Duch mówi” w Nowym Testamencie oznacza również słowa wypowiedziane przez innych protagonistów biblijnych, jak na przykład Dawida (Dz 4,25; Hbr 3,7) Izajasza (Dz 28,25nn) czy Jeremiasza (Hbr 10,15), nie koniecznie przez Jezusa.

Inna próba interpretacji opiera się na założeniu, że autor listu, który stał się „zidentyfikować” z Apostołem Pawłem, nawiązuje do sceny opisaną w Dziejach Apostolskich, kiedy to apostoł żegnając się w Milecie ze starszymi Kościoła Efezo mówi:

Wiem, że po moim odejściu wejdą między was wilki drapieżne, nie oszczędzając. Także spośród was samych powstaną ludzie, którzy głosić będą przeciwne nauki, aby zgnać za sobą uczniów (Dz 20,29–30).

Ta zapowiedź Apostoła przestrzega przed podobnymi niebezpieczeństwami o jakich mowa w 1Tm 4,1–2. A zatem Pawłowe „Wiem” z Dz 20,29 mogłoby być utożsamiane z „Duch mówi” w 1Tm 4,1. Autor mówiąc o sytuacji sobie współczesnej, powołuje się na wcześniejszą wypowiedź św. Pawła, wykazując przez dzięki objawieniu Ducha Świętego Paweł zapowiedział to, co aktualnie ma miejsce wewnątrz Kościoła, nad którym Tymoteusz sprawuje pieczę pasterską. Miałby więc do czynienia z tzw. *vaticinium ex eventu*²¹, co było zjawiskiem znanym, chociaż w apokaliptyce żydowskiej tego okresu²².

Zdaniem większości egzegetów wyrażenie *ἐν ὑστέροις καιροῖς* jest synonimem w stosunku do *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις* (2Tm 3,1)²³, a zatem chodziłoby o sytuację w czasach eschatologicznych, do których odnoszą się także przytoczone przed tym wypowiedzi Jezusa. Jednak dalsza wypowiedź, która precyzuje kłamstwa tych, którzy ulegli zwodniczemu duchowi (por. 1Tm 4,3–4), sugeruje sytuację współczesną a nie przyszłą. Knight tak rozwiązuje tę trudność: „Czasy ostateczne” oznaczają czas przyjscia Mesjasza, zatem wspólnota nowotestamentowa odnosi to określenie czasów sobie współczesnych. Używając języka przyszłości mówi się o teraźniejszości²⁴. „Paweł mówi o zjawisku teraźniejszym, używając emfatycznego języka w odniesieniu do przyszłości, charakterystycznego dla mowy prorockiej”²⁵. Marcheselli–Cassidy uważa, że wyrażenie *ἐν ὑστέροις καιροῖς* wprowadza gatunek literacki apoka-

tyczny, który mówiąc o czasach ostatecznych, ma swoje odniesienie także do teraźniejszości²⁶. Zresztą przymiotnik ὅσπερ ma znacznie szerszą gamę znaczeń. Może oznaczać *najbliższy, następny, ostatni*²⁷.

Wydaje się jednak, że spośród zaproponowanych rozwiązań najbardziej przekonujące jest pierwsze²⁸. Oto argumentacja za takim właśnie rozumieniem wyrażenia „Duch mówi”:

- a. Duch Święty przemawia za pośrednictwem charyzmatu prorockiego w sposób odpowiedni do aktualnych okoliczności. Mamy tego przykłady w Dziejach Apostolskich:

Rzekł Duch Święty: „Wyznaczcie mi już Pawła i Barnabę do dzieła, do którego ich powołałem (Dz 13,2);

(Agabos) przybył do nas, wziął pas Pawła, związał sobie ręce i nogi i powiedział: „To mówi Duch Święty (Τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον): Tak Żydzi zwiążą w Jerozolimie męża, do którego należy ten pas... (Dz 21,11)

- b. Pomiedzy πνεῦμα a λέγει znajduje się jeszcze przysłówek ῥητῶς, który znaczy: dosłownie, wyraźnie, jasno²⁹. Gdyby autor chciał powołać się na wypowiedź Pisma Świętego, powiedziałby po prostu: πνεῦμα λέγει. Dodatkowe sprecyzowanie wypowiedzi wskazuje na solenną wypowiedź szczególnego rodzaju. Zastosowana formuła pochodzi z języka prorockiego. Wprowadzenie oparte na zasadach retoryki ma przywołać uwagę słuchaczy³⁰.
- c. Gdyby chodziło o wypowiedź Pawła z Dziejów Apostolskich, inspirowaną przez Ducha Świętego, autor użyłby z pewnością aorystu εἶπεν, jak np. w Dz 13,2. Używając czasu praesens autor sugeruje, że słowa te są wypowiedziane, a przynajmniej aktualne dla adresatów listu. Paweł po prostu cytuje myśl jednego z członków wspólnoty chrześcijańskiej, obdarzonego charyzmatem proroctwa.

Wspominając w 1Tm 4,1 o charyzmacie proroctwa autor 1Tm daje wyraz swemu przekonaniu, że czas, w którym żyje, jakkolwiek jest czasem pewnego przeakcentowania znaczenia urzędu w stosunku do charyzmatu proroctwa, to jednak charyzmat pozostaje nadal aktualny, ważny i dowartościowany, szczególnie w obliczu zagrażających niebezpieczeństw ze strony błędnowierców. Hagiograf potwierdza, że działanie Ducha Świętego objawia się nadal w sposób normalny i powszechny przez dar proroctwa dla dobra Kościoła.

3. Treść zapowiedzi (1Tm 4,2nn)

Charyzmatyczne proroctwo skierowane do przełożonego Kościoła zapowiada odstępstwo niektórych chrześcijan od wiary (ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως). Jest to zasadnicze przesłanie wypowiedzianego proroctwa. Stanie się to za przyczyną duchów zwodniczych – dosłownie: zwodzących (πλάνοι). Przeciwwstawienie Du-

cha Prawdy (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) duchowi fałszu (τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης) jest także charakterystyczne dla św. Jana (1J 4,6c). Uszczegółowienie działania owych duchów zwodniczych, chodzi oczywiście o ludzi głoszących niewłaściwą naukę (por. 1Tm 1,3–4), znajdziemy w następnych wersetach:

Zabraniają zawierać związki małżeńskie, każą powstrzymywać się od potraw, które Bóg stworzył, aby je przyjmowali z wdzięcznością wierzący i ci, którzy uznali prawdę (1Tm 4,3).

Brox powyższe zakazy identyfikuje ze specyficzną gnostyczną interpretacją³¹, jednak najistotniejszą sprawą, na którą autor zwraca uwagę jest fakt, że konsekwencją przyjęcia tego rodzaju nauki jest odstępianie (ἀποστήσονται – stąd *apostazja*) od wiary (4,1). Termin wiara (πίστις), podobnie jak szereg innych terminów teologicznych użytych w *Listach pasterskich* nabiera nowego odcienia znaczeniowego³², konkretnie zaczyna ulegać pewnemu procesowi formalizacji³³. Autor zdaje się bardziej akcentować treść prawd, w które należy wierzyć (*fides quae creditur*) niż aspekt osobowy wiary³⁴. Nie znaczy to wcale, że w LP nie znajdziemy takich miejsc, gdzie πίστις wyraża ideę osobistej relacji i zaufania wobec Boga. Niewątpliwie takie przesunięcie akcentu jest uwarunkowane konkretnym *Sitz im Leben* adresatów listu, w naszym wypadku jest to zagrożenie ze strony kielkującego gnostycyzmu. Wobec grożącego niebezpieczeństwa jest zrozumiałe, że autor chce wskazać na pewien punkt oparcia – dlatego termin πίστις zawiera w sobie wierność tradycji i pewność nauki³⁵.

W naszym tekście wyraźnie widać opozycję pomiędzy *wiarą a nauką demonów* (4,1), natomiast w dalszej części autor zestawia razem „słowa wiary i dobrej nauki” (4,6). Takie zestawienie wskazuje na to, że pod pojęciem πίστις autor ma na myśli treść i przedmiot wiary, z drugiej jednak strony sam fakt odpadnięcia od wiary zależy od osobistej postawy człowieka, od tego czy da się zwieść apostołom kłamstwa, szerzącym fałszywą naukę. Nie tracimy zatem w naszym tekście aspektu osobowego, znaczenia πίστις jako relacji człowieka do objawiającego się Boga. W dalszej części autor dodaje:

Przedkładając to (czyli właściwą naukę) braciom będziesz dobrym sługą Chrystusa Jezusa (4,6a).

To zdanie wskazuje, że treścią głoszonej nauki jest nie co innego, jak Ewangelia otrzymana przez Jezusa. Idea przekazu i depozytu nauki Ewangelii była znana od początku w Kościele apostołskim. Św. Paweł pisze przecież do Koryntian:

Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia... (1Kor 15,3–4).

Odstąpienie od wiary pod wpływem kłamliwych nauk jest w rzeczywistości przeciwieństwem przyjęcia Ewangelii w jej ortodoksyjnym, autentycznym kształcie, a to już posiada wymiar negatywnej relacji do Chrystusa, jej Autora.

4. Analogia między 1Tm 4,1 a J 16,8.

Możemy zauważyć, że zgodnie z zasadą hermeneutyczną jedności całej Biblii, sytuacja opisana w 1Tm 4,1-2 odpowiada doskonale realizacji zapowiadanej przez Jezusa roli Ducha Prawdy–Parakleta, który według zapisu w Janowej ewangelii:

gdy przyjdzie, przekona (ἐλέγξει) świat o grzechu, sprawiedliwości i sądzie (περὶ κρίσεως). O grzechu – bo nie wierzą we Mnie...(J 16,8-9).

Wyrażenie *przekonać o grzechu* znaczy w tym kontekście tyle co wykazać, udowodnić grzech. Grecki czasownik ἐλέγχει występuje trzykrotnie w Janowej ewangelii. Jeden raz występuje on w stronie biernej:

Każdy bowiem, kto czyni nieprawość, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie zostały ujawnione (ἐλεγχθῇ) jego uczynki... (J 3,20)

Drugi raz Jezus używa tego czasownika, (również w połączeniu z rzeczownikiem *grzech*) w polemice z Żydami:

Kto z was udowodni (ἐλέγξει) mi grzech? Jeżeli mówię prawdę, dlaczego mi nie wierzy-cie? (J 8,46)

Duch Święty wykazuje grzech świata, uzasadnia w sposób przekonywujący, że świat popełnia grzech. Czego nie mogli uczynić wrogowie Jezusa w stosunku do Niego, to właśnie jest zdolny uczynić Duch Prawdy w stosunku do świata. W tym miejscu należy zapytać, co Jezus rozumie pod pojęciem „świat” (κόσμος)? Jest to jeden z terminów charakterystycznych dla Jana. W czwartej ewangelii rzeczownik κόσμος występuje aż 78 razy³⁶ i posiada cztery różne znaczenia w zależności od kontekstu³⁷. W pożegnalnej mowie Jezusa w wieczniku (J 14–16) κόσμος oznacza tę część ludzkości, która odrzuciła Chrystusa, jest wrogo do Niego nastawiona, uległa mocy szatana (którego Jan nazywa *władcą tego świata*)³⁸ i trwa w błędzie i grzechu³⁹. „Świat” nie jest w stanie przyjąć Parakleta, *ponieważ Go nie widzi, ani nie zna* (J 14,7). Zatwardziały i zaślepiony świat nie jest zdolny przyjąć dowodu swej winy, którą wykazuje Duch Święty. Tylko uczniowie są zdolni do przyjęcia świadectwa Ducha Parakleta.

Jezus zapowiada, że Duch Prawdy udowodni „światu” grzech i od razu wyjaśnia, o jaki grzech chodzi: o grzech niewiary, który w teologii Janowej stanowi fundament wszelkiego grzechu, jest grzechem *par excellence*. Szczególnie jednoznacznie tę myśl wyrażają trzy wypowiedzi Jezusa:

Kto wierzy w Niego, nie podlega sądowni (οὐ κρίνεται); a kto nie wierzy już został osądzony (κέκριται), bo nie uwierzył w Imię Jednorodzonego Syna Bożego (J 3,18)

Kto wierzy w Syna ma życie wieczne; kto zaś nie wierzy Synowi, nie ujrzy życia, lecz grozi mu gniew Boży (J 3,36)⁴⁰.

Jeżeli nie uwierzycie, że JA JESTEM, pomrzecie w grzechach swoich (J 8,24).

Zadaniem Ducha Parakleta jest właśnie wykazanie „świata” niewiary. Niewiara jest rezultatem działania szatana (analogicznie jak w 1Tm 4,2: „nauka demonów”). „Sąd” nad szatanem już się odbył, teraz odbywa się „sąd” nad tymi, którzy dali się zwieść jego kłamstwu. Jan ewangelista nazywa diabła wprost kłamcą i ojcem kłamstwa (J 8,44). Niewiara bazuje na kłamstwie od samego początku, od momentu zwiedzenia pierwszych ludzi przez diabła. Również wg 1Tm 4,2 kłamstwo jest przyczyną odstępstwa od wiary.

Egzegeci stawiają sobie pytanie w jaki sposób, na jakim forum, odbywa się sąd Ducha Parakleta⁴¹. Tradycja teologiczna, uwzględniając kontekst eklezjalny mowy Jezusa, twierdziła, że chodzi o ciągle oskarżanie uczniów przed ziemskimi trybunałami. „Niezlomna postawa uczniów ma stanowić niezbitą dowód słuszności sprawy Jezusa”⁴². Ostatnio pojawiła się wśród egzegetów nowsza interpretacja, według której sąd odbywa się na forum ludzkich sumień⁴³. Zdaniem Jankowskiego, należy raczej przyjąć, że „Duch Paraklet dokonuje jawnie oskarżenia – za pośrednictwem nieustannego kerygmatu Kościoła o dziele Odkupienia”⁴⁴. Jeżeli dokonamy jednak konfrontacji tekstu Janowego z 1Tm 4,1–2, to dojdziemy do wniosku, że obydwa rozwiązania są uzasadnione. Według autora LP „Duch mówi otwarcie” o grzechu ludzi, którzy „skłaniają się ku duchom zwodniczym i naukom demonów” (1Tm 4,1b). Ci ludzie należą do „świata” w rozumieniu Janowym w J 16,8. Autor 1Tm pisze dalej, że oni „obludnie kłamią i mają własne sumienie wypalone (κεκαυστηρασμένον)” (1Tm 4,2). Słowo to jest *hapax legomenon* w NT, dlatego komentatorzy podają różne interpretacje. Czasownik καυστηρίαζω oznacza kauteryzację, czyli wypalenie części ciała rozpalonym żelazem. Jedni uważają, że autorowi chodzi o ideę „piętna”, jakie wypalano niewolnikom – a zatem miałby na myśli znak przynależności do szatana. Inni widzą tu karę za odstępstwo, czyli znak hańby. Inni jeszcze rozumieją kauteryzację jako zabieg znieczulający, stosowany w dawnej medycynie⁴⁵. W takim wypadku sumienie „wypalone” znaczy tyle, co znieczulone, niezdolne do rozróżniania między dobrem a złem⁴⁶. Znieczulenie sumienia sprawia, że znajduje się ono w habitualnym stanie zafalszowania prawdy⁴⁷.

Ta ostatnia interpretacja znowu doskonale przystaje do Janowej zapowiedzi Ducha Prawdy, który wykaże, że „świat” leży w mocy Złego. Właśnie ten „świat” w Janowej interpretacji jest nieczuły na głos Ducha Świętego, niezdolny do przyjęcia Jego świadectwa. Duch Paraklet, którego świadectwo przyjmują uczniowie Jezusa, jest niejako „bezsilny” wobec tych sumień, który są wprowadzone w stan habitualnej nieczulości przez ducha kłamstwa – szatana.

5. Aktualizacja Janowej zapowiedzi

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele” opublikowany w 1993 r. zwraca uwagę na konieczność aktualizacji tekstów biblijnych⁴⁸. „Sam proces aktualizacji jest możliwy, ponieważ bogactwo znaczeniowe tekstów biblijnych sprawia, że posiadają one wartość we wszystkich epokach i dla wszystkich kultur (por. Iz 40,8; 66 18–21; Mt 28,19–20)”⁴⁹. Czytamy dalej we wspomnianym dokumencie, że „metodą najbardziej pewną i zarazem najbardziej owocną dobrze pojętej aktualizacji jest interpretacja Pisma Świętego za pomocą Pisma Świętego”⁵⁰.

Na tak rozumianą aktualizację tekstu Janowego, który został przedstawiony w poprzednim paragrafie (J 16,8nn) wskazuje Jan Paweł II w encyklice *Dominum et Vivificantem*. Według papieża „przekonywanie o grzechu” będące dziełem Ducha Parakleta, realizuje się poprzez świadectwo Kościoła:

W pierwszym jerozolimskim przemówieniu Piotra <świadectwo> owo znajduje swój wyrazisty początek: jest świadectwem o Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Równocześnie zaś, w samej treści tego pierwszego świadectwa, Duch Prawdy przez usta Piotra <przekonywa świat o grzechu>: o tym przede wszystkim grzechu, jakim jest odrzucenie Chrystusa... Wypowiedzi analogicznej treści powtarzają się, wedle zapisu *Dziejów Apostolskich*, przy innych sposobnościach i na różnych miejscach⁵¹. Tak więc, poczynając od świadectwa jerozolimskiej Pięćdziesiątnicy, działanie Ducha Prawdy, który <przekonywa świat o grzechu> odrzucenia Chrystusa, jest w sposób organiczny zespolone z daniem świadectwa o tajemnicy paschalnej: o tajemnicy Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. W takim zaś zespoleniu samo owo <przekonywanie o grzechu> odsłania swój zbawczy wymiar... gdy zebrani pytają Piotra i Apostołów: <Cóż mamy czynić, bracia?>. słyszą odpowiedź: <Nawróćcie się... i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a weźmiecie w darze Ducha Świętego>. (DcV 30–31)

Omawiany przez nas fragment 1Tm 4,1nn należy widzieć także jako aktualizację obietnicy Ducha Parakleta, jaką dał apostołom Chrystus w wieczniku (J 16,8nn). Duch działający nieustannie w Kościele zapowiada odstępstwo od wiary, ale to odstępstwo nie jest jakimś „fatum” wiszącym nad człowiekiem. Odstępstwo dotyczy tylko tych, którzy dali się uwieść szatanowi – *władcy tego świata*. Ale Duch Święty zapowiada także możliwość uniknięcia grzechu niewiary. Dlatego powołuje wybranych pasterzy, takich jak Tymoteusz, aby zgodnie z zaleceniem autora listu przedkładali braciom prawdziwą naukę (1Tm 4,6). W ten sposób „wykazywanie grzechu niewiary” przez Ducha Świętego zarówno na forum prorockiego kerygmatu, jak i na forum wewnętrznym – sumienia człowieka, otworzy drogę do nawrócenia, ponieważ jak reasumuje autor:

Właśnie o to trudzimy się i walczymy, ponieważ złożyliśmy nadzieję w Bogu żywym, który jest Zbawcą wszystkich ludzi, zwłaszcza wierzących (1Tm 4,10)

Ta sama nadzieja dotyczy także naszych czasów: pomimo wielkiej ekspansji różnych „ nauk demonicznych”, jaką można zaobserwować we współczesnym świecie, Duch Prawdy ustami współczesnych proroków ciągle „wykazuje grzech niewiary”, otwierając równocześnie możliwość zrealizowania „tajemnicy pobożności”, o której czytamy w hymnie chrystologicznym zapisanym w 1Tm 3,16:

ogłoszony został wśród pogan,
znalazł wiarę w świecie
został wzięty do chwały.

Summary

The Holy Spirit foretells Departure from the Faith (1 Timothy 4, 1–2)

In pastoral letters the noun *pneuma* can be found very rarely. 1 Tim 3, 16 begins with the formula introducing the citation: „The spirit speaks clearly”. Exegetes give different answers relating to the way in which the „Spirit Talks”. The series of arguments advocates behind interpretation that the main focus is the charisma of the prophecy present in the Church (compare 1 Cor 13: 3nn; Acts 13: 2; 21: 11). The author who paints a static picture of the church where the main role plays „deposit of faith”, advocates that in that time the prophetic charisma still functions in the Church. The works of the Spirit who foretells departure from the faith is a fulfillment of Jesus’ promise in which the Spirit of truth will show the world its sins when He comes (J 16,8). According to John the sin par excellence is disbelief. However this judgment of the Spirit has also soteriological character, because it takes place also on the forum of human conscience and can lead to his/her conversion (compare *Dominum et Vivificantem* 30n).

Przypisy

- ¹ We współczesnych badaniach nad *Corpus Paulinum* podkreśla się coraz częściej, że *Listy pasterskie* pochodzą z okresu papawlowego. Wykaz najważniejszej literatury na ten temat przytoczyłem w artykule *Obraz Pawła Apostoła według Listów pasterskich*, w: *W nurcie franciszkańskim*. t. 4, Kraków 1995, 30, przypis 5. Oprócz tego należy jeszcze wspomnieć o najnowszym, bardzo szczegółowym komentarzu do LP: C. Marcheselli–Casale, *Le lettere pastorali*, Bologna 1995, ss. 21–44.
- ² Na temat datacji LP zob. obszerną dyskusję w: Marcheselli–Casale, j.w.
- ³ Na temat gnozy w LP por. przede wszystkim: N. Brox, *Die Pastoralbriefe*, Regensburg³ 1989, ss. 31–38.
- ⁴ Por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu II*, Lublin 1994, s. 76.
- ⁵ Por. Tenże, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 119.
- ⁶ Tenże, *Teologia*, s. 77.

- ⁷ 1Tm 3,16; 2Tm 2,11–13; Tt 2,11–14; 3,3–7. Na temat techniki kompozycji LP przez ich autora pisze A. T. Hanson, *Pastoral Epistles*, Grand Rapids 1982, ss. 42–46. Wykorzystuje on następujące elementy: (1) wyciągi z zarządzeń kościelnych; (2) „tablice domowe”; (3) fragmenty liturgii; (4) formuły wiary; (5) katalogi grzeszników lub grzechów; (6) szczegóły biograficzne z życia Pawła; (7) transpozycje cytatów z listów Pawła; (8) midrasze; (9) bezpośrednie napomnienia i polecenia.
- ⁸ Tamże, s. 189.
- ⁹ H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*, Katowice 1976, s. 119, wskazuje na antytezę ciało – duch, dopowiadając jednak, że „Duch to moc i majestat, które są tylko własnością Boga”. Por. także: C. Marcheselli–Casale, *Le lettere pastorali*, s. 271.
- ¹⁰ Tak R. Popowski – M. Wojciechowski, *Grecko–polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1995.
- ¹¹ W sensie zbawienia, jak np w Rz czy Ga.
- ¹² Podobnie jak w Mt 11,19; Łk 7,35; 10,29 i Rz 3,4.
- ¹¹ Por. A. Jankowski, *Duch Dokonawca*, Katowice 1983, s. 68. Tak samo C. Marcheselli–Casale, *Le lettere pastorali*, s. 271; G. W. Knight III, *The Pastoral Epistles*, Grand Rapids 1992, s. 184n.
- ¹⁴ Tak Jankowski, j.w.; Knight, j.w.; Hanson, *Pastoral Epistles*, s. 85.
- ¹³ Por. G. W. Knight III, *The Pastoral Epistles*, 187; W. Bauer, *Griechisch–deutsches Wörterbuch*, Berlin–New York 1988⁶, 1358: 5d.
- ¹⁶ Marcheselli–Casale, *Le lettere pastorali*, 295, pisze, że wyznanie wiary w 3,16 jest dziełem Ducha, który *explicit* wchodzi na scenę w 4,1.
- ¹⁷ Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie*, Poznań 1979, s. 350.
- ¹⁸ Tamże.
- ¹⁹ Por. Knight III, *The Pastoral Epistles*, s. 188. Knight wskazuje na wymienność czasownika, który został użyty w 1Tm 4,1: ἀδίσταμαι ze σκανδαλίζω w Mt 13,21 (por. Łk 8,13).
- ²⁰ Tak tłumaczy m.in. RSV, Einheitübersetzung, Jeremias, Brox, Roloff, Quinn.
- ²¹ Por. Hanson, *Pastoral Epistles*, s. 87.
- ²² W ten sposób została skomponowana m.in. Księga Daniela.
- ²³ Tak m.in. N. Brox, *Pastoralbriefe*, 166; J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, (EKK XV), Neunkirchen–Vluyn 1988, s. 219; Knight, *Pastoral Epistles*, 188. Por. U. Wilckens, „ὁσπερ κτλ, TWNT VIII, s. 593n.
- ²⁴ Knight, *Pastoral Epistles*, s.188n.
- ²⁵ Tamże.
- ²⁶ Por. Marcheselli–Casale, *Lettere pastorali*, s. 297.
- ²⁷ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko–polski*, Warszawa 1995, s. 632.
- ²⁸ Za taką interpretacją: Marcheselli–Casale, *Lettere pastorali*, s. 297; Knight, *Pastoral Epistles*, s. 189; Roloff, *Der erste Brief*, s. 218; Hanson, *Pastoral Epistles*, s. 87.
- ²⁹ Popowski, *Wielki słownik grecko–polski*, s. 545.
- ³⁰ Marcheselli–Casale, *Lettere pastorali*, s. 297.
- ³¹ Por. Brox, *Pastoralbriefe*, s. 167. Także s. 37.
- ³² Por. A.T. Hanson, *Pastoral Epistles*, s. 3.
- ³³ Por. H. von Lips, *Glaube–Gemeinde–Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen*, (FR–LANT 122), Göttingen 1979, s. 26.
- ³⁴ Por. R. Bultmann, πιστεύω κτλ w: TWNT, s. 214; G. Barth, πίστις w: *Exegetisches Wörterbuch zum NT*, t. III, Stuttgart 1983, s. 230. O. Merk, *Glaube und Tat in den Pastoralbriefen*, ZNW 66 (1975), ss. 92–93. Według Hansona, *Pastoral Epistles*, s. 41 takie właśnie znaczenie πιστις posiada w następujących miejscach: 1Tm 1,2.4.19; 3,9.13; 4,1.6; 5,8; 6,10.12.21; 2Tm 2,18; 3,8; 4,7; Tt 1,1.4.13; 2,2.
- ³⁵ Por. H. von Lips, *Glaube–Gemeinde–Amt*, s. 26; Roloff, *Der erste Brief*, s. 220.
- ³⁶ W pozostałych trzech w sumie 14 razy.

- ¹⁷ Na temat tych czterech znaczeń w: J. Kudasiwicz, *Paraklet a grzech świata (J 16,7–11)*, RT 40 (1993) z. 1, s. 114, oraz: tenże, *Duch Święty a grzech świata*, w: *Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, A.L. Szafranski (red), Lublin 1994, s. 178.
- ¹⁸ Por. J 12,31; 16,11.
- ¹⁹ Por. J. Kudasiwicz, j.w. Takie znaczenie posiada „świat” również w J 1,10c; 7,7; 12,31; 17,9.25; 1J 5,4–6).
- ⁴⁰ Gniew Boży w języku biblijnym jest synonimem sądu.
- ⁴¹ Por. A. Jankowski, *Duch Dokonawca*, Katowice 1983, s. 111.
- ⁴² Tamże.
- ⁴³ Tak m.in. S. Cipriani, *Il „giudizio” in San Giovanni*, w: *San Giovanni. Atti della XVII Settimana Biblica*, Brescia 1964, s. 173; G.–M. Behler, *Les paroles d’adieux du Seigneur*, Paris 1960, s. 181n; Kudasiwicz, *Duch Święty a grzech*, s. 179. Za tą interpretacją idzie również Jan Paweł II w swojej encyklice *Dominum et Vivificantem*: „Ewangeliczne <przekonywanie o grzechu> pod wpływem Ducha Prawdy nie może urzeczywistnić się na innej drodze, jak tylko na drodze sumienia” (DeV 43).
- ⁴⁴ Jankowski, *Duch Dokonawca*, s. 111.
- ⁴⁵ Tak m.in. C. Spicq, *Saint Paul. Les Épîtres Pastorales*, Paris 1969⁴, s. 496n; Hanson, *Pastoral Epistles*, s. 87; Roloff, *Der erste Brief*, s. 221; Knight, *Pastoral Epistles*, s. 189.
- ⁴⁶ Por. Knight, j.w.
- ⁴⁷ Por. Hanson, *Pastoral Epistles*, s. 87.
- ⁴⁸ *L’interpretation de la Bible dans l’Eglise*, Città del Vaticano 1993, IV A.
- ⁴⁹ Tamże, IV A 1.
- ⁵⁰ Tamże, IV A 2.
- ⁵¹ Por. Dz 3,14n; 4,10.27n; 10,39; 13,28n.

CZY MOŻLIWA JEST TEOLOGIA EKOLOGICZNA?

„Wszystko stworzył Bóg razem”²

Oba pojęcia, które spotkały się w powyższym tytule – teologia i ekologia – obciążone są wieloznacznością. Wieloznaczność teologii ma za sobą wielowiekową historię. Już wtedy gdy pojawiała się oparta o Dobrą Nowinę refleksja o Bogu, termin „teologia” był tak różnie używany, że chrześcijańscy myśliciele początkowo odnosili się doń z rezerwą. Dopiero Euzebiusz z Cezarei (ok. 340 r.) jako pierwszy pisarz chrześcijański wprowadził nazwę „teologia” do tytułu jednego ze swoich dzieł: „O kościelnej teologii”³.

Termin „ekologia” ma nieporównywalnie krótszą historię, jednak jego nadużywanie w ostatnich latach doprowadziło do całkowitego rozmycia jego pierwotnego sensu. Cokolwiek chcielibyśmy rozważać ze względu na związki z ekologią, koniecznie powinniśmy sprecyzować zakres, do którego chcemy się odwołać.

„Teologia” i „ekologia” zdają się przynależć do różnych światów, prawie w dosłownym tego słowa znaczeniu. Teologia skazana jest na niemożliwość objęcia tego, co stanowi przedmiot jej zainteresowania. Ekologia natomiast jest tą dziedziną biologii, która chyba w największej mierze uległa pozytywizmowi metodologicznemu. Do niej pasuje wspomnienie Rene Webera: „Nauczono mnie, że nauka zaczyna się i kończy na metodzie empirycznej”⁴. Ta odmienność perspektyw pokazuje jak szczególne i kruche może być to, co z połączenia tych dwóch dziedzin może (jeśli może) powstać. Niekiedy teologowie mówiąc o bogactwie i nadużyciach swej dziedziny wspominają o tzw. „teologiach rozrywkowych” przywołując jako przykład „teologię sportu”. Istotnie bardzo łatwo stworzyć takie lub inne konstrukcje myślowe, ale co one oznaczają w istocie? Nietrudno tu o przykłady typu „demokracja socjalistyczna” czy „katolik niepraktykujący”. Przystępując do rozważań na temat teologii ekologicznej powinniśmy szczególnie precyzyjnie określić pojęcia podstawowe. Bez tego byłoby bardzo łatwo popaść w sprzeczności czy demagogię.

Na wstępie trzeba zadać sobie jedno pytanie. Czy odpowiedź, którą możemy w tej refleksji uzyskać, ma lub może mieć jakieś znaczenie praktyczne? I wyprzedzając nieco wypadki przypomnieć można, że gdy pojawia się etyka ekologiczna teologia ekologiczna może się stać bardzo pomocną, by właściwie rozeznaczyć przedmiot tej pierwszej.

Co to jest teologia?

Teologia jest intelektualnym wyrazem ludzkiej tęsknoty poznania Boga. Przyjmijmy to określenie za punkt wyjścia naszego rozważania mimo, że nie precyzuje ono zakresu zainteresowań, a jedynie odzwierciedla intencję. Zakres teologii, do której będziemy się odwoływać wyznacza przymiotnik „chrześcijańska”. Znamionem jest, iż termin „teologia” przyszedł do chrześcijaństwa z Grecji (gr. *theos* – bóg, *logos* – słowo, nauka, mowa). Pytanie o Boga w chrześcijaństwie wydaje się być bardziej wyrazem wpływów helleńskich niż judaistycznych. Z greckiej fascynacji „początkiem” wyrosła więc, i teologia⁵, i nauka⁶. Pewnym aspektem ich związku spróbujemy się przyjrzeć szukając odpowiedzi na pytanie, które jest tytułem następnego fragmentu tego rozważania.

„Gdzie jest Bóg?”

*„I cóż właściwie mówią ci wszyscy,
którzy o Tobie mówić usiłują!
Lecz biada, jeśli się o Tobie milczy!”
św. Augustyn⁷*

Pytanie „gdzie jest Bóg” jest w jakimś sensie podstawowe dla teologii. By poznać kogoś trzeba wiedzieć, gdzie przebywa. Stało się ono tytułem książki, która ma podtytuł „małe wprowadzenie do teologii...”⁸. Autor, wskazując na zbieżność swojej wizji z koncepcją św. Tomasza z Akwinu, pisze: „Miejscem poznania Boga są zatem Jego dzieła i Jego słowa. Miejsce poznania Boga jest oczywiście miejscem Jego obecności”. Taki pogląd nie był i nie jest odosobniony. Jego korzenie znajdujemy w Piśmie Św. i przenika on w jakiś sposób metodologię nauk. W Księdze Rodzaju czytamy: „Chodźcie zbudujemy sobie miasto i wieżę, której wierzchołek będzie sięgał nieba, i w ten sposób uczynimy sobie znak, abyśmy się nie rozproszyli po całej ziemi” (Rdz 11, 4). Wielu odczytuje wezwanie budowniczych wieży Babel jako przejaw ludzkiej pychy – i niekiedy właśnie pycha jest motywem ludzkiego budowania,

szczególnie gdy człowiek swą wiedzę wykorzystuje, by budować świat bez Boga, na przekór Bogu. Ale w wezwaniu tym jest jeszcze inny motyw, a nawet przede wszystkim, inny motyw. To ludzkie budowanie ma być znakiem, ma chronić przed rozproszaniem, by człowiek nie tracił „z oczu” człowieka.

Od początku w podejmowaniu dzieł ludzkich jest jakaś dwoistość, niejednoznaczność motywów. Znakiem współczesnego człowieka jest nauka, dzięki której człowiek produkuje szczepionki i dokonuje przeszczepów wątroby czy serca, dzięki której człowiek wyprodukował bombę atomową oraz opanował techniki mordowania nie-narodzonych zwane aborcją. Pewną dwoistość dostrzec można i w genezie nauki. Powstała ona, gdy człowiek zapytał o początek (gr. *arche*). Odpowiedź na to pytanie nie była jednoznaczna. Była nią filozofia przyrody, z jednej strony szukająca prostej zasady, jak ogień (Heraklit z Efezu) lub woda (Tales z Miletu), z drugiej odwołująca się do nieskończoności, bezkresu (Anaksymander). Pytania, które powstały z „oczarowania porządkiem i harmonią, panującą w przyrodzie”⁹, jak podkreśla ks. Michał Heller, są więc początkiem i filozofii, i nauki. Historia dowodzi, iż zawsze miały one także aspekt teologiczny. Nie miejsce tu, by zastanawiać się nad tym, *dłaczego*. Jednak wielce przekonująca jest koncepcja „dwóch ksiąg”. W 1436 r. teolog Rajmund Sabundus pisał: „Istnieją dwie Księgi dane nam przez Boga: Księga Stworzeń czyli Przyrody, oraz Księga Pisma Świętego. Pierwsza z nich została dana człowiekowi na początku, kiedy zostało uczynione całe królestwo stworzeń, jako że każde stworzenie nie jest niczym innym niżeli pismem pochodzącym z ręki Boga. Druga Księga Pisma została człowiekowi dana później, gdy nie wystarczała pierwsza, bowiem człowiek skutkiem swej ślepoty nie wiedział już jak ją czytać”¹⁰.

Ludzkie poznawanie Boga opiera się na tych dwóch Księgach. O tym uczy także św. Paweł, gdy pisze o Bogu, który stanowi „wszystko we wszystkim” (1Kor 15,28) i przypomina, że „od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga i bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,10). Świat mówi o Bogu, a język tej mowy jest racjonalny, ponieważ jest to język umysłu. Racjonalność zdaje się w Nowym Testamencie łączyć Boga z człowiekiem. Poznawanie Stworzenia jest poznawaniem Boga. Nauka, a przynajmniej część jej twierdzeń, to efekt odkrywania obiektywnej *zawartości* myśli, treści samych w sobie, które składają się na Świat Trzy¹¹. Poznawanie świata to odkrywanie „trzeciego świata Popperowskiego” obiektywnej rzeczywistości obecnej we Wszechświecie. Autonomicznej ale zakorzenionej w człowieku. Rzeczywistości *stającej się* w procesie twórczym, który zdaniem Whiteheada „nie jest w stanie uzyskać aktualności w oderwaniu od absolutnej harmonii ideału, którą jest Bóg”¹². Temu zakorzenionemu w przyrodoznawstwie pogładowi wychodzi na przeciw opinia znanego tomisty E. Gilsona. Streszczając jeden z wątków nauki św. Tomasza pisze on: „powodem wielości i różnorodności rzeczy stworzonych jest właśnie to, że owa wielość i różnorodność były konieczne do tego, by wyrazić podobieństwo do Boga –Stwórcy w najdoskońalszy sposób, w jaki potrafią to uczynić stworzenia”¹³. Blisko od takiego rozumienia stworzenia do współczesnego pojęcia bio-różnorodności. Wspomniane koncepcje racjonalności przyrody i przyrodoznawstwa whiteheadowska, popperowska i tomistyczna odpowiadają więc na pytanie o miejsce poznania Boga, a tym samym i na pytanie „gdzie jest Bóg”.

Doniosłość tego, że materia nie jest niepoznawalnym bezsensem, że jest matematycznie ujmowalna, podkreśla także kard. J. Ratzinger. Uważa on, że chrześcijaństwo jest opowiedzeniem się za prymatem Logosu. „Logos jest praźródłem i mocą obejmującą wszelki byt”¹⁴ „W opowiedzeniu się za racjonalną (myślową) strukturą bytu mieści się wiara w dzieło stworzenia. Oznacza to, że duch obiektywny, którego znajdujemy we wszystkich rzeczach i przez którego uczymy się je coraz lepiej rozumieć jest wyrazem i odbiciem ducha subiektywnego, a myślowa struktura bytu, którą dopiero możemy pomyśleć jest wynikiem uprzedniej, stwórczej pramysli. Kard. Ratzinger, jako teolog wskazuje na pitagorejskie korzenie powyższej idei.

Na pytanie „gdzie jest Bóg” teologia odpowiada: w stworzeniach, w przyrodzie. I to jest odpowiedź, która usprawiedliwia istnienie teologii ekologicznej, gdyż właśnie obecność Boga w przyrodzie czyni z niej przedmiot zainteresowania teologa. Chociaż pojawia się tutaj pokusa powołania do istnienia raczej teologii przyrodniczej lub teologii natury, a dlaczego jest ona ekologiczna, wyjaśnione zostanie poniżej.

Na czym polega „ekologiczność” teologii?

*„odziany blaskiem i majestatem,
spowity w światło jak w szatę.
Pan rozpina niebiosą jak namiot,
umieszcza swe komnaty nad wodą.*

*.....
Wysokie góry są mieszkaniem kozic
a skały schronieniem dla świstaków*

*.....
Wszystko czeka na Ciebie,
byś dał pokarm w swoim czasie.
Gdy go udziелisz, one zbierają;
otworzysz dłoń, sycą się dobrem.”*

Ps 104¹⁵

Znaczenie przymiotnika „ekologiczna” określa w sposób oczywisty samo iście „ekologia”. Jest ona nauką o związkach między żywymi organizmami i środowiskiem, powstała na przełomie XIX i XX w. Etymologicznie jest nauką o domu: *oikos* = dom, środowisko, *logos* – nauka, słowo. Każde stworzenie znajduje się w przyrodzie. Przyroda jest domem. Zależności pomiędzy jego elementami szczegółowo opisuje ekologia i wiele innych nauk przyrodniczych. Każdy z elementów strukturalnych układu jakim jest przyroda buduje ją jako dom i korzysta z niej domu. Teza, iż wszystkie współcześnie żyjące organizmy połączone są więzią wspólnego pochodzenia i są wynikiem rozgałęziania się drzewa życia i powstania jego gałęzi jest jedną z kilku najważniejszych integrujących wszystkie działy :

biologicznych¹⁶, a tym samym ekologii. Teza ta mająca za sobą wiele współczesnych potwierdzeń empirycznych antycypowana była przez starożytnych Greków, którzy chcąc wyjaśnić harmonię przyrody odwoływali się do pojęcia organizmu¹⁷. Współczesnym odpowiednikiem tego podejścia jest holistyczna koncepcja przyrody. Koe-stler w pracach publikowanych w latach 1969–1982 wprowadził grecki termin „holon” na określenie struktur zdolnych do samoregulacji, które tworzą układ zwany holarchią. Holony stanowią autonomiczne elementy całości i są powiązane prawidłowościami. Zmiana dowolnego elementu holarchii – systemu przyrodniczego – pociąga za sobą ciąg zmian pozostałych elementów¹⁸. Można to zilustrować przykładami z różnych poziomów organizacji biologicznej, np.: wyćpienie gatunku rośliny powoduje wymarcie związanego z nim gatunku motyla, zmiana składu drzewostanu pociąga za sobą wkroczenie na dany teren zupełnie innych gatunków zwierząt, czyli powstanie nowych zoocenoz. Stąd wniosek, że trwałą równoczesną obecność określonych elementów powinno się traktować jako dowód powiązań pomiędzy nimi. Dlatego „ekologiczność” teologii wiąże się z pewną integralnością, wielością i jednością, zmiennością i stałością przyrody jako Stworzenia.

Dom, środowisko – *oikos* – jest w pewnej przestrzeni, a przestrzenie są zawsze – zdaniem Moltmana¹⁹ – przestrzeniami, w których się żyje, „które są poddane jakimś podmiotom – mogą to być zwierzęta, ludzie bogowie, duchy lub demony”. Autor ten odwołuje się tu do postaci Mojżesza. Gdy ciągnął on wraz z owcami swego teścia w góry, nieświadomie wkroczył w przestrzeń nieznanego Boga. Usłyszał wówczas: „miejsce na którym stoisz, jest ziemią świętą” (Wj 3,5). Z przyporządkowania przestrzeni pewnym podmiotom wnioskować, można o istnieniu granic pomiędzy nimi. Jedną z nich jest granica między *sacrum* i *profanum*. Ale granica to nie tylko oddzielenie, granica to strefa kontaktu – jeśli się nie zamyka granicy tylko ją otwiera, to istnienie granicy przyczynia się do wzrostu, ubogacenia. Jeśli istnieje granica między *sacrum* i przyrodą, to może ona służyć kontaktowaniu się, przenikaniu się. Czy taka istnieje? Może ona istnieć w wymiarze ontologicznym i epistemologicznym. Z jednej strony jest to granica między przestrzenią Boga i człowieka, zwierzęcia i człowieka, delfina i stokrotki. Z drugiej strony jest to pytanie o granice metody poznawania świata. Nauka ma swe granice, wyznaczane przez jej aktualny rozwój. Granice te wyznacza rozległość strefy kontaktu z *sacrum*. Jeszcze raz skorzystajmy z refleksji autora „Boga w stworzeniu”. Idąc za stwierdzeniem M. Eliade, że „dla człowieka religijnego przestrzeń nie jest homogeniczna”, J. Moltmann zwraca uwagę, że w doświadczeniu przestrzeni porządek świętego miejsca odwraca nieuporządkowany, wrogi chaos natury. Przestrzeń człowieka roztacza się dookoła miejsca świętego. „Tam gdzie to, co Boskie, pojawia się w ziemskiej formie, tam świat staje się środowiskiem, w którym mogą zamieszkać ludzie²⁰”. O tym też czytamy w Psalmie 104. Przestrzeń ma wymiar ekologiczny lub inaczej – ekologiczność jest atrybutem przestrzeni.

Nawiązując do zasygnalizowanego wcześniej dylematu: teologia przyrodnicza czy teologia ekologiczna, spróbujmy uzasadnić, dlaczego ta druga. Postrzeganie przyrody jako domostwa stworzeń, a zarazem jako miejsca obecności Boga, czyni relację: człowiek – przyroda, relacją podmiotową, i pociąga za sobą wiarę w wewnętrzną, niezależną od woli człowieka wartość przyrody. Wartość ta, to przede

wszystkim dobro. Pisze o tym autor Księgi Rodzaju w pierwszym opisie stworzenia świata (Rdz 1) Opis ten kończy się stwierdzeniem: „A Bóg widział, że wszystko co uczynił, było bardzo dobre”. Św. Augustyn przypomina o tym przez negację: „Dla Ciebie w ogóle nie ma zła, i nie tylko dla Ciebie, lecz i dla Twego stworzenia jako całości, bo poza Tobą nie ma niczego, co mogłoby się wedrzeć do stworzenia i zepsuć ład jaki w nim ustanowiłeś”²¹. To kreuje teologię ekologiczną, która jest źródłem etyki ekologicznej.

Summary

Is ecological Theology possible?

Both concepts that meet in the above title are ambiguous. Theology is an intellectual expression of human longing to know God. Ecology is not only empirical science. Ecology is the knowledge of home. Home, the place where man, dolphin, flower – the whole creature – lives. Home, environment – *oikos* – is in a space and the spaces are spaces for living, which are submitted to certain subjects – those may be animals, people, gods, ghosts or demons. From submission of space to certain subjects one can conclude that there are boundaries between them. One of those is the boundary between *sacrum* and *profanum*. However, boundaries are not only to separate, they can be an area of contact, if one does not close a boundary but opens it, the existence of the boundary causes growth and enrichment. If there is a boundary between *sacrum* and nature it could serve to contact and to penetrate one another. To know nature means to study those boundaries and contacts – relations. To know the created world means – as among others according to modern Thomism – to know God and the place of His stay. This is also reading of the first book given to man by God – the Book of Nature. The world, according to Saint Paul, speaks about God and „his eternal power and divine nature” are visible for the human mind. Mind – ratio serves for studying of God. And place of studying of God is the place of his presence. Ecological theology exists thanks to God’s presence in creature and because nature is home. Premises which speak about it one finds in Genesis, Psalms and in Paul’s letters. The idea of ecological theology may be supported also by modern Thomism and metascientific reflection e. g. Popper’s and Whitehead’s visions.

Przypisy

- ¹ Pani dr hab. Anna Dyduch-Falniowska jest pracownikiem PAN-u i mieszka w Krakowie.
- ² J. Twardowski, *osiol*, w: *Nie przyszedłem Pana nawracać*, Warszawa, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 1986, s. 362.
- ³ St. C. Napiórkowski OFMConv, *Jak uprawiać teologię*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1991, s. 16.

- ⁴ R. Weber, *Poszukiwanie jedności*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1990, s. 13.
- ⁵ St. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, s. 16.
- ⁶ M. Heller, *Wybrane kierunki i zagadnienia filozofii przyrody*, PAT, Kraków 1986, s. 1.
- ⁷ Święty Augustyn, *Wyznania*, tł. Zygmunt Kubiak, PAX, Warszawa 1992, s. 30.
- ⁸ T. Węclawski, *Gdzie jest Bóg?*, Znak, Kraków 1992, s. 24.
- ⁹ M. Heller, *Wybrane kierunki i zagadnienia filozofii przyrody*, PAT, Kraków 1986, s. 2.
- ¹⁰ J. Życiński, *Ułaskawienie natury*, Znak, Kraków 1992, s. 61.
- ¹¹ K. P. Popper, *Wszechświat otwarty*, tł. A. Chmielewski, Znak, Kraków 1996, s. 48.
- ¹² A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, tł. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 1997, s. 101.
- ¹³ E. Gilson, *Tomizm*, tł. J. Rybalt, PAX, Warszawa 1960, s. 221.
- ¹⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, w serii: *Teologia żywa*, tł. Z. Włodkowska, Znak, Kraków 1994, s. 140.
- ¹⁵ W. Borkowski, *CRL Psalmi – komentarz biblijno–ascetyczny*, Wydawnictwo O O. Karmelitów Bosych, Kraków 1983, s. 336.
- ¹⁶ J. Rafiński, *Wstęp w Zarys mechanizmów ewolucji*, Halina Krzanowska i Adam Łomnicki (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 13.
- ¹⁷ M. Heller, *Wybrane kierunki i zagadnienia*, s. 1.
- ¹⁸ A. Richling, J. Solon, *Ekologia krajobrazu*, PWN, Warszawa 1996, ss. 26 – 27.
- ¹⁹ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, tł. Z. Danielewicz, Znak, Kraków 1995, ss. 255 – 278.
- ²⁰ Tamże, s. 258.
- ²¹ Święty Augustyn, *Wyznania*, s. 200.

WOLNOŚĆ ZRZESZANIA SIĘ OSÓB WIERZĄCYCH W POLSKIM PRAWIE WYZNANIOWYM

Do fundamentalnych praw podmiotowych należy prawo do stowarzyszania się. Dążenie do zrzeszania się jest przejawem społecznej natury człowieka. Dla ludzi wierzących drugim źródłem tego dążenia, obok naturalnej godności osoby ludzkiej, jest nadprzyrodzona godność i powołanie danego wyznawcy do realizacji misji swojego Kościoła w świecie (zob. KPK, kan. 215).

1. Normy wspólne

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (Paryż, 10 XII 1948) uznaje ją w specjalnym zapisie: „Każda osoba ma prawo do wolności ... zrzeszania się” (art. 20, u. 1). Zarazem wskazuje, że jest to prawo a nie obowiązek: „Nikogo nie wolno zmuszać, aby należał do jakiegoś zrzeszenia” (u. 2). Prawo to uwzględnia również *Europejska konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności* z 4 listopada 1950 r. precyzując, że stowarzyszanie się obejmuje także prawo „tworzenia związków zawodowych i przystępowania do nich dla ochrony swoich interesów” (art. 11, u. 1). Zakazuje ona ograniczania wykonywania tego prawa w innym trybie niż ustawowy i dopuszcza tylko w koniecznych sytuacjach: bezpieczeństwa państwowego lub publicznego, ochrony porządku i zapobieżeniu przestępstwu, ochrony zdrowia i moralności bądź praw i wolności innych osób. Przy tym nie mogą być naruszone zasady państwa demokratycznego. Dopuszczone zostały prawne ograniczenia w korzystaniu z prawa do zrzeszania się przez funkcjonariuszy wojska, policji i administracji państwowej (u. 2). Tej ostatniej kategorii pracowników nie wymienia *Międzynarodowy*

Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, z 16 grudnia 1966 r. (art. 22, u. 2). Polska ratyfikowała ten Pakt 3 marca 1977 r. Jednak aż do 1989 r. prawo do zrzeszania się pojmowane w krajach demokratycznych jako jedna z podstawowych wolności osoby, w Polsce zaliczane było do praw politycznych. Dlatego państwo zamiast koncentrować się na ochronie służącej realizacji tego prawa, chroniło panujący ustrój polityczny, a stowarzyszenia traktowało tylko jako środek transmisji woli władzy politycznej (partii) na społeczeństwo.

Dopiero w Ustawie z dnia 7 kwietnia 1989 r. *Prawo o stowarzyszeniach* odwołano się do aktów międzynarodowych, przy czym dokonano tego stwierdzając, że wolność zrzeszania się jest gwarantowana w Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, co jest zgodne z Deklaracją Praw Człowieka i Międzynarodowym Paktem Praw Obywatelskich i Politycznych. Chodziło o art. 84, ale on ograniczał prawo do zrzeszania się tylko „w celu rozwoju aktywności politycznej, społecznej i kulturalnej ludu pracującego miast i wsi”. Powoływana ustawa została przyjęta „w celu stworzenia warunków do pełnej realizacji ... wolności zrzeszania się ..., umożliwienia obywatelom równego, bez względu na przekonania, prawa czynnego uczestniczenia w życiu publicznym i wyrażania zróżnicowanych poglądów oraz realizacji indywidualnych zainteresowań”.

W obowiązującej od 17 października 1997 r. *Konstytucji* „Każdemu zapewnia się wolność zrzeszania się” (art. 58, u. 1). O zakazie działania zrzeszenia, albo odmowie rejestracji decyduje sąd. Może tak orzec, gdy cel lub działalność zrzeszenia są sprzeczne z Konstytucją albo ustawą (u. 2). Ponieważ wolność człowieka podlega ochronie prawnej (art. 31, u. 1), również ograniczenie w zakresie wolności zrzeszania się oprócz ww. trybu może być wprowadzone tylko w sytuacji konieczności dla bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, wolności i praw innych osób, ale zawsze w takim stopniu, że ograniczenia nie naruszają istoty wolności i praw (u. 3).

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, zapewnia obywatelom możliwość utrzymywania kontaktów ze współwyznawcami, w tym uczestnictwa w pracach organizacji religijnych o zasięgu międzynarodowym (art. 2, u. 2, p. 6), a także zrzeszania się „w organizacjach świeckich w celu realizacji zadań wynikających z wyznawanej religii bądź przekonań w sprawach religii” (p. 11). Natomiast kościoły i związki wyznaniowe wypełniając funkcje religijne mogą m. in. „tworzyć organizacje mające na celu działalność na rzecz formacji religijnej, kultu publicznego oraz przeciwdziałania patologiom społecznym i ich skutkom” (art. 19, u. 2, p. 14), „powoływać krajowe organizacje międzykościelne” (p. 17), „należać do międzynarodowych organizacji wyznaniowych i międzywyznaniowych oraz utrzymywać kontakty zagraniczne w sprawach związanych z realizacją swoich funkcji” (p. 18).

2. Przepisy szczegółowe dotyczące Kościoła katolickiego

Ustawa o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 17 maja 1989 r. osobom należącym do tego Kościoła zapewnia swobodę zrzeszania się, celem realizacji zadań wynikających z jego misji (art. 33, u. 1). Służą temu organizacje kościelne i katolickie (u. 2). Natomiast katolicy mogą realizować ideały chrześcijańskie według własnych programów w ramach stowarzyszeń katolików (art. 37).

Ustawodawca dokonał rozróżnienia na podstawie trzech kryteriów: 1) powstania; 2) celu; 3) stopnia zależności od prawa o stowarzyszeniach.

Organizacjami kościelnymi są te, które zostały erygowane przez biskupa diecezjalnego, albo wyższego przełożonego zakonnego jeśli tak stanowią statuty zakonne, albo przez Konferencję Episkopatu Polski, gdy zasięg organizacji jest ponaddiecezjalny (art. 34, u. 1, p. 1). Mogą one uzyskać osobowość prawną w drodze rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji (u. 3; art. 10). W rozumieniu prezentowanej ustawy organizacjami kościelnymi są również inne, założone przez wiernych z udziałem proboszcza, rektora kościoła bądź przełożonego zakonnego, jeśli wyżej określona władza kościelna dała swoje zezwolenie (art. 34, u. 1, p. 2). Organizacje te działają w ramach kościelnych osób prawnych, które je powołały (u. 3) i do obowiązków władzy kościelnej należy troska, by działały one w zgodzie ze swoimi celami religijnymi i moralnymi.

Do celów organizacji kościelnych ustawodawca zaliczył działania służące formacji religijnej, kultowi publicznemu i nauce katolickiej (u. 2). Nie jest to wyliczenie taksatywne. W *Kodeksie Prawa Kanonicznego* podaje się następujące cele stowarzyszeń kościelnych: doskonalenie życia, rozwój publicznego kultu, popieranie chrześcijańskiej doktryny, podejmowanie dzieł apostolatu, takich jak działalność misyjna, ewangelizacyjna, wykonywanie dzieł pobożności i miłosierdzia, ożywianie duchem chrześcijańskim porządku doczesnego (kan. 298, par. 1). Również i to wyliczenie nie jest wyczerpujące.

Organizacje kościelne nie podlegają prawu o stowarzyszeniach. Natomiast stosuje się do nich Ustawę z dnia 5 lipca 1990 r. *Prawo o zgromadzeniach* jeśli przeprowadzają zebrania na drogach, placach publicznych i w pomieszczeniach użyteczności publicznej (art. 34, u. 5).

Ponieważ prawo do stowarzyszania się przysługuje chrześcijanom niezależnie od władzy kościelnej, dlatego sami chrześcijanie mogą zgłosić kompetentnej władzy kościelnej swoją inicjatywę założenia organizacji. Jeśli ta aprobuje ją, zatwierdzi dla tej organizacji kapelana lub asystenta kościelnego, który zapewni łączność stowarzyszenia z hierarchią kościelną. Ten typ zrzeszeń nazywa się w ustawie organizacjami katolickimi (art. 35, u. 1).

Mogą one mieć na celu działalność społeczno-kulturalną, oświatowo-wychowawczą oraz charytatywno-opiekuńczą, realizowaną w zgodzie z nauką Kościoła. Również i to wyliczenie nie jest zamknięte; świadczy o tym słowo „w szczególności” oraz przepis artykułu 36, który stanowi, że „organizacje, których celem jest krzewienie trzeźwości, oddziaływanie na osoby nadużywające alkoholu lub używające narkotyków oraz udzielanie pomocy ich rodzinom” mogą być utworzone w formie organizacji katolickich, albo kościelnych.

Organizacje katolickie podlegają prawu o stowarzyszeniach, z zastrzeżeniem, że władza kościelna ma prawo cofnąć aprobatę, wniosek do sądu o rozwiązanie stowarzyszenia wymaga uzgodnienia w Komisji Wspólnej, natomiast przy likwidacji organizacji katolickiej mają zastosowanie przepisy o majątku zniesionych kościelnych osób prawnych, jeśli inaczej nie postanowiono w statucie (art. 35, u. 3; zob. art. 59).

Stowarzyszenia katolików działają wyłącznie na podstawie powszechnie obowiązujących przepisów i swoich statutów (art. 37).

W Ustawie z dnia 7 kwietnia 1989 r. *Prawo o stowarzyszeniach* podaje się definicję stowarzyszenia jako zrzeszenia dobrowolnego, samorządowego, trwałego i o celach niezarobkowych (art. 2). Dobrowolność oznacza swobodę wystąpienia z inicjatywą założenia stowarzyszenia, dobrowolność przystąpienia do już istniejącego, możliwość wystąpienia ze stowarzyszenia w każdej chwili. Służy jej także przepis art. 6, zakazujący tworzenia stowarzyszeń przyjmujących bezwzględne posłuszeństwo członków (u. 1), zmuszania do udziału w stowarzyszeniu, czy ograniczania prawa do wystąpienia z niego (u. 2). Samorządność dotyczy samodzielności stanowienia o celach, programach działania, strukturach, zarządzania swoimi sprawami zgodnie z prawem wewnętrznym. O trwałości stowarzyszenia decydują jego cele, a nie imienny skład jego członków. Cel niezarobkowy odróżnia stowarzyszenia od fundacji, spółek. Oznacza, że nie mogą być tworzone stowarzyszenia dla uzyskiwania dochodów, które są dzielone między członków. Mogą one nawet prowadzić dochodową działalność gospodarczą, z tym że zyski mają być przeznaczone na działalność statutową (art. 34).

Statut stowarzyszenia uchwalany przez co najmniej 15 osób pragnących założyć stowarzyszenie (art. 9), określa najistotniejsze sprawy: cel, środki działania, strukturę organizacyjną, ustrój władz, sprawy członkostwa i majątkowe (art. 10).

Obowiązujące prawo przewiduje formę stowarzyszenia wpisanego do rejestru przez właściwy ze względu na siedzibę stowarzyszenia sąd wojewódzki, zwany sądem rejestrowym (zob. 8, u. 2; art. 12–21), stowarzyszenia zwykłego, nie posiadającego osobowości prawnej (zob. art. 40–43) oraz związku stowarzyszeń (zob. art. 22). W 1989 r. zrezygnowano z formy stowarzyszenia wyższej użyteczności, których było wówczas 40, będącego przejawem praktyk monopolistycznych w sferze działalności społecznej, gdyż uznanie za takie (rozporządzeniem Rady Ministrów) dawało możliwość uzyskania przez stowarzyszenie wyłączności działania na określonym terenie albo w określonej dziedzinie, co wykluczało istnienie innych.

Stowarzyszenia podlegają nadzorowi terenowego organu administracji państwowej stopnia wojewódzkiego (art. 8, u. 5; zob. art. 25–31).

Stowarzyszenia katolików winny w swoich programach uwzględniać ideały chrześcijańskie (zob. KPK, kan. 227). Członkowie ich są odpowiedzialni także w Kościele za swoją działalność na zasadzie odpowiedzialności indywidualnej, jako chrześcijanie.

W podpisanym 28 lipca 1993 r. *Konkordacie* znalazł się również zapis o zrzeszaniu się: „Rzeczpospolita Polska uznaje prawo wiernych do zrzeszania się zgodnie z prawem kanonicznym i w celach określonych w tym prawie. Jeżeli te zrzeszenia poprzez swoją działalność wkraczają w sferę uregulowaną w prawie polskim, podlegają także temu prawu” (art. 19).

Akcja Katolicka organizacją kościelną

W znaczeniu najszerszym Akcja Katolicka oznacza apostołat świeckich. Ruch ten rozwijał się już w XVIII i XIX w. W pierwszej fazie organizowania się jej w Polsce, uznawano za organizację Akcji Katolickiej działające już organizacje kościelne. Za interesowanie tym dziełem w Polsce nastąpiło zwłaszcza po encyklice Piusa XI *Ubi arcano* z 23 grudnia 1922 r. Konferencja Episkopatu postanowiła powołać Akcję Katolicką opartą o statut konstytucyjny jednolity dla całego kraju. Potwierdził go papież Pius XI 27 listopada 1930 r.

Jej działalność upadła wskutek wojny i likwidacji w nowych warunkach ustrojowych PRL. Dopiero w III RP nastąpiły warunki do reaktywowania tej organizacji. Zachęcił do tego wysiłku biskupów polskich, składających wizytę *ad limina*, Jan Paweł II: „Trzeba..., aby na nowo odżyła. Bez niej bowiem infrastruktura zrzeszeń katolickich w Polsce byłaby niepełna” (12 I 1993). Konferencja Biskupów dnia 2 maja 1996 r. zaaprobowała – na okres 3 lat jako eksperymentalny – przygotowany Statut Akcji Katolickiej w Polsce, bowiem każde stowarzyszenie wiernych ma mieć własny statut, który określa cel stowarzyszenia, siedzibę i zarząd, wymogi do członkostwa, sposoby działania dla osiągnięcia celu, w konkretnym miejscu i czasie (zob. KPK, kan. 312, par. 1, p. 2). Statut Akcji Katolickiej składa się z wstępu i 79 artykułów, usystematyzowanych w 7 rozdziałach: postanowienia ogólne, cel i działalność, struktura organizacyjna, zasady sprawowania funkcji i tworzenie sekcji środowiskowych, majątek, zmiana statutu i rozwiązanie Akcji Katolickiej.

Akcja Katolicka w Polsce jest publicznym stowarzyszeniem wiernych, działającym na podstawie prawa kanonicznego (KPK, kan. 312, par. 1, p. 2), oraz organizacją kościelną, w rozumieniu art. 34 u. 1 Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Osobowość prawną otrzymała w trybie art. 10 tej ustawy – w drodze rozporządzenia ministra – Szefa Urzędu Rady Ministrów, wówczas Leszka Millera, z dnia 19 sierpnia 1996 r. (Dz. U. Nr 107, poz. 512).

Akcja Katolicka jako organizacja kościelna nie podlega ustawie Prawo o stowarzyszeniach, stosuje się natomiast przepisy prawa o zgromadzeniach, w przypadku zebrań na drogach, placach publicznych oraz w obiektach użyteczności publicznej.

W Statucie zapisano dwa główne cele Akcji Katolickiej – pogłębianie formacji chrześcijańskiej i organizowanie bezpośredniej współpracy katolików świeckich z hierarchią w misji apostołskiej (art. 9, u. 1). Temu ma służyć praca nad ukierunkowywaniem na zadania apostołskie, poczynając od pogłębienia życia religijnego, moralnego, intelektualnego i kulturalnego; zakorzenianie wartości ewangelicznych w życie społeczne; przygotowywanie działaczy katolickich mogących podjąć zaangażowanie w życie społeczne, polityczne, gospodarcze i kulturalne (u. 2). Między innymi w tych zakresach działa Akcja Katolicka prowadząc dzieła oświatowo-wychowawcze, działalność wydawniczą, informacyjną z użyciem środków przekazu, gospodarczą, dobroczynną i turystyczno-sportową (art. 10).

Członkiem A. K. może być „katolik świecki, który ukończył 18 rok życia” (art. 12, u. 1). Może on należeć również do innych stowarzyszeń, „które nie sprzeciwiają się wartościom i zasadom nauki społecznej Kościoła” (u. 3); jednak osoby sprawujące funkcje prezesa w A. K. nie mogą równocześnie zajmować stanowisk w partiach

politycznych (art. 6). Tylko członkami wspierającymi mogą być zespoły osób (art. 17); zatem, Akcja Katolicka nie stanowi konfederacji istniejących już ruchów i stowarzyszeń kościelnych – odstąpiono więc od modelu międzywojennego.

W strukturze organizacyjnej przyjęto trzy stopnie: Parafialne Oddziały Akcji Katolickiej, Diecezjalne Instytuty Akcji Katolickiej i Krajowy Instytut Akcji Katolickiej (art. 20).

W pierwszej połowie 1997 r. we wszystkich diecezjach powołane zostały Diecezjalne Instytuty Akcji Katolickiej, skupiające łącznie ok. 10 tys. osób.

3. Przepisy o zrzeszaniu się w innych partykularnych ustawach wyznaniowych

Oprócz podawanych już gwarancji zrzeszania się, zawartych w Ustawie o gwarancji wolności sumienia i wyznania, stosowne zapisy znalazły się we wszystkich ustawach partykularnych, przy zachowaniu własnych nazw.

W Ustawie z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego wyróżnia się organizacje kościelne i bractwa prawosławne. Do Bractwa Młodzieży Prawosławnej, bractw cerkiewnych oraz organizacji kościelnych nie stosuje się prawa o stowarzyszeniach (art. 20, u. 2, p. 1). Tryb ich powołania oraz cele są analogiczne jak w regulacji odnoszącej się do Kościoła katolickiego; zmiany dotyczą nazw właściwej władzy kościelnej (zob. art. 30). Organizacjom katolickim – w zakresie tworzenia, celów, zależności od prawa o stowarzyszeniach – odpowiadają w omawianej ustawie bractwa prawosławne (art. 31).

Ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej przewiduje jeden typ organizacji – organizacje ewangelickie. Podstawą do ich tworzenia są uchwały Konsystorza, a na celu mają mieć zgodną z nauką Kościoła działalność społeczno-kulturalną, oświatowo-wychowawczą i charytatywno-opiekuńczą (art. 24, u. 1). Stosuje się do nich przepisy prawa o stowarzyszeniach, z zachowaniem prawa Konsystorza do uchylenia uchwały, na podstawie której organizacja powstała, z czym związany będzie wniosek skierowany do sądu o rozwiązanie stowarzyszenia (u. 2, p.1); natomiast organ administracji państwowej może wystąpić z takim wnioskiem dopiero po zasięgnięciu opinii Konsystorza (p. 2). Przewiduje się też tylko jeden sposób przejęcia majątku likwidowanej organizacji ewangelickiej – przechodzi on na własność tegoż Kościoła jako całości (p. 3). Ten typ organizacji odpowiada w Kościele katolickim organizacjom kościelnym.

Takie samo rozwiązanie co do zrzeszania się przyjęto w Ustawie z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz w Ustawie z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej, z tą zmianą, że w sytuacji likwidacji organizacji zielonoświątkowej, albo baptystycznej o losach majątku decyduje Prawo Wewnętrzne Kościoła (odpowiednio – art. 20 i 21).

Również organizacje adwentystyczne, mają tryb powstawania i stopień zależności od prawa o stowarzyszeniach analogiczny do organizacji katolickich, ewangelickich i adwentystycznych (zob. Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej, art. 19, u. 2 i 3). Różnią się zaś wyczerpującym wyliczeniem celów działalności: religijny, humanitarny, charytatywny, misyjny, oświatowo-wychowawczy, kulturowy, formacja religijna, kult publiczny, nauka adwentystyczna, kształtowanie religijno-etycznych postaw dzieci i młodzieży, przeciwdziałanie patologiom społecznym (u. 1).

W tym nurcie pozostają też organizacje wyznaniowe żydowskie. Na podstawie art. 17 Ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej mogą one powstawać w oparciu o uchwały zarządu Związku Gmin i zarządów gmin żydowskich. Ich celem ma być związana z misją religijną działalność wyznaniowa, oświatowo-wychowawcza, charytatywno-opiekuńcza i społeczno-religijna, „w szczególności w zakresie zachowania dziedzictwa tradycji i kultury Żydów w Polsce oraz upowszechniania wiedzy o historii i zasadach religii mojżeszowej” (u. 1).

Kościół Starokatolicki Mariawitów w Rzeczypospolitej, w ustawie z dnia 20 lutego 1997 r., przyjmuje tylko jeden typ organizacji, odpowiadający organizacjom kościelnym w Kościele katolickim. Uzyskują one osobowość prawną w drodze rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji, na wniosek Rady Kościoła (art. 17, u. 5; zob. art. 4). Katalog celów jest obszerny, ale nie taksatywny: formacja religijna, kult publiczny, nauka mariawicka, działalność charytatywno-opiekuńcza, kształtowanie postaw religijno-etycznych dzieci i młodzieży (art. 17, u. 2). Działalność tych organizacji podlega władzy kościelnej (u. 3), i nie stosuje się do nich prawa o stowarzyszeniach (u. 4). Takie same rozwiązania przyjęto dla organizacji kościelnych dla Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r., art. 16).

Wcześniej takie rozwiązanie znalazło się w Ustawie z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej (art. 21).

4. Informacje dodatkowe

Przełom 1989 r. stworzył nową sytuację, zniknął zewnętrzny kontekst ograniczonej wolności, gdzie liczba stowarzyszeń katolickich była ściśle ograniczona i wymagała zgody Urzędu ds. Wyznań. Wtedy zaczęły dynamicznie się rozwijać nowe ruchy apostołskie, zarówno rodzime (np. Ruch Światło–Życie), jak i implanotowane (Odnowa w Duchu Świętym, Droga Neokatechumenalna, Fokolari, Wiara i Światło itp.). Powstały nowe; kilkanaście z nich – najbardziej aktywnych – utworzyło w 1993 r. Konferencję Stowarzyszeń Katolickich. Na pierwszym ogólnopolskim Kongresie Ruchów Katolickich, w czerwcu 1994 r., mówiono o „wiośnie ruchów” w Kościele w Polsce. Było wówczas co najmniej 150 różnych ruchów i stowarzyszeń, oprócz

tego 90 skupionych w Polskiej Federacji Ruchów Obrony Życia, ponad 70 Klubów Inteligencji Katolickiej; działały też liczne grupy synodalne – samych zespołów parafialnych 5 329. W 1995 r. w Polsce istniały co najmniej 273 ruchy i stowarzyszenia katolickie, z tego 55 należało lub było obserwatorami Rady Ruchów Katolickich, zawiązanej w 1990 r. Od tego czasu zauważa się również tendencję tworzenia stowarzyszeń, na podstawie obowiązującego od 1989 r. prawa, w ramach istniejących już od wielu lat ruchów. Widoczne jest także dążenie do bliższej współpracy pomiędzy ruchami, np. od 7 stycznia 1995 r. istnieje Forum Kobiet Katolickich, skupiające 42 organizacje i ruchy katolickie.

Według danych Rady Ruchów Katolickich, w początkach 1997 r. ponad 4 proc. Polaków deklarowało przynależność do któregoś z ruchów religijnych; w ciągu ostatnich 7 lat liczba uczestników ruchów wzrosła 2–3 krotnie. W ruchach dojrzewa obecnie 65 proc. powołań kapłańskich i zakonnych. Liczbę osób przez nie uformowanych ocenia się na co najmniej 2 miliony.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r., w przeciwieństwie do poprzedniego, wiele miejsca i uwagi poświęca stowarzyszeniom kościelnym, określając ich naturę, cele, rodzaje oraz organizację. Stały się one tematem wielu spotkań, w tym VI Międzynarodowego Kongresu Prawa Kanonicznego w Monachium, we wrześniu 1987 r. W przesłaniu do I Kongresu Ruchów Katolickich w Polsce, Jan Paweł II napisał m. in.: „Niezwyczajny rozkwit ruchów i stowarzyszeń katolików w Kościele jest jednym z wielkich znaków czasu, który trzeba ciągle na nowo odczytywać. (...) Dzisiaj odnowa Kościoła przebiega w znacznej mierze tą właśnie drogą”.

Stowarzyszenia kościelne i katolickie w Polsce, zlikwidowane w czasach komunistycznej dyktatury (1950–1989), otrzymały wreszcie prawne gwarancje dla swojej działalności, znacznie bogatszej, gdyż związanej z podmiotowością w prawie polskim.

Summary

Freedom of Gatherings by faithful according to Polish religious Law.

The political turning point in Poland in 1989 and connected with it legal relations between state, the Church and faith groups – as it was stated in the Polish constitution in 1952, but not practiced for 37 years – created spontaneous development of religious movements and church groups. The following points are presented in the article: 1) common norms released for all churches and faith groups; 2) detailed rules encompassed in regulations of relations between state and the Catholic church and different regulations pertaining to church organizations, Catholic organizations; 3) norms about associations in the rules regulating relations between the state and particular churches (non-Catholic; 13 regulations in all) – subject described the broadest was the laws regulating days off from work and school on holy days of a par-

tical church when they fall on days different than legally declared holidays, and the means of obtaining such days off; 4) the number of movements and Catholic groups in Poland: in 1995 there existed at least 273 movements and Catholic groups, from that number 55 belonged or were observatories of the Committee of Catholic Movements, founded in 1990. Organizations of this type, having foundation in the Canon Law after termination of Communist dictatorship received finally the possibility of obtaining legal status according to the state law and legal guarantees of its activities.

Źródła i literatura:

I. ŹRÓDŁA:

1. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, 10 grudnia 1948 r.*, w: *Prawo Międzynarodowe Publiczne. Wybór dokumentów*, oprac. A. Przyborowska – Klimczak, Lublin 1995, ss. 184–190.
2. *Europejska konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, 4 listopada 1950 r.*, w: tamże, ss. 280–297.
3. *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, 16 grudnia 1966 r.*, w: tamże, ss. 191–211.
4. *Konkordat Między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską podpisany 28 lipca 1993 roku*, w: *Prawo wyznaniowe*, wprowadz. i oprac. W. Uruszczyk, Kraków 1997, ss. 52–60.
5. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*.
6. *Ustawa z dnia 7 kwietnia 1989 r. Prawo o stowarzyszeniach*, w: „Dziennik Ustaw” (odtąd Dz. U.), nr 20, poz. 104; z 1990 r. Nr 14, poz. 86.
7. *Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania*, Dz. U. Nr 29, poz. 155, ze zm.
8. *Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Dz. U. Nr 29, poz. 154, ze zm.
9. *Ustawa z dnia 5 lipca 1990 r. Prawo o zgromadzeniach*, Dz. U. Nr 51, poz. 297.
10. *Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, Dz. U. Nr 66, poz. 287, ze zm.
11. *Ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku państwa do Kościoła Ewangelicko–Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Dz. U. Nr 73, poz. 323.
12. *Ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku państwa do Kościoła Ewangelicko–Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Dz. U. Nr 73, poz. 324.
13. *Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku państwa do Kościoła Ewangelicko–Metodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Dz. U. Nr 97, poz. 479.
14. *Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej*, Dz. U. Nr 97, poz. 480.
15. *Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Dz. U. Nr 97, poz. 481.
16. *Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Dz. U. Nr 97, poz. 482.
17. *Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej*, Dz. U. Nr 41, poz. 251.

18. *Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej*, Dz. U. Nr 41, poz. 252.
19. *Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej*, Dz. U. Nr 41, poz. 253.
20. *Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Dz. U. Nr 41, poz. 254.
21. *Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 17 kwietnia 1989 r. w sprawie wzoru i sposobu prowadzenia rejestru stowarzyszeń*, Dz. U. Nr 23, poz. 126; z 1990 r. Nr 87, poz. 507.
22. *Rozporządzenie Ministra – Szefa Urzędu Rady Ministrów z dnia 19 sierpnia 1996 r. w sprawie nadania osobowości prawnej Akcji Katolickiej w Polsce z siedzibą w Warszawie*, Dz. U. Nr 107, poz. 512.
23. *Statut Akcji Katolickiej w Polsce*, „Biuletyn Instytutu Akcji Katolickiej Archidiecezji Lubelskiej” nr 3(5) 1996, ss. 1–10.

II. WYBRANA LITERATURA:

1. *Chrystus – Człowiek – Sprawiedliwość. Wiosna Ruchów. Materiały z I Kongresu Ruchów Katolickich 3–4 czerwca 1994*, (Warszawa 1994).
2. Dudziak Jan ks., *Stowarzyszenia wiernych. Normy prawne i ich aplikacja do aktualnych potrzeb Kościoła. Refleksja w związku z I Kongresem Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich w Polsce*, w: „Stowarzyszenie Kanonistów Polskich, Biuletyn” 4(1994), nr 2, ss. 12–27.
3. Giussani Luigi, *Jak rodzi się ruch*, Warszawa 1990.
4. Jarco Jan, *Akcja Katolicka*, w: „KAI. Biuletyn”, nr 79 z dn. 23.08.1994, ss. 14–21.
5. Krukowski Józef ks., *Prawo chrześcijan do stowarzyszania się i możliwości jego realizacji w prawie kanonicznym i polskim*, w: „Kościół i prawo”, t. 9, Lublin 1991, ss. 191–210.
6. Orłowska Janina, *Nowe prawo o stowarzyszeniach z objaśnieniami*, Warszawa 1989.

CHRZEŚCIJAŃSKA POSTAWA STANISŁAWA WYSPIAŃSKIEGO (1869–1907) W ŚWIELE JEGO KORESPONDENCJI DO LUCJANA RYDLA ORAZ ŹRÓDEŁ KRAKOWSKICH FRANCISZKANÓW

Wstęp

Powodem podjęcia opracowania tego tematu jest 90-ta rocznica śmierci Stanisława Wyspiańskiego, o którego geniuszu, wielkim i różnorodnym dorobku krótkiego życia i wpływie na pokolenia Polaków (i innych) nie można zaprzestać pisać, zwłaszcza że dostrzega się „powrót” do Wyspiańskiego w różnym wymiarze: artystycznym, osobowościowym, religijno-chrześcijańskim. Ten ostatni wymiar nabrał dostatecznie konkretnego znaczenia i zastosowania w ustach papieża Jana Pawła II, podczas ostatnich odwiedzin ojczyzny (31.05–10.06.1997). Papież bowiem – znamienne! – aż dwukrotnie odwoływał się do Wyspiańskiego: w Legnicy¹ i w Krakowie² – w ważnych momentach swojego nauczania kierowanego do Polaków, w miejscach konkretyzowania dla nich wytycznych dla życia chrześcijańskiego, „teraz” polskiego, w końcowych partiach obydwu homilii. W Legnicy mówił: „U schyłku tego stulecia potrzeba nam wielkiego czynu i wielkiego dzieła, o którym pisał kiedyś Stanisław Wyspiański („Przy wielkim czynie i przy wielkim dziele³”), aby cywilizację, w której żyjemy przepoić duchem sprawiedliwości i miłości..., aby współczesna kultura otworzyła się szeroko na świętość, pielęgnowała ludzką godność, uczyła obcowania z pięknem”. W Krakowie zaś Papież zachęcał: „Zastanawiajmy się nad polskim czynem ... Rozważajmy..., czy jest podejmowany roztropnie... A może tego czynu miłości, polskiego, chrześcijańskiego czynu jest zbyt mało (por. St. Wyspiański, „Wesele”)...”

Powiązanie w swoisty sposób przez Papieża „chrześcijańskiego czynu” z Wyspiańskim i równoczesne odwołanie się przez niego do „szczytu twórczości Wyspiańskiego”, „Wesela”, stanowi dla mnie czynnik wzmacniający w przedsięwzięciu, które wyraziłem w tytule niniejszego opracowania.

W tym miejscu zmieniam już „tonację” nie podejmując polemiki z niektórymi autorami co do wyrazistości i jakości chrześcijańskiej postawy Wyspiańskiego⁴, jaśkrawiej widocznej i bardziej wyczuwanej w źródłach wymienionych w tytule tego opracowania teologicznego, niż w dziełach Wyspiańskiego analizowanych przez wzmiankowanych autorów. – Z a m i e r z a m pokrótce w niniejszym opracowaniu udokumentować (na ile to możliwe!) odpowiednimi tekstami (w większości samego Wyspiańskiego!), zgadzając się z metodologiczną uwagą Ph. Ariesa w sprawie „źródeł historycznych... nazywanych świadectwami”, które zdają się bardziej wiązać „egzystencję jednostkową” (człowieka) z „wydarzeniami historii”, pokazując wyraźniej i w sposób jednoznaczny „jednostkowe istnienie w relacji do momentu historii”, epoki czy czasów! Zdają się one też nabierać „szczególnej wartości”, ważności i siły przekonywania czytelnika tychże „świadectw”. W moim wypadku: samego Wyspiańskiego, jego bliskich i znajomych, współpracowników i współpracujących z Wyspiańskim nad niektórymi dziełami franciszkanów, a szczególnie w kreowaniu niektórych elementów polichromii ich kościoła, szczególnie zaś witraży.

Ponadto wyraz „świadectwo”, czyjeś świadectwo, religijne świadectwo i chrześcijańskie świadectwo człowieka – mają również swoje znaczenie teologiczne. Dzieje się bowiem „na oczach mnóstwa świadków..., którzy odeszli we wierze do Pana”.

Określenie zaś: „chrześcijańska postawa”, zamieszczone w tytule tego opracowania, za kardynałem J. Ratzingerem⁵ rozumiem jako „zawierzenie sensowi... przyjęcia wiary jako bezpiecznego gruntu, na którym można stanąć bez obawy..., pojmowanie istnienia (człowieka) jako odpowiedzi na Słowo Boże..., (danie) zgody na sens nam darowany..., przyjęcie go z powierzeniem się jemu..., przyznanie prymatu temu, co niewidzialne... (ale) rzeczywiste...”

Wyluszczone przeze mnie przed chwilą zamierzenie mam zamiar rozwinąć w dwu punktach. Oto one: uwarunkowanie chrześcijańskiej postawy St. Wyspiańskiego i chrześcijańska postawa Wyspiańskiego w świetle jego korespondencji do Lucjana Rydla oraz podstawowych źródeł krakowskich franciszkanów czasu pracy artysty nad polichromią i witrażami ich kościoła (lata 1895–1907).

1. Uwarunkowania chrześcijańskiej postawy Stanisława Wyspiańskiego.

Już tutaj czynię uwagę, iż są one różnorakie, że jest ich wiele, a ja nie mam zamiaru zajmować się nimi wszystkimi z kilku powodów: jedne są poza moim przygotowaniem, inne domagają się szczegółowych i wyspecjalizowanych badań, analiz i syntez, mają bowiem charakter interdyscyplinarny o ważkim znaczeniu dla całej

epoki dla Młodej Polski, a jeszcze inne nie są konieczne, aby podejmować ww. problematykę.

Dlatego ograniczam się do wyluszczenia jedynie następujących uwarunkowań chrześcijańskiej postawy Wyspiańskiego: ogólnonarodowych, krakowskich, rodzinnych i tradycyjnych.

Pierwsze zawierają się w jakimś stopniu w ogólnych ujęciach znawców epoki Wyspiańskiego, mianowicie: „życie ideowe Polski lat 1880–1914”⁶, „polska religijność”⁷, „przełom wieków: XIX–XX” i „Kościół symbolem polskości”⁸. Szczegółowiej zaś do tematyki poruszanej przeze mnie odnoszą się następujące umieszczone tam zdania: „odrodzenie katolicyzmu wiązało się z dwoma co najmniej czynnikami, wezwaniem Leona XIII do odnowy intelektualnej i pastoralnej Kościoła i do poważnego zaangażowania się w kwestie społeczne” oraz „niezależny od nauk Kościoła rozwój zainteresowań religijnych przełomu stuleci”, który „tylko w zaborze austriackim... miał warunki normalnej egzystencji i szansę utrzymania pewnego poziomu” (B. Cywiński⁹); dalej: „Formowanie się na początku obecnego stulecia dynamicznych grup katolickiej i chrześcijańskiej inteligencji”, które „szło w parze z kształtowaniem się nowych postaw, wychodzącym naprzeciw nowym potrzebom dwudziestowiecznego społeczeństwa polskiego” (D. Olszewski¹⁰); oraz: „związek Kościoła z państwem w Polsce, przerwany przez zabory spowodował m.in. to, „że Kościół w Polsce znalazł się w sytuacji konfliktowej z państwem”, szczególnie w zaborach pruskim i rosyjskim. Jednak wśród Polaków Kościół nadal odgrywał „rolę narodo-integracyjną” (P. Wandycz¹¹).

Z krakowskich uwarunkowań chrześcijańskiej postawy Wyspiańskiego wymieniam tutaj, za J. M. Małeckim i J. Wątkiem, następujące: Wyspiański „potrafił genialnie połączyć poznane we Francji idee artystyczne modernizmu z polską tradycją narodową, którą poznał w Krakowie – u Matejki, u Łuszczkiewicza, w pracowni ojca, na Uniwersytecie i obcując na co dzień z zabytkami Krakowa, a przede wszystkim z Wawelem, tak bliskim mu od dzieciństwa”¹². Wzgórze Wawelskie zaś i Skalkę z całym zasobem treści religijnych, narodowych, artystycznych i osobistych wyróżnił J. Wałek¹³, gdyż wpłynęły one wyjątkowo na psychikę Wyspiańskiego do tego stopnia, że przez nie doznawał „mocy świętego miejsca”¹⁴; a Skaleczne zajście z roku 1079 między biskupem Stanisławem a królem Bolesławem Śmiałym, jak wiadomo, znalazło odzwierciedlenie w jednym z dramatów, w projekcie witraży dla katedry wawelskiej oraz na fotografii, trzymanej ciągle przezeń na biurku¹⁵.

Do krakowskich też uwarunkowań chrześcijańskiej postawy Wyspiańskiego należy, jak się zdaje zaliczyć, krakowski kościół franciszkanów (od roku 1920 podniesiony do godności bazyliki mniejszej) ze swoim stylem i patronem – św. Franciszkiem z Asyżu. A dał temu wyraz sam artysta na wielu miejscach korespondencji do Lucjana Rydla¹⁶. Tutaj zamieszczam jedynie kilka tekstów–świadczeń:

– „Zajęty jestem komponowaniem dekoracji (do) kościoła Franciszkanów, którą zajmuję się na własną rękę i dla własnej tylko satysfakcji – a kto wie, może jeszcze z tego co będzie..., chociażbym nawet robót w kościele Franciszkanów nie otrzymał (bo jak wiadomo konkurs jest tam już od dawna rozstrzygnięty)...”¹⁷;

– „Kompozycje już całe do Franciszkanów ustalone mam. Czytam życiorys św. Franciszka..., odnajduję legendę... Rozmawiałem już parę razy z przeorem zakonu

w Krakowie..., rzecz trudna i potrzeba by chyba samejże interwencji św. Franciszka, aby mój projekt przeprowadzić, skoro jest już po konkursie..."¹⁸;

– "Podejmuję (się) malowania u Franciszkanów... o sobie zapominam..., okropnie podupadłem w rysowaniu i technice, która przecież utrzymywać się może li tylko ciągłą czynnością. Jestem więc wściekły..., co chwila zrywam się"¹⁹.

Zanim więc Wyspiański otrzymał propozycję malowania kościoła franciszkańskiego w Krakowie²⁰, rok wcześniej – jak donosił Rydlowi – zaczął intensywnie przygotowywać się do tej pracy „na własną rękę” i „dla własnej tylko satysfakcji” w imię „może jeszcze co z tego będzie”, pomimo iż konkurs na roboty malarskie u franciszkanów był już zakończony. Wyspiański jednak nadal komponował finalnie, czyli do stwierdzenia: „kompozycje całe do Franciszkanów ustalone mam”. Mało tego, artysta nadal podejmował rozmowy z przełożonym klasztoru (o. Zakrzewskim²¹) i to parę razy. Z uporem czytał „życiorys św. Franciszka” z nastawieniem krytycznym, po „odnajduję legendę”, „potrzeba interwencji św. Franciszka, aby mój projekt przeprowadzić”.

Te specyficzne i franciszkańskie uwarunkowania własnego rozwoju podejmował Wyspiański od roku 1894 w sposób zróżnicowany od komponowania wystroju kościoła „dla własnej tylko satysfakcji”... po „podejmuję się”, „o sobie zapominam”, bo „nie ma komu robić”, po odkryciu również u siebie swoich punktów słabych przy „malowaniu” – „okropnie podupadłem w rysowaniu i technice”.

To nie są jednak wszystkie uwarunkowania postawy chrześcijańskiej Wyspiańskiego. Zgodnie z zamierzeniem podanym wcześniej pozostało mi jeszcze krótkie naszkicowanie okresu jego dzieciństwa i lat wczesnej młodości²², również na podstawie tekstów–świadczeń, świadectw samego Wyspiańskiego oraz osób ściśle z nim związanych wspólną, wieloletnią i codzienną egzystencją. Wpierw jednak kilka faktów z jego wczesnego dzieciństwa: „Stanisław Wyspiański, syn Marii z Rogowskich... i Franciszka Wyspiańskiego, artysty rzeźbiarza, urodził się 15 stycznia 1869 roku w Krakowie... przy ulicy Krupniczej. Realność ta była własnością rodziców jego matki”²³. Matka Stanisława, Maria, zmarła w roku 1876, Janina zaś, siostra Marii, zawarła małżeństwo z K. Stankiewiczem w roku 1880 i wtedy to nowi małżonkowie wzięli Stanisława na wychowanie do siebie w 1881 roku²⁴. W pamięci głównej wychowawczyni Stanisława, ciotki Janiny Stankiewiczowej, utkwiły następujące zdarzenia, które były wynikiem procesu wychowawczego:

- „Gdy (Staś) miał sześć lat zapisaliśmy go do szkoły..., uczył się prędko czytać, pisać, opowiadał wszystko”²⁵;
- „W Katedrze wiele razy z nim byłem, modlić się go uczyłem przed Ukrzyżowanym Chrystusem..., mały chłopczyzna klęczał, modlił się jak grzesznik i wpatrywał się w cudowny obraz”²⁶;
- „Chodziliśmy (też) na Skalę..., do kościoła, nad sadzawkę. (Staś czasem) widział mnóstwo ludzi, jak czerpali wodę ze sadzawki, która miała im służyć jako lek uzdrawiający... (Staś) nie chciał stamtąd odejść”²⁷;
- Potem „uparł się z maturą, zwiedzał po miastach świątynie, kościółki wiejskie były jego upodobaniem, (następnie) zapisał się do Szkoły Sztuk Pięknych i równocześnie na Uniwersytet Jagielloński na Wydział Filozoficzny i Literacki. W Szkole Sztuk Pięknych dyrektorem był Jan Matejko. W tym (też) czasie, gdy miał 20

lat, odbywała się restauracja prezbiterialnego Kościoła Panny Marii²⁸ i „dwudziestoletni młodzieniec powołany został przez artystów do pomocy”²⁹;

- W kościele Mariackim „byłam prawie co tygodnia. Jednego dnia o umówionej godzinie Staś podniecony opowiadał mi: „Wyobraź sobie ciociu, dzisiaj miał być oczyszczony i pomalowany Chrystus, rozpięty w tęczy, oni (współpracownicy) zabierali się do tej czynności lekceważąco... bez żadnego uszanowania to czynili, śmiejąc się i dowcipkując, że nie mogłem tego przenieść i wyrzuciłem ich, zabierając wszystkie farby, i nie pozwolę im robić. Sam to zrobię, sam z pyłu oczyszczę, przemaluję całą pasję wraz z emblematami, które są dodane”³⁰.

Dodatkowo dołączam do powyższych świadectw Janiny Stankiewiczowej, ciotki Stanisława, wyznanie samego artysty z okresu późniejszego oraz świadectwa jego brata ciotecznego³¹, Zenona Parwiego, jako znamienne i ważne w omawianej przez nas sprawie:

- „Przypominam sobie – pisał Wyspiański do Rydla – że w czasach gimnazjalnych miałem pomysł, aby przedstawić w kilku rysunkach „Ojcie nasz” całe i do każdego powiedzenia dać scenę z naszej historii polskiej i bliższej i dalszej, która by z tymi słowami stała w sprzeczności. Dlaczego?... Może że nieszczęścia u nas łatwiej były spostrzegane i że nam więcej o nich mówiono, a gdy przychodził zawód, skarżono się na niebo”³²;
- „Nazajutrz po śmierci poety – pisał siostrzeniec Stanisława Wyspiańskiego – w felietonie „Czasu”, ksiądz Pawelski z TJ. z ogromnym uczuciem i prawdą opisał ostatnie chwile Wyspiańskiego..., (który) umarł jak prawdziwy mąż wiary, z cierpliwością poddając się wyrokowi Opatrzności. W życiu jego wiara była czymś świętym, czego nie pozwalał szargać; wolny od zewnętrznych form dewocji kultywował wiarę głęboką w swoim sercu. Wiadomym to było licznemu szeregowi jego kolegów i przyjaciół, którzy też nigdy wobec Wyspiańskiego nie poważyli się na najłżejsze nawet uchybienia w rozmowach na ten temat, tak samo jak ujarzmił jego nadzwyczajną, wrodzoną delikatnością uczuć i obejścia, nigdy nie byli przy nim rubaszni ani rozmowy nie kierowali na swawolne tory”³³.

To, przydługie trochę podawanie przeze mnie świadectw samego Stanisława Wyspiańskiego, jego ciotki oraz brata ciotecznego, Zenona Parwiego, będących w zróżnicowany sposób wyrazem postawy chrześcijańskiej w całym życiu artysty, daje pewien zarys obrazu artysty i rozłożenie elementów osobistej religijności Stanisława, uwypuklając szczególnie pewną ilość praktyk katolickich, zgłębianie i przetwarzanie artystyczne „Ojcie nasz” w łączności z polską historią i stanem wiary starszego od Wyspiańskiego pokolenia, oraz zachowywanie także podczas pracy artystycznej wrażliwości na mękę Chrystusa, a w kontaktach towarzyskich „kultywowanie wiary głęboko w sercu”.

Powyższe świadectwa zdają się też wskazywać na religijne *crescendo* u Wyspiańskiego po powolne gotowanie się do „śmierci niedalekiej” (od r. 1896!) i świadome „żądanie ostatniej duchowej pomocy”³⁴, czyli ostatnią sakramentalną posługę kapłańską.

2. ChrześcigaŃska postawa Stanisława WyspiaŃskiego w świetle jego korespondencji do Lucjana Rydla oraz źródeł krakowskich franciszkanów z lat 1895–1907

Uczyniona kilka zdaŃ wcześniej przeze mnie, jak się wydaje uzasadniona uwaga o *crescendo* w postawie chrześcigaŃskiej WyspiaŃskiego, które w swej przewadze było świadectwem dyspozycji jednostkowej WyspiaŃskiego, mającej jednak związek z wydarzeniami i relacjami osobistymi artysty, z tym, co działo się w Polsce, w Krakowie i w jego rodzinie – znajduje jeszcze wyraźniejsze udokumentowanie w źródłach–świadectwach samego WyspiaŃskiego, czyli jego korespondencji do Lucjana Rydla oraz w oficjalnych dokumentach krakowskiego klasztoru franciszkanów z lat 1895–1907. Nie wdając się na tym miejscu w zawiłe analizy i wywody, tę część niniejszego opracowania, na bazie wzmiankowanych świadectw, zaczynam od krótkiego ich przedstawienia.

Z rękopisów korespondencji WyspiaŃskiego do Rydla, listów, pocztówek do przyjaciela z lat szkolnych, sygnowanych: „Drogi Lucku”, „Kochany Lucku”, wyróżniam w sprawie chrześcigaŃskiej postawy WyspiaŃskiego jego list, pisany z Krakowa, z dnia 3 lutego 1896 r., czyli wnet po zakończeniu dzieła polichromowania kościoła franciszkanów, dzieła przyjętego przez Komisję odbiorczą, wysoko ocenianego przez nią i przez franciszkanów. W tym to liście WyspiaŃski odsłonił swoje wnętrze przed przyjacielem w następujących zdaniach: „...Taki jestem ze siebie niezadowolony. Taki zły na siebie... przykrzy mi się we mnie... czas i lata upływają... Gdybym na przykład teraz umarł, tak musiałbym się ogromnie wstydzić... Czuć się uzdolnionym do akcji, do czynności i ... wyczekiwać na okoliczności i przypadki... tu jest (mój) błąd”³⁵. Wyraźnie zatem widać, że WyspiaŃski świadom jest własnych talentów, zna kryteria oceny życia, kryteria oceny tego, co dotychczas uczynił jako artysta, świadom jest także Tego Kogoś, przed Kim musi rozliczyć się z całego życia i że wstyd będzie elementem istotnym tego rozliczenia.

Natomiast w sprawie chrześcigaŃskiej postawy WyspiaŃskiego franciszkańskie źródła klasztorne w Krakowie tchną ogólnikowością i tajemniczością. A były to: *Acta Conventus Cracoviensis, Kronika klasztoru krakowskiego* jedynie z wpisem oficjalnym wizytatorów prowincji zakonnej: „Vidimus in visitatione provinciali, die 4 Novembris 1910 anni”³⁶. Tylko o. A. Karwackiego *Pamiętniki od czasu wstąpienia do Zakonu w 1883 roku, a spisane od r. 1902*, zawierają więcej danych o WyspiaŃskim i dość ogólnie charakteryzują artystę i jego morale. W sumie z faktów w tych źródłach rejestrowanych „przeziera” w jakimś stopniu postawa WyspiaŃskiego, szczególnie moralna świadomość ciążyących na artyście zobowiązań, a także napiętych terminów; kilka przykładów to zilustruje:

- „plany na gwałt robi malarz secesjonista WyspiaŃski”³⁷,
- „malowanie ukończone... 30 grudnia 1895. Protokół Komisji odbiorczej robót restauracyjnych w kościele oo. Franciszkanów”³⁸; dokument podaje też ocenę pracy WyspiaŃskiego: „Całość odpowiada wymogom artystycznym”, „piękność ozdób użytych na żebrach sklepień prezbiterium, ościeżach okiennych i szczęśliwe rozwiązanie na krzyżowaniu się naw”³⁹.

Bardzo enigmatycznie rzecz potraktowali prowincjalni wizytatorzy klasztoru: „Licząc wydatki... na restaurację kościoła i krużganków od roku 1893, kiedy śp. O. Samuel Rajss rozpoczął polichromię kościoła, aż do 6 sierpnia 1910 r. (w dokumencie wymieniono polichromię i witraże Wyspiańskiego – BJU) przez niespełna 17 lat wydaliśmy blisko pół miliona koron... na upiększenie kościoła i krużganków”⁴⁰.

Z franciszkańskich tekstów źródłowych, jak mi się zdaje, wylania się też bardziej troska o zabytek i jego upiększenie, czyli malowanie, roboty murarsko-dekoracyjne i wydatki, a było to po niszczącym pożarze w 1850 r.⁴¹ w Krakowie, którego spustoszenie w kościele franciszkańskim Karwacki⁴² ujął w słowach: „Ściany były wyprawione wapnem, szare i brudne, robiły przykre wrażenie” niż to, co Wyspiański zawarł w stwierdzeniach: „Czytam życiorys św. Franciszka”, wszystko „zależy od kolorystycznego rozwiązania malowania kościoła franciszkanów”, „ściana nad pomnikiem Piotra Kochanowskiego może być traktowana artystycznie”⁴³. „Kolorystyczne rozwiązanie”, „artystyczne traktowanie” ścian franciszkanie zostawili Wyspiańskiemu z zobowiązaniem go, aby wszystko konsultował z gwardianem klasztoru, w tym zaś wypadku z o. Samuelem Rajsssem. I na tym etapie pracy Wyspiański wywiązywał się solidnie, tzn. wielokroć gwardiana odwiedzał z planami, czego wyraz dał w korespondencji do Rydla: „Rozmawiałem już parę razy z przeorem Zakonu w Krakowie i niedługo pójdę do niego z przedstawieniem pomysłów, a gdyby go zajęły i podobały się, wykazywałbym je większe rozmiarami”⁴⁴. Dlatego franciszkańskie źródła zakonne w Krakowie⁴⁵ podają dalej zestaw prac tego gwardiana, nie tylko z Wyspiańskim w dziele renowacji kościoła, poczynawszy od roku 1893:

- „O. Samuel Rajss..., mając zamiar przystąpić do malowania kościoła, prosi by Dyrekcja Towarzystwa Sztuk Pięknych w Krakowie przyszła mu w pomoc rozpisując konkurs na plany malowania”⁴⁶;
- „5 listopada 1895... plany na gwałt robi malarz... Wyspiański, a dwaj, Mikulski i Górski, są tylko wykonawcami”⁴⁷;
- „Malowanie ukończone... 30 grudnia 1895...”⁴⁸;
- „Za rządów O. Samuela Rajssa okna oszklono kolorowymi szklami, na co rysunki dał Stanisław Wyspiański..., św. Franciszka w całej postaci..., trzy, jedną za drugą idące zakonnice, błogosławione: Salomea, Kunegunda i Jolanta. Tego jednak rysunku O. Rajss nie przyjął, żądał by Wyspiański namalował samą postać błg. Salomei”⁴⁹;
- „Natomiast ponad wielkimi drzwiami olbrzymi witraż rysunku Wyspiańskiego wykonany został w Insbrucku za O. Haczeli, a rysunek zrobiony za O. Rajssa”⁵⁰.

Współpraca Wyspiańskiego z Rajsssem nad renowacją kościoła franciszkanów w Krakowie przyniosła owoce, które franciszkańskie źródła ujęły bardzo lakonicznie: O. Rajss „przystąpił do malowania kościoła”, „plany na gwałt robił Wyspiański”, „malowanie ukończone”, „okna, do których rysunki dał S. Wyspiański”, a wiadomo, że nie zawsze one uzyskiwały gwardiańską akceptację i zgodę na wykonanie w postaci witraży, a następnie wstawienie ich do kościoła, oprócz akceptacji wymienionego gwardiana, musiały mieć akceptację i zatwierdzenie Prowincjała franciszkanów, który rezydował we Lwowie, bo klasztor krakowski w tym czasie podlegał jego prowincjalnej jurysdykcji⁵¹.

I tu może się rodzić pytanie o związek treści źródeł franciszkańskiego klasztoru w Krakowie, tchnących ogólnikowością i tajemniczością w sprawie chrześcijańskiej postawy Wyspiańskiego z tym, co – za kard. Ratzingerem – przyjąłem jako określenie chrześcijańskiej postawy w ogóle. Oczywiście, że nie było to odpowiadanie *expressis verbis*, nie było to podejmowaniem każdego elementu określenia kardynała: „zawierzenie”, „przyjęcie”, „pojmowanie istnienia”, „danie zgody”. Dodatkowo też wspomnę, iż wymienione elementy bardzo wyraźnie odnoszą się do sfery niewymiernej człowieka, bo duchowej i trudnej do adekwatnego przedstawienia sfery „nadprzyrodzonego przetworzenia natury”, czyli „przekształcania działań, czynów człowieka”⁵² przez jego życie moralne, zróżnicowane działania i przez akty zewnętrzne i wewnętrzne⁵³. A jednych i drugich zdaje się nie brakować w korespondencji Wyspiańskiego do Rydla, będącej w niektórych momentach dobrym i jednoznacznym komentarzem samego artysty do własnej postawy chrześcijańskiej (za lata 1894–1898), bardzo twórczej w okresie malowania kościoła franciszkańskiego i witrażowania jego okien zwłaszcza w prezbiterium. Oto kilka zdań–świadczeń: „nie rozpoczynam zabiegów o pieniądze”, „pracę przerwałem nad witrażami, bo jestem prawie chory ze zmęczenia”, „o sobie zapominam”, „zrobię szkic, projekt na nawę za darmo”, „w dzień nie mogę znaleźć czasu dla siebie; zabierają mi go cały witrażowe rysunki”⁵⁴. Zbytecznym się zdaje komentarz do tych zdań, albowiem zdają się one łączyć ww. akty zewnętrzne i wewnętrzne człowieka. Wyspiańskiego w jedną całość, której na imię postawa chrześcijańska.

Z kolei czynię dalszy krok w tym opracowaniu: podejmuję bardziej próbę odpowiedzi niż odpowiedź w pełni na pytanie o podstawowe składniki⁵⁵ chrześcijańskiej postawy Wyspiańskiego. Nie pomniejszając psychologicznych czy socjologicznych elementów tego zagadnienia, jako teolog idę bardziej drogą biblijno–teologiczną, przypominając ponownie kilka sformułowań kard. Ratzingera:

- „pojmowanie istnienia jako odpowiedzi na słowo”, „przyznanie prymatu temu, co niewidzialne”,
- „rozumienie (wszystkiego) wyrastające z wiary, (a) wiara i rozumienie należą do siebie nie mniej niż wiara i stanie przy czymś”,
- „wierzę w ciebie – (to) spotkanie z Człowiekiem–Jezusem, (i) doświadczenie, że sensem świata jest Osoba: Jezus przez swe życie z Ojca; (i) że zna mnie i kocha, i że mogę się mu powierzyć z gestem dziecka”.

Powyższe zdanie Ratzingera nawiązuje wyraźnie do postawy dojrzałej osobowości człowieka, do uznawania odpowiednich wartości i organizowania ich w „postawy czyli dynamizmy ukierunkowujące postępowanie człowieka”⁵⁶ na poprawne i właściwe rozumienie prawd wiary chrześcijańskiej, na przepajanie przez jednostkę (wierzącego!) „chrześcijaństwem (własnego) życia moralnego”⁵⁷. A podkreślić należy, że oba te kierunki pracy podejmowane przez jednostkę, czyli konkretnego człowieka, we współpracy z Bogiem Ewangelii, mają zasadnicze znaczenie w rozwoju postawy chrześcijańskiej w życiu.

Odnosząc powyższe stwierdzenie do Wyspiańskiego, do jego postawy chrześcijańskiej w szczególności, stwierdzić należy – na podstawie przytoczonych świadectw choćby samego Wyspiańskiego i tekstów jego korespondencji, jakie przejrzałem – iż w życiu chrześcijańskim Wyspiańskiego było więcej momentów zmierzania do poprawnego rozumienia prawdy ewangelicznej i prawdy wiary chrześcijańskiej niż

przepajania „chrześcijaństwem (własnego!) życia moralnego”⁵⁸. Swoistym potwierdzeniem istnienia takiego stanu u Wyspiańskiego jest wzmiankowane już wcześniej jego wyznanie w liście do Rydla: „Lata upływają... Gdybym na przykład teraz umarł, musiałbym się ogromnie wstydzić..., czuję, jak mi rumieńce na twarz występują i robi mi się gorąco”⁵⁹. Tym m.in. wyznaniem zdaje się Wyspiański odzwierciedlać duchowo-moralny stan duszy człowieka, przedstawiony w liście do Hebrajczyków (11, 6): „Przystępujący do Boga musi wierzyć, że (Bóg) jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają”. A Wyspiańskiego akceptowanie i rozumienie prawd wiary chrześcijańskiej zdaje się mieć podwójny wyraz: wyraz uzgodnienia kultury z nauką chrześcijańską, także poprzez polichromię kościoła i witraże franciszkańskie oraz wyraz w formie znajomości pewnego kwantum prawd wiary chrześcijańskiej, ujawnionego np. w formie obrazów i witraży w prezbiterium wzmiankowanego kościoła. Jak widać, przynajmniej w części akceptacja i rozumienie prawd wiary chrześcijańskiej, spotykane u Wyspiańskiego, ma w jakiejś mierze związek z jego współpracą z franciszkanami w Krakowie w dziele polichromowania ich kościoła i wymieniania okiennych białych szkiełek, na witraże, o których ostatni krakowski gwardian franciszkanów, współpracujący z Wyspiańskim przed jego śmiercią, A. Karwacki, tak napisał: „Kościół nasz z powodu okien Wyspiańskiego stał się sławny i rzeczywiście jest w nim jakaś siła, oryginalność, jakiej nie spotyka się w innych oknach, np. w katedrze wawelskiej”⁶⁰. J. Nowak, mecenas twórczości artystycznej Wyspiańskiego, tak o wzmiankowanej współpracy artysty z franciszkanami napisał: „Pragnieniem, które jak kamień ciążyło na sercu Wyspiańskiego, było doprowadzenie do porządku witraży w kościele franciszkańskim. *Bóg Ojciec* był ciągle jeszcze w kartonie, a wizerunek bł. Salomei, dzieło fabryczne, szpecił dzieło Wyspiańskiego..., (więc) rozpoczęliśmy wizyty u każdego z kolei gwardiana oo. franciszkanów, którzy często się zmieniali. Światły ks. Rajss, który wprowadził sztukę Wyspiańskiego do franciszkańskiego kościoła, był złożony ciężką chorobą... Wreszcie u ks. Haczeli znaleźliśmy zrozumienie dla sztuki Wyspiańskiego i uzyskaliśmy jedno i drugie... Nazwisko ks. gwardiana Haczeli powinno być zachowane we wdzięcznej pamięci..., bo dzięki jemu wcieliło się w realne kształty witrażu jedno z najpotężniejszych dzieł plastycznych świata...– *Bóg Ojciec*. Jest rzeczą zdumiewającą, jak mógł młodziutki jeszcze wówczas Wyspiański wznieść się jednym rzutem na tak zawrotne wyżyny”⁶¹.

Zdaje się przeto, że w oparciu o korespondencję artysty do Rydla, oficjalne źródła krakowskiego klasztoru franciszkanów i ważne uzupełnienia Nowaka można w przybliżeniu odtworzyć główne etapy współpracy artysty z franciszkanami w Krakowie w dziele polichromizacji oraz witrażyzacji ich kościoła, wskazując na następujące; które podam w brzmieniu źródeł:

- a) „Rozmawiałem już parę razy – pisał artysta – z przeorem Zakonu w Krakowie”,
- b) „pójdę do niego z przedstawieniem pomysłów”,
- c) „plany na gwałt robi malarz Wyspiański”
- d) „za rządów o. Samuela Rajssa okna oszklono kolorowymi szklami, na co rysunki dał Stanisław Wyspiański”,
- e) „ponad wielkimi drzwiami (widnieje) olbrzymi witraż rysunku Wyspiańskiego, wykonany... w Insbruku za O. Haczeli, a rysunek zrobiony za O. Rajssa”,
- f) „światły ks. Rajss wprowadził sztukę Wyspiańskiego do franciszkańskiego kościoła”,

- g) „dzięki ks. gwardianowi Haczeli wcieliło się w realne kształty witrażu jedno z najpoważniejszych dzieł plastycznych świata – Bóg Ojciec”,
- h) „Wyspiański zrobił później obraz bóg. (Salomei) z myślą, że kiedyś wypalony na szkło będzie wstawiony w okno... Po śmierci Wyspiańskiego sprzedano ten obraz... i dopiero gwardian o. Karwacki wypożyczył go i dał go skopiować w szkło... i wstawił go w okno... Stało się to już po śmierci i o. Rajssa i Wyspiańskiego”⁶².

Podsumowując teologicznie to polskie i franciszkańskie zdarzenie z przełomu XIX i XX wieku zdaniem wysokich autorytetów Kościoła naszych czasów: Soboru Watykańskiego II i papieży Pawła VI oraz Jana Pawła II, lepiej – zdaje się – pojmujemy chrześcijańską postawę Wyspiańskiego, ponieważ „literatura i sztuka mają wielkie znaczenie dla życia Kościoła”, bo „starają się odsłonić sytuację człowieka w historii, naświetlić potrzeby i wrażliwości ludzi oraz naszkicować lepszy los człowieka, mogą podnieść wzwyż życie ludzkie, przedstawione w różnorodnych formach, stosownie do czasów i miejsc”, dlatego „doznają przyjęcia w świątyniach, jeśli podnoszą myśl ku Bogu poprzez odpowiedni sposób mówienia” (GS 65). A Papież-Polak poszedł jeszcze dalej w teologicznych swoich wnioskach, gdy stwierdził: „wiera potrzebuje kultury i kulturę tworzy”, a także: „wiera żyje w przestrzeni kultury”⁶³.

Dlatego nie tylko wiarę św. Jadwigi, jak podawał Papież w Krakowie pamiętnego czerwca roku 1997, należy umieszczać w kontekście kultury, ale także – zachowując odpowiednie proporcje – wiarę Stanisława Wyspiańskiego (z przełomu XIX i XX wieku) należy umieścić w kontekście: „wiera potrzebuje kultury i kulturę tworzy” oraz „wiera żyje w przestrzeni kultury”. Za takim rozumieniem wiary i chrześcijańskiej postawy artysty wcześniej opowiedział się świadek ostatnich lat i godzin życia Wyspiańskiego, spowiednik artysty, ks. J. Pawelski, redaktor jezuickiego „Przeglądu Powszechnego”, który na ten temat zabrał głos jeszcze w roku 1907 z racji panujących nieporozumień, mających swoje źródło w szczegółach twórczości poety i ich stosunku do katolicyzmu. A swoje przekonanie w omawianej sprawie Pawelski wyraził w ten sposób: „Nie byłoby trudno na podstawie licznych objawów samej twórczości, i to w malarstwie i w poezji, udowodnić, że poeta był szczerze i gorąco religijnym... W rozmowach ze mną nieraz poeta na ten temat schodził, wypytywał się... (ostatecznie jednak) cała istota (jego) duszy jest głęboko religijna i to w takim stopniu, z jakim nieczęsto można spotkać się w życiu. Jakim był przedtem, zanim go bliżej poznałem, nie wiem – mówię tylko o ostatnich dwu latach (jego) życia”⁶⁴.

W źródłach krakowskich franciszkanów, które przejrzałem i które wielokrotnie w tym opracowaniu cytowałem, nie spotkałem wyraźnego stwierdzenia franciszkańskich przełożonych zakonnych o postawie chrześcijańskiej Wyspiańskiego ani kiedy rozmawiali z nim w sprawach polichromii czy witraży, ani też kiedy akceptowali jego „pomysły” w tym względzie. A przecież Rajss akceptował polichromię do kościoła, Rajss i Haczela akceptowali witrażowy karton św. Franciszka i karton Boga Ojca⁶⁵, a Rajss i Karwacki wytyczne do kartonu i sam karton bł. Salomei⁶⁶. Ponadto wszyscy trzej przełożeni franciszkańscy w Krakowie należeli do grona wybitniejszych kapłanów we franciszkańskiej prowincji galicyjskiej. Rajss – wg J.R. Bara – to człowiek „bardzo zdolny i wykształcony, dobrze orientował się w teologii”⁶⁷; o. Haczela – również wg Bara – „wykładał teologię dogmatyczną w Krakowie i w...

Rzymie”⁶⁸. Rajss – wg samego Wyspiańskiego – przez swoją propozycję przygotowania przez artystę kartonów witraży do kościoła, już po wykonaniu przez Wyspiańskiego krzyżowej części polichromii wzbudził w tym ostatnim wielką euforię, swoiste „wniebowzięcie” Wyspiańskiego, dostrzegalne w kilku jego listach do Rydla. Propozycja ta stała się przyczyną wielu artystycznych pomysłów u Wyspiańskiego oraz wielką mobilizację sił do pracy, co artysta ujął w następujących zdaniach: „Oto najniespodziewaniej gwardian oo. Franciszkanów zażądał ode mnie witrażów i udało mi się pozyskać jego zaufanie do moich pomysłów..., będą cuda... Traktuję tylko z gwardianem wprost... Od dzisiaj zatem zaczynam”⁶⁹; a następnie: „Witraże idą świetnie...Wszystkich architektów wyrzuciłem od siebie... Ja dopiero jestem architekt prawdziwy, i taki, jakiego było potrzeba, odtąd już nigdy nie będę nigdzie zgadzał się na pośrednictwo”⁷⁰; „Witraże franciszkańskie są tego rodzaju pracą, którą daję za nic, bo biorę za wszystkie razem 360 zł”, a „takiej drugiej w Europie nie ma, więc mię to cieszy... Księża są zachwyceni witrażami, gwardian pieniądze dał, a mnie samemu powiedział, że je (witraże!) mieć chce..., że je mieć gorąco pragnie”⁷¹.

Konkretnie zatem wyrazy współpracy franciszkańskich gwardianów z Wyspiańskim w dziele drugim (po polichromii!), w dziele witrażyzacji kościoła, przedstawione przez samego artystę w korespondencji do Rydla zdaniami: „gwardian zażądał ode mnie witrażów”, „udało mi się pozyskać jego zaufanie do moich pomysłów”, „księża są zachwyceni witrażami” – zdaje się także być wyrazem odbioru osobowości religijnej, chrześcijańskiej, twórcy tychże dzieł przez franciszkańskie środowisko, twórcy o postawie chrześcijańskiej i twórcy dzieł chrześcijańskich! On sam, czyli Wyspiański, pomimo iż w środowisku krakowskim znana była jego postawa swoistego milczenia wokół swojej twórczości⁷², dzieł malarstwa i pisarstwa, zaakceptował taki odbiór swojej twórczości przez franciszkanów i innych. Potwierdził to J. Nowak swoim świadectwem: „Pewnego zimowego wieczoru Wyspiański chodził w swoim mieszkaniu przy ul. Krowoderskiej... Podjąłem niepewnym głosem: Chce pan, żeby pana zmusić – (sama) rzecz pana zmusi, nie ja. Wszak poświęca pan pracę swoją wielkim ideom – iluminował pan freskami ściany kościoła franciszkanów, a witrażami jego okna; brał pan udział w polichromowaniu kościoła Mariackiego – złożył pan hołd wielkiej idei chrześcijaństwa – ale tej idei służyło już od wieków wielu wielkich artystów. Wyspiański się ożywił..., z ust jego wydobywały się urywane słowa: Tak, to by już coś było – tak, to już coś jest”⁷³.

Po dotychczasowych dłuższych moich wywodach na temat Wyspiańskiego sposobów zmierzania do zgłębiania prawdy chrześcijańskiej, dogmatycznego jej rozumienia i artystycznego przekazywania w polichromii i witrażach kościoła franciszkanów w Krakowie, przystępuję do naszkicowania (z konieczności!) krótszego ze względu na fragmentaryczność danych źródeł, następnego, fundamentalnego stadium chrześcijańskiej postawy Wyspiańskiego, które kard. Ratzinger zawarł w tekstach: „odpowiedź na Słowo”, „doświadczenie, że sensem świata jest Osoba: Jezus przez swe życie z Ojca” – co w stosunku do obowiązków i zadań wierzącego człowieka w codzienności oznacza przepojenie chrześcijaństwem życia moralnego. A wcześniej już o tym nadmieniałem w kontekście Wyspiańskiego codzienności, która tym się charakteryzowała, iż było w niej więcej troski o poprawne rozumienie prawd wiary chrześcijańskiej niż troski o przepojenie chrześcijaństwem życia moralnego

w codzienności. Do takiej konstatacji „zmusza mnie” w pewien sposób treść korespondencji Wyspiańskiego do Rydla oraz w miarę wnikliwe przeczytanie franciszkańskiej bazy źródłowej omawianego okresu czasu, czyli przełomu XIX i XX wieku.

Przykładem może być sposób (kategorie!), według jakich komisyjnie oceniono dzieło polichromizacji krzyżowej części kościoła, czyli odbiór dzieła Wyspiańskiego, dnia 30 grudnia 1895 r. W komisji tej brali też udział franciszkanie. Oto stwierdzenie Komisji: „Całość odpowiada rygorom artystycznym z małymi usterkami... (I uderza) piękność ozdób na żebrach sklepień prezbiterium..., szczęśliwe rozwiązanie na krzyżowaniu się naw”⁷⁴. Widoczny zatem zawodowy perfekcjonizm Wyspiańskiego, będący ukoronowaniem tego, o czym artysta wiele razy donosił Rydłowi: „zajęty jestem komponowaniem dekoracji kościoła franciszkanów”⁷⁵, „piękno kościoła franciszkanów „polega na kolorystycznym rozwiązaniu malowania”⁷⁶; „pracę na chwilę przerwałem..., (bo) jestem prawie chory ze zmęczenia, z wytężenia”⁷⁷, „myśle z moich studiów i kompozycji złożyć rodzaj albumu fotograficznego..., co zrobiłem w zimie i co na wiosnę roku zeszłego”⁷⁸, „witraże u mnie na porządku dziennym, już ledwo dyszę – już je kończę”⁷⁹.

We wzmiankowanej korespondencji Wyspiańskiego do Rydla można też znaleźć inne sposoby, wyrazy, przepojenia przez Wyspiańskiego chrześcijaństwem (własnego) życia moralnego. Trzy z nich są szczególnie dostrzegalne:

- a) wykazanie się Wyspiańskiego w liście-spowiedzi wysokim stopniem wrażliwości moralnej⁸⁰, wyraźnie dostrzegalnym w stwierdzeniach: „z siebie niezadowolony”, „czuję zupełny dla siebie niesmak”, „czas schodzi mi na nie wiem co”, „czuć się uzdolnionym do czynności i wyczekiwać... z tych właśnie rzeczy wprost przeciwnych się składa i tu jest błąd”;
- b) zauważalne są – następnie – w Wyspiańskiego tekstach długosieżne postanowienia, twarde przezeń realizowane w codzienności, np.: „...kończę witraże i chcę je skończyć w spokoju. Dlatego nie rozpoczynam zabiegów o pieniądze, bo wiem, że będzie dużo irytacji...”⁸¹; albo: „gdy byłem najbardziej zirytowany, wpadłem na szczęśliwą ideę rozwiązania zadania”, a mianowicie „złożenia wszystkiego w szafę i powolnego gruntownego, dokładnego wykończenia całej pracy tak, że robota nabrała znów dla mnie wdzięku i nie zawadza mi nadal będzie rodzajem poważnej rozrywki”⁸²; wreszcie: „za półtora tygodnia rozpoczynam malowanie zakrystii obok prezbiterium... również za darmo..., celem uzyskania wdzięczności klasztoru”⁸³;
- c) zdecydował się także Wyspiański za pomocą sztuki polichromicznej i witrażowej u franciszkanów w Krakowie przekazywać treści biblijne, a w tym i moralne oraz kościelne, modlącym się i oglądającym w kościele jego dzieła ludziom. Ślady tego spotkać można także w korespondencji z Rydłem. Oto niektóre: „Dwie główne kompozycje do franciszkanów ci wymienię, a te są: (jeden to wywód) zupełnej szczęśliwości, gdzie jest tak lubo..., tak spokojnie, jak mi nigdy na ziemi być nie może i nie było..., (i drugi) los zwątpienia..., trudów, przeciwności, przeszkód, gdzie pobyt jest straszliwy, przerażający”. „Tyle da się powiedzieć o ogólnej różnicy tych dwóch obrazów, do których wykonywania zabiorę się, chociażbym nawet robót w kościele franciszkańskim nie otrzymał”⁸⁴; dalej: „W tych dniach ...wyrzeźbiłem Caritas ...Z fotografem się porozumiałem i (on) także zrobi mi

kilka odbitek moich koncepcyj... Mam tu na myśli aniołów straconych i Maryjkę”; i następnie: „Witraże idą świetnie, będą bardzo ładne..., są oczywiście zupełnie nowe, i całe na wskroś nowe, moje... Robię przy tym szkice do obrazów św. Franciszka i bl. Salomei, których gdy będę miał całą tekę, dopiero powiem sobie i drugim, jaki jest mój świat..., mój stały repertuar, w którym wszystko powiem, co myślałem i (co sobie) wyobrażałem. To będzie sztuka... Dramaty malowane..., poematy malowane i podziwiane”⁸⁵.

Zaprezentowane przez mnie wyżej świadectwa samego Wyspiańskiego w sprawie przepajania przezeń „chrześcijaństwem (własnego) życia moralnego” poprzez podtrzymywanie w sobie i w innych ludziach odpowiedniego poziomu moralnej wrażliwości sumienia, poprzez długofalowe realizowanie korekty własnej osobowości i świadoma decyzja na artystyczne (za pomocą polichromii i witraży) zaprezentowanie nie tylko ludziom wierzącym w Boga wartości i treści Biblii: Caritas, „strącenie złych aniołów”, świętości w osobach Franciszka z Asyżu i Salomei, a przede wszystkim – poprzez witraż nad chórem – stworzenia przez Boga wszechświata i uwypuklenia ludziom przełomu XIX i XX wieku „pełnej szczęśliwości na ziemi” – potwierdza przekonania J. Nowaka o tym, że Wyspiański „złożył hołd wielkiej idei chrześcijaństwa”⁸⁶ i uzasadnia papieskie sięgnięcie do Wyspiańskiego tekstów w homiliach w Legnicy i w Krakowie dla naszkicowania „potrzeby wielkiego czynu i wielkiego dzieła” oraz czynu polskiego i chrześcijańskiego.

Zakończenie

Zamykając to opracowanie ponownie wracam do wprowadzenia, w którym nadmienilem, iż zamierzam – na ile to będzie możliwe – udokumentować w oparciu o „źródła historyczne... nazywane świadectwami”, a szczególnie pochodzące z korespondencji Wyspiańskiego do Rydla, podstawowych dokumentów franciszkańskiego klasztoru w Krakowie wyrazistsze rysy chrześcijańskiej postawy artysty z czasu jego prac nad polichromią i witrażami we franciszkańskim kościele, konsekwentnie z czasu współpracy w tym dziele z franciszkanami. Dwa z tych wyrazistszych rysów chrześcijańskiej osobowości Wyspiańskiego, jego postawy w codzienności zdają się mieć potwierdzenie w świetle wspomnianych źródeł. Mianowicie: zmierzanie do zgłębiania chrześcijańskiej prawdy dogmatycznej w celu przekazania jej szczególnie w prezbiterium kościoła poprzez obrazy i witraże, a najszczególniej poprzez witraż (nad chórem kościelnym) – Boga Ojca. Oraz, ale już w mniejszym stopniu, uwypuklają moralną stronę chrześcijaństwa Wyspiańskiego, czyli przepajanie chrześcijaństwem życia moralnego, własnego i innych ludzi. W sumie zdaje się to nie pomniejszać mocy stwierdzenia J. Nowaka, iż Wyspiański swymi dziełami u franciszkanów w Krakowie „złożył hołd wielkiej idei chrześcijaństwa”, i dwukrotnego sięgnięcia do Wyspiańskiego przez Papieża Jana Pawła II w homiliach na temat czynu polskiego i chrześcijańskiego.

Zdaje się, że wiele można pisać o chrześcijańskiej postawie Wyspiańskiego, jej walorach i słabościach. Na tym miejscu jednak proponuję wniosek: jego dzieła literatury i sztuki sakralnej zdają się domagać łącznego traktowania w opracowaniach, prezentowaniu w szkołach i przewodnikach w celu przedstawienia spójnej Wyspiańskiego osobowości!

Summary

Christian Character of Stanisław Wyspiański (1869–1907) in the Light of his Correspondence to Lucjan Rydel and Sources of Franciscans in Cracow.

Stanisław Wyspiański, an artist, painter, writer, poet, playwright. To some of his most famous paintings belong stained glass windows and polychromy of the walls in the basilica of St. Francis of Assisi in Cracow, Poland. Based on the sources mentioned in the title the author of this work is analyzing spiritual-Christian side of Wyspiański's life. In many places he notices the care of the artist about deepening Christian dogmatic truth and sensitivity to evangelical Christian morality as well as care, so that these basic truths of Christianity will be reflected in polychromy and stained glass windows of the basilica's presbyter. This work is not a thorough analysis of the subject. Its full analysis would need greater cooperation of the experts on Stanisław Wyspiański.

Przypisy

- ¹ Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. na lotnisku*, „L'Osservatore Romano” (= LR) 1997, wyd. polskie, nr 7, s. 22.
- ² *Homilia podczas kanonizacji bł. Jadwigi Królowej*, tamże, s. 57.
- ³ Por. *Hymn Veni Creator*, cyt. za: J. Walek, *Świat Wyspiańskiego*, Warszawa 1994, ss. 290–291.
- ⁴ Por. M. Podraza-Kwiatkowska, *Literatura Młodej Polski*, Warszawa 1992, s. 91, 126; T. Terlecki, *Samotny, uniwersalny geniusz z Krakowa*, w: *Stanisław Wyspiański – studium artysty*, ss. 11–12; M. Podraza-Kwiatkowska, *Wyspiańskiego Kościół Boga czy Czarta*, s. 40; J. Walek, *Świat Wyspiańskiego*, ss. 20, 27, 41, 111.
- ⁵ *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, ss. 63–64.
- ⁶ B. Cywiński, *Uniwersalizm i swojskość w życiu ideowym Polski lat 1880–1914*, w: *Uniwersalizm i swojskość kultury polskiej*, J. Kłoczowski (red.), Lublin 1990, t. 2., ss. 183–201; tenże, *Rodowody niepokornych*, Warszawa 1971, ss. 433–462.
- ⁷ D. Olszewski, *Polska religijność na przełomie XIX i XX wieku*, w: *Uniwersalizm i swojskość kultury polskiej*, t. 2., ss. 221–245.
- ⁸ P. Wandycz, *Polska międzywojenna*, tamże, ss. 261–268, 275–276.
- ⁹ *Uniwersalizm i swojskość*, ss. 194–195. Por. M. Żywczyński, *Dialog „niepokornych”*, w: tenże, *Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 1976, ss. 239–241.
- ¹⁰ *Polska religijność*, ss. 242–243.
- ¹¹ *Polska międzywojenna*, ss. 266–267.

- ¹² J.M. Malecki, *W dobie autonomii galicyjskiej (1866–1918)*, w: J. Bieniarzówna, J.M. Malecki, *Dzieje Krakowa. Kraków w latach 1796–1918*, Kraków 1985, t. 3, s. 377.
- ¹³ J. Walek, *Świat Wyspiańskiego*, ss. 126–135, 136–195.
- ¹⁴ Tamże, s. 165.
- ¹⁵ Tamże, s. 129.
- ¹⁶ Por. *Listy Stanisława Wyspiańskiego do Lucjana Rydla*, (Biblioteka Jagiellońska, rkps 9929).
- ¹⁷ Tamże, nr 139.
- ¹⁸ Tamże, nr 141.
- ¹⁹ Tamże, nr 173.
- ²⁰ Odnótował to A. Karwacki, w: *Acta Conventus Cracoviensis Ordinis Minorum S. Francisci Conventualium ab anno 1888*, s. 268 (rkps w Archiwum Prowincji OO. Franciszkanów w Krakowie, sygn A–I–13).
- ²¹ Por. A. Karwacki, *Pamiętniki od czasu wstąpienia do Zakonu w 1883 roku, a spisane od r. 1902*, s. 201, (rkps w Archiwum Prowincji OO. Franciszkanów w Krakowie, sygn. E–I–58).
- ²² L. Płoszewski, *Słowo wstępne*, w: *Wyspiański w oczach współczesnych*, Kraków 1971, t. 1, s. X–XIII.
- ²³ J. z Rogowskich Stankiewiczowa, *Krótkie notatki jakie zebrałam z pobytu, wychowania i wykształcenia Stanisława Wyspiańskiego w naszym domu od 1874 r. po 1907*, w: *Wyspiański w oczach współczesnych*, t. 1, s. 3.
- ²⁴ L. Płoszewski, *Słowo wstępne*, s. XI
- ²⁵ *Krótkie notatki, jakie zebrałam z pobytu, wychowania i wykształcenia*, s. 5.
- ²⁶ Tamże, s. 8.
- ²⁷ Tamże, ss. 8–9.
- ²⁸ Tamże, s. 13.
- ²⁹ Tamże, s. 15–17.
- ³⁰ Tamże, s. 18–19.
- ³¹ L. Płoszewski, *Słowo wstępne*, s. XII.
- ³² Por. *Listy Wyspiańskiego do Rydla*, nr 112.
- ³³ *Ze wspomnień o Wyspiańskim*, t. 1, ss. 37–38.
- ³⁴ Por. *Listy Stanisława Wyspiańskiego do L. Rydla*, nr 171; J. Pawelski, *Z ostatnich chwil Wyspiańskiego*, w: *Wyspiański w oczach współczesnych*, t. 2, s. 463.
- ³⁵ Por. M. Rydlowa, *List Stanisława Wyspiańskiego do K. Maszkowskiego*, s. 23.
- ³⁶ *Kronika klasztoru krakowskiego 1892–1968*, s. 75.
- ³⁷ *Acta Conventus Cracoviensis*, s. 268.
- ³⁸ Tamże, s. 269.
- ³⁹ Tamże. Por. *Listy St. Wyspiańskiego do L. Rydla*, nr 293; *Kronika klasztoru krakowskiego*, s. 10.
- ⁴⁰ *Kronika klasztoru krakowskiego*, s. 75.
- ⁴¹ A. Karwacki, *Pamiętniki*, s. 124.
- ⁴² Tamże, s. 125.
- ⁴³ *Listy St. Wyspiańskiego do Rydla*, nr 141; por. *Acta Conventus Cracoviensis*, s. 268.
- ⁴⁴ Por. *Listy Wyspiańskiego do Rydla*, nr 141, 152, 173, 188, 280, 281, 293.
- ⁴⁵ Por. A. Karwacki, *Pamiętniki*, s. 201.
- ⁴⁶ *Acta Conventus Cracoviensis* s. 262; A. Karwacki, *Pamiętniki*, s. 206.
- ⁴⁷ *Acta Conventus Cracoviensis*, s. 268.
- ⁴⁸ Tamże, s. 269.
- ⁴⁹ A. Karwacki, *Pamiętniki*, s. 205; *Kronika klasztoru krakowskiego*, s. 50.
- ⁵⁰ A. Karwacki, *Pamiętniki*, s. 206.

- 51 *Acta Conventus Cracoviensis*, ss. 271, 432, 465.
- 52 K. kard. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 45.
- 53 Tamże, ss. 45–46
- 54 *Listy Wyspiańskiego do Rydla*, nr 156, 157, 173, 293, 302.
- 55 Por. J. Bielecki OMI, *Wybrane metody badań postaw wartościujących i religijnych*, w: S. Siek, *Wybrane metody badań osobowości*, Warszawa 1983, ss. 443–445; Z. Chlewiński, *Dojrzałość, osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991, ss. 21–22, 85–89, 115–119; J. Ratzinger, *Granice nowożytnego pojmowania rzeczywistości a miejsce wiary*, w: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, ss. 49–70; W. Piwowarski, *Parametry i wskaźniki religijności*, w: tenże, *Socjologia religii*, Lublin 1996, ss. 59–70, 63–64, 66–70.
- 56 Z. Chlewiński, *Dojrzałość, osobowość*, s. 22.
- 57 W. Piwowarski, *Parametry i wskaźniki religijności*, ss. 64, 66.
- 58 Por. J. Malecki, *W dobie autonomii galicyjskiej*, ss. 375–377; A. Hutnikiewicz, *Młoda Polska*, Warszawa 1996, s. 201; T. Terlecki, *Samotny, uniwersalny geniusz z Krakowa*, ss. 11–12; J. Walek, *Świat Wyspiańskiego*, ss. 21–22.
- 59 A. Hutnikiewicz, *Młoda Polska*, s. 185.
- 60 A. Karwacki, *Pamiętniki*, s. 206.
- 61 Por. *Wspomnienia o Wyspiańskim*, w: *Wyspiański w oczach współczesnych*, t. 2, ss. 162–163, 165–166.
- 62 A. Karwacki, *Pamiętniki*, ss. 204–205.
- 63 Jan Paweł II, *Homilia podczas kanonizacji bł. Jadwigi Królowej*, LR, 1997, nr 7, s. 56; por. M. Gogacz, *Kultura katolicka*, w: *Mądrość buduje państwo*, Niepokalanów 199, ss. 109–132.
- 64 *Z ostatnich chwil Wyspiańskiego*, w: *Wyspiański w oczach współczesnych*, t.2. ss. 463–464.
- 65 *Listy Wyspiańskiego do Rydla*, nr 295.
- 66 A. Karwacki, *Pamiętnik*, ss. 204–205.
- 67 S. L. Rajss, w: *Słownik*, s. 406.
- 68 Tamże, s. 170.
- 69 *Listy Wyspiańskiego do Rydla*, nr 280.
- 70 Tamże, nr 281.
- 71 Tamże, nr 293.
- 72 Tamże, nr 280.
- 73 *Wspomnienia o Wyspiańskim*, ss. 165–166.
- 74 *Acta Conventus Cracoviensis*, s. 269.
- 75 *Listy Wyspiańskiego do Rydla*, nr 139.
- 76 Tamże, nr 151.
- 77 Tamże, nr 157.
- 78 Tamże, nr 159.
- 79 Tamże, nr 167.
- 80 Tamże, nr 171.
- 81 Tamże, nr 156.
- 82 Tamże, nr 175.
- 83 Tamże, nr 293.
- 84 Tamże, nr 139.
- 85 Tamże, nr 281.
- 86 *Wspomnienia o Wyspiańskim*, ss. 163, 165–166.

FRANCISZKANIZM

Zdzisław Józef Kijas OFMConv
W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 6 (1997)

TEOLOGIA FRANCISZKAŃSKA – TEOLOGIA PRAWOSŁAWNA

Próba odkrycia pewnych istotnych podobieństw

Wstęp

Chciałbym podzielić się w tym artykule kilkoma przemyśleniami nad „punktami stycznymi” pomiędzy teologią franciszkańską i teologią prawosławną. Zrodziły się one na kanwie lektury teologów franciszkańskich, szczególnie tych z XIII-go wieku, odczytywanych na nowo w ekumenicznej atmosferze obecnego czasu. Znamość fenomenu Franciszka i szkoły, której dał początek, a z drugiej strony kontekst ducha obecnego czasu, zachęca do refleksji na temat – przyjmując terminologię matematyczną – „mianownika” dialogu ekumenicznego, jakim jest ‘teologia’, rozumiana nie tylko jako domena wysiłku myśli ludzkiej w „rozszyfrowywaniu” tajemnic Boga, ale również – a może przede wszystkim – jako „obszar” przeżywania zjednoczenia z Nim.

Niniejsza refleksja nie ma na celu szczegółowego omówienia tego zagadnienia. Jest ono zbyt bogate i złożone w swej treści. Będzie ona zatem raczej próbą przecierania szlaków po „ścieżkach na łąkach teologicznej jedności” franciszkańsko-prawosławnej, które ciągle jeszcze są wąskie, słabo widoczne i „nieprzedeptane” dla współczesnej myśli teologicznej katolickiej i prawosławnej.

Ograniczę się zatem do naszkicowania zasadniczych rysów teologii, jakie pojawiają się w pismach autorów tradycji prawosławnej i franciszkańskiej. Zmusza do tego już sama ‘godność’ teologii, o której mówił św. Antoni z Padwy:

Wszelkie nauki światowe i dochodowe są starą pieśnią babilońską. Jedyne teologia jest pieśnią nową, która słodka brzmi dla uszu Boga, i (która) odnawia ducha¹.

Jasne określenie natury teologii i jej zadań jest czymś wyjątkowo ważnym także dla życia wiernych obydwu Kościołów, zwłaszcza w toczącym się obecnie dialogu ekumenicznym. Właściwe jej zrozumienie i odczytanie np. na bazie teologii franciszkańskiej, może – miejmy nadzieję – prowadzić do „poszerzania i połączenia” dróg „zachodniego” i „wschodniego” rozumienia Boga, jako Tajemnicy, który przekracza umysł człowieka, domagając się na pierwszym miejscu – w myśl obu teologii – nie rozumu, ale umiłowania i kontemplacji.

1. Teologia – wiedzą praktyczną

Dla Ojców wschodnich, a następnie prawie dla wszystkich teologów prawosławnych tradycji greckiej i słowiańskiej, *teologia* nie oznaczała nic innego, jak kontemplację misterium trynitarnego, będącego światłem Boskości odbitym w zwierciadle czystej duszy człowieka. Według Ojców Wschodu zadaniem teologa nie było tylko *poznawanie* ‘czegoś’ nowego na temat Boga czy gromadzenie informacji o Najwyższym, ale ‘posiadanie Boga w swoim życiu’. Był to warunek konieczny, decydujący o jakości jego teologicznych rozważań. Wysoko oceniano tylko prace tych teologów, którzy byli jednocześnie świętymi w życiu codziennym. Łatwo więc zrozumieć powiedzenie Ewagriusza Pontyjskiego, że „jeżeli jesteś teologiem, będziesz się prawdziwie modlił i jeżeli autentycznie będziesz się modlił, będziesz również teologiem”.

Dla wschodnich pisarzy prawosławnych teologia nie miała nic z teoretycznej spekulacji, racjonalnego wnioskowania z ‘objawionych’ przesłanek, tj. z Pisma Świętego, Tradycji czy twierdzeń magisterium Kościoła. Nie lekceważąc wartości intelektu w zbliżaniu się do tajemnicy Najwyższego, uważali jednak, że autentyczna teologia jest przede wszystkim kontemplacją Boga Nieskończonego, Wiecznego oraz Miłującego, a jej praktycznym celem jest mistyczne zjednoczenie ze swoim Stwórcą. W takim ujęciu teologia była *stricto sensu* *twizją boskiej rzeczywistości* jaką mieli święci, której autentyczność była, oczywiście, sprawdzana na gruncie Słowa Objawionego i przekazu Tradycji. W duchu Ojców Kościoła teolog rozumiał swoją posługę na sposób charyzmatyczny (= jako *obdarowany* łaską/*charis*/bliskości z Nieskończonym). Był on przekonany, że poznanie Boga dostępne jest jedynie temu, komu On sam zechce się objawić, tzn. odsłonić powłokę swojej niepoznawalności. Prawdziwym teologiem był więc tylko ten, kto wewnętrznym doświadczył treści swej teologii. Doświadczenie to nie było doświadczeniem jedynie intelektualnym. Brał w nim udział cały człowiek, jego intelekt, uczucia, zmysły, jego duch. Najlepszym wyrazem tego rodzaju doświadczenia była *miłość*² – miłość czynna, dynamiczna, tj. miłość, która kształtuje naszą codzienność, która wpływa decydująco na nasze wybory i nawiązywane relacje. Znany teolog prawosławny P. Evdokimov mówił, że: „Nie ma innego sposobu poznania Boga, jak życie w Nim”³.

Źródłem teologii było więc *doświadczenie wiary* (= *życie wiary*), a jej cel był wyraźnie *praktyczny*, tzn. doprowadzenie teologa do jeszcze głębszego *zjednoczenia* z Bo-

giem. Realizowało się ono w momencie, kiedy teolog stawał się *mistyką* (= *wtajemniczonym – dotykającym świętych tajemnic*), tzn. kimś, kto bardziej kontemplował i 'ogłądał' Boga w swoich przeżyciach mistycznych aniżeli mówił o Nim w oparciu o rozumowe przemyślenia.

W tym sensie Franciszek i jego święci następcy byli wielkimi teologami. Któż bowiem bardziej niż on kontemplował tajemnice Boga i był ich głosicielem? W Życiorysie drugim św. Franciszka br. Tomasz z Celano zanotował słowa pewnego brata z zakonu kaznodziejskiego, „doktora świętej teologii”, zachwyconego wielką mądrością Franciszka, człowieka bez akademickiego dyplomu:

Bracia moi, teologia tego męża, wsparta na czystości i kontemplacji, jest jak szybujący orzeł, a nasza nauka pełza na brzuchu po ziemi (2Cel 103).

Franciszkowy sposób zdobywania mądrości Bożej przejęli gorliwie jego uczniowie. Dla Antoniego z Padwy (ok. 1190–1231), Bonawentury (1221–1274), czy Piotra Jana Oliviego (1248–1298) wartość poznania Boga zależna była od stopnia zaangażowanej w nim miłości. Jedynie bowiem miłość Boga była w stanie doprowadzić teologa do poznania Go, co w praktyce oznaczało duchowe zjednoczenie się z Nim. Tę zależność pomiędzy poznaniem i miłością określił doskonale Bonawentura mówiąc: *Non est perfecta cognitio sine dilectione*. Z kolei P. J. Olivi wyraził tę prawdę w następujących słowach: „Ponieważ miłość jest doskonalsza od poznania, którego celem jest rzeczywistość boska, ponieważ przedmiotem miłości jest cel doskonalszy od przedmiotu poznania, stąd też doskonałość poznania jest zawsze niższa od aktu miłości”. W konsekwencji miejsce, jakie zajmuje ludzkie poznanie w relacji do Boga i świata, zależne jest od stopnia zaangażowanej w nim miłości. Poznanie/wiedza, które może uwolnić duszę od rzeczy tego świata i przenieść na wyższy, doskonalszy poziom, staje się szkodliwe, jeżeli przestaje je ożywiać miłość do Boga i do bliźniego, tzn. kiedy pozwala się kierować czystą *curiositas* albo próżnością.

Podobnie jak dla teologów prawosławnych, XIII-wieczna teologia franciszkańska zwracała uwagę na potrzebę doświadczenia, tj. 'przeżycia Boga', jako momentu początkowego teologicznych rozważań, a następnie na jej praktyczne (moralne) zadania. Nie chcąc bynajmniej lekceważyć jej naukowego statusu, św. Bonawentura i jego zakonni następcy wyraźnie i z naciskiem wskazywali na jej praktyczne cele: uczynienie nas dobrymi i doskonalsze zespolenie nas z Bogiem. Wertykalny i horyzontalny wymiar studium teologii, zorientowanie na Boga i człowieka, było nierozdzielnie związane z jej naukowością, czyli z rygorem intelektualnych przemyśleń. Połączenie teorii z *praxis* zapewniało teologii status mądrości (*sapientia*). Był to jednak szczególny rodzaj mądrości, zdecydowanie bliższy mądrości 'ewangelicznej', aniżeli mądrości 'tego świata'. Była to mądrość w prowadzeniu dobrego, świętego życia, zdolnego zaprowadzić teologa na spotkanie z Nieskończonym, Niepojętym Panem i uczynić go osobą świętą, czyli w pełni autentyczną. Tylko bowiem człowiek święty, tzn. ten, który żyje w bogactwie otrzymanego od Boga daru 'obrazu i podobieństwa', jest autentyczny.

W tym doświadczalnym początku teologii, czyli konieczności oparcia racjonalnego wnioskowania o przeżycia tajemnicy Boga, należy chyba doszukiwać się początków pewnego teologicznego konserwatyzmu w szkole franciszkańskiej. Ponie-

waż doświadczenie franciszkańskie chciało być tożsame z doświadczeniem Apostołów i Ojców, mogło zatem zostać odebrane jako tradycyjne i konserwatywne. W pierwszym rzędzie nie chodziło jednak o konserwatyzm myśli, z czym kojarzyć się może sam termin 'konserwatyzm', ile raczej o 'konserwatyzm (tzw. historyczną pierwotność) przeżycia' Boga. Od pierwszego, negatywnego, ten drugi rodzaj konserwatyzmu różnił się wewnętrznym wysiłkiem, jaki podejmował franciszkanin, aby przeżyć treści wiary historycznie dawne, bo sięgające czasów Chrystusa, Apostołów czy Ojców, w sposób świeży. 'Świeżość' nie oznaczała jednak nowych treści, ale głównie duchową intensywność, równą tej, która była udziałem pierwotnych wierzących. Franciszkański konserwatyzm nie miał więc nic z negatywnego subiektywizmu, z indywidualistycznego mistycyzmu, ale przeciwnie, chciał oderwać się, zrezygnować z pretensji własnego 'ego' i zanurzyć się w rytm życia wiary swoich poprzedników. Podobnie więc, jak w przypadku teologów prawosławnych, doświadczenie Boga było doświadczeniem źródłowym dla franciszkańskiego teologa i dawało mu możliwość wejścia w rytm, w harmonię wiary poprzednich pokoleń. Posiadał on wyjątkowy dar przeżywania Chrystusowej (ale także apostolskiej) prawdy w swojej historycznej teraźniejszości.

Teolog franciszkański próbował wznieść się ponad swój czas i historię, w którym był zanurzony i w której przeżywał swoje spotkanie z Bogiem. Przemieniony tym spotkaniem, które było zbliżone do spotkania z Chrystusem na górze Tabor, teolog ten schodził na ziemię przemieniony dając świadectwo o wielkości i miłości Boga. W atmosferze góry Tabor jego teologia znajdowała swój początek i zwieńczenie. Istnieje w tym względzie gruntowne podobieństwo między teologią mistyczną św. Bonawentury (1221–1274) i św. Grzegorza Palamasa (1296–1359), greckiego teologa prawosławnego. Zarówno dla jednego jak drugiego kategoria 'przemienienia' odgrywała rolę zasadniczą i wiodącą w rozważaniach teologicznych. Zlekceważenie jej wypaczało, ich zdaniem, właściwe zrozumienie zadań teologii, a w konsekwencji rzutowało na posiadany przez nas obraz Boga.

2. Bóg – Niewypowiedzialny i Niepojęty

Przy lekturze tekstów Ojców wschodnich uderza ich głęboka świadomość tajemnicy Boga. Jest On niewypowiedzialny, niepojęty, nieuchwytny itd. W obliczu takiego wszechpotężnego Boga postawa człowieka przypomina postawę dziecka, niezdolnego do formułowania jasnych zdań. Postawa taka wypływa z 'doświadczalnego' charakteru teologii. Zdziwiony wielkością Boga, człowiek–teolog nie jest w stanie określić Boga pozytywnie, wydaje się on bowiem przekraczać i być ponad wszystkie pozytywne określenia. Teolog uważa więc, że jedyną dopuszczalną formą języka jest język przeczeń, negatywny, apofatyczny. Łączony zazwyczaj z imieniem tajemniczego autora Dionizego Pseudo-Areopagity (VI w.), apofatyzm, który zdominował myśl bizantyjską, w istocie istniał już w IV wieku, rozwinięty głównie

w pismach Ojców kapadockich. Ojcowie ci opowiadali się za absolutną transcendencją Boga i wykluczali wszelką możliwość utożsamienia Go z jakimś ludzkim pojęciem. Kiedy więc teolog prawosławny mówi, czym Bóg nie jest, chce przez to powiedzieć, że żadne ludzkie słowo ani myśl nie jest w stanie objąć tego, czym Bóg jest. Jego istnienie i jakość tego istnienia przewyższa wszelkie nasze wyobrażenia. Apofatyzm jest procesem intelektualnym, ale w równym stopniu duchowym oczyszczaniem się z obrazowego pojmowania Boga, czyli odrzucaniem wszelkich form bałwochwalstwa.

W Napomnieniu I, mówiąc o Bogu, św. Franciszek używa zasadniczo języka Ojców greckich. Uczy on, że Bóg Biblii jest Bogiem niepoznawalnym i jedynie poprzez dar Ducha Świętego zostaje nam odsłonięty rąbek Jego tajemnicy. Franciszek mówi do braci:

Ojciec mieszka w światłości niedostępnej i Duchem jest Bóg, i Boga nikt nigdy nie widział. Dlatego tylko w duchu można Go oglądać, bo duch jest tym, który ożywia; ciało na nic się nie przyda (5–6)¹.

Zbliżanie się do tajemnicy Boga nie dokonuje się przy pomocy intelektu, ale wyłącznie w obszarze kontemplacji. Warto w tym miejscu przywołać na myśl Mojżesza, któremu objawił się Bóg w krzaku gorejącym, czy też innych, którzy dostąpili jedynie widzenia anioła Pana. Wszystko to świadczy o wielkości Boga, o Jego niepoznawalności i wszechmocy⁵. Nie jest On kimś, stojącym obok mnie, jak mój przyjaciel, którego widzę i z którym jestem w stanie nawiązać rozmowę, jak równy z równym. Kiedy za św. Janem Franciszek mówi, że „Bóg mieszka w światłości niedostępnej” chce powiedzieć, że jest On kimś zdecydowanie innym od nas, przekraczającym nasze wyobrażenia o Nim. Według Franciszka Bóg jest bez początku i bez końca, niezmienny, niewidzialny, niewypowiedziany, nieogarniony, niepojęty, nie do wyśledzenia⁶.

Uprzywilejowanym środkiem poznawczym Boga jest dla Franciszka, jak dla całej szkoły franciszkańskiej, *dilectio* – miłość. W jej atmosferze Bóg ‘otwiera się’ na człowieka a on na Boga. Ich wzajemna konwersacja poznawcza przebiega właśnie w obszarze miłości. *Gnosa* jeszcze bardziej zaciemnia tajemnicę Boga i albo prowadzi do bałwochwalstwa, albo zubaża Jego prawdziwe bogactwo. Kiedy natomiast umysł ludzki wraca do swego naturalnego stanu, w jakim powołał go do istnienia Bóg, wtedy dopiero dostępuje łaski jednoczenia się z Najwyższym. Jego duchowy wzlot osiąga określony kres w doskonałości, poznaniu i błogosławionym życiu. Serce człowieka dotknięte grzechem, wymaga oczyszczenia przed przystąpieniem do oglądania Boga. Uczynić to może tylko poprzez miłość, pokorę oraz duchowe ubóstwo, które otwierają go na głos objawiającego się Boga.

Franciszkańskie uwielbienie Najwyższego nie ma nic z intelektualnego ‘apofatyizmu’ praktykowanego przez filozofów. Bliski natomiast biblijnemu pojęciu transcendencji ten rodzaj uwielbienia Boga prowadził do pozytywnego spotkania z Żywym Bogiem. Grzegorz Palamas nazywał go „kontemplacją większą niż poznanie”⁷. Pozwalała ona teologowi oprzeć się nie tylko na Piśmie Świętym, nauce Kościoła i świadectwie świętych, lecz zmuszała go do wyjścia ‘poza’ teksty pisane i sięgnięcia w swoich przemyśleniach po żywe doświadczenie wiary. Ujrzyć może on wówczas

gruntowną jedność Objawienia, doświadczaną na przestrzeni życia jednego Kościoła. Jest ona dziełem Ducha Świętego, będącego jej gwarantem i stróżem.

Nie dziwi więc, że teologii Franciszka czy Bonawentury, czy też innych pisarzy franciszkańskich obcy był konflikt czy nawet polaryzacja między teologią spekulatywną a teologią mistyczną. Teologia szkoły franciszkańskiej była z gruntu teologią 'mistyczną'. Bonawentura zaznaczał jednak wyraźnie, że jego 'mistycyzm' nie miał nic z uczuciowego indywidualizmu. Przeciwnie, wskazywał on na żywą i dynamiczną komunię teologa z działającym w Kościele Duchem Świętym, który sprawiał, że 'mistyczny' rodzaj teologii był najbardziej obiektywnym sposobem mówienia o Bogu uwzględniającym jej dwa wymiary, boski i ludzki. Obok relacji *poznawczej* między człowiekiem i Bogiem, ten rodzaj poznania wprowadzał poznającego również w *dialog miłości*. Bóg nie był już tylko przedmiotem poznania, ale podmiotem dającym się poznać i umożliwiającym teologowi wejście w doskonałą komunię ze swoim bogactwem.

Charakter i metoda franciszkańskiej teologii brały się z przeżycia Boga, jako Kogoś nieporównanie większego i bogatszego od człowieka. Franciszkańska *pokora* i *ubóstwo*, dwa zasadnicze rysy antropologii franciszkańskiej, były bliższe naturalnej kondycji człowieka słabego, kruchego i poddanego cierpieniu. *Pokorny*, ponieważ stworzony i *ubogi*, bo dotknięty grzechem, człowiek w teologii franciszkańskiej zdany jest na pomoc Najwyższego w poznawaniu siebie, tajemnic świata i Boga. Lecz ze wszystkich wymienionych, najważniejsze jest poznanie ostatnie. 'Poznanie–zjednoczenie' z Najwyższym zapewniają mu upragnioną wieczność. Obok całego wachlarza spojrzeń pozytywnych na istnienie rozumne, antropologia franciszkańska zachowuje równie daleko idący realizm. Uznając wielkość człowieka, nie zapomina, że jest on stworzeniem słabym.

Zakończenie

Łatwo dostrzec istotne punkty styczne, jakie występują pomiędzy klasyczną teologią franciszkańską a teologią prawosławną. Praktyczny charakter teologii oraz transcendencja Boga są tego podstawowym przykładem, ale nie jedynym. Podobnych punktów jest o wiele więcej. Chrystologia, antropologia czy też eklezjologia mogą być kolejnymi przykładami podobieństw pomiędzy teologią prawosławną i franciszkańską. Wszystkie one dowodzą osobliwego rysu ekumeniczności teologii franciszkańskiej. W pierwszym rzędzie był to ekumenizm *duchowy*, który relację z Bogiem uważał za fundamentalną w życiu stworzenia i która była gwarantem poprawnej relacji z drugim człowiekiem. Ekumenizm duchowy z kolei otworzył drogę ekumenizmowi *doktrynalnemu*, ponieważ tylko osoby 'przemienione' mocą Chrystusa były w stanie rozmawiać o Jego tajemnicach i dostrzec gruntowną jedność, jaka występowała w ich spojrzeniach na misterium Boga.

Summary

Franciscan Theology – Orthodox Theology. An Attempt of Comparison

The purpose of this article is to find the similarities and differences between the Franciscan and Orthodox Theology. The author's goal is to determine the essential features of the already mentioned theologies in the matter of practical knowledge, and in the area of God understood as Invisible and Inconceivable. When analyzing various writings of theologians representing both traditions, one can notice many similarities which outnumber all possible differences. The main idea of the Franciscan, as well as the Orthodox theology, is to serve life and to sanctify. Both traditions understand God as Inconceivable and Inexpressible.

Przypisy

- ¹ *Sermones*, I, 255.
- ² Zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska: Historia i doktryna*, Przeł. J. Prokopiuk, PAX, Warszawa 1984, ss. 14–15.
- ³ P. N. Evdokimov, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Roma 1983, ss. 19–20.
- ⁴ *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, tł. K. Ambrożkiewicz OFM^{Cap}, Warszawa 1992, s. 18.
- ⁵ Zob. K. Esser OFM, *Le ammonizioni di S. Francesco*, CEDIS, Roma b.r.w. ss. 10–11.
- ⁶ G. Spiteris, OFM^{Cap}, *Francesco d'Assisi: Profeta dell'incontro tra Occidente e Oriente*, „Laurentianum” 2–3(1985), s. 678.
- ⁷ Grzegorz Palamas, *Triads*, II, 3; wyd. J. Meyendorff, *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, Louvain 1959, s. 493 (cyt. za J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 21).

OBJAWIAJĄCE DZIAŁANIE DUCHA ŚWIĘTEGO WEDŁUG KOMENTARZA ŚW. BONAWENTURY DO CZWARTEJ EWANGELII

Pierwotna wersja Komentarza do Ewangelii według św. Jana¹ powstała w czasie, kiedy Bonawentura był bakalarzem biblijnym na Uniwersytecie Paryskim, to znaczy w latach 1248 – 1250. Jednakże tak zwane „czytanie” tekstów Pisma Świętego, do jakiego zobowiązani byli młodzi bakalarze, nie było jakimś pogłębionym kursem egzegezy skryptyrystycznej. Zazwyczaj dotyczyło jedynie podstawowych tematów według przygotowanych wcześniej punktów, bez dokonywania szerszej redakcji wykładanych treści². Staje się więc oczywistym, że tekst Komentarza do Ewangelii według św. Jana, jaki mamy przed oczyma, został przeredagowany i poszerzony przez Doktora Serafickiego w latach, kiedy był już regensem studiów, a więc pomiędzy 1254 a 1257 rokiem.

W omawianym dziele quaestiones zazwyczaj są krótkie, a w całej ekspozycji autor posługuje się klasyczną metodą „czterech sensów”, wyraźnie starając się zachować równowagę pomiędzy znaczeniem dosłownym a duchowym³.

Można powiedzieć, że cała teologia św. Bonawentury istotowo zakłada się na teologii Janowej. Spośród tekstów biblijnych Ewangelia według św. Jana odgrywa pierwszorzędną rolę w myśli Doktora Serafickiego⁴, zresztą on sam nie omieszkiał podkreślić wielkiej wagi tego tekstu. Według Doktora Serafickiego czwarta Ewangelia nie tylko przewyższa inne Ewangelie, ale pośrednio także i inne księgi Pisma Świętego. U podstaw takiej tezy stoi jego przekonanie o wyjątkowości ewangelicznej doktryny św. Jana i szczególnej jej wzniosłości⁵.

Ewangelia według św. Jana jest tekstem biblijnym, w którym sekcja pneumatologiczna rozwinięta została w sposób bardzo szeroki. Dla św. Bonawentury stwarzało to okazję do mocnego zaakcentowania podstaw swojej doktryny o Duchu Świętym. W pewien sposób omawiany przez nas Komentarz streszcza całościową wizję pneu-

matologiczną Doktora Serafickiego, którą w niniejszym studium pragniemy przedstawić w jej specyfice objawiającej funkcji Ducha Świętego.

I. DUCH I OBJAWIENIE

1. Objawiające działanie Ducha Świętego

Misja Ducha Świętego, jako konsekwencja zbawienia dokonanego przez Pana, jest przede wszystkim misją w stosunku do Chrystusa i Jego dzieła.

Już w scenie chrztu w Jordanie zstąpienie Ducha Świętego na Chrystusa jawi się dla Doktora Serafickiego jako „znak upewniający” Jana o godności Zbawiciela i uzdalniający go do świadczenia o Nim⁶. W tym zakresie Jan Chrzciciel jest prawdziwym prorokiem i choć nie nastąpiła jeszcze pełnia wylania Ducha Świętego, to jednak cieszy się on Jego wyjątkową asystencją.

Udzielenie Ducha w dniu Pięćdziesiątnicy radykalnie zmienia sytuację człowieka. Na poziomie poznawczym Jego działanie jest podwójne, to znaczy uzdalnia On najpierw człowieka do zrozumienia i przyjęcia pełni prawdy, a następnie swoim wewnętrznym wpływem pomaga człowiekowi w zrozumieniu jej i przyjęciu.

Na pierwszym etapie konieczne jest przejście od człowieka starego do człowieka nowego, ponieważ stary człowiek, homo animalis, ma inteligencję cielesną, niezdolną do zrozumienia w sposób duchowy słów Zbawiciela. Momentem przejścia jest akt wiary w Chrystusa. łączy się on z przyjęciem daru Ducha i otwarciem się na Jego działanie. Stąd też niewiara w sposób najwyższy łączy się z grzechem przeciwko Duchowi Świętemu.

W akcie wiary człowiek zostaje oświecony przez Ducha Świętego i traci zamierchłą ślepotę człowieka naturalnego. Św. Bonawentura pisze, że Duch Święty jak gdyby namaszcza oczy oczłowieka Chrystusem. Wcielona mocą Ducha odwieczna Mądrość Boża dzięki temu samemu Duchowi otwiera oczy człowieka na siebie samą, to znaczy na uosobioną Bożą Mądrość i Prawdę. Duch Święty, który sprawia wcielenie, jest zarazem tym Duchem, który daje wierzącym poznać tajemnicę Chrystusa.

Najlepiej, i ze względu na urząd w sposób najwyższy, widać to na przykładzie apostołów, którzy przed wydarzeniem Pięćdziesiątnicy, podobnie jak wszyscy ludzie, naznaczeni byli inteligencją cielesną i w ten sposób niezdolni do przyjęcia pełnej prawdy Chrystusowej. Niemniej jednak ich „cielesność” przeznaczona była na jakościową przemianę pod działaniem Ducha Świętego. Na dalszym etapie to jedynie częściowe zrozumienie słów Zbawiciela staje się zrozumieniem jasnym wraz z przyjściem Ducha, który prawdziwie wyjaśnia im znaczenie słów Pana. Poprzez objawiające namaszczenie Duchem Świętym apostołowie są w stanie poznać „wszystko”, to znaczy cały, ukryty do tej pory, sens słów Chrystusa. Takie poznanie musi

być integralne w sposobie, albowiem odnosi się do poznania odwiecznej (istniejącej w samym Bogu) „całej prawdy” Zbawiciela; jest ostatecznym wejściem w pełnię obejmującą wszelką rzeczywistość Chrystusa: tego, który był i jest i będzie.

Autor podkreśla, iż „cała prawda”, o jakiej mówi Jezus, odnosi się do tego, co jest konieczne człowiekowi do zbawienia. Chodzi tu o prawdę nauki, prawdę życia i sądu. Duch Święty gwarantuje autentyczność doktrynalno – egzystencjalną; nauka i praktyka apostołów pod działaniem Ducha stają się nośnikami Chrystusowej prawdy, nieomylną drogą do zbawienia⁷.

Utwierdzeni Duchem Świętym apostołowie razem z Nim stają się najbardziej autorytatywnymi świadkami niewinności Chrystusa wobec zła świata⁸. W ten sposób Duch Święty pozwala apostołom uczestniczyć w swej misji świadka i oskarżyciela. Pokazując światu jego niewiarę, Duch oskarża go za grzech przeciw wierze w Chrystusa, za to, że nie wszedł przez wiarę na drogę Chrystusowej sprawiedliwości, to znaczy na drogę zbawienia, ale swoją niewiarą dał się usidlić mocy szatana. W tym obwieszczającym procesie przeciwko złu świata i jego niewierze Duch Święty jest jednocześnie świadkiem definitywnego zwycięstwa Chrystusa, jak i upadku szatana. Zwycięstwo Zbawiciela jest zwycięstwem odkupieńczym, owocem Jego posłuszeństwa i sprawiedliwości wobec Ojca, który ostatecznie uwielbia Syna, wynosząc Go na swoją prawicę. Takie zwycięstwo jest zarazem zwycięskim sądem nad szatanem, sądem samego Chrystusa, który swoją sprawiedliwością osądza odwiecznego wroga sprawiedliwości⁹.

Można powiedzieć, iż działanie Ducha Świętego ma podwójny wymiar: wewnętrzny, dokonujący się w intymności człowieka wierzącego, oraz zewnętrzny, skierowany do świata, który odrzuca Prawdę. Te dwie przeciwstawne rzeczywistości obrazują totalność objawiającego działania trzeciej osoby Trójcy Świętej, to znaczy jest to działanie skierowane do wszystkich.

Swej jakościowej intensywności i skuteczności zbawczej nabiera ono wobec tych, którzy we wierze poddają się odkupieniu Chrystusa. Pozostaje więc teraz do określenia natura takiego działania Ducha Świętego.

2. Natura objawiającego działania Ducha Świętego

Dzieło objawienia przynależy do porządku działania Trójcy Świętej *ad extra*. Na podstawie wewnętrznej i absolutnej jedności osób Bożych jest to działanie całej Trójcy¹⁰. W sensie ścisłym *revelatio* przypisuje się osobie Syna i Ducha, niemniej to cała Trójca Święta przyciąga do siebie człowieka poprzez udzielone mu objawienie. W procesie tym Bonawentura akcentuje osobę Ojca i Jego objawiające działanie w stosunku do Chrystusa¹¹ oraz podkreśla, że to sam Zbawiciel, aby nauczyć nas pokory, przypisuje Ojcu to, co jest własnością całej Trójcy¹². Chodzi tu jednak o własność, która ma charakter wspólny i istotowy, to znaczy zakłada się na wspólnej naturze Boskiej poszczególnych osób. W takim sensie osoba Ojca staje się wyrazem operatywnej jedności Trójcy Świętej¹³, co zresztą odpowiada Jej porządkowi wewnętrznemu.

Objawienie, przypisane Synowi i Duchowi Świętemu jako ich własne dzieło osobowe, jest manifestacją analogii zachodzącej pomiędzy drugą i trzecią osobą Trójcy. Ten związek analogii, widoczny przede wszystkim w relacjach pochodzenia, odzwierciedla się na poziomie działania historiozbawczego. Doktor Seraficki bardzo lubi łączyć porządek relacji intratrynitarnych z relacjami ekonomicznymi. Uwy-pukla, na przykład, analogię związku pomiędzy Ojcem i Synem oraz Synem i Duchem w pochodzeniu i uwielbianiu, czy posiadaniu i objawianiu: tak, jak Syn, który pochodzi od Ojca, uwielbia Ojca, tak Duch, który pochodzi od Syna otacza Syna chwałą; czy jak Syn, który pochodzi od Ojca, objawia Ojca, tak i Duch, który pochodzi od Syna, objawia Syna. Oczywiście, mówiąc o pochodzeniu od Syna, Autor wyraźnie ma na myśli pochodzenie od Ojca i Syna¹⁴.

Analogiczność zakłada podobieństwo, ale także różność działania objawiającego: objawienie Chrystusa jest „objawieniem zewnętrznym” albo „widzialnym”, to zaś, które przypisuje się Duchowi – „objawieniem wewnętrznym” albo „niewidzialnym”. Charakter zewnętrzny objawienia Chrystusa, czy innych Jego funkcji¹⁵, wiąże się z Jego ziemską egzystencją jako wcielonego Syna.

W odniesieniu do objawiającej roli Chrystusa Duch jest „nauczycielem wewnętrznym”¹⁶. Ten, który poucza w prawdzie, dokonuje tego we wnętrzu odnowionego bytu ludzkiego. Duch, który przygotowuje na przyjęcie prawdy Chrystusowej (uprzedza swoją łaską) nie pozostawia człowieka samego (nieustannie towarzyszy mu swoją łaską). Z wierzącego czyni swoje mieszkanie, aby w ścisłym zjednoczeniu z nim, skutecznie i jakby „od środka” oddziaływać prawdą na ludzkie zdolności poznawcze. Poprzez takie poznanie człowiek może doświadczać w pełni Chrystusowych darów eschatologicznych: sprawiedliwości i nieśmiertelności¹⁷.

Analogia, o jakiej mowa, zakłada podobieństwo i różność poznania w stosunku do objawiającego działania Syna i Ducha. Doktor Seraficki pisze o podwójnym rodzaju poznania: pierwsze nazywa „poznaniem spekulatywnym” i przypisuje je jako efekt osobie Syna; drugie, które jest „poznaniem płynącym z doświadczenia i oddania się Bogu”, zostaje odniesione do Ducha Świętego¹⁸.

Speculatio u Bonawentury często jest synonimem „kontemplacji intelektualnej” opartej na wierze. W „poznaniu spekulatywnym” nie chodziłoby więc o jakieś „poznanie czysto racjonalne”. Doktor Seraficki konsekwentnie rozdziela speculatio świętych od investigatio doktorów. W ten sposób podkreśla nadprzyrodzony charakter spekulatywnej aktywności poznawczej ludzkiego rozumu (inteligencji) podniesionego poprzez wiarę i dar rozumu¹⁹. Kiedy nasz autor pisze o „poznaniu spekulatywnym” jako skutku objawiającego działania wcielonego Słowa, to umieszcza wierzącego, poprzez akt wiary i dar rozumu, w spekulatywnej, zewnętrznej (co nie znaczy obojętnej) relacji do samego Chrystusa i Jego prawdy historycznie zaistniałej i objawionej.

W drugim rodzaju poznania, które człowiek osiąga w doświadczeniu i oddaniu się Bogu, a które jest skutkiem namaszczenia Duchem Świętym, samo „doświadczenie” (experientia) ma zabarwienie mistyczne. Na to, iż nie jest to zwykłe „doświadczenie” zewnętrzne czy samopoznawcze wskazuje połączenie go z devotio. Termin ten u Bonawentury wyraża uczucie pokory i religijnego oddania się Bogu. Wskazuje także na rzeczywistość człowieka, która wewnętrznie i dynamicznie złączona jest

z unctio oraz ukierunkowana jest na wypełnienie w ekstazie mistycznej jedności z Bogiem. W tym sensie poznanie to naznaczone jest charakterem „kontemplacji mądrościowej”, to znaczy afektywnej percepcji obecności Boga pod działaniem cnoty miłości i daru mądrości. Jest to doświadczenie poznawcze w pełni wewnętrzne, to znaczy mistyczne, realizowane przez wewnętrzne zjednoczenie wierzącego z Chrystusem i Jego prawdą²⁰.

Widzimy więc, że w wyższym procesie poznawczym podstawową funkcję odgrywają: cnota wiary wraz z darem rozumu oraz cnota miłości z darem mądrości. Zarówno cnoty teologalne, jak i poszczególne dary są udzielane wierzącemu przez Ducha Świętego. Cnoty w swym nadprzyrodzonym pochodzeniu i celu modyfikują naturalne zdolności człowieka, podnosząc je, umacniając i oświecając. Dary, z kolei, uzupełniają i doskonalą cnoty, to znaczy stan człowieka już usprawiedliwionego. Stąd też bardziej niż o wyższości darów nad cnotami, czy odwrotnie, należy mówić o wzajemnym ich warunkowaniu się²¹.

Wynika z tego, iż zarówno „spekulacja”, jak i „poznanie płynące z doświadczenia i oddania się Bogu” znajdują się pod szczególną asystencją Ducha Świętego. Pozostaje więc zapytać się, dlaczego pierwsze odniesione jest przez naszego autora do osoby Syna, drugie natomiast do osoby Ducha Świętego.

Wydaje się, że u podstaw takiej racji teologicznej Doktora Serafickiego leży porządek poznania odpowiadający porządkowi objawienia. Doskonale, zbawcze objawienie Chrystusa ukierunkowane jest na swe ostateczne wypełnienie w zesłaniu Ducha Świętego. Wiara (wraz z darem rozumu), jako zasada poznawcza, stoi w relacji do miłości (wraz z darem mądrości), jak dzieło Chrystusa do dzieła Ducha Świętego. Wiara jest ukierunkowana na swoją pełnię w jednoczącej miłości; poznanie we wierze na poznanie w miłości²². Poznanie duchowe, to znaczy poznanie w Duchu Świętym, jest możliwe dzięki udzielonej Boskiej miłości, albowiem wszelką rzeczywistość duchową osiąga człowiek jedynie dzięki miłości²³. W ten sposób możemy powiedzieć, że miłość, a dokładnie miłość – caritas, jako miłość doskonałej jedności duchowej²⁴, stanowi najwyższą zasadę poznawczą. Dzięki obecności i działaniu Ducha Świętego, który jest uosobioną Miłością Ojca i Syna, wierzący może przez miłość doświadczyć tajemnicy Boga Trójjedynego w mistycznym zjednoczeniu z Nim²⁵. Samo zaś miłosne zjednoczenie upodabnia człowieka do Boga, wprowadzając go w ten sposób w nieskończoną głębię Boskiego Bytu²⁶.

Oczywiście wiemy, że Bonawentura w żaden sposób nie neguje niższych czy, może lepiej, innych form poznania. Skoro jednak poznanie w Duchu Świętym jest istotowo związane z miłością, a ona sama stanowi dla Doktora Serafickiego pierwszą fundamentalną formę, korzeń, cel, głowę, matkę i królową wszystkich cnót, to konsekwentnie możemy odnieść te kwalifikacje do samego poznania duchowego²⁷. Bo jak miłość jest formą integrującą i doskonalącą wszystkie cnoty, tak analogicznie możemy stwierdzić, że poznanie w Duchu Świętym jest poznaniem integrującym i doskonalącym wszelkie inne poznanie.

Łatwo więc zauważyć, iż także na poziomie epistemologii, jak i w całym systemie filozoficzno – teologicznym²⁸, św. Bonawentura zachowuje naczelne miejsce i interpretacyjny klucz dla miłości.

II. DUCH I NATCHNIENIE

1. Natchnienie biblijne, bezbłędność i zgodność Pisma Świętego

Natchnienie biblijne, będąc konkretnym i specyficznym działaniem Ducha Świętego, przynależy do całego dzieła objawienia. Objawiające działanie Ducha obejmuje także natchnienie biblijne, chociaż, jak to widzieliśmy wcześniej, nie ogranicza się jedynie do niego²⁹.

W omawianym Komentarzu rzeczywistość natchnienia biblijnego Doktor Seraficki najpełniej, aczkolwiek nie całościowo, przedstawił w odniesieniu do autora czwartej Ewangelii. Św. Bonawentura wychwala Apostoła Jana za świętość życia, jasność umysłu (inteligencji) oraz wspaniałość doktryny. Świętość życia wysługuje mu dar rozumu, który ze swej strony leży u podstaw wyjątkowej pozycji jego nauki³⁰. Ale Bonawentura podkreśla jednocześnie, iż Jan zawdzięcza to odwiecznemu wybraniu Bożemu, jakiemu towarzyszy wyjątkowa łaska, i które przejawilo się również w udzieleniu mu specjalnego „urzędu przepowiadania”³¹.

Wypełnienie tego „urzędu”, według Doktora Serafickiego, wymaga szczególnej pomocy Bożej, którą Jan otrzymuje w postaci „daru rozumu”. Dar ten autor Komentarza osadza na trzech źródłach objawiających, są nimi: namaszczenie Duchem Świętym, objawienie anielskie oraz nauczanie Chrystusa. Namaszczenie Duchem udziela Janowi zrozumienia (inteligencji) tego, co jest „pożyteczne”, to znaczy co służy do zbawienia. Objawienie anielskie daje poznanie „rzeczy ukrytych”, a nauczanie Zbawiciela – „rzeczy wzniosłych”. To potrójne, nadprzyrodzone działanie zaspakaja naturalne pragnienia poznawcze ludzkiego rozumu³².

W istocie św. Bonawentura chce nam powiedzieć, że całe poznanie Apostoła Jana pochodzi od Boga. Ponieważ jest to poznanie „potrójne”, stąd też „potrójna godność jego nauczania” utrwalona w Pismach. W swoich Listach Jan jawi się jako „prawdziwy głosiciel Słowa” (czemu odpowiada urząd apostołski), w Apokalipsie jako „wspaniały prorok” (czemu odpowiada urząd prorocki), a w Ewangelii jako „najbardziej uczony nauczyciel” (czemu odpowiada urząd ewangelisty)³³.

Apostołsko – prorocko – ewangeliczny charakter doktryny Janowej stanowi o jej „wzniosłości”. Doktor Seraficki widzi tę wzniosłość w jej przedmiocie, sposobie ekspozycji i celu³⁴. Ponieważ chodzi tu o wzniosłą rzeczywistość tajemnic Bożych do zgłębiania jej potrzebna jest specjalna asystencja Ducha Świętego. Duch, który przenika głębokości Boga, swoim natchnieniem towarzyszy Janowi w procesie poznania i przekazu Tajemnicy. W istocie to Duch Święty, a nie człowiek, komunikuje tę Tajemnicę³⁵.

Św. Bonawentura pogłębia ten temat, rozważając kwestie dotyczące bezbłędności i zgodności Pisma Świętego. Doktor Seraficki odwołuje się do inspiratorskiego działania Ducha Świętego, zastanawiając się, na przykład, nad problemem, dlaczego ewangelista Jan, ilustrując triumfalny wjazd Jezusa do Jerozolimy słowami z Księgi Zachariasza, użył formy: Nie bój się, Córo Syjonu (J 12, 15), a nie jak jest w Księdze: Raduj się wielce, Córo Syjonu (Za 9, 9). Duch jest prawdziwym autorem Biblii i całe

Pismo wyszło od Niego. Autorzy święci mówią dzięki specjalnemu działaniu Ducha, nie tyle zwracając uwagę na zewnętrzną formę poszczególnych słów, co na ich wewnętrzną treść, ponieważ różnymi terminami można oddawać tą samą ideę. Duch Święty jest tym, który gwarantuje istotową jedność całej prawdy objawionej. W ten sposób Bonawentura podkreśla jedną z podstawowych zasad hermeneutycznych, według której głównym interpretatorem Pisma Świętego jest samo Pismo, albo dokładniej sam Duch Święty³⁶. W podobnym kluczu, to znaczy odwołując się zawsze do „tego samego Ducha”, Doktor Seraficki rozwiązuje różnice chronologiczne wydarzeń ewangelicznych, jak chociażby w kwestii poruszającej problem, czy Jezus spożywał w czasie Ostatniej Wieczery chleb praśny czy zakwaszony³⁷.

Wielość tekstów świętych, na przykład wielość Ewangelii, według Doktora Serafickiego podyktowana jest ludzką słabością: człowiek łatwiej wierzy w to, co poświadczane jest wieloma świadectwami, a ewangelisci są prawdziwymi świadkami Prawdy. Przekonywująca wartość świadectw opiera się ze swej strony na ich zgodności, przy czym zgodność w żaden sposób nie jest równoznaczna z identycznością. Gdybyśmy w przypadku Ewangelii mieli do czynienia jedynie z identycznością, wówczas każdy tekst ewangeliczny, sukcesywny do Ewangelii Mateuszowej (taki porządek chronologiczny zna Bonawentura), byłby zbyteczny. Ale to właśnie Duch Święty po to, aby zachować pewność świadectwa i zarazem nie wprowadzać do niego czegoś bezpotrzebnego, sprawia, że niektóre wydarzenia opowiedziane są przez jednych ewangelistów, inne są im wspólne, natomiast to, co najważniejsze, nie występuje pomiędzy nimi żadna niezgodność.

Poza tym, przyznaje Bonawentura, jeden tekst ewangeliczny, rozważany od strony materialnej, nie jest w stanie przekazać całego misterium Chrystusa. Materialnie, można powiedzieć, jest niewystarczalny, co wcale nie znaczy, iż poszczególny tekst ewangeliczny nie jest niewystarczalny formalnie, zawiera bowiem to wszystko, co jest istotne dla wiary, a w konsekwencji dla zbawienia. Niemniej wielość świadectw rozjaśnia wiarę, lepiej ją tłumaczy, umacnia i broni.

Wielość Ewangelii, tak jak rozumie ją Doktor Seraficki, absolutnie sprzeciwia się tezie o niewystarczalności pojedynczego tekstu ewangelicznego, co miałyby podważać autorytatywny charakter natchnienia udzielonego przez Ducha Świętego kolejnym ewangelistom. Podobnie jak ich teksty, tak i ewangelisci w swoim dziele stanowią jedność. Przejawia się ona nie w identyczności wyrazu, mimo wielu zbieżności narracyjnych, ale w zgodności, u podstaw której leży „jeden Duch i jedna wiara”³⁸.

Temat pewności Ksiąg świętych wynikającej z rozważań nad „zwielokrotnionym świadectwem” nasz autor uzupełnia stwierdzeniem, iż jest to pewność poczwórnej natury, która wynika z „przekazu”, „autorytetu”, „wewnętrznego oświecenia” oraz „zewnętrznego przekonywania”. Przekaz prawd wiary, jaki znajdujemy w tekście świętym, pozostaje obiektywny sam w sobie, niezależny od decyzji człowieka. Człowiek może go przyjąć albo nie, pozostając wolny w swoim wyborze, tak jak zawsze pozostaje wolny wobec Boga. Przyjęcie prawdy natchnionej przez Ducha dokonuje się we wierze i to też dzięki Duchowi Świętemu. Poprzez specjalne oświecenie duchowe wiara człowieka zostaje udoskonalona i podniesiona na poziom bardziej integralny. Dopiero na bazie takiej wiary człowiek jest w stanie szukać swoim umysłem odpowiednich racji, które konkretyzują to, w co wierzy.

Widzimy więc, że w całym tym procesie istotną i konieczną pozostaje wiara, na którą ukierunkowany jest sam przekaz prawdy oraz na której opiera się wewnętrzne i zewnętrzne przekonanie. U źródeł wiary stoi autorytet Ducha Świętego. On nadaje absolutną, Boską pewność Pismu i tak czyni naszą pewność jak najbardziej uzasadnioną. Duch prawdy w żaden sposób nie może oszukać człowieka, gdy tymczasem człowiek niejednokrotnie sam siebie oszukuje ulotną „prawdą” własnych dociekań³⁹.

Ogólnie możemy powiedzieć, że dla Doktora Serafickiego natchnienie biblijne głęboko połączone jest z bezbłędnością i zgodnością Pisma Świętego. Obydwa te zagadnienia wysuwają na czoło temat Boskiego autorstwa, a zwłaszcza autorstwa Ducha Świętego, choć w całej doktrynie Bonawentury nie brakuje tekstów podkreślających, iż autorem Biblii jest cała Trójca. Przez natchnienie biblijne Bonawentura rozumie szczególne poruszenie hagiografa do napisania tekstu świętego oraz kierownictwo Ducha w zgłębianiu tajemnic Bożych i w czasie pisania. Natchnienie, jakiego Duch udziela autorowi świętemu wpływa na jego intelekt i wolę zarówno w zakresie poznania, jak i przekazu. Bóg jest więc pierwszorzędnym autorem Ksiąg świętych, gdy o autorstwie człowieka można mówić jedynie w sensie narzędziowym. Z tego, że Pismo Święte ma Boskie, a nie ludzkie pochodzenie, wypływa jego Boski charakter i autorytet. Na tym fundamencie św. Bonawentura opiera ostatecznie swoje rozważania nad bezbłędnością Ksiąg świętych. Zdecydowanie jednoznaczne położenie akcentu na osobę Ducha Świętego łączy się z kwestią celowości Pisma, które nie jest konieczne tylko dla poznania, ale i dla wierzenia, co oznacza osiągnięcie ostatecznego celu człowieka, jakim jest życie wieczne w Bogu⁴⁰.

2. Profetyzm

Na podstawowym poziomie Doktor Seraficki ukazuje objawiające dzieło Boga, skierowane do wszystkich chrześcijan w optyce profetyczno – natchnieniowej. Eschatologiczny czas mesjański, to czas, w którym wierzący stają się prawdziwymi prorokami Pana; na sposób proroków doświadczają oni prawdy Bożej. Ponieważ poznanie zbawionych jako visio dokonuje się tylko w niebie, stąd w wymiarze doczesnym wypada raczej mówić, iż wszelkie pouczenie ze strony Boga przychodzi przez auditio. Wierzący „słyszy” w sobie głos Boga i odczytuje go z natchnienia Bożego⁴¹. Istotą tego natchnienia jest „przemawianie” Boga we wnętrzu człowieka, w duszy ludzkiej. Człowiek rozpoznaje w sobie efekt takiego działania Bożego, choć On sam pozostaje dla niego Tajemnicą. Ostatecznie, „słyszeć” Boga, to „widzieć i czuć” Jego słowa, doświadczać w sobie Jego natchnienia⁴². Oczywiście, użycie zmysłów ma tutaj charakter demonstratywny; zmysły, w istocie, tracą swoją materialność i stają się duchowe. Teologicznie użycie „zmysłów duchowych” wyraża opis aktów inteligencji i woli ludzkiej⁴³.

Proces natchnienia prorockiego odniesiony do wszystkich wierzących bardzo dobrze opisuje prorocтво charyzmatyczne. Jest ono darem Ducha Świętego, darmową łaską udzieloną tym, których Duch wybrał do urzędu prorockiego, ale jako dar charyzmatyczny skierowany jest on dla dobra innych. Jego przedmiotem, choć

nie wyłącznym, są rzeczy przyszłe. Poprzez szczególny dar Duch uzdalnia duszę proroka do przyjęcia światła Bożego, w którego nadprzyrodzonym blasku może przyjąć i osądzić objawione mu rzeczy⁴⁴.

W rozważaniach nad profetycznym charakterem osoby i dzieła Chrystusa Autor zauważa, iż o proroku można mówić w dwójnasób: termin ten może oznaczać tego, który działa pod natchnieniem i objawieniem Ducha, nie wykluczając częściowej niewiedzy takiego działania (prorocy widzą jakby w zwierciadle), albo tego, którego wyrok naznaczony jest nicomyślnością i prawdą, jak w przypadku samego Zbawiciela⁴⁵. Gdyby jednak z tych rozważań usunąć Boską osobę Jezusa, to wydałoby się, że Bonawentura chciałby powiedzieć, iż prorok to ten, który działa pod wewnętrznym, inspiratorskim i objawiającym wpływem Ducha Świętego, i mimo iż jego poznanie (doświadczenie prorockie) jest częściowe (pośrednie), to jednak wartość samego proroctwa, ze względu na Boskie natchnienie pozostaje całkowicie prawdziwa.

Ten temat Bonawentura rozwija jeszcze bardziej w komentarzu do proroctwa Kajfasza (por. J 11, 45–53)⁴⁶. Problem jaki stawia sobie Doktor Seraficki polega na zbadaniu, czy Kajfasz, skoro przemawiał pod natchnieniem Ducha Świętego, zgrzeszył, przyczyniając się swoim sądem do śmierci Chrystusa. Rozwiązanie tego problemu św. Bonawentura widzi w wyraźnym odróżnieniu pomiędzy intencją Kajfasza, a samym aktem profetycznym, wewnętrznym zamysłem a zewnętrznym jego wyrazem⁴⁷. Intencja, niewątpliwie zła i jako taka grzeszna, nie może być przypisywana działaniu Ducha, ponieważ jest owocem wolnego, przewrotnego działania ludzkiego. Samego jednak uzewnętrznienia intencji nie można nazwać złym, ponieważ akt ten nabiera charakteru instrumentalnego w stosunku do działania Ducha. Bonawentura stwierdza, iż formalnie, to znaczy od strony natchnienia, samo proroctwo nie było złe, natomiast było takie intencjonalnie, to znaczy od strony zamysłu ludzkiego. To rozróżnienie na ludzki i Boski czynnik proroctwa Kajfasza sprawia, że w pierwszym aspekcie ma ono jedynie „wymiar cielesny”, odnosząc się do konkretnej, naturalnej rzeczywistości (uniknięcie interwencji Rzymian), w drugim, „wymiar nadprzyrodzony” (zbawienie rodzaju ludzkiego)⁴⁸.

Zagadnienie proroctwa u Doktora Serafickiego łączy się również z profetycznym wymiarem całego Pisma Świętego. To co wiąże obydwie tematy, jak mogliśmy zauważyć w omawianych wyżej kwestach, to rzeczywistość „natchnienia”. Natchnienie biblijne u Bonawentury stoi w ścisłym związku z natchnieniem prorockim. Proroctwo biblijne nie odnosi się tylko do rzeczy, które mają nadejść, ale jest objawiającym opisem każdego czasu, to znaczy wszelkiej rzeczywistości ludzkiej⁴⁹. Autorzy Ksiąg świętych, podobnie jak ewangelista Jan, przenikają „duchem” prorockim rzeczywistość Boską, wyrażoną następnie w Pismach⁵⁰.

Św. Bonawentura, zresztą jak i inni scholastycy, w pewien sposób redukuje natchnienie biblijne do proroctwa, widząc w hagiografach podobieństwo do proroków w sensie ścisłym i identyfikując ich z prorokami w sensie szerszym. W konsekwencji będzie on w sposób zbliżony określał relację hagiografów i proroków do Boga⁵¹. Prawdopodobnie jest to podyktowane pragnieniem podkreślenia charyzmatycznego (pod wyjątkowym natchnieniem Ducha Świętego) działania jednych i dru-

gich. Zresztą, co zauważa R. Latourelle, dla św. Bonawentury, jak i dla całego średniowiecza, w centrum uwagi pozostaje przede wszystkim objawienie prorockie⁵².

Zakończenie

W dzisiejszej rzeczywistości, zwłaszcza świata zachodniego, w której cały czas dominuje model racjonalnego poznania, obecny również w niektórych prądach teologicznych. Dlatego przypomnienie objawiającego działania trzeciej osoby Boskiej jest głównie, i raz jeszcze, uwypukleniem niewystarczalności naturalnego poznania. Refleksja nad objawiającą funkcją Ducha Świętego w sposób wyjątkowy uzmysławia człowiekowi wierzącemu Boskie pochodzenie prawdy i Boski charakter jej przekazu. Ponadto, w zalewie teoretyzmu, tego typu refleksja pneumatologiczna zwraca uwagę na inny rodzaj poznania, głęboko jednoczący prawdę z życiem, wiedzę z mądrością, doktrynę z praktyką. Poznanie w Duchu Świętym transcenduje ten „dychotomiczny” problem ludzkiej egzystencji.

Św. Bonawentura w swej duchowo – epistemologicznej myśli, opartej na najlepszej tradycji skrypturystyczno – teologicznej, w sposób jednoznaczny dokumentuje i uzasadnia obecność objawiającego działania Ducha Świętego w Kościele i wobec Kościoła czy jego poszczególnych wiernych. W tym działaniu, ujętym w klamry całej uświęcającej misji Ducha, Doktor Seraficki odnajduje zbawczy charakter Boskiej prawdy. Dzięki Duchowi Świętemu prawda ta staje się dla człowieka osobistym doświadczeniem i przeżyciem. Ostatecznie możemy powiedzieć, iż wszelkie poznanie w Duchu jest „miejszem” spotkania w miłości z Trójjedynym Bogiem.

Uzmysłowienie sobie tej nauki wyzwala chrześcijanina z zagrażającej jego wierze statyczności, stawia natomiast wobec nieskończonego dynamizmu daru Ducha Świętego, dzięki któremu może ciągle pełniej doświadczać i poznawać Tajemnice Boga.

Ponadto, w kontekście współczesnej mentalności racjonalno – technicznej, wydaje się koniecznym teologiczne dowartościowanie wewnętrznych doświadczeń wierzących po to, aby ukazać samo poznanie chrześcijańskie w perspektywie bardziej osobowej, przenikającej cały byt ludzki w jego wymiarach ontycznych oraz egzystencjalnych. Duch, który uzdalnia Kościół do prawdy i prowadzi go do pełnej prawdy, jest tym samym Duchem, który uzdalnia i prowadzi jego wiernych w prawdzie. Dlatego obawa „pneumatologicznego subiektywizmu” jest tylko pozorna. Autentyczne doświadczenie objawiającego działania Ducha w poszczególnych wiernych, choć niewątpliwie zabarwione jednostkowo, jest zawsze tożsame z istotowym doświadczeniem całego Kościoła. Na tym przekonaniu opiera przecież Kościół swoją doktrynę o duchowym „zmyśle wiary” wierzących.

Teologiczne świadectwo Bonawentury w tym zakresie pozostaje cały czas aktualne. Współczesne Magisterium Kościoła zdaje się podkreślać w myśli Doktora Serafickiego przede wszystkim jego tezy o dokonującym się w miłości i ewolutywnym

charakterze poznania chrześcijańskiego⁵³. Jest to więc nauka, której w żaden sposób nie można przeoczyć tak na terenie chrześcijańskiej myśli, jak i praktyki.

Summary

Revealing Activity of the Holy Spirit according to the Commentary of St. Bonaventure to the fourth Gospel

1. On the learning level, the activity of the Holy Spirit is twofold: The spirit prepares and allows the person to accept Christ's truth, and next by its influence it helps in understanding and accepting it. The moment of conversion is the act of faith. It can be seen the best with the apostles who blessed with the gift of the Holy Spirit can understand the sense of the Savior's words.
2. Revealing the activity of the Holy Spirit is analogous to the activity of the Son. His activity is «internal» and has empirical and pious character. The essence of knowledge in the Holy Spirit is love. Under the influence of the Holy Spirit who is a personification of the love of Father to the Son, believer can experience the mystery of God in the unity with Him. Knowledge in love integrates all human knowledge.
3. The revealing activity of the Holy Spirit acquires specifics in biblical inspiration. The true author of the bible is the Holy Spirit.
4. The subject of the inspiration can be also related to the prophecy. The essence of the prophetic inspiration is „speaking” of God in the human soul. The ignorance and moral condition of the prophet does not effect the value of the prophecy itself.

Przypisy

- ¹ Zob. *Commentarius in Evangelium S. Iohannis*, w: *Opera omnia*, Quaracchi 1893, VI, ss. 237–531; (=Com. in Ioan.).
- ² Por. E. Bihel, *L'enseignement de l'Ecriture Sainte au Moyen Age*. "La France Franciscaine" 13(1930), ss. 341–346; P. Glorieux, *Rpertoire des matres en thologie de Paris au XIIIe sicle*, Paris 1933, I, ss. 11–26; C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exgse latine au Moyen Age*, Paris 1944, ss. 142–143; J. Verger, *L'esegesi dell'universita*, w: *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Brescia 1989, ss. 125–127.
- ³ Por. San Bonaventura, *Commento al Vangelo di San Giovanni. Introduzione*, w: *Opere di San Bonaventura*, Roma 1990, VII–1, ss. 7–14; J.–G. Bougerol, *Introduction a l'tude de Saint Bonaventure*, Paris 1961, ss. 145–146; J.G. Bougerol, *Opere di San Bonaventura. Introduzione generale*, Roma 1990, s. 58; A. Drago, *L'esegesi di S. Bonaventura nei suoi commentari*, "Incontri Bonaventuriani" 7(1972), ss. 131–132.

- 4 Por. San Bonaventura, *Commento al Vangelo di San Giovanni. Introduzione*, s. 21; A. Gerken, *Der Johanneische Ansatz in der Christologie des Hl. Bonaventura*, "Wissenschaft und Weisheit" 27(1964), ss. 89–100.
- 5 Por. Com. in Ioan., Prooemium, ss. 4–7.
- 6 Komentarz do J 1, 32–33: „Et testimonium perhibuit Ioannes”. Tangitur hic secundum, scilicet signum certificans, quod quidem fuit descensus Spiritus sancti; ideo dicit: „Et testimonium perhibuit Ioannes”, tanquam certus, „dicens: Quia vidi Spiritum descendentem quasi columbam de caelo”; Lucae tertio: „Descendit Spiritus sanctus corporali specie sicut columba in ipsum” (Lc 3, 22). „Et manentem super eum”, quia in eo requievit; Isaiae undecimo: „Requiescet super eum Spiritus Domini” (Is 11, 2). Et hoc fuit signum certificans ipsum; ideo dicit: „Et ego nesciebam eum” prius, sed hoc signo cognovi, quia datum fuit mihi a Deo; ideo subdit: „Sed qui misit me baptizare in aqua”, scilicet Deus: supra eodem: „Fuit homo missus a Deo” (Io 1, 6). „Ille”, inquam, „mihi dixit: Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, ille est, qui baptizat in Spiritu sancto”, quia in eius solo nomine et virtute datur baptismus; Actuum secundo: „Baptizetur unusquisque vestrum in nomine Christi” (Act 2, 38). Signum vero huius fuit descensio et mansio Spiritus sancti; unde Beda: In solo Mediatore Spiritus perpetuo mansit; quia ex eo tempore, ex quo homo fieri incepit, eius ministerio et opere conceptus est. Ideo hoc signo fuit certificatus: Com. in Ioan., I, 66–67.
- 7 W teologicznym rozwinięciu problematyki zasygnalizowanej już w komentarzu do J 16, 13 czytamy: Item, quomodo „docebit omnem veritatem”? Secundum hoc videtur, quod Apostoli sciverunt geometriam et omnes artes; et illud falsum est, quia etiam male sciebant grammaticam; unde Apostolus dicebat: „Etsi imperitus sum sermone, non tamen scientia” (2Cor 11, 6), secundae ad Corinthios undecimo. Intelligit enim non de omni veritate simpliciter, sed secundum pietatem; et haec est veritas necessaria ad salutem, quam plene cognoverunt Apostoli. Vel dicendum, quod non intelligit hoc, secundum quod omnis distribuit pro singulis generum, sed pro generibus singulorum; est enim veritas doctrinae, vitae et iustitiae, et has docuit. De veritate doctrinae; Matthaei vigesimo secundo: „Magister, scimus, quia verax es et viam Dei in veritate doces” (Mt 22, 16). De veritate vitae; Isaiae trigesimo octavo: „Memento, Domine, quomodo ambulaverim coram te in veritate” (Is 38, 3). De veritate iustitiae; Proverbiorum decimo octavo: „Accipere personam in iudicio non est bonum, ut declines a veritate iudicii” (Prov 18, 5); Com. in Ioan., XVI, 25.
- 8 Komentarz do J 15, 26–27: „Cum autem venerit”. Hic quarto suam insinuat innocentiam exprimendam testimonio Spiritus sancti et Apostolorum; propter quod dicit: „Cum autem venerit”; ita me persecuti sunt tanquam virum nequam et morte dignum; „Cum autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me”; Actuum quinto: „Spiritus testis est, quem dedit Deus omnibus obedientibus sibi” (Act 5, 32), et perhibendo de mea innocentia testimonium, arguet mundum de malitia; infra decimo sexto: „Cum venerit ille, arguet mundum de peccato” (Io 16, 8), quia non credit. Non solum ille, sed et vos illo confirmati; unde: „Et vos testimonium perhibebitis, quia ab initio mecum estis”; Actuum primo: „Oportet ergo ex his viris, qui nobiscum sunt congregati ab eo tempore, quo intravit et exivit inter nos Dominus Iesus, testem fieri resurrectionis eius nobiscum unum ex istis” (Act 1, 21–22). Hoc testimonium non dederunt Apostoli ante Spiritus sancti adventum, sed post. Unde Petrus, qui ad vocem ancillae Christum negavit (cf. Io 18, 17), cum magna auctoritate principi sacerdotum post missionem Spiritus sancti respondit Actuum quinto: „Obedire oportet Deo magis quam hominibus” (Act 5, 29); Com. in Ioan., XV, 39–40.
- 9 Komentarz do J 16, 8–11: „Et cum venerit ille”. Tangitur hic tertium, scilicet Spiritus sancti officium, tum per comparisonem ad mundanos, et hoc est arguere; tum per comparisonem ad bonos, et hoc est docere. Officium igitur per comparisonem ad malos exprimit, cum dicit: „Et cum venerit ille, arguet mundum de peccato et de iustitia et de iudicio”. Et ipse Salvator exponit: „De peccato quidem, quia non crediderunt in me”; et hoc est peccatum infidelitatis, de quo supra octavo: „Vos in peccato vestro moriemini; si enim non credideritis, quia ego sum, moriemini in peccato vestro” (Io 8, 24). „De iustitia vero, quia ad Patrem vado, et iam non videbitis me”; Glossa: Non de iustitia, quam fecerint, sed quam nolunt imitari. Et haec est iustitia fidei, quae credit quod non videt; ideo dicit: „Quia ad Patrem vado” etc., et tunc creditis, quia „fides est substantia rerum sperandarum” (Hebr 11, 1) etc., ad Hebraeos undecimo. Et haec est iustitia, scilicet fidei, per quam iustus salvatur; ad Romanos tertio: „Arbitramur, hominem iustificari per fidem sine operibus Legis” (Rom 3, 28). „De iudicio vero, quia princeps huius mundi iam iudicatus est”; supra duodecimo: „Nunc iudicium est mundi; nunc princeps huius mundi eiicietur foras” (Io 12, 31). Potest tamen aliter exponi. Arguere enim mundum, hoc est manifestare

mundo, secundum illud ad Ephesios, quinto: „Quae arguuntur a lumine manifestantur” (Eph 5, 13). Per adventum Spiritus sancti tria manifestata sunt mundo: peccatum, iustitia et iudicium: peccatum mundi, iustitia Christi, iudicium diaboli. Et ratio horum trium est: quia Christus redemptor erat mundi, diabolus deceptor, et mundus detinebatur a diabolo propter peccatum infidelitatis; ad Ephesios sexto: „Adversus mundi rectores tenebrarum harum” (Eph 6, 12). Et de peccato Spiritus sanctus arguit mundum: dum ostendit ei suam infidelitatem, arguit de peccato. Et huic concordat littera dicens: „De peccato, quia non crediderunt”. Christus vero mundum redemit sua iustitia. Quia enim iustus fuit et pati non meruit, patiendo pro mundo ipsum salvavit; in cuius iustitiae attestationem sublimatus est ad dexteram Patris. Et huic concordat littera: „De iustitia”, scilicet mea, „quia vado ad Patrem”, per sublimationem, et hoc merito iustitiae; ad Philippenses secundo: „Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum et donavit illi nomen, quod est super omne nomen” (Phil 2, 8–9). Diabolus vero iniuste mundum detinebat et iniuste contra Christum pugnavit; ideo iudicatus est, quia amisit dominium in genus humanum. Et huic consonat sequens littera: „De iudicio vero, quia princeps huius mundi iam iudicatus est”, id est, in causa Salvatoris reus factus est. Legatur ergo sic littera: „Arguet mundum de peccato”, scilicet suo, „quia non crediderunt” etc.; „de iustitia”, scilicet mea, „quia ad Patrem vado”, in huius testimonium; „de iudicio”, scilicet diaboli, „quia princeps huius mundi iam iudicatus est”: Com. in Ioan., XVI, 14–

¹⁰ Komentując zdanie: „Amen, amen dico tibi, quia nos quod scimus loquimur” (Io 3, 11), św. Bonawentura pisze: „nos”, id est ego et mei Apostoli, ut dicit Glossa; vel nos pluraliter mysterium Trinitatis innuit: Com. in Ioan. III, 16.

¹¹ Komentarz do J 6, 44: „Nemo potest venire ad me”, per fidem et dilectionem et cognitionem; „nisi Pater, qui misit me, traxerit eum”, per revelationem, sicut Petrus, cui dicitur Matthaei decimo sexto: „Beatus es, Simon Bariona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui est in caelis” (Mt 16, 17). Ita Pater trahit ad me per revelationem: Com. in Ioan., VI, 68.

¹² W kwestii do J 6, 44 autor pisze: Item, cum trahere sit totius Trinitatis, quod est per revelationem, quae proprie est Filii, vel Spiritus sancti; quomodo attribuitur Patri? quia non per proprietatem, nec per appropriationem. (...) Quod appropriat Patri, dico, quod appropriatio fit in Trinitate ratione intelligentiae dandae, ratione erroris amovendi, ratione humilitatis ostendendae. Sic dico, quod hoc tertio modo Filius ea quae sunt Trinitatis, Patri appropriat, ut nos humiliari doceat; et sic patet: Com. in Ioan., VI, 79.

¹³ Widać to zwłaszcza w określeniu relacji pomiędzy działaniem Ojca i Syna, co znajdujemy w kwestii odnoszącej się do zdania: „Quaecumque Pater facit, haec et Filius similiter facit” (Io 5, 19); Item, si Trinitas omnino est indivisa in substantia et operatione; cum manifestatio et apparitio fiat per operationem, quomodo potest apparere vel se manifestare Trinitas in aliqua suarum hypostasum determinate? Nullo modo videtur. Intelligendum, ad haec, quod quaedam verba dicta de Deo dicunt puram relationem, sicut generare; quaedam puram actionem, sicut creare; quaedam actionem et relationem, sicut mittere; quaedam actionem et significationem, sicut apparere. Dico igitur, quod quando dicitur: „Quaecumque Pater facit”, intelligitur quantum ad operationem, quae communis est et essentialis. Si igitur inferatur verbum significans mere actionem, illatio bona est; si vero mere relationem, illatio omnino sophistica per figuram dictionis. Si autem verbum significans actionem et relationem; etsi ratione actionis teneret illatio, fallit ratione relationis inclusae, sicut mittere et incarnari. Similiter de verbo importante actionem et significationem, fallit ratione significationis. Sicut enim dicit Augustinus, etsi omnis actio et species sit a tribus, tamen alia specialiter significat Patrem, alia Filium. Exemplum est de hoc nomine intelligentia, quod profertur operatione trium potentiarum, scilicet memoriae intelligentiae et voluntatis, et tamen alteram illarum significat. Sic et est in proposito et sic patet: Com. in Ioan., V, 45.

¹⁴ Komentarz do J 16, 14–15: „Ille me clarificabit”. Tangitur hic quantum, scilicet Spiritus sancti principium; et hoc quidem non tantum est Pater, verum etiam Filius; et ideo, sicut Filius, quia procedit a Patre, clarificat in suis operibus Patrem, a quo est; sic et Spiritus sanctus Filium. Propterea dicit: „Ille me clarificabit”; et ratio redditur: „Quia de meo accipiet et annuntiabit vobis”. Cum Spiritus sanctus sit summe simplex, est quidquid habet: ergo si accipit aliquid a Filio, totum accipit, et ideo sequitur, quod a Filio procedit. Sed ne credas ex hoc, quod ab ipso solo procedat, vel ab ipso principaliter; ideo ostendit, quod ab ipso procedit, una cum procedit a Patre. Propterea subdit: „Omnia, quae habet Pater, mea sunt”; infra decimo septimo: „Mea omnia tua sunt, et tua mea” (Io 17, 10). „Propterea dixi: Quia de meo accipiet et annuntiabit vobis”; de meo, quod tamen a Patre accepi. Sic Spiritus sanctus enuntiat Filium, a quo procedit, sicut et Filius Patrem; supra primo: „Unigenitus Filius, qui est sinu Patris, ipse enarravit”

(Ilo 1, 18): Com. in Ioan., XVI, 21–22. Szeroki komentarz teologiczny do J 16, 14–15 znajdujemy w Com. in Ioan., XVI, 26.

- 15 Na przykład Duch Święty w analogii do Chrystusa jest dla wierzących „innym Parakletem”, to znaczy „innym pocieszycielem albo adwokatem”. Św. Bonawentura pisze o tym w komentarzu do J 14, 16: „Ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis”. Paracletus dicitur consolator vel advocatus, alium dicit, in quo innuit se consolatorem et advocatum; primae Ioannis secundo: „Advocatum habemus apud Patrem Iesum Christum iustum” (Ilo 2, 1). Alium advocatum promittit eis aeternum, quia ipse consolator in praesentia corporali non fuerat nisi ad tempus. „Ut maneat vobiscum in aeternum”; non sic in Saul, de quo primi Regum decimo sexto: „Spiritus Domini recessit a Saul” (I Reg 16, 14): Com. in Ioan., XIV, 25. W konsekwencji inny jest charakter „pocieszenia”, jakiego wierzącym udziela Duch święty. Komentując J 16, 7 Bonawentura pisze: „Sed ego veritatem dico vobis” etc. Hic tangitur secundum, scilicet Spiritus sancti promissio, quae impletur in suo recessu, ex qua debent consolari; ideo dicit: „Sed ego veritatem” etc., quasi dicat: ita tristamini, sed a contrario debetis consolari de recessu. „Expedi vobis, ut ego vadam”; et ratio redditur: „Si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos”. Et ratio huius est: quia, nisi fueritis desolati, non consolabimini; Matthaei quinto: „Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur” (Mt 5, 5). Bernardus: Delicata est nimis divina consolatio nec datur habentibus alienam. „Si autem abiero, mittam eum ad vos”; quia, subtracta consolatione visibili, dabitur vobis consolator invisibilis; Isaiae vigesimo octavo: „Quem docebit scientiam? Et quem intelligere faciet auditum? Ablattatos a lacte, avulsos ab uberibus” (Is 28, 9). Et ratio huius redditur ad Hebraeos quinto: „Omnis, qui lactis est particeps, expers est sermonis iustitiae; parvulus enim est” (Hebr 5, 13): Com. in Ioan., XVI, 13.

- 16 Komentując zdanie: „Et in illo die me non rogabitis quidquam” (Ilo 16, 23) Bonawentura pisal: Si autem intelligatur post glorificationem Christi, adhuc verum est; quia tunc habuerunt internum doctorem iuxta illud quod dictum est supra eodem: „Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem” (Ilo 16, 13); et: „Unctio docebit vos de omnibus” (Ilo 2, 27): Com. in Ioan., XVI, 34.

Tekst ten ma jeszcze szerszą treść, albowiem św. Bonawentura umieszcza go w kontekście innych tłumaczeń J 16, 23, rozumiejąc to zdanie także w sensie eschatologicznego wypełnienia, jakiego błogosławieni dostępują w niebie. Doktor Sraficki umieszcza niejako na jednym poziomie doskonałość poznania, jakiego dostępują święci w Boskiej wieczności zbawionych i tego, jakie gwarantuje w doczesności Duch Święty.

- 17 Komentarz do J 14, 17: „Spiritus veritatis, qui a Patre procedit, dabit, scilicet alium Paracletum Spiritum veritatis” etc. Hunc Spiritum describit quantum ad effectum, unde vocat Spiritum veritatis, quia docet vera, sicut spiritus erroris falsa; infra decimo sexto: „Cum venerit, docebit vos omnem veritatem” (Ilo 16, 13). Describit etiam quantum ad hospitium, quia non in infidelibus, sed fidelibus, non in animalibus hominibus, sed spiritualibus; propter quod subdit: „Quem mundus non potest accipere”. Et ratio est, quia caecus est per infidelitatem; „quia non videt eum”, cognitione aperta, „nec scit eum”, quacumque intelligentia; Sapientiae primo: „Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum et auferet se a cogitationibus, quae sunt absque intellectu” (Sap 1, 5); et primae ad Corinthios secundo: „Animalis homo non percipit ea quae Dei sunt” (1 Cor 2, 14). „Vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit et in vobis erit”; Apocalypsis secundo: „Vincenti dabo manna absconditum, et dabo illi calculum candidum, et in calculo nomen scriptum, quod nemo scit, nisi qui accipit” (Ap 2, 17). De hac notitia Sapientia decimo quinto: „Nosse te consummata iustitia est, et scire iustitiam et virtutem tuam radix est immortalitatis” (Sap 15, 13). Et notandum quod dicit: „Apud vos manebit et in vobis erit”, significans duplicem gratiam Spiritus sancti: praeventem et subsequentem; Psalmus: „Misericordia eius praeveniet me” (Ps 58, 11); et in alio Psalmo: „Et misericordia tua subsequetur me omnibus diebus vitae meae” (Ps 22, 6): Com. in Ioan., XIV, 26.

- 18 Rozwiązując kwestię odnoszącą się do zdania: „Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem” (J 16, 13), na zarzut, iż funkcja „docere” jako prerogatywa aktu mądrościowego winna być odniesiona do Syna, św. Bonawentura twierdzi: Dicendum, quod docere totius Trinitatis est. tamen aliquando tribuitur Filio, aliquando Spiritui sancto; quia duplex est cognitio, scilicet speculationis, et haec attribuitur Filio; et experientiae et devotionis, et haec attribuitur unctioni Spiritus sancti: Com. in Ioan. XVI, 25.

- 19 Por. *Speculatio*, w: *Lexique. Saint Bonaventure*, redl. J.–G. Bougerol, Paris 1969, ss. 120–121; *Contemplatio*, tamże, ss. 40–41.

- 20 Por. *Experientia*, tamże, s. 66; *Devotio*, tamże, s. 53; *Contemplatio*, tamże, ss. 40–41.

- ²¹ Por. E. Mariani, *I doni intellettuali nel pensiero di S. Bonaventura*, „Vita Minorum” 39(1968), ss. 6–7; J.–Fr. Bonnefoy, *Le Saint – Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure*, Paris 1929, ss. 79–98.
- ²² Komentarz do J 6, 35: Et notandum, quod caritas pascit, quia est in affectu, qui magis unitur; fides potat, quia respicit actum intellectus, qui minus unitur. Et propterea, quemadmodum potus ducit cibum per membra, sic fides et operatio intellectus viam dirigit virtutibus existentibus in affectu, in quo est cibatio: Com. in Ioan., VI, 56.
- ²³ Habere spiritualia est per amorem; et tunc perfecte habentur, quando perfecte amantur: Com. in Ioan., III, 64.
- ²⁴ Św. Bonawentura mówi o czterech rodzajach miłości: miłość zmysłowa (cielesna), naturalna, przyjacielska i duchowa: quando aliquis diligit ex caritate et compatitur patienti: Com. in Ioan. XVI, 36. Duchowa miłość – caritas jest owocem Ducha Świętego: por. Com. in Ioan. XIV, 34; XXI, 29.
Odnosnie różnych typów miłości zob. E. Rivera de Ventosa, *Amor personal e impersonal en San Buenaventura*, „Estudios Franciscanos” 72(1971), ss. 261–274.
- ²⁵ Komentarz do J 17, 26: „Et notum feci eis nomen tuum”; Psalmus: „Narrabo nomen tuum fratribus meis” (Ps 21, 23); Matthaei undecimo: „Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare” (Mt 11, 29). Nec tantum fecit notum per se, sed amplius faciet notum per Spiritum sanctum; ideo dicit: „Et notum faciam”, et hoc per Spiritum sanctum, qui est amor Patris et Filii; ideo dicit: „Ut dilectio, qua dilexisti me, sit in ipsis”, per Spiritus sancti donationem; ad Romanos quinto: „Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis” (Rom 5, 5). „Et ego in ipsis”, quia, primae Ioannis quarto, „qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eo” (I Io 4, 16); et ideo dicitur ibidem: „In hoc cognovimus, quoniam in ipso manemus, et ipse in nobis, quoniam, de Spiritu suo dedit nobis” (I Io 4, 13). Et qui hunc Spiritum habet et Filium securus est, ut habeat Patrem. Unde Augustinus dicit, quod Pater Filium suum dedit in pretium redemptionis, Spiritum sanctum in pignus adoptionis, se ipsum in hereditatem adoptatis: Com. in Ioan., XVII, 45.
- ²⁶ Por. A. Stevaux, *La doctrine de la charité dans les Commentaires des Sentences de Saint Albert, de Saint Bonaventure et de Saint Thomas*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 24(1948), ss. 74–76; 83–85.
- ²⁷ Por. J. Chtillon, *Le primat de la vertu de la charité dans la thologie de Saint Bonaventure*, w: San Buenaventura. Maestro di vita e di sapienza cristiana, Roma 1975, III, ss. 231–237; M. Oltra, *Teora del amor en San Buenaventura*, „Verdad y vida” 7(1949), ss. 251–253; C. Valderrama, *San Buenaventura y la filosofía del amor*, „Franciscanum” 8(1966), ss. 150–155.
- ²⁸ Zob. H.J. Ennis, *The place of love in the theological system of St. Bonaventure in general*, w: „San Buenaventura 1274 – 1974”, Grottaferrata 1974, IV, ss. 129–145.
- ²⁹ Por. C. Van den Borne, *Doctrina S. Bonaventurae de inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae*, „Antonianum” 1(1926), ss. 311–312.
- ³⁰ „Ecce, intelliget servus meus, et exaltabitur et elevabitur et sublimis erit valde” (Is 52, 13). Quia commendatio auctoris redundat in opus, et commendatio operis in auctorem; ideo verbum propositum, quod scribitur Isaiae quinquagesimo secundo assumptum est, in quo beatus Ioannes evangelista commendatur a tribus, scilicet a sanctitate vitae, cum dicitur: „Ecce, servus meus”; claritate intelligentiae, cum subditur: „intelliget”; ab excellentia doctrinae, cum subinfertur: „et exaltabitur et elevabitur et sublimis erit valde”. Nam is est ordo; sanctitas enim vitae meretur donum intelligentiae, et donum intelligentiae disponit ad excellentiam doctrinae: Com. in Ioan., Prooemium, 1.
- ³¹ Commendantur igitur a sanctitate vitae in hoc, quod Dominus vocat eum servum suum; non enim merentur dici servi Dei, nisi qui in sanctitate illi serviunt omnibus diebus. Servum autem suum vocat eum Dominus: ratione obsequii, quia ei fideliter est obsecutus; unde recte de eo potest intelligi illud Numerorum duodecimo: „Servus meus Moyses in omni domo mea fidelissimus est” (Num 12, 7). Recte beatus Ioannes in omni domo Christi fuit fidelissimus; in cuius rei testimonium illum nobilissimum thesaurum, scilicet Matris virginitatem, Dominus ei servandum commisit (cf. Io 19, 26–27). Ratione officii, quod sibi a Deo fuit impositum, et ad quod praeordinatus fuit ab aeterno, secundum illud Isaiae quadragesimo nono: „Dominus ab utero vocavit me, de ventre matris meae recordatus est nominis mei; ecce, praedestinatio. Et posuit os meum quasi gladium acutum, in umbra manus suae protexit me. et posuit me sicut sagittam electam, in pharetra sua abscondit me” (Is 49, 1–2); ecce, officii praedicationis commissio. „Et dixit mihi: Servus meus es tu, Israel, quia in te gloriabor” (Is 49, 3); ecce, servitutis acceptatio, quia non suscepit officium illud ad gloriam suam, sed ad divinam. Ratione beneficii, quod sibi Dominus contulit,

quia a Deo electus est et preelectus et dilectus et speciali munere gratiae ditatus fuit, secundum illud Isaiac quadregesimo secundo: „Ecce, servus meus, suscipiam eum; electus meus, complacuit sibi in illo anima mea, dedi spiritum meum super eum” (Is 42, 1). Recte complacuit sibi in beato Ioanne anima Domini; nam hic est „discipulus ille, quem diligebat Iesus” (Io 21, 7), Ioannis ultimo. Sic igitur servus Christi fuit beatus Ioannes propter obsequium, officium et beneficium: Com. in Ioan., Prooemium, 2.

- 32 Ob hanc autem sanctitatem vitae meruit donum intelligentiae, quo multipliciter fuit ditatus. Intellexit enim Spiritus sancti unctione, angelica revelatione, Christi eruditione. Spiritus sancti unctione intellexit utilia; angelica revelatione intellexit abscondita; Christi eruditione sublimia; et in his tribus omnis appetitus et desiderium nostrae intelligentiae consummatur et perficitur. Intellexit igitur Spiritus sancti unctione utilia, quia ille Spiritus veritatis est spiritus salutis; de quo intellectu Isaiac vigesimo octavo: „Quem docebit scientiam? Et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus” (Is 28, 9). Ablactati et semoli a dulcedine praesentis consolationis merentur intelligere utilia, alii vero non. Unde primae ad Corinthios secundo: „Animalis homo non percipit ea quae spiritus Dei sunt; stultitia enim est illi, et non potest intelligere quae spiritualiter examinantur” (1 Cor 2, 14). Beatus vero Ioannes ablactatus fuit, quia patrem et matrem et etiam sponsam, quam duxerat, amore Dei dereliquit (cf. Mt 4, 22). Intellexit angelica revelatione abscondita, ut quae ventura erant; unde recte convenit ei quod dicitur Danielis primo de ipso Daniele: „Dedit Dominus Danieli intelligentiam omnium visionum et somniorum” (Dan 1, 17); et hoc quidem ministerio revelationis angelicae; unde Danielis octavo dixit unus Angelus alii: „Gabriel, fac istum intelligere visionem” (Dan 8, 16). Sed hoc Angelus non faciebat auctoritative; in cuius rei testimonium, dum Ioannes vellet adorare Angelum, qui sibi illa ostendebat, prohibuit eum dicens: „Vide, ne feceris; conservus enim tuus sum et fratrum tuorum” (Ap 19, 10), Apocalypsis decimo nono; in quo manifestatur, quod non revelabat ut dominus, sed ut conservus. Intellexit etiam Christi eruditione sublimia. Etsi enim Christus omnes suos discipulos edoceret, tamen beatum Ioannem, quem prae ceteris diligebat, prae ceteris erudit et intelligere fecit. Unde recte potest de eo intelligi quod Dixit Dominus Salomoni tertii Regum tertio: „Dedi tibi cor sapiens et intelligens in tantum, ut ante te nullus similis tui fuerit nec post te surrecturus sit” (3Reg 3, 12). Nullus enim ante te nullus similis tui fuerit nec post eum secutus est, qui ad tantam Divinitatis cognitionem ascenderet: Com. in Ioan., Prooemium, 3.

- 33 W odniesieniu do Iz 52, 13: Sic igitur intellexit beatus Ioannes utilia et abscondita et sublimia; et ratione huius triplicis intelligentiae sublimatus fuit ad triplicem dignitatem doctrinae. Ideo dicitur „exaltabitur”, scilicet ad cathedram apostolicam; „elevabitur” ad denuntiationem prophetica; „et sublimis erit valde” per doctrinam evangelicam. Propter quod tria scripta condidit, scilicet Epistolas canonicas, tanquam praedicator authenticus; Apocalypsim, tanquam propheta eximius; et Evangelium, tanquam scriba doctissimus. Primo igitur „exaltabitur” ad cathedram apostolicam. Propter quod recte convenit ei quod dicitur in Psalmo: „Exaltent eum in ecclesia plebis, et in cathedra seniorum laudent eum” (Ps 106, 32). Cathedra seniorum est cathedra Apostolorum, in qua beatus Ioannes non sedit ut otiosus, immo erudit praesentes verbis et absentes epistolis; Ecclesiastici decimo quinto: „Firmabitur in illo, et non flectetur; et continebit illum, et non confundetur; et exaltabit illum apud proximos suos” (Eccli 15, 4–5). „Elevabitur” ad denuntiationem prophetica, secundum illud Ezechielis octavo: „Elevavit me Spiritus inter caelum et terram, et adduxit me in Ierusalem in visione Dei” (Ez 8, 3). Hac elevatione beatus Ioannes elevatus est; unde Apocalypsis vigesimo primo: „Sustulit me in spiritu in montem magnum et altum et ostendit mihi civitatem sanctam Ierusalem descendentem de caelo” (Ap 21, 10). Et hoc quidem vidit ad denuntiandum; unde dictum est ei Apocalypsis primo: „Scribe quae vidisti et quae sunt et quae oportet fieri post haec” (Ap 1, 19); quia floruit triplici genere prophetiae. „Et sublimis erit valde” per doctrinam evangelicam, in qua omnes alios antecellit. Ideo recte exponi potest de eo quod dicitur Genesis septimo: „Multiplicatae sunt aquae et elevaverunt arcam in sublime a terra” (Gen 7, 17). Arca ista beatus Ioannes, in quo salvatum est semen verbi divini. Aquae illae multiplicatae sunt aquae sapientiae salutaris, quae multiplicatae fuerunt in beato Ioanne, quia, sicut dicit Augustinus: fluente Evangelii de ipso dominici pectoris fonte potavit. Istae aquae sapientiae ipsum elevaverunt in sublime, super omnes montes, quia in Evangelio altius omnibus est locutus. Unde dicit Augustinus: Si altius intonuisset, totus mundus capere non poluisset: Com. in Ioan., Prooemium, 4.

- 34 Por. Com. in Ioan., Prooemium, 5–7.

- 35 Intelligendum, quod perscrutatio maiestatis et et sublimium potest esse tripliciter, scilicet in spiritu diabolico, humano et divino. Prima est malignitatis, et fuit in haereticis; secunda vero curiositatis, et fuit in philosophis; tertia vero pietatis, et fuit in Apostolis et Prophetis. Prima est omnino reprehendenda, secunda est cavenda, sed tertia amplectenda; quia et prima et secunda est cavenda, sed tertia amplectenda.

da; quia et prima et secunda frequenter ducunt in errorem, sed tertia non, quia Spiritus „scrutatur profunda Dei” (1 Cor 2, 10), primae ad Corinthios secundo. Et quia Ioannes Spiritu divino afflatus fuit, ideo in caelestium perscrutatione et descriptione reprehendi non potest; et ideo Spiritus sanctus generationem aeternam enarravit, non homo: Com. in Ioan., Prooemium, 11.

16 Dicendum, quod quia Evangelistae per Spiritum sanctum loquebantur, qui totam condidit Scripturam et est auctor; ideo non facerunt vim in verborum similitudine, sed in intellectuum sinceritate; et idem ipsum, quod dixit ille per verbum exultandi, hoc ipsum dicit Evangelista per verbum non timendi: Com. in Ioan., XII, 27.

17 Quaeritur hic de hoc quod dicit, quod cena ista fuit facta „ante diem festum paschae” (J 13, 1). Et ex hoc videtur, quod Dominus confecerit de fermentato. Sed in contrarium sunt alii Evangelistae, qui dicunt, Dominum comedisse pascha secundum morem communem. Ad hoc respondent Graeci, sicut dicitur in Glossa, quod Dominus praevenit, sicut huic dicitur, diem paschae et confecit de fermentato, et Ioannes corrigit alios Evangelistas. Sed insipienter dicunt; quia absit, quod alii Evangelistae in aliquo sint mentiti, cum eodem Spiritu loquerentur. Unde non dicitur hic dies paschae dies immolationis, sed primus inter dies azymorum, in cuius sero praecedenti immolabatur agnus: Com. in Ioan., XIII, 13.

Podobnie Bonawentura odpowiada na pytanie, dlaczego św. Jan napisał swoją Ewangelię po innych i dlaczego uczynił to tak późno: Greci autem reddunt aliam causam, ut alios corrigeret; sed mentiuntur, quia, si eodem Spiritu Evangelistae locuti sunt, impossibile fuit, eos dicere falsum; ideo aliquid fuit, sed nihil corrigendum: Com. in Ioan. Prooemium, 9.

18 Dicendum, quod Evangelistae sunt testes Domini, et hoc non propter indigentiam claritatis divinae, sed infirmitatis humanae. Quia ergo nostra infirmitas firmius et certius credit pluribus quam uni; ideo disposuit divina sapientia, ut plures essent Evangelistae. Si vero omnino diversa dicerent, fidem non firmerent; necesse est enim, ut testimonium sit solidum, testes concordare. Si vero omnino idem dicerent, iam certe totum unum esset et superfluum. Ut ergo certum esset testimonium et nihil contineret superfluum, disposuit Spiritus sanctus, ut aliqua singulariter narrarent, aliqua communiter, nulla vero discorditer. Quod obiicitur, quod sensit unus, omnis; intelligendum, non quia omnino idem dixerint, sed ubi concurrerunt in idem narrandum, non discordant, sicut dicit Augustinus de Concordia Evangelistarum. Vel facienda est vis in hoc, quod dicit „sentiant”; quia idem sentiunt tanquam uno spiritu et fide illuminati; sed tamen non omnino eadem scribunt. Quod quaeritur, utrum Matthaeus sufficienter dixerit; dicendum ad hoc, quod sufficienter de aliquo tractare, hoc est dupliciter: aut quantum exigit materiae dignitas; et sic de Christo sufficienter tractare est impossibile, non tantum uni homini, sed etiam toti mundo, si converteretur in linguas, quia ad eius narrationem deficiunt omnes linguae. Unde Ioannis ultimo: „Quodsi scribantur per singula quae fecit Iesus, nec ipsum arbitror mundum posse capere eos qui scribendi sunt libros” (Io 21, 25). Alio modo est sufficienter tractare, quantum sufficit ad deveniendum in finem; et sic in quolibet Evangelistarum substantia fidei, quantum sufficit, continetur. Sed tamen alii non superfluum, quia faciunt ad fidei claritatem, explicationem, maiorem certitudinem et defensionem: Com. in Ioan., Prooemium, 9.

19 Dicendum, quod quadruplex est certitudo, scilicet demonstrationis, auctoritatis, internae illuminationis et exterioris persuasionis. Prima certitudo est, cui resisti non potest; in illa cogitur homo assentire, veli nolit; et ideo talis certitudo, ubi dominatur, evacuat fidem. Alia est certitudo auctoritatis, et haec fidem generat; unde Augustinus: Quod credimus debemus auctoritati. Tertia est certitudo illuminationis interioris, et haec fidem perficit et consummat. Quarta est persuasionis, quando homo fidelis rationes assignat congruentiae et efficaciae, ut quod credit intelligat; et haec certitudo fidem consequitur. Nam rationes huiusmodi fidei sunt optimae et efficaces, infideli vero prorsus inutiles et infirmae. Quod ergo quaeritur de certitudine, dicendum, quod quia finis imponit necessitatem his quae sunt ad finem (Aristoteles); cum haec doctrina sit ad generandam fidem, non debuit habere certitudinem demonstrativam; non potuit habere certitudinem internam, quia illa est gratiae; non debuit habere persuasoriam: ideo oportuit, quod haberet certitudinem auctoritatis. Et haec est ratio, quare omnes libri sacrae Scripturae traduntur per modum narrationis, non ratiocinationis, quia sunt ad generandam fidem, quae est per assensum liberum. Libri autem doctorum traduntur per ratiocinationes, quia sunt ad generandam intelligentiam et ad fidem confovendam et nutriendam. Sed rationes illae non habent robur, nisi fundatae super fidem. Dicendum est ergo, quod certitudo auctoritatis in aliis scientiis inventis ab hominibus, qui mentiuntur saepe, parvum habet robur; sed in sacra Scriptura, quae a Spiritu sancto data est, magnam habet firmitatem, quia ipse mentiri non potest. Unde Augustinus super Genesim: Maior est huius Scripturae auctoritas quam omnis humani ingenii perspicacitas”: Com. in Ioan., Prooemium, 10.

- ⁴⁰ Por. C. Van den Borne, *Doctrina S. Bonaventurae de inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae*, ss. 310–324; P. Dempsey, *De principiis exegeticis S. Bonaventurae*, Romae 1945, ss. 10–16, 20–36.
- ⁴¹ Komentarz do J 6, 45: „Scriptum est in Prophetis: Erunt omnes docibiles Dei” id est, omnes docebuntur a Deo; in Prophetis dicitur, quia in pluribus invenitur; Ieremiae trigesimo primo: „Dabo legem meam in visceribus eorum et in cordibus eorum scribam eam, et ero eis in Deum, et ipsi erunt mihi in populum; et non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum dicens: Cognosce Dominum; omnes enim cognoscent me a minimo usque ad maximum” (Ier 31, 33–34); item, Isaiae quinquagesimo quarto: „Ponam omnes filios tuos doctos a Domino” (Is 54, 12); et Ioelis secundo: „Effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae, senes vestri somnia somniabunt” (Ioel 2, 28). „Omnis, qui audivit a Patre” etc. Tangitur hic tertium, scilicet erroris amoto. Quia enim dixerat, quod omnes docentur a Deo; ne quis crederet, quod videant Deum, a quo docentur, dicit, quod non vident, sed audiunt. Unde dicit: „Omnis, qui audivit a Patre meo et didicit, per inspirationem, iuxta illud Psalmi: „Audiam, quid loquatur in me Dominus Deus” (Ps 84, 9); ille, inquam, „venit ad me”, per fidem et dilectionem, iuxta illud Apocalypsis ultimo: „Et qui audit dicat: Veni” (Ap 22, 17): Com. in Ioan., VI, 69.
- ⁴² W kwestii odnoszącej się do J 6, 45: Visio respicit loquentem, sed auditus locutionem; proprie locutio Dei inspiratio Dei est, secundum quod hic accipitur. Haec inspiratio effectus Dei est in anima, hunc effectum potest anima in se ipsa cognoscere, quamvis non plene cognoscat, a quo est. Unde dicendum, quod illam inspirationem et videt et audit, sed tamen ex hoc non sequitur, quod videat Deum. Unde optime dicit: „Omnis, qui audit a Patre”, id est inspirationem proveniente a Patre, et illam, inquam, videt, sicut et audit. Sed non ex hoc sequitur, quod videat inspirationem; quia auditus non eum respicit, sed effectum, sicut et visus: Com. in Ioan., VI, 78.
- ⁴³ Por. K. Rahner, *La doctrine des „senses spirituels” au Moyen – Age en particulier chez Saint Bonaventure*, „Revue d’Asctique et de Mystique” 14(1933), s. 273.
- ⁴⁴ Por. P. Dempsey, *De principiis exegeticis S. Bonaventurae*, s. 20.
- ⁴⁵ Quaeritur de hoc quod turbae dicunt de Christo: „Hic est vere Propheta” (Io 6, 14), utrum dicant verum, vel falsum. Quod verum, videtur: quia dicitur Deuteronomii decimo octavo: „Propheta suscitat vobis Dominus” (Deut 18, 15); et Glossa dicit, quod ad litteram intelligit de Christo. Sed contra: Propheta non est comprehensorum, qui vident in claritate, sed isti vident in speculi (cf. 1Cor 13, 12). Respondeo: dicendum, quod propheta dicitur dupliciter: vel ratione interioris inspirationis et revelationis, et sic importat secum coniunctam ignorantiam; dicitur etiam propheta ratione infallibilis et veracis denuntiationis. Ratione primi non dicitur Christus propheta, sed ratione secundi, quia verum dixit in omnibus et infallibiliter: Com. in Ioan., VI, 33.
- ⁴⁶ Jest ono też okazją do zmanifestowania prorockiej godności kapłaństwa: por. Com. in Ioan., XI, 69.
- ⁴⁷ Por. C. Van den Borne, *Doctrina S. Bonaventurae de inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae*, s. 313.
- ⁴⁸ Quaeritur, utrum Caiphas peccaverit in dando illud consilium? Quod non videtur: Per textum, quia dicitur in littera, quod „non dixit a semetipso” (Io 11, 51); et per hoc innuitur, quod dixit a Spiritu sancto: ergo si quod est a Spiritu sancto non est peccatum etc. Item, dicit, quod „prophetavit, cum esset pontifex” (Io 11, 51): ergo si actus prophetandi bonus est, non dedit malum consilium, sed bonum: ergo non peccavit. Sed contra: Ipse hoc verbo intendebat dare consilium, quod Christus occideretur: ergo in dando istud consilium erat homicida etc. Respondet Praepositivis, quod Caiphas in mala voluntate peccavit, sed in illius consilii propalatione non peccavit; quia Spiritus sanctus usus est eo sicut instrumento. et sicut usus fuit asina Balaam. Unde illius locutio non fuit fructus malae voluntatis; quia voluntas non fuit nisi mala, locutio non fuit nisi bona. Dicendum tamen, quid Caiphas non tantum protulit ut asinus sed ut homo perversus, intendens per hoc persuadere malum. Unde dicendum, quod istius sermonis principium duplex fuit: interius formativum, scilicet divina inspiratio, et haec simpliciter bona; et Caiphae intentio, et haec simpliciter mala. Et secundum illud duplex principium duplex respondet intellectus in sermone: primus est carnalis, et iste fuit malus, ad vitandam Romanorum offensionem; secundus est spiritualis et bonus, propter humani generis salvationem. Et sic concedendum, quod peccavit: et aliquis propheta potest peccare, sic praedicando, sicut miracula faciendo, quando suam pervertit intentionem: Com. in Ioan., XI, 76.
- ⁴⁹ Por. Com. in Ioan., Prooemium, 4. Zob. przypis 43.
- ⁵⁰ Por. Com. in Ioan., Prooemium, 11. Zob. przypis 45.

- ⁵¹ Por. C. Van den Borne, *Doctrina S. Bonaventurae de inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae*, ss. 315–317.
- ⁵² Por. R. Latourelle, *Teologia della rivelazione*, Assisi 1986, s. 165.
- ⁵³ Por. C. Del Zotto, *Il Dottore Serafico nel magistero recente della Chiesa*, „Vita Minorum” 6(1987), ss. 600–610; Jan Paweł II, *List do Generalów Zakonu Franciszkańskiego z okazji czterechsetnej rocznicy ogłoszenia św. Bonawentury Doktorem Kościoła*, „Studia Franciszkańskie” 4(1991), ss. 15–18.



ROLA MASS MEDIÓW U ŚW. MAKSYMILIANA KOLBEGO

Wykład na sesji z okazji 14 rocznicy kanonizacji o. Maksymiliana M. Kolbego
dnia 26.10.1996 r. w Oświęcimiu

Patron naszych trudnych czasów, św. Maksymilian Kolbe, odznaczał się cechami bogatej osobowości. Wiele już napisano o jego życiu i działalności, a Kościół po zbadaniu wszystkiego, co się z nim wiązało, ogłosił go świętym. Zarówno wyjątkowe zdolności otrzymane od Boga, jak też idee, które go nurtowały wytyczyły jego drogę życia oraz kierunek działalności, w tym apostołstwo pracy – pisze jeden z franciszkanów włoskich A. Zincarini, znawca problemu. Był to „fenomen kolbiański”, pełen inicjatyw, które dziwiły współczesnych, mówiły o jego geniuszu religijnym, o aktualnej metodzie ewangelizowania i o ciągłych zachętach, które zostawił¹.

Chcąc ująć, chociażby skrótowo, temat niniejszego wykładu „Rola mass mediów u św. Maksymiliana Kolbego”, zajmiemy się następującymi zagadnieniami:

1. Założenia ideowe u podstaw działalności św. Maksymiliana;
2. Środki działania czyli mass media;
3. Zastosowanie środków przekazu w apostołstwie – metoda działania;
4. Próba oceny mass mediów u o. Kolbego w świetle Kościoła i wyzwań czasu.

1. Założenia ideowe u podstaw działalności św. Maksymiliana

Możemy wymienić trzy takie założenia: kościelność, maryjność, franciszkanizm.

W tym roku przypada 25-lecie beatyfikacji o. Kolbego. Było to wydarzenie wówczas bardzo wymowne. Powtarzano, że uroczystość ta wyglądała jak kanonizacja. W czasie homilii beatyfikacyjnej Paweł VI stwierdził: „[...] w mariologii o. Kolbego

Chrystus zajmuje pierwsze, konieczne i wystarczające dla ekonomii zbawienia miejsce. Ani w swych poglądach teologicznych, ani w swej działalności apostołskiej o. Kolbe nigdy nie pomijał miłości do Kościoła i jego zbawczej misji². Do Chrystusa zmierzała ostatecznie cała działalność o. Maksymiliana. Rzeczywiście, tak jak stwierdził Papież, nie pozostawił o. Kolbe na uboczu Kościoła, ale widział w nim szczególną drogę dla zrealizowania zbawienia ludzi. Będąc w Rzymie przeżywał bardzo głęboko tajemnicę piękna Kościoła i jego uniwersalizmu oraz zło świata, które weń uderzało. Zakładając Rycerstwo Niepokalanej, chciał się przeciwstawić się panoszącemu się złu. Można powiedzieć, że bardzo bliskie jego działalności jest określenie Kościoła, podane przez Vaticanum II: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”. Możemy także przyjąć, że pierwszym założeniem ideowym o. Kolbego jest Kościół z całym Objawieniem Bożym jako głos proroczy do świata, by ten nie opuszczał dróg Pańskich, i by ostatecznie z wszystkimi ludźmi doszedł do zbawienia w Jezusie Chrystusie.

Drugim założeniem, które nieraz u św. Maksymiliana wydaje się wychodzić na pierwszy plan, jest maryjność. Zastanawiając się nad wyniesieniem Najśw. Maryi Panny, św. Maksymilian zachwycił się przywilejem Jej Niepokalanego Poczęcia. Podkreślał przy tym, że Ona jest nie tylko niepokalaną osobą, ale samą „niepokalanością”, po prostu Niepokalane Poczęcie jest Jej istotą. Maryja jest nie tylko wolna od wszelkiego zła moralnego, ale także pełna łaski. W centralnym punkcie nauczania o. Kolbego leży prawda szczególnego związania Niepokalanej z Trójcą Świętą. Pisał i mówił niejednokrotnie na ten temat: „Bóg jest zawsze z Nią, i to, w jakiś ścisły, doskonały sposób! Czyż nie jest Ona jakby częścią Trójcy Przenajśw.? Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Św., Jej Oblubieniec. I gdzie Ona wejdzie, tam całą Trójcę Przenajśw. z Ze sobą przynosi”.

Wyjątkowego znaczenia u św. Maksymiliana nabiera pneumatologia, czyli nauka o Duchu Św. i jej powiązanie z Matką Jezusa. Z prawdą tą łączy się także nauka głoszona przez o. Kolbego o Wszechpośrednictwie Maryi oraz Jej macierzyństwie boskim i duchowym. „Zjednoczenie Ducha Św. z Niepokalaną – powiada o. Kolbe – jest tak ściśle, że Duch Św., przenikając duszę Niepokalanej, wpływa na tę duszę tylko za Jej pośrednictwem. Dlatego stała się Pośredniczką wszelkich łask, dlatego też stała się prawdziwą Matką wszelkiej łaski Bożej, Królową Apostolów i Świętych, Wspomożeniem Wiernych i Ucieczką Grzeszników”. Taką właśnie Maryję, będącą w tajemnicy Boga w Trójcy Św. Jedyne go i Kościoła, wziął św. Maksymilian w swoje życie kapłańskie i zakonne oraz w działalność ewangelizacyjną, by nadać swoim przedsięwzięciom apostołskim szczególnej skuteczności. Postawił nawet w tym duchu maksymalistyczną bardzo misyjną zasadę: „Zdobycie cały świat dla Chrystusa przez Niepokalaną”. Usilnie się starał o zastosowanie odpowiednich środków dla zrealizowania tak szeroko zaprogramowanego celu działania.

Następnym ważnym założeniem, na którym o. Kolbe opierał swoje życie i działalność, był franciszkanizm. Jako duchowy syn św. Franciszka z Asyżu często do niego nawiązywał. Widział w nim swój ideał i wzór umiłowania Boga nade wszystkich. Za przykładem Franciszka dostrzegał w Chrystusie ukrzyżowanym największą miłość, od której można się najwięcej nauczyć. „Najpiękniejszą i najprawdziwszą

księgą – pisał – gdzie można bez końca zgłębiać tę miłość, aby ją naśladować, jest Ukrzyżowany”³. Jak drogi był o. Kolbemu św. Franciszek i jego zakon, wskazuje następująca wypowiedź: „Byłem w wielu krajach, wiele widziałem, z różnymi ludźmi rozmawiałem, ale wierzcie mi: nie ma bardziej odpowiedniego środka do zaradzenia złu naszego wieku, jak Zakon nasz Seraficki, jeśli niestrudzenie, ochotczo, z miłością i ustawicznie będzie rozwijał ducha św. Franciszka”⁴.

Kierując się przykładem św. Biedaczyny, o. Kolbe zgłębiał nie tylko tajemnice Chrystusa, ale też Jego Matki. Prawdę o Niepokalanym Poczęciu jako „tezę franciszkańską” wprowadzał w całej rozciągłości w życie. Równocześnie zachęcał swoich współbraci w zakonie, by ją zgłębiali i czynili zasadą apostołstwa. Konkretny wyraz temu założeniu ideowemu dał w utworzeniu ruchu maryjnego – Rycerstwa Niepokalanej.

2. Środki działania czyli mass media

Chcąc mówić o środkach działania, możemy posłużyć się teorią czynności społecznych Floriana Znanieckiego, znanego socjologa. Autor ten zauważa, że działający nie może pobudzić woli innych ludzi do określonego działania tylko przez zwykłe chcenie. Powinien wybrać taki środek, który byłby dostępny dla odbiorców, przemawiałby do ich doświadczenia i miałby dla nich znaczenie. W przeciwnym wypadku pozostanie on poza systemem ich wartości. Działający będzie się tylko ludził, że wpłynął na zachowanie innych⁵.

W założeniach ideowych o. Kolbe określił swój maksymalistyczny cel działania. Równocześnie w swoim programie wymienił potrzebę zastosowania odpowiednich środków działania: „Wszystkie godziwe środki, na jakie pozwala stan, warunki i okoliczności, co poleca się gorliwości i roztropności każdego”⁶. Biorąc pod uwagę wskazane środki, św. Maksymilian miał na myśli dawne i nowe, które określa się w literaturze kolbiańskiej jako ubogie i bogate. Wśród środków ubogich wylicza: modlitwę, pokutę i pracę. Stawiał je na pierwszym miejscu ze względu na znaczenie dla życia religijnego i apostołstwa. Od nich uzależniał skuteczność oddziaływania przez prasę i inne środki. Zespoleń środków jednych i drugich powodowało również, że działalność podejmowana przez św. Maksymiliana znajdowała życzliwe przyjęcie w społeczeństwie i zawierała tajemnicę skutecznego wpływania na odbiorców⁷. Środkami dawnymi (ubogimi) nie zajmujemy się tutaj zasadniczo, ponieważ nie należą do poruszanego zagadnienia. Interesują nas natomiast środki nowe (bogate), nazywane dziś *mass media*, które są wytworem nowoczesnej techniki i mogą stanowić zarazem ubogacenie w przekazywaniu wartości chrześcijańskich przez działającego apostoła. W tym względzie pisze o. Kolbe: „...w każdym kraju powinien powstać Niepokalanów, w którym i przez który ma rządzić Niepokalana wszelkimi najnowszymi nawet środkami, bo przecież wynalazki najpierw powinny służyć Jej, a potem do handlu, przemysłu, sportu itd. (więc prasa, a teraz to i radio

nadawcze, filmy? I w ogóle co jeszcze się kiedykolwiek wymyśli w kierunku oświecenia umysłów i zapalenia serc). Taki Niepokalanów może i sam też nowsze sposoby skuteczniejsze wynajdować i stosować"⁸.

Przejdźmy z kolei do bardziej konkretnego omówienia środków przekazywania myśli, czyli mass mediów. B. L. Dyczewski, omawiając działalność o. Kolbego, wylicza następujące środki przekazu:⁹

- prasa;
- radio, telewizja i im podobne;
- inne.

Spośród wymienionych środków – marginalnie traktując pozostałe – przede wszystkim prasa będzie przedmiotem naszego rozważania, ponieważ należała do głównego nurtu działalności o. Kolbego.

Warto w wykładzie o działalności o. Kolbego podać na tym miejscu wypowiedzi ludzi Kościoła na temat prasy, a często przez o. Maksymiliana przytaczane. Są one pełne treści i aktualne po dziś. Papież Leon XIII zajmuje jasne stanowisko: „Zła prasa zgubiła chrześcijańską społeczność, trzeba jej zatem przeciwstawić dobrą prasę. Katolicy nie powinni ustawać w pracy dla swojej dobrej prasy, pamiętając o tym, że dobra prasa, to nieustanna misja.... Jesteśmy przekonani, że nasze czasy wymagają tych właśnie środków (katolickich pism) i energicznych obrońców.... Mężowie przewrotni silili się na to, by rozrzucić między ludem cały szereg dzienników, których głównym celem było zaczepiać zasady prawdy wiary, potwarzać Kościół i wpajać w dusze zgubne przekonania.... Ponieważ zaś sposób wydawania dzienników jest uznany za główny środek tej akcji w dzisiejszych czasach, dlatego głównym obowiązkiem katolickich pisarzy jest ten środek, używany przez wrogów na zgubę społeczeństwa i Kościoła, zamienić na środek zbawczy dla ludu i wskazać na cele obrony Kościoła”.

O. Kolbe przytacza również niemniej znaczącą myśl Piusa X: „Ani lud, ani duchowieństwo nie rozumie znaczenia prasy. Powiadają, że przedtem prasy nie było, nie rozumiejąc, że czasy się zmieniły. Dobrze jest budować kościoły, mówić kazania, zakładać misję i szkoły, ale ten wszelki trud próżny będzie, jeżeli zaniedbamy najważniejszą broń dzisiejszych czasów, tj. prasę”. Kardynał Pizy mówi: „Wy głosicie kazania w niedzielę, a dzienniki je głoszą co dzień, co godzinę. Wy mówicie w kościele, a dziennik idzie za nimi do mieszkania. Wy mówicie pół godziny, albo godzinę, a dziennik nie przestaje nigdy mówić”¹⁰.

Dalej podkreśla o. Kolbe, że w Polsce sprawa prasy katolickiej pozostawia wiele do życzenia. Są ośrodki wydawnicze, ale brak współpracy między nimi. Społeczeństwo nie rozumie znaczenia prasy. Za mało jest ludzi świeckich, przygotowanych do pracy wydawniczej. Stąd apel o. Kolbe: „Przygotować i świeckich pracowników i zapewnić wydawnictwom byt materialny – to najbardziej może piekącą sprawą w akcji prasowej”. Nieco dalej dodaje: „Ci zaś, którym Pan Bóg użyczył trochę giętkości pióra i zdolności w jakiegokolwiek dziedzinie literatury, niechby też zjednoczeni w osobne koła używali tych darów Bożych na produkowanie jak najwięcej dobrej prasy w każdej dziedzinie piśmiennictwa”¹¹.

Rozumiejąc wagę problemu, św. Maksymilian poszedł zdecydowanie w kierunku prasy. Założył najpierw „Rycerz Niepokalanej” w 1922 roku w Krakowie. Roz-

winał go w Grodnie, a zwłaszcza w założonym przez siebie Niepokalanowie. W klasztorze tym wydawano następujące czasopisma: „Rycerz Niepokalanej”, „Kalendarz Rycerza Niepokalanej”, „Mały Rycerzyk Niepokalanej”, „Informator Rycerstwa Niepokalanej”, „Miles Immaculatae”, „Biuletyn Misyjny Mugenzai no Sono” oraz „Mały Dziennik”¹².

Przykładowo powiemy nieco więcej o miesięczniku „Rycerzu Niepokalanej” oraz o piśmie codziennym „Małym Dzienniku”.

„Rycerz Niepokalanej” od samego początku miał jasno wytyczony kierunek: „Celem Rycerza Niepokalanej jest nie tylko pogłębić i umocnić wiarę, wskazać prawdziwą ascezę i zapoznać wiernych z historią chrześcijaństwa, ale także w myśl zasad Milicji Niepokalanej starać się o nawrócenie akatolików. Ton pisma – zwraca się w odezwie o. Kolbe do czytelników – będzie zawsze przyjazny dla wszystkich bez względu na różnice wiary i narodowości. Miłość, której uczył Chrystus – jego charakterem. I właśnie z tej miłości ku zbłąkanym, a przecież szukającym szczęścia duszom, postara się piętnować fałsz, wyświeślać prawdę i wskazywać prawdziwą drogę do szczęścia”¹³.

Jeśli chodzi o wysokość nakładu, to przez pierwsze dwa lata wydawano 5 tys. egzemplarzy. Statystyki Niepokalanowa pozwalają stwierdzić, że w ciągu danego roku nakład nieraz się podwajał. W latach 1932–37 utrzymywał się w granicach 600 tys. do 700 tys. egzemplarzy. Największy nakład osiągnął w grudniu 1938 roku, a mianowicie milion egzemplarzy¹⁴. Obliczenia wskazują, że spośród wszystkich miesięczników, wychodzących w Polsce międzywojennej, „Rycerz” miał największy nakład¹⁵. Jego wydawaniu towarzyszyła troska, by dostosować go do mentalności czytelników. Chciał trafić do wszystkich, poczynawszy od profesorów uniwersytetu a na warstwach robotniczo-chłopskich skończywszy. Redakcja starała się wyrazić przekazywaną treść językiem prostym i pogładowym, opisując jednocześnie zdarzenia z codziennego życia¹⁶.

Niektórzy czytelnicy „Rycerza” donosili, że początkowo był on dla nich obojętny. Później zaczął do nich przemawiać i budzić zainteresowanie. Zawstydzilo ich zwłaszcza jego bezinteresowne przesyłanie¹⁷. Inni zauważali, że czytają go z wielkim zainteresowaniem i ciekawością, i czekają na niego z utęsknieniem, bo „treść jego razem z wiarą w dobroć Niepokalanej Matuchny pogłębia w sercu miłość do naszej Patronki oraz staje się dźwignią w naszym tak pełnym trudu życiu”¹⁸. E. Ciupak, badając religijność polską, zauważa, że „Rycerz Niepokalanej” cieszył się na wsi największą popularnością¹⁹. Wypowiedź ta potwierdza nasze stanowisko, że czasopisma Niepokalanowa, docierając do miast i wsi, oddziaływały na szerokie masy ludzkie i podnosiły ich poziom religijności. Wielu z nas z własnego doświadczenia może potwierdzić ten pogląd.

Drugim czasopiśmem był „Mały Dziennik” jako ogólnokrajowa codzienna gazeta katolicka. W 1936 roku zorganizowana została Międzynarodowa Wystawa Prasy Katolickiej w Watykanie. Polskę reprezentowało 350 pism, w tym 50 dzienników. Około 10% z nich można było nazwać gazetami katolickimi. Większość czasopism na tej wystawie nie odpowiadała zatem definicji pisma katolickiego. Definicja ta określała bowiem, że głównym zadaniem pisma katolickiego jest nauczanie wiary i obyczajów zgodnie z nauką Kościoła. „Mały Dziennik” – pismo codzienne – wyda-

wane od maja 1935 w Niepokalanowie, odpowiadało w pełni tak sformułowanym normom. Już w numerze próbnym powiedziano wyraźnie, że zasada pisma – to Ewangelia i prawa Boże, w świetle których rozwiązywano codzienne sprawy życia ludzkiego. Zasady tej trzymano się do końca wydawania pisma, tj. do 1939 roku włącznie. Społeczeństwo polskie również uważało „Mały Dziennik” za pismo katolickie²⁰. Nikomu przedtem nie udało się podjąć tak trudnego zadania z tak pozytywnym efektem. Stąd też episkopat polski z kard. A. Kakowskim na czele był wdzięczny za podjęcie się tego dzieła przez oo. Franciszkanów. Także warto tu wspomnieć, że wśród wytycznych, ukazujących kierunek działania, znalazły się nadto wskazania, iż ma to być pismo trzymające się z dala od polityki. Wskazań tych nie udało się całkowicie zrealizować, ponieważ w jego redagowaniu mieli duży udział ludzie świeccy, będący pod wpływem ówczesnych orientacji politycznych. Stąd też pojawiały się w nim artykuły o zabarwieniu nacjonalistycznym i antysemickim²¹. Na ten problem zwraca również uwagę o. Marian Wójcik, redaktor naczelny „Małego Dziennika”, w liście do władz zakonnych: „W redagowaniu zdarzają się jeszcze dość często wycieczki endeckie i antyżydowskie, nawet prywatne porachunki. Trzeba nam stale czuwać. Wykreślać, wyrzucać lub przerabiać”. Pisząc o zbliżających się wyborach 1935 roku, stwierdził, iż należy się „dobrze pilnować, żeby się nie zaangażować w jakieś niepotrzebne walki polityczne. Prądy te będą się do nas wciskały wszelkimi porami”²².

Wysokość nakładu pierwszego numeru „Małego Dziennika” wynosił 12 tys. egzemplarzy. W latach 1936–38 nakład wahał się w granicach od 100 tys. do 250 tys. egzemplarzy²³. Wydawnictwo starało się, by „Mały Dziennik” był interesujący i aktualny. Jego aktualizację podniosły mutacje, których wydawano siedem od 1936 roku²⁴, a od 1939 roku było jedenaście mutacji²⁵. Na znaczenie „Dziennika” wskazuje zwrócenie się ministra spraw zagranicznych do Niepokalanowa, by rozszerzył swoją współpracę z Polonią. Chodziło o podtrzymanie ducha patriotycznego wśród Polaków za granicą i otoczenia ich opieką moralną²⁶.

Wypada nadto zauważyć, że „Mały Dziennik” różnił się pod względem formy, treści i ceny w sposób zasadniczy od pozostałych pism wydawanych w Niepokalanowie. Jako dziennik musiał być bardziej otwarty na środowisko, na zadania Kościoła i potrzeby społeczeństwa. Zabierał głos w różnych sprawach, a zwłaszcza związanych z moralnością chrześcijańską, co prowadziło nieraz do zderzeń i ostrej wymiany poglądów z czasopismami o odmiennych tendencjach i orientacjach światopoglądowych²⁷. Zagadnienie jest ciekawe i wymaga specjalnych badań. Przed około 10 laty była na KUL-u pisana praca doktorska na temat „Małego Dziennika”. Warto jeszcze dodać, że św. Maksymilian w liście do o. Wójcika, redaktora „Małego Dziennika”, zwrócił uwagę na potrzebę pisania w duchu Rycerstwa Niepokalanej, a unikania piętnowania ludzi, partii, czy narodów. „Mówiąc o Żydach – pisał – bardzo bym uważał na to, by czasem nie wzbudzić, albo nie pogłębić nienawiści do nich w czytelnikach i tak już nastrojonych do nich czasem nawet wrogo”²⁸.

Co do szerzonych błędów, to zajmował wobec nich zdecydowane stanowisko, chociaż nie chodziło mu o posługiwanie się siłą, ale o postawę służby. W tym celu organizował mass media, by z ich pomocą usuwać błędy, budzić sumienia i nawracać ludzi do Boga²⁹.

W dwudziestoleciu międzywojennym zaczęło się upowszechniać w Polsce radio. o. Kolbe dostrzega jego znaczenie, pisząc: „Poza działaniem bezpośrednim i prasą potężnym środkiem stało się dzisiaj radio – nie może więc Rycerstwo Niepokalaniej o tym nie pamiętać”³⁰. Św. Maksymilian nazwał radio „potężnym środkiem”, bo rzeczywiście przy jego pomocy można bardzo szybko dotrzeć do wielotysięcznych miast i odległych wsi, gdzie prasa przychodzi z opóźnieniem. Przemawia ono zarówno do przygotowanych do korzystania ze słowa drukowanego, jak też nie umiejących czytać. Nadto dostrzegł, iż radio daje lepsze możliwości kontaktu między twórcami a odbiorcami³¹. O Kolbe sam też wystąpił w Polskim Radio dwukrotnie, a mianowicie 08. 12. 1937 oraz 02. 02. 1938 roku. Nie poprzestał jednak na tym, ale czynił starania w celu uruchomienia własnej radiostacji. Od 08. 12. 1938 r. w Niepokalanowie przeprowadzano próbne audycje. Rozpoczynała je pieśń „Po górach dolinach”. Władze państwowe nie dały pozwolenia na ten środek masowego przekazu. Przeciwnicy Niepokalanowa dążyli w ten sposób do ograniczenia jego wpływu na społeczeństwo. Decyzję odmowną uzasadniano niskim poziomem wytworów tego bądź co bądź nowoczesnego i znanego w świecie klasztoru. Św. Maksymilian nie wycofał się z tego przedsięwzięcia, ale zabiegał dalej o usunięcie przeszkód³². Doceniając jednak znaczenie postępu technicznego, a w tym wszelkiego rodzaju wynalazków, zamierzał także włączyć w apostołstwo film i telewizję, która była dopiero w fazie eksperymentów³³.

Myślał także o budowie lotniska i o samolotach, o czym jego brat o. Alfons Kolbe już w 1928 roku pisał: „A to by dopiero była reklama! Pierwsi postępowi i to zakonnicy! A rozrzucić tak Rycerza na miasta i wioski... Tylko pilota”³⁴.

Niemniej ważnymi środkami tradycyjnymi, które uzupełniały mass media, miały być dla o. Kolbego i wszystkich działających w duch jego idei: biblioteki, czytelnie, księgarnie, wypożyczalnie. Pisał o tym o. Maksymilian: „Aż serce boli, gdy się widzi na oknach wystawowych miejskich wypożyczalni książki wprost gorszące, a wewnątrz długi ogonek młodzieży... Niechby wszędzie powstały koła, mające za cel kolportować i szerzyć dobrą prasę, a wnet by odmieniło się oblicze ziemi”³⁵.

3. Zastosowanie środków w apostołstwie – metoda działania

Punkt zasadniczy dla zastosowania mass mediów stanowiły dla o. Kolbe domy zakonne szczególnego rodzaju, tj. klasztory-wydawnictwa, w których jego założenia ideowe w oparciu o naukę Kościoła i ducha zakonu franciszkańskiego były w sposób nowy wprowadzane w życie. W klasztorach tych stosowano najnowsze osiągnięcia techniki, np. nowoczesne drukarnie z całym parkiem maszynowym, by jak najsprawniej i jak najszybciej wyprodukować środki potrzebne do apostołskiej działalności i dostarczyć je ludziom. Takim bardzo nowoczesnym urządzeniem była m.in. maszyna rotacyjna, zakupiona 1936 roku w Niemczech, drukująca 76 tys. „Małego Dziennika” na godzinę.

W Polsce takim klasztorem–wydawnictwem był Niepokalanów³⁶, a w Japonii – Mugenzai no Sono³⁷. Św. Maksymilian podjął w obu tych krajach przekazywanie wartości chrześcijańskich w bardzo różnych warunkach. Najpierw w Polsce, która od prawie tysiąca lat włączona była w chrześcijaństwo i należała w Europie do krajów ochrzczonych w Imię Chrystusa, ale przez rozbiory pozbawiona wielu możliwości rozwoju. Tej to Ojczyźnie o. Kolbe ze swoim zapalem i żarem przekazywał na nowo to, co istotne, budząc naród jakby z letargu i gromadząc go w Kościele Chrystusa przez wstawianictwo Niepokalanej – Hetmanki walczącej z szatanem i jego potomstwem.

Potem niósł chrześcijaństwo do Japonii w zupełnie inne warunki. Tam przekazywał je ludziom o innej zupełnie kulturze. Znalazł jednak punkty styczne w oparciu o swój franciszkański styl życia, a przez postawę braterstwa, dialogu i służby ludziom, nie znającym prawdy objawionej oraz przez swoje doświadczenie wydawnicze, zdobyte w Polsce. Zasadniczym pismem na misjach w Japonii był „Seibo no Kishi” (Rycerz w języku japońskim), który po miesiącu pobytu o. Kolbe w tym kraju zaczął wychodzić i docierać do wszystkich jego mieszkańców. Bardzo ważnym założeniem było stwierdzenie, że czytelnictwo tego kraju jest bardzo rozwinięte

Tak też możemy powiedzieć, że w obu wypadkach, tj. w Polsce i w Japonii była, ogólnie biorąc, dobrze przyjmowana. Przynosila poszczególnym ludźmi wartości objawione, przemieniała ich życie i prowadziła do pozytywnych efektów, tj. do ewangelicznych owoców, które w postaci nawróceń były trzydziesto-, dziesięcio- i stokrotne. W Japonii były to: pogłębienie wiary u dotychczas często ukrytych chrześcijan, przejście z protestantyzmu czy też nawrót z pogaństwa na chrześcijaństwo, lub też gotowość współpracy z misjonarzami zachowaniu swojej religii. W Polsce natomiast przez mass media, organizowane o. Kolbego, następowało przypomnienie i uczenie prawdy wiary chrześcijan zachowań moralnych, zgodnych z nauką Kościoła oraz tworzenie większej jedności narodu, zgromadzonego wokół wspólnego dobra Ojczyzny. Wartości te były czy mniej wytracone przez długie lata rozbiorów oraz przez pierwszą wojnę światową.

Według o. Kolbego powinien powstać w każdym kraju nowoczesny klasztor Niepokalanów, który miałby pełnić funkcję maryjnego ośrodka apostolskiego w swoim środowisku. Tam przez pełne poświęcenia się Matce Bożej oraz organizowanie najnowszych środków techniki można skuteczniej docierać do ludzi i zmiana życia na bardziej zgodne z wolą Boga, licząc na Jego łaskę i pomoc.

Klasztorami, które stanowiłyby nowe ośrodki apostolskie, chciał św. Maksymilian objąć też cały zakon. W ten sposób zamierzał go zdynamizować, a z kolei nim sprawnym narzędziem w podejmowaniu zadań Kościoła w świecie. Były to więc w owym czasie zmierzające bardzo poważnie dla przygotowania „nowej ewangelizacji” na szeroką skalę. Franciszkanie widzieli pozytywnie próby ożywienia zakonu, ale z rezerwą podchodzili do niektórych inicjatyw o. Kolbego, aby przywrócić zbyt śmiało przedsięwzięcia nie naruszyć integralnych wartości tego zakonu, dotychczasowej struktury oraz możliwości zorganizowania i skutecznego działania. Klasztory miały stanowić jakby duszę działalności. W duchu św. Franciszka planował o. Kolbe – miały one być poświęcone całkowicie Bogu przez Niepokalanów.

Miały stanowić Rycerstwo Niepokalanej M.I. 3 (Militia Immaculatae 3). W tym bezgraniczne poświęcenie się Bogu, ubóstwo i posłuszeństwo, miały przygotować ludzi oraz uczynić ich całkowicie dyspozycyjnymi dla apostołstwa. Chodziło tu o ukształtowanie osobowości misjonarz–zakonnika oraz misjonarza czy misjonarki – człowieka świeckiego. Ważne w tym było wyrobienie umiętności posługiwania się i stosowania w apostołstwie wszystkiego, co godziwe i najbardziej nowoczesne.

Oprócz tych najbardziej zaangażowanych kręgów M.I. 3, do których miał należeć Niepokalanów, klasztory franciszkańskie, a nadto ludzie świeccy całkowicie poświęceni dla Niepokalanej i sprawie ewangelizacji oraz współpracujący z wymienionymi placówkami, o. Kolbe widział wiernych tworzących koła Rycerstwa M.I. 2, pracujące w sposób zorganizowany oraz członków tego ruchu jako M.I. 1 nie zrzeszonych, ale spotykających się, by wspólnie przeżywać sprawy Boże i zachęcać się do gorliwości na niwie Kościoła³⁸. Wszyscy zaś należący do Rycerstwa różnych stopni, czy też sympatyzujących z nim, i w ogóle ludzie związani z Kościołem powinni interesować się godziwymi mass mediami. Nie mogą zostawić na uboczu zdobyczy techniki, ale w miarę stosować je w głoszeniu prawdy o bliskości Królestwa Bożego w świecie oraz o potrzebie współpracy wszystkich dla doprowadzenia jak największej liczby ludzi do ostatecznego szczęścia w Bogu.

4. Próba oceny znaczenia mass mediów u o. Kolbego w kontekście współczesnego Kościoła i zagrożeń

Powyższe zagadnienie mogłoby być tematem osobnego referatu.

W 1992 roku została wydana przez Kościół instrukcja duszpasterska „Aetatis novae” o środkach społecznego przekazu. Chcąc jakoś ocenić rolę mass mediów u o. Kolbego, uwzględnimy niektóre myśli z podanego dokumentu. Weźmy pod uwagę trzy terminy: informację, formację i ewangelizację, które rozważa w swoim artykule ks. A. Stopka³⁹.

a. Informacja

Termin ten oznacza podawanie prawdziwych wiadomości. Instrukcja „Aetatis novae” mówi o odkupieńczej mocy prawdy, która pochodzi od Jezusa Chrystusa. Prawda jest często spychana w środkach masowego przekazu na dalszy plan. Wyraża to ludziom krzywdę. Społeczeństwo polskie przez wiele lat muci się z tą rzeczywistością. Nie możemy pojąć do końca, że jest wśród nas zafałszowanie w mediach.

Św. Maksymilian, opierając swoje życie i działalność na podstawach prawd objawionych, był bardzo z troską o losy Kościoła i zbawienie człowieka. Szukał ciągle i to bardzo intensywnie możliwości przekazywania największej Prawdy, jaką

jest Bóg w Trójcy Świętej Jedyny, posyłający z miłości na świat Swego Syna, by nas zbawić. O. Kolbe tej prawdzie poświęcił się bez reszty, głosił ją, idąc z Niepokalaną przez świat, aż zginął z miłości w obozie oświęcimskim. Przez to stał się obrońcą prawdy o człowieku i jej głosicielem na różne sposoby, zwłaszcza kiedy zagrażają mu systemy totalitarne.

b. Formacja

Jan Paweł II nazwał środki przekazu „pierwszym arcopagiem współczesnym”, który czyni z ludzkości „światową wioskę”. Środki te mają ogromny wpływ na ludzkie postępowanie. Zwłaszcza stają się niebezpieczne, gdy nimi posługują się ludzie odrzucający jakiegokolwiek wartości, czy też konkretnie mówiąc, wartości chrześcijańskie. Katolickie środki przekazu powinny stwarzać alternatywę.

O Kolbe bardzo naciskał, by mass media były w rękach ludzi Kościoła, tj. duchownych i świeckich, odpowiedzialnych za to, co się przekazuje i jak się to czyni. To mówi nam wiele, kiedy polecał bracią zakonnym, by każdy numer „Rycerza”, przez nich wydany, był omodlony. Przygotowywany środek, zawierający chrześcijańskie treści formacyjne, ale równocześnie otoczony prośbą do Boga, by jego łaska z tym środkiem dotarła do serca człowieka i pomogła mu stawać się lepszym oraz uwalniała go od ciemności zła, a włączała w światło zbawienia – to prawdziwa formacja tworzących środki przekazu, ale też formacja odbiorców.

c. Ewangelizacja

Wspomniana instrukcja przewiduje zastosowanie mass mediów w nowej ewangelizacji. Trzeba stosować środki i metody tradycyjne, ale też media nowoczesne. Zaniedbanie pod tym względem byłoby winą Kościoła – mówi Paweł VI.

Św. Maksymilian podkreślał wagę tradycyjnych środków, ale jednocześnie nie wyobrażał sobie Kościoła, który by nie trzymał ręki na pulsie pod względem stosowania najlepszych środków masowego przekazu, oczywiście godziwych, do prowadzenia ewangelizacji. Był on zatem przykładem apostoła „nowej ewangelizacji”. Otoczenie Zakonu Franciszkanów – jak i sami franciszkanie – było nieraz zdumione, otwierało szeroko oczy i nie mogło nadążyć za nowymi inicjatywami o. Maksymiliana, które początkowo wydawały się niemożliwe, ale po zastosowaniu i przemyśleniu okazywały się one nie tylko możliwe do realizacji przez to właśnie środowisko zakonne, co więcej stały się istotnym rysem jego oddziaływania w XX w.

Warto jeszcze odnieść się do wywiadu z ks. bp. A. Lepą⁴⁰ na temat zależności świadomości narodowej od mass mediów. Biskup Lepa powiedział m.in.: „Nie ma najmniejszej przesady w stwierdzeniu, że poczucie tożsamości Polaków jest dziś przede wszystkim w rękach mass mediów”. Te mass media nie interesują się często tożsamością narodową, albo wprost chcą ją zmienić. Jest inwazja kultury obcej. Jeśli mass media katolickie otwarcie o tym mówią, jak np. „Radio Maryja”, to są atakowane.

Stąd też patrząc na działalność św. Maksymiliana Kolbego, który na śmierć i życie walczył o dobro Ojczyzny i Kościoła, możemy dostrzec znaczenie prasy, wydawanej w milionach egzemplarzy przez klasztor niepokalanowski. O. Kolbe był przekonany o niezwyklej wadze posiadania własnej prasy. To wydawało się być według niego czynnikiem decydującym o tożsamości chrześcijanina, o tożsamości Polaka.

Na zakończenie jeszcze jakby jeden apel czy też postulat, skierowany do nas wszystkich: Kościół w Polsce musi dziś w duchu apostoła „nowej ewangelizacji” – św. Maksymiliana Kolbego – bezwzględnie dysponować następującymi mass mediami: dziennikiem autentycznie katolickim, odpowiadającym wymogom nowoczesności, radiem dostępnym dla wszystkich i telewizją, ukazującą rzeczywisty świat prawdy, dobra i piękna.

Summary

The Role of Mass Media in the Life of St. Maximilian Kolbe

Author is trying to answer the question: what role did mass media have in the life of Father Kolbe? He addresses this subject question in four points.

1. Ideological foundations concerning St. Maximilian's activity. These were the role of the Church, devotion to Mary and the Franciscan way.
2. Mass Media. Maximilian believed that all media can serve a purpose under the condition that they are just and acceptable under present state, conditions and circumstances. He himself utilized press, radio and television.
3. Utilization of mass media in apostolic work – method of activity. Maximilian founded publishing monasteries (Niepokalanow, Mugenzai no Sono).
4. Lastly, Father Florian summarizes mass media in the life of Father Kolbe in light of Church's needs and present threats. He evaluates it in regard to the following: information, formation and evangelization. His evaluation is positive.

Przypisy

- ¹ A. Zincarini, *La funzione della stampa nell'organizzazione apostolica di P. Kolbe*, w: *La Mariologia di S. Massimiliano M. Kolbe*, Roma 1985, s. 711.
- ² Paweł VI, Homilia podczas beatyfikacji o. Maksymiliana w Rzymie 17.10.1971 r.
- ³ M. Kolbe, *List do A. Kolbe*, Rzym 21.04.1919, w: *PMK*, t. I, s. 67 n.
- ⁴ M. Kolbe, *List do młodzieży zakonnej*, Nagasaki 28. 02. 1933, w: *PMK*, t. II, s. 610.
- ⁵ F. Znaniecki, *Social Actions*, Poznań 1936, s. 85 n.
- ⁶ M. Kolbe, *List do A. Kolbe*, Rzym po 26. 09. 1918, w: *PMK*, t. I, s. 53.
- ⁷ F. Szczęch, *Próba adaptacji zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych na przykładzie działalności św. Maksymiliana Marii Kolbego*, *Studium socjologiczne*, Lublin 1985, s. 233 n., (rozprawa doktorska – Arch. KUL).

- ⁸ M. Kolbe, *List do F. Koziury*, Mugenzai no Sono 02. 12. 1931, w: *PMK*, t. II, s. 340.
- ⁹ B. L. Dyczewski, *Religijno-społeczna działalność o. Maksymiliana Kolbe*, w: *Studia o o. Maksymilianie Kolbe*, praca zbior. pod red. J. R. Bara, Warszawa 1971, ss. 231–234.
- ¹⁰ M. Kolbe, *Akcja katolicka*, Kraków 1919, w: *PMK*, t. VI, s. 84.
- ¹¹ Tamże, s. 85 n.
- ¹² B. L. Dyczewski, *Religijno-społeczna działalność*, s. 248 n.
- ¹³ M. Kolbe, *Od Redakcji*, „Rycerz Niepokalaney” 1(1922); w: *PMK*, t. VI, s. 112 n.
- ¹⁴ Statystyki Niepokalanowa, Niepokalanów 1969.
- ¹⁵ B. L. Dyczewski, *Święty naszych czasów*, w: *Błogosławiony Maksymilian Maria Kolbe. Dokumenty, artykuły, opracowania*, J. R. Bar (red.), Niepokalanów 1974, s. 250.
- ¹⁶ B. L. Dyczewski, *Religijno-społeczna działalność*, s. 270.
- ¹⁷ „Echo Niepokalanowa” 1937, nr 15, s. 3; tamże, nr 17, s. 4.
- ¹⁸ Tamże, nr 22, s. 2; nr 8, s. 8.
- ¹⁹ E. Ciupak, *Katolicyzm tradycyjny w Polsce*, Warszawa 1968, s. 136.
- ²⁰ E. Banaś, *Geneza i powstanie „Małego Dziennika”*, w: „Chrześcijanin w świecie”, 14(1982) nr 109, s. 38.
- ²¹ B. L. Dyczewski, *Religijno-społeczna działalność*, s. 252.
- ²² M. Wójcik, *List do A. Kubita*, Niepokalanów 14. 07. 1935.
- ²³ Statystyki Niepokalanowa, Niepokalanów 1969.
- ²⁴ B. L. Dyczewski, *Religijno-społeczna działalność*, s. 252.
- ²⁵ „Echo Niepokalanowa” 1939, nr 17, s. 13.
- ²⁶ M. Wójcik, *Dole i niedole „Małego Dziennika”*, w: „Echo Niepokalanowa” 1937, nr 5, s. 1.
- ²⁷ Por. J. Domański, *Milicja Niepokalaney w swym pierwszym pięćdziesięcioleciu 1917–1967*, Niepokalanów 1967, ss. 97–100; por. „Echo Niepokalanowa” 1938, s. 15. Od początku Niepokalanowa do 1938 r. łącznie wyszło ponad 65 milionów egzemplarzy „Rycerza Niepokalaney”, natomiast ponad 125 milionów egzemplarzy „Małego Dziennika”.
- ²⁸ M. Kolbe, *List do M. Wójcika*, Nagasaki 12. 07. 1935, w: *PMK*, t. III, s. 236.
- ²⁹ F. S. Pancheri, *Massimiliano Kolbe santo del secolo*, Padova 1982, s. 107.
- ³⁰ M. Kolbe, *Jeszcze jeden środek*, Niepokalanów 08. 12. 1938, w: *PMK*, t. VII, s. 345.
- ³¹ B. L. Dyczewski, *Religijno-społeczna działalność*, s. 233.
- ³² Tamże, s. 254; B. L. Dyczewski, *Człowiek człowiekowi..., Rzecz o św. Maksymilianie Marii Kolbe*, Oświęcim 1994, s. 83.
- ³³ B. L. Dyczewski, *Religijno-społeczna działalność*, s. 233.
- ³⁴ A. Kolbe, *Notatki*, Zeszyt 5, 22. 04. 1928 – 04. 06. 1929, (Arch. Niepokalanów).
- ³⁵ M. Kolbe, *Akcja katolicka*, Kraków 1919, w: *PMK*, t. VI, s. 85 n.
- ³⁶ Por. L. Dyczewski, *Niepokalanów – dzieło św. Maksymiliana Kolbego*, „Chrześcijanin w świecie”, 14(1982) nr 109, ss. 12 – 37.
- ³⁷ Por. F. Szczęch, *Działalność misyjna bł. Maksymiliana Marii Kolbego w Japonii*, Studium socjologiczne, Niepokalanów 1980.
- ³⁸ Por. F. Szczęch, *Próba adaptacji zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych na przykładzie działalności św. Maksymiliana Marii Kolbego*, ss. 155–281.
- ³⁹ A. Stopka, *Zadania katolickich mass mediów: informacja, formacja i ewangelizacja*, „Gość Niedzielny” nr 37/96.
- ⁴⁰ Wywiad z bp. A. Lepą na temat: *Świadomość narodowa a mass media*, „Słowo – dziennik katolicki”, nr 178/96.

MATKA PAULA ZOFIA TAJBER (1890 – 1963) I JEJ DUCHOWOŚĆ¹

Postać m. Pauli Zofii Tajber nie jest dotychczas szeroko znana. Literatura na jej temat jest szczupła, obejmuje życiorys i wybór pism zamieszczony w drugim tomie *Polskich tekstów ascetycznych*², artykuły o. Ottona Filka OCD³ i ulotki powołaniowe Zgromadzenia Sióstr Najśw. Duszy Chrystusa Pana⁴. Osoba jej wszakże zasługuje na uwagę ze względu na szczególną, oryginalną duchowość i ze względu na dzieło, jakim jest utworzone przez nią żeńskie zgromadzenie zakonne.

1. Życie i dzieło

Rodzicami tej żarliwej chrześcijanki byli zamożni przemysłowcy – Rudolf Tajber i Maria z domu Luks, którzy w roku 1875 przenieśli się ze Śląska do Białej Podlaskiej. Na przedmieściu Wola mieli duży dom, piękny ogród, tartak i fabrykę przyborów szewskich – kopyt i kołków do obuwia. Oboje odznaczyli się wysokimi przymiotami osobowymi i moralnymi. Mieli liczne potomstwo, z którego ostatnim, piętnastym dzieckiem była Zofia, urodzona w Białej Podlaskiej 23 czerwca 1890 roku.

Na jej wychowanie w dzieciństwie wywarła przede wszystkim wielki wpływ piastunka – niania Michalina, która uwrażliwiała Zofię na piękno, dobro i miłość, wdrażała do pobożności i dobrych uczynków. Zofia już wtedy czuła się kochana przez Boga, przeżywała Jego bliskość, modliła się po swojemu i była szczęśliwa. Od początku przejawiała wrażliwość estetyczną, olśnienie pięknem przyrody. Lubiła zabawy w zwierzątka, układanki z kwiatów i kolorowych szkiełek, a przy tym sprzedawanie „towarów” w sklepie. Dziewczynka wykazywała też wrażliwość na problemy społeczne. Marzyła, że gdy dorośnie, zbierze wszystkich biednych i da im pracę, żeby nigdy nie byli głodni i by zajęcia swoje wykonywali z radością. Na

życzenie rodziców razem ze starszą siostrą odwiedzała rodziny pracowników ich fabryki. Już wtedy uczyła się wspierać ludzi będących w potrzebie.

W tym też czasie doznała wstrząsu, który odbił się na całym jej życiu. Było nim uświadomienie sobie istnienia szatanów, co kuszą ludzi do złego, obrażają i krzywdzą dobrego Boga. Odtąd Zosia chce, by wszyscy ludzie „umówili się” i przepędzili ich do piekła. Postanowiła, że gdy dorośnie, poszuka sposobów, żeby wszystkich szatanów wypędzić z ziemi.

W 1895 roku Tajberowie sprzedali majątek w Białej Podlaskiej i przenieśli się do Żytomierza, organizując na przedmieściu Wrangielówka większą niż poprzednia wytwórnię tej samej branży na około 300 pracowników, pochodzących przeważnie z Kongresówki. Tu w roku 1902 spotkał Zofię wielki cios życiowy – zmarła jej matka Maria.

Wchodzi w wiek młodzieńczy, a z nim w kryzys religijny, tym bardziej, że ze śmiercią matki straciła opiekę nad sobą. Wprawdzie idąc pieszo do szkoły wstępowała razem z koleżanką Genowefą do kościoła, ale modliła się jedynie o to, by nie dostać złych stopni. Trudne warunki i „niemałe lenistwo” powodowały, że bywała nieprzygotowana do lekcji, przepisywała od innych potrzebne zadania. Równocześnie uroda i zdolności artystyczne budziły w niej myśli i marzenia błahie i lekko-myślne. Nie lubiła katechezy ks. Waleriana Gromadzkiego i „prawie nigdy nie umiała katechizmu”. A tylko jeden raz, kiedy ksiądz mówił o Ciele Mistycznym Jezusa Chrystusa, słuchała pilnie, wiedzona jakąś wewnętrzną intuicją.

Po czterech latach gimnazjum wyjechała w 1905 roku do Warszawy na studia muzyki i śpiewu. W 1907 roku przybyła do Berlina na dalsze studia muzyczne, gdzie poznała także sztukę religijną, ze szczególnym przejęciem kontemplując obrazy Męki Pańskiej. Poszukiwała „złotej nitki swego życia”.

W roku 1908 przyjechała do Kijowa, gdzie studiowała w konserwatorium muzycznym, ucząc się ponadto języka angielskiego i niemieckiego oraz biorąc lekcje rysunku. W tym okresie Zofia zaniedbuje praktyki religijne, nie modli się, nie chodzi do kościoła, nabywa nawet pewnej wrogości do Kościoła i duchowieństwa. Stała się zarożumiała, ironiczna, nietolerancyjna. Ulegała w tym względzie wpływowi swego brata Rudolfa.

W lecie roku 1911 i 1912 leczyła się na reumatyzm w Odessie, biorąc kąpiele w starym Limanie. Nie dajła się nakłonić bratu Arturowi do pójścia na mszę św., odcinając się też od siostr Genowefy i Jadwigi, bo według niej były naiwne w pobożności i powierzchowne. Ale kryzys minął. W 1913 roku oddała Rudolfowi wszystkie „mądre książki” i przerwała z nim dyskusje.

W roku 1914 zmarł ojciec. Po wybuchu wojny Zofia udała się do Kijowa. W Wielki Piątek 1915 roku wstąpiła do kościoła św. Aleksandra, by oglądnąć grób Pański. Jedno dłuższe spojrzenie na Pana Jezusa w monstrancji wystarczyło, by usunąć się na kolana i wyszeptać: „Ty jesteś tym szczęściem, którego całe życie dotąd moja dusza daremnie poza Tobą szukała”.

Wróciła do Chrystusa i Kościoła. Odtąd czyta książki religijne, często uczestniczy we mszy św., podejmuje umartwienia, a od roku 1916 przystępuje do sakramentu pokuty. W lipcu 1919 roku w kaplicy biskupa Ignacego Dubowskiego z jego rąk przyjmuje sakrament bierzmowania. Przedtem doznaje wielkiej pociechy, bo

w październiku 1918 roku jej brat Rudolf w ostatniej chorobie nawraca się i umiera na jej rękach pojednany z Bogiem.

Po bierzmowaniu Zofia doznaje wewnętrznego odczucia, że Chrystus w niej żyje, jest obecny w jej duszy! Czuje, że w czasie, kiedy świat na skutek wojny tonie w nędzy materialnej i moralnej, Pan Bóg chce od niej, by założyła zakon Duszy Chrystusowej, który byłby ostoją w walce przeciw materializmowi i fascynacji dobrami doczesnymi.

Pomimo szalejącego terroru inicjuje swój zamiar – 20 stycznia 1920 roku razem z Jadwigą Żurowską i Anną Jamską rozpoczyna życie wspólne. W kwietniu wkracza do Żytomierza wojsko polskie i wraca na krótko biskup Dubowski, który poleca jej zostać na miejscu. Jednak z powodu coraz większego zagrożenia 15 listopada 1920 roku wszystkie trzy wybierają się do Polski. Przekroczyły graniczną rzekę Słucz koło Zwiachła, a kiedy na komendzie żandarmerii polskiej uznano je za szpiegów, Zofię rozpoznał jeden z oficerów, któremu właśnie Tajberowie uratowali życie, przechowując go w swoim domu. On wyjaśnia sprawę.

W Łucku bp Dubowski poradził im udać się do Krakowa, do biskupa Adama Sapiehy, ale nie zaopatrzył ich w żadne listy polecające, tłumacząc: „Niech się ujawni wola Boża, czy jest w tej sprawie, czy nie”. W Krakowie, obcym dla nich mieście, zaczął się czas udręki i doświadczeń: praca służących, noclegi w „Ochronie Kobiet”, korzystanie z pomocy litościwych ludzi świeckich i siostr zakonnych.

Jezuici, ks. Wojciech Szmyd i ks. Józef Andrasz, najpierw prywatnie, a potem na prośbę bpa Dubowskiego urzędowo ocenili pisma Zofii, a inny jezuita, ks. Machowski, udzielił jej i towarzyszkom 8-dniowych rekolekcji. Z pisemnym orzeczeniem jezuitów Zofia razem z Jadwigą i Anną udały się w marcu 1921 roku do biskupa A. Sapiehy, ale on nie spieszył się z akceptacją nowego zgromadzenia, czekając na konsultację z biskupem Dubowskim.

W międzyczasie od 1 czerwca 1921 roku, Zofia przyjęta została na mieszkanie do domu sióstr urszulanek przy ul. Starowiślniej 11 przez przełożoną m. Cecylię Łubicńską. Pensjonarki tam mieszkające były przejęte, iż przybyła do nich „cudowna panna Zofia”. Zyskała u nich sympatię, bo była zwyczajna, prosta, naturalna, miła w sposobie bycia z innymi.

W czerwcu 1921 roku księża biskupi zjechali do Krakowa, zaproszeni na poświęcenie kościoła Najśw. Serca Jezusowego, nowo zbudowanego przez jezuitów przy ul. Kopernika. Niektórzy z nich chcieli poznać Zofię Tajber i przeprowadzić z nią rozmowę, biorąc ją w „krzyżowy ogień pytań”. Spotkanie z biskupem Dubowskim było przygnębiające. Biskup wątpił o powołaniu Zofii do tworzenia nowej instytucji zakonnej. Mimo to obiecał swe poparcie u Stolicy Apostolskiej, miał bowiem zamiar jechać do Rzymu.

Po zjeździe biskupów siostry urszulanki przyjęły także obie towarzyszki Zofii. Były więc we trzy razem. W sierpniu Zofia udała się do Zakopanego na zaproszenie hrabianki Marii Zamoyskiej, która w Kuźnicach prowadziła szkołę gospodarczą⁵. Proponowała Zofii połączenie ich dzieł w jedno, to znaczy przyjazd Zofii i jej towarzyszek do Zakopanego. Zofia jednak propozycji nie przyjęła, jako że miała zupełnie inny cel na oku, chodziło jej wciąż o założenie zakonu, a nie o świeckie stowarzyszenie pań poświęcających się akcji społecznej. Po sześciu tygodniach wróciła

więc do Krakowa. Wszakże w Zakopanem spotkała się z ks. Janem Majchrzyckim z Łucka i zyskała jego poparcie dla swojej duchowej idei. Później ks. Majchrzycki służył jej radą, modlitwą, wspierał materialnie, „jakby najstarszy brat”. Sam będąc skłonny do mistycyzmu, włączył się w duchowość propagowaną przez Zofię, i ku czci Najśw. Duszy Chrystusa Pana ułożył litanie, pieśń i oficjum.

Zbliżał się rok szkolny. Siostry urszulanki potrzebowały mieszkania dla uczennic, dlatego Zofia z towarzyszkami musiały szukać jakiegoś innego dachu nad głową. Znalazły go u baronówny J. J., która zaproponowała mieszkanie w swojej willi. Początkowy szacunek i honory, z jakimi ją przyjęto, wnet zamieniły się w udrękę tajemnic i intryg. Stała się atrakcją dla licznych gości zamożnej damy, wciąż musiała się im pokazywać i opowiadać. Przepisywano jej notatki duchowne i tłumaczono na język francuski, a kiedy Zofia zaczęła je zamykać na klucz, została nazwana oszustką i wizjonerką w zмовie z szatanem. Pod koniec listopada baronówna kazała Zofii i Jadwidze Żurowskiej opuścić mieszkanie. W tym czasie Anna Jamska przebywała w szpitalu chora na szkarlatynę.

Nastaly dni nędzy, tułaczki i chorób. Zofię i jej towarzyszki ratowała pomoc litościwych pań, zwłaszcza malarki Matyldy Meleniewskiej, a później pomoc sióstr urszulanek. Korzystały z tanich obiadów dla biednych w „kuchni amerykańskiej”, a potem w jadalni obywatelskiej mieszczącej się w klasztorze franciszkanów. Zofia praktycznie doświadczyła, jakim dobrodziejstwem są dla biednych ludzi tanie kuchnie.

Sytuacja Zofii znacznie się pogorszyła, ponieważ biskup I. Dubowski wycofał się z duchowego kierownictwa, polecając jej ze wszystkim odnosić się do biskupa krakowskiego księcia A. Sapiehy, co zresztą było zgodne z prawem kościelnym. Ponadto niektórzy księża, a także większość pań dotychczas życzliwych, teraz przestają ją popierać. Głównym powodem owego oziębienia dotychczasowej przychylności ze strony biskupa Dubowskiego i niektórych innych osób była akcja przeciw Zofii ze strony baronówny J. J.⁶

I znów Zofia razem z Jadwigą Żurowską znalazła schronienie u sióstr urszulanek w zamian za pracę w infirmerii i w bibliotece klasztornej. Na nowo podjęła starania u biskupa A. Sapiehy o aprobatę nowego zakonu, wszakże kapłani, do których się zwracała o pomoc w opracowaniu ustaw nowego zgromadzenia, wymawiali się i wycofywali. Nie mieli odwagi i ochoty zajmować się tą sprawą, a to głównie z powodu prywatnych objawień Zofii.

Spośród hierarchów kościelnych najbardziej życzliwy okazał się arcybiskup ormiański we Lwowie Józef Teodorowicz, który w liście z dnia 28 listopada 1921 roku pisał: „Uważam, że tak ujęte nabożeństwo podane jest pani przez Ducha Świętego i jest pokrewnie tym kierunkom życia wewnętrznego, jakie widocznie są udzielane przez Boga duszom wybranym na to, by stały się modłą pewnego stylu duchowego, przeznaczonego dla naszego stulecia, a w każdym razie dla najbliższej epoki”. Wszakże i on nie był zwolennikiem zakładania przez Zofię nowego zakonu. Natomiast poparł jej prośbę o pozwolenie na tworzenie zrzeczenia dziewcząt. Książe biskup wyraził na to zgodę w roku 1922.

Rok 1923 to okres zgłaszania się kandydatek i udziału ich w zebraniach z Zofią – w jakiejś kuchni, w suterynie, na łące sióstr norbertanek... Pod wpływem konfe-

rencji Zofii rósł w nich zapal do poświęcenia się czci Najśw. Duszy Chrystusowej. Wzorując się na statucie Stowarzyszenia Dzieci Marii, Zofia razem z Jadwigą Z. ułożyła statut dla nowego stowarzyszenia, który książę biskup zatwierdził. Następnie Zofia zwróciła się do władz świeckich o zgodę na nowe stowarzyszenie. Dnia 30 marca 1923 roku urząd wojewódzki w Krakowie pozwolił na zawiązanie nowej organizacji pod nazwą: „Stowarzyszenie Katolickie dla Poglębiania Wewnętrznego Życia religijnego ku Czci Przenajświętszej Duszy Chrystusa Pana”.

Statut określał cel, którym było budzenie i rozwój życia wewnętrznego, oparte go na zasadach katolickich. Wspólna praca zarobkowa miała dawać im środki do życia, a czysty dochód miał służyć do prowadzenia instytucji dobroczynnych. Stowarzyszenie miało się składać z sióstr rzeczywistych, a oprócz tego rozszerzać się na członkinie honorowe i wspierające. Kandydatki miały przechodzić okres formacji wstępnej, a potem składać przyrzeczenia wierności, miłości i dziękczynienia. O przynależności do stowarzyszenia miał świadczyć osobny ubiór, wzorowany na tradycyjnym habicie zakonnym.

Za pozwoleniem prawnym poszedł krok następny – staranie o siedzibę stowarzyszenia. W październiku tegoż roku Zofia wydzierżawiła w podmiejskiej wiosce Prądnik Biały domek o trzech izbach i kuchni. Dnia 24 października zawarto umowę o dzierżawę domu, a w trzy dni później Zofia Tajber, Jadwiga Żurowska i Łucja Cholewska, po kilku dniach także Anna Jamska przyjechały na Prądnik Biały, do „domku nad Białuchną”. Mówiono im: „Tam was zabijają”, ale nic takiego się nie stało. Natomiast trzeba było cierpieć głód, zimno, niewygody i ciężko pracować. Asystentem stowarzyszenia ze strony kościelnej został ks. Mateusz Jeż, który 25 marca 1924 roku odprawił tu pierwszą mszę św., powtarzaną odtąd raz na miesiąc.

Stowarzyszenie nie tylko ustaliło się na Prądniku Białym, ale z biegiem czasu coraz bardziej zapuszczało korzenie. Proboszcz sąsiedniej parafii Prądnik Czerwony ks. Józef Mazurek zachęcił Zofię do podjęcia kwesty na budowę domu. Władze wojewódzkie udzieliły pozwolenia. Siostry kwestowały przez półtora roku, od czerwca 1925 do grudnia 1926 roku. Parcelę pod nową zabudowę dała w formie długoterminowej dzierżawy parafia św. Krzyża, która tam miała swoją posiadłość. W listopadzie 1926 roku nowy dom był już gotowy do zamieszkania, a obszerna kaplica do użytku sióstr stowarzyszenia i wiernych.

Mając taki ośrodek, można było organizować akcję katolicką. Kolejno powstały: Kółko św. Teresy, Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej i Męskiej, Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary, Żywy Różaniec, Apostolstwo Modlitwy, Kółko Ministrantów. Prowadzono konferencje i odczyty, śpiew, imprezy religijne, spotkania. Zapraszano prelegentów duchownych i świeckich, otwarto bibliotekę dobrych książek. W roku 1928 urządzono po raz pierwszy rekolekcje dla wiernych świeckich. W tę działalność czynnie włączała się m. Zofia, a jeszcze więcej nauczycielki – Jadwiga Żurowska i Irena Sikorska, prowadząc nabożeństwa, katechizację, wygłaszając pogadanki.

Obok tej akcji religijno-kulturalnej stowarzyszenie podjęło pracę społeczną na Prądniku Białym, a później, w miarę zakładania nowych placówek na innym terenie: prowadzenie ochronek, kuchni dla ubogich, dożywianie biedaków, przyjmowanie sierot, prowadzenie pracowni oraz sklepów. Dla dzieci szkolnych siostry orga-

nizowały świetlice, kolonie i półkolonie. Prowadzenie tych akcji społecznych i opiekuńczych, zwłaszcza ochronek, było możliwe, ponieważ siostry przeznaczały na ten cel dochód uzyskiwany z pracowni i sklepów.

Obecność i działalność sióstr przyczyniła się także do podnoszenia poziomu moralnego okolicznych mieszkańców, do jednania się zwaśnionych rodzin i małżeństw. Od roku 1927 do 1930 były też próby prowadzenia katechumenatu dla Izraelitek. Potwierdzeniem dobrego wpływu religijno moralnego sióstr jest fakt, że – jak stwierdza sprawozdanie z roku 1933 – od czasu przybycia Zofii i jej towarzyszek na Prądnik Biały nikt z tamtejszych ludzi nie umarł bez przyjęcia sakramentów świętych.

W czasie okupacji hitlerowskiej siostry były szczególnie pomocne żołnierzom polskim, ludziom wysiedlonym, jeńcom i Żydom.

Od 1933 roku siostry na Białym Prądniku otrzymały kapłana stałego, którym był ks. Srokowski, a od roku 1938, po dłuższych w tym celu staraniach, uzyskały pozwolenie na przechowywanie Najśw. Sakramentu.

Pomimo trudności w rozwoju, pomimo niepochlebnych opinii niektórych wpływowych osób i okresowego zakazu przyjmowania kandydatek, głównie z powodu braku należytych warunków mieszkaniowych, stowarzyszenie rozwijało się. Od 1923 do 1961 roku posiadało dom macierzysty na Prądniku Białym, rozbudowany jeszcze w 1937 roku, oraz 29 innych placówek.

Przemiany terytorialne i społeczne po drugiej wojnie światowej odbiły się także na stanie posiadania Zgromadzenia. W chwili śmierci swej założycielki liczyło 152 członkinie skupione w 14 domach zakonnych na terenie czterech diecezji, najwięcej w archidiecezji krakowskiej. Obecnie Zgromadzenie liczy 16 domów zakonnych i 160 członkiń. Już Założycielka zamierzyła przeszczerpienie Zgromadzenia na teren amerykański. Plan ten zrealizowała s. Leonarda Traczyk, zakładając dom zakonny w Stanach Zjednoczonych, w stanie New York⁷.

Kierownikiem duchowym Stowarzyszenia od 1931 do 1935 roku był ks. Józef Andrasz, jezuita. On to upominał, korygował, prostował, dawał sprawozdania do kurii metropolitalnej. On też kazał m. Zofii spisywać fakty z życia. M. Zofia sporządziła projekt reguły i konstytucji, modlitewnika, uwagi duchowne. Po odwołaniu ks. J. Andrasza siostry przez dłuższy czas pozostawały bez kierownika duchowego, wszakże miały pomocnych przyjaciół duchownych i świeckich.

Starania m. Zofii i jej sióstr oraz pomoc osób z zewnątrz, zwłaszcza kanonisty ks. Józefa Barona CM, osiągnęły upragniony skutek, bo 20 października 1949 roku metropolita krakowski, ks. Adam kardynał Sapieha ustanowił Zgromadzenie Sióstr Najśw. Duszy Chrystusa Pana i zatwierdził jego konstytucje. Zofia Tajber odbyła trzymiesięczny nowicjat u sióstr urszulanek w Częstochowie i w dniu 11 kwietnia 1950 roku na ręce biskupa Stanisława Czajki złożyła wieczyste śluby zakonne jako siostra Paula. Dnia 2 sierpnia tegoż roku otwarto nowicjat, który w przeciągu czterech lat odprawiły wszystkie siostry zgromadzenia, pod kierownictwem s. Antoniny Strzałby jako mistrzyni.

W roku 1952 o. Joachim Bar franciszkanin przeprowadził pierwszą wizytację kanoniczną zgromadzenia i pomógł opracować drugą wersję konstytucji, kapituła

generalna wybrała wówczas m. Paulę przełożoną generalną, a w roku 1958 następna kapituła wybór ten ponowiła.

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych Zgromadzenie straciło sklepy i przedszkola, skutkiem czego przesunęło swą działalność na pracę parafialną w szerokim znaczeniu⁸.

W styczniu 1959 roku m. Paula osobiście wręczyła cztery swe pisma mistyczne ks. prymasowi Stefanowi kardynałowi Wyszyńskiemu, celem otrzymania aprobaty. Z powodu pewnych nieścisłości teologicznych pisma te nie otrzymały jednak potwierdzenia. Co więcej, 6 października 1961 roku m. Paula została odsunięta z przełożństwa i przeniesiona z Prądnika Białego do Siedlca koło Krzeszowic, gdzie spędziła ostatni okres swego życia.

Nie zerwała kontaktu ze wspólnotą sióstr, prowadziła notatki duchowne, korespondencję, odbywała rozmowy z przyjezdnymi siostrami. Do końca czuła się odpowiedzialną za ich postęp duchowy jako założycielka Zgromadzenia. Ale na skutek wzmagającej się choroby zbliżała się do kresu życia. Cierpiała na ciężką niedomogę przewodu pokarmowego i serca oraz na inne powikłania. Do końca zachowała jasność umysłu. Dnia 28 maja 1963 roku nie mogąc już mówić, świadomie przyjęła święty wiatyk. Jeszcze raz pobłogosławiła zebrane siostry. W tym dniu dusza jej opuściła ciało, co sama m. Paula zapowiedziała: „Wybieram się w podróż”, „jestem już w innym świecie”.

Zwłoki m. Pauli Zofii Tajber przewieziono na Prądnik Biały. Dnia 31 maja odbył się pogrzeb. Mszę św. odprawił w kaplicy domu zakonnego proboszcz parafii św. Krzyża ks. Bolesław Przybyszewski, a kazanie wygłosił ówczesny wikariusz kapitułny w Krakowie biskup Karol Wojtyła. On też w asyście biskupa Juliana Groblickiego, ks. infułata Ferdynanda Machaya oraz innych duchownych diecezjalnych i zakonnych, przy udziale licznych sióstr zakonnych i wielu świeckich wiernych, poprowadził kondukt pogrzebowy na cmentarz białoprądnicki. Tam ciało m. Pauli Zofii Tajber czeka na powszechne zmartwychwstanie.

W miarę upływu czasu do klasztoru na Prądniku Białym przez nią założonego przychodzą coraz to nowe siostry, szczególnie czcicielki Najśw. Duszy Chrystusa Pana, a równocześnie coraz więcej zmarłych sióstr Zgromadzenia przyłącza się do swej Założycielki na cmentarzu, tworząc w ten sposób świętą wspólnotę obcowania tych, co żyją, z tymi, co odeszli do Pana.

25 sierpnia 1974 roku Zgromadzenie Sióstr Najśw. Duszy Chrystusa Pana obchodziło swoje 25-lecie istnienia jako zakon, połączone z 10-leciem śmierci jego założycielki m. Pauli Zofii Tajber. W uroczystości tej wziął udział ks. metropolita Karol Wojtyła, wówczas już kardynał, który w przemówieniu skierowanym do Zgromadzenia m. in. powiedział: „Każda dusza ludzka jest wielką tajemnicą człowieka, a Dusza Chrystusa, Dusza Boga – Człowieka jest tajemnicą szczególną, bezgraniczną. Główne imię tej tajemnicy to miłość. Drugim celem waszego Zgromadzenia obok czci Najśw. Duszy jest przypominanie człowiekowi współczesnemu o tym, że ma duszę, duszę nieśmiertelną, która jest ważniejsza od ciała, której nie wolno mu stracić choćby nawet za cenę pozyskania całego świata... Skromne są początki waszego Zgromadzenia i trudne, ale ufamy, że dzieła Boże tak się poczynają... Nasza obe-

cność w dniu dzisiejszym, obecność kapłanów, obecność parafii prądnickiej niech będzie wyrazem tego, jak bardzo wam życzymy błogosławieństwa Bożego...”⁹.

W dobie posoborowej, 25 grudnia 1981 roku zgromadzenie założone przez m. Paulę Zofię Tajber otrzymało ze świętej Kongregacji Zakonów i Instytutów Świeckich zatwierdzenie swych nowych konstytucji, poprzez które. Stolica Apostolska umacnia dzieło m. Pauli, określa duchowość wspólnoty przez nią utworzonej, wyznacza cel główny i szczegółowy, konstituuje jego ustrój wewnętrzny i daje miejsce w społeczności Kościoła.

2. Droga życia duchowego

Jeden ze swoich licznych rękopisów m. Paula Zofia Tajber zatytułowała: *Droga życia* zaznaczając, że celem szczegółowego opisu jej przeżyć od lat najmłodszych było wyjawienie, w jakim środowisku Bóg ją umieścił i jaką drogą urabiał jej osobowość, zanim powierzył utworzenie zakonu Boskiej Duszy Chrystusa Pana. Niniejszy rozdział będzie poświęcony owej drodze życia duchowego m. Pauli w dwu kolejnych etapach: od chrztu do bierzmowania i od bierzmowania do konsekracji zakonnej.

Od chrztu do bierzmowania

Dotychczas nie zbadano pochodzenia i życia dalszych przodków m. Tajber, zamieszkałych na Śląsku w Bystrzycy, a tylko od niej samej wiemy, że dziadkowie jej należeli do zamożnej sfery kupiecko-przemysłowej. Tak więc drogę jej życia duchowego trzeba zacząć od rodziców, zresztą i ona sama tak czyni. Z zapisu s. Zofii wynika, że obraz ojca i matki bardzo mocno wraził się w jej pamięć i duszę, tak obraz fizyczny jak i duchowy.

Ojciec Rudolf Tajber – według relacji najmłodszej córki – to mężczyzna bardzo przystojny, średniego wzrostu, ciemny szatyn o wijących się włosach, okrągłej twarzy z zarostem, kształtnym orlim nosem, z dużymi ciemno piwnymi oczami. Nie palił tytoniu, nie używał alkoholu, a tylko lubił słodczy. Był bardzo pracowity. Rano wstawał o godzinie piątej, wieczorem siedł na spoczynek o dziewiątej.

W stosunku do ludzi był otwarty i bardzo łatwowierny. Nie znał się na złości ludzkiej, wszystkich sądząc według siebie. Korzystali z tego różni oszuści, naciągając go i nabierając. Ale to go wcale do ludzi nie zrażało i nie zniechęcało do czynienia dobrze. Umiał zaraz wszystkich wytłumaczyć i nie pamiętał złego. Sam wolał ponieść stratę, byle nikogo w życiu nie narazić na krzywdę. Właśnie z tego był znany i dlatego cieszył się wielkim zaufaniem w swoim otoczeniu, w środowisku kupieckim, przemysłowym i u władz.

Choć był przemysłowcem, nie był przywiązany do pieniędzy ani do dóbr doczesnych. Rozrzutny nie był, ale też na życie sobie i dzieciom nie skąpił. Miał dziwną, niezachwianą wiarę oraz ufność w opatrność Bożą, która rzeczywiście „cudownie czuwała” nad nim i całą jego rodziną. Codziennie rano i wieczór modlił się szczerze na klęczkach. Te zalety ojca przeszły na wszystkie dzieci, a nawet na wnuki, zauważa m. Paula Zofia. Nietrudno dostrzec, że w największej mierze i w jakimś stopniu przeszły one na nią samą. Zapewne ten bardzo pozytywny obraz ojca posłużył potem Zofii do kształtowania w sobie zachwycającego obrazu Boga Ojca i do ukochania Go całym sercem.

Matka – Maria Luks – kobieta dobrze zbudowana, nieco wyższa od męża, miała kasztanowate włosy, owalną szlachetną twarz, niebieskie wyraziste duże oczy, kształtny podłużny nos. Była przystojna i stateczna, poważna i skromna, pełna poczucia niewieściej godności. Czuło się w niej dostojność żony i matki, która całą duszą oddana była swemu przeznaczeniu. Nie pamiętam – notuje m. Paula – żeby choć raz zauważyć się dało pomiędzy nimi (tzn. pomiędzy matką i ojcem) jakieś nieporozumienie lub rozdzwiek.

Wstawała zwykle o godzinie siódmej, a potem przez dłuższy czas z prawdziwym zamięłowaniem i w wielkim skupieniu modliła się na klęczniku przed Jezusem Chrystusem Ukrzyżowanym i przed Matką Boską Bolesną, polecając wszystkim swoje dzieci opiece Bożej. Tak więc znów łatwo dostrzec, że m. Paula miała w swej matce nie tylko troskliwą rodzicielkę i opiekunkę, ale nade wszystko pierwszą mistrzynię modlitwy.

W dwa tygodnie po urodzeniu, w niedzielę 8 lipca, o godzinie czwartej po południu, najmłodsza córka Tajberów otrzymała chrzest święty. Ze względu na słabe zdrowie matki, która koniecznie chciała być obecna w czasie chrztu dziecka, odbył się on nie w kościele, ale w ogrodzie Tajberów, wśród bzów, jaśminów, ozdobnych drzew parkowych przed ołtarzem Matki Boskiej Częstochowskiej, urządzonym i ustrojonym w oszklonej altanie. Dziecko otrzymało dwoje patronów: św. Zofię z córkami i św. Jana Chrzciciela.

Łaska chrztu świętego padła na żyzną glebę i wlała się w chłonną duszę Zofii Janiny, by od wczesnego dzieciństwa bogato owocować. Od początku przejawiała ona wielką wrażliwość na piękno i skrytą w nim tajemnicę. Wspomina, że bardzo lubiła z pokoju dziecinnego przyglądać się wszystkim porom roku. Chciwie śledziła ich przedziwne zmiany i cudowne przejawy strojnej przyrody, a także przyglądała się groźnym żywiołom, nie bojąc się ani burz, ani wycia wichru, ale zachwycając się ich tajemnicą.

„Tak wielce byłam tym wszystkim, co widziałam wkoło, a czemu pilnie przyglądałam się, przejęta, że w nocy budziłam się niekiedy wzdychając do Dobrej Bozi z podzięką gorącą, bowiem uświadamiałam sobie, że wszystko piękno, które widzę w otaczającej mnie przyrodzie, nie jest zmyślane jak w bajce, lecz jest rzeczywistością, w której żyję, oddycham, smakuję, czuję i nią się rozkoszuję”¹⁰.

Ten zapis wystarczy do wniosku, że Zofia Janina od początku wykazywała niezwyczajną wrażliwość na *sacrum* ukryte w przyrodzie, owite w szatę piękna. Wrodzony zmysł estetyczny kierował ją do Boga jako źródła piękna. Bowiem piękno przyrody w jej oczach było pięknem mistycznym, czyli pięknem, które nie tylko zachwyca

zmysły, ale zdumiewa duszę swą głęboką, Boską tajemnicą. To estetyczno-mistyczne spojrzenie na przyrodę będzie m. Pauli towarzyszyć przez całe życie, prowadząc do kontemplacji Boga w stworzeniu.

Drugą oprócz pocucia piękna wrodzoną skłonnością Zofii Janiny była dobroć. Chociaż wychowana w zamożności, jako dziecko wykazywała zrozumienie i współczucie dla dzieci biednych; tych, które widziała za płotem swego pięknego ogrodu. Na ubogie dzieci patrzyła litosnym spojrzeniem, a nawet pragnęła należeć do nich, pomóc im swoim współczuciem. Już wtedy w swym dziecięcym sercu, przygnębionym niepojętym i nieznanym ciężarem, słyszała promienny głos: „Ty, właśnie ty, musisz to uczynić, by wszyscy wszystko mieli! Bowiem Bozia wszystko stworzyła dla wszystkich, a nie dla jednych tylko”.

I znów, podobnie jak w pięknie, tak i w uczuciu dobroci dla biednych zetknęła się z tajemnicą Boga. Dlatego mogła napisać we wspomnieniu: „Dziwna tajemniczość okryła duszę moją i ja odczułam, że jestem kimś nieznanym samej sobie, ani otoczeniu memu, na której jakaś niepojęcie wielka odpowiedzialność leży w dokońcu mającym się tu na ziemi wielkim dziele... Uczułam, że jestem od rodzeństwa mego odosobnioną, bowiem wyposażoną w jeszcze inne dobra niż oni i że należę do tych, którzy wyłącznie Bogu są poświęceni”¹¹.

Że nie była to tylko refleksja późniejsza nad swym dzieciństwem, ale jakieś wewnętrzne doświadczenie z pierwszych lat świadomości świadczy m. in. fakt, że pytała brata Rudka, czy jest taka szczepionka, która uczyniłaby ludzi dobrymi. On obrócił to pytanie w śmiech, a najstarsza siostra Jadwiga wytłumaczyła jej, że tą szczepionką jest chrzest święty. Pouczenie to wywarło na małej Zofii Janinie wielkie wrażenie. Wzruszywszy się do głębi tą dobrocią Boga, z radości biegła tam i z powrotem po ogrodowej dróżce, bo poczuła się młodzieńskim nieśmiertelnym drzewkiem „ukochanej Bozi”, w które wszczepiła ona swoje własne życie.

W tym radosnym, dziecięcym przeżywaniu Boga jako tajemnicy piękna i dobra pojawiły się w duszy Zofii Janiny pierwsze ważne problemy, pierwsze istotne pytania. Pytała nianię Michalinę, swą pierwszą wyborową nauczycielkę: „Michalino, dlaczego my do Bozi mówimy paciorek, a nigdy Bozi nie widzimy? A czy Bozia jest tu i czy nas widzi?” A dobra i cierpliwa Michalina wytłumaczyła dziecku, że Pan Bóg teraz, w tym życiu na ziemi wystawia nas na próbę, żebyśmy Mu wierzyli, a dopiero w przyszłym życiu da się nam widzieć w nagrodę za naszą wierność. „To Bozia teraz schowała się przed nami, a potem gdy nas wypróbuje, pokaże się?!” „Tak, bo my wszyscy, tak młodzi jak starzy, wszyscy jesteśmy Jedynego Boga dziećmi...”¹².

To była pamiętna chwila. Od tego czasu, gdzie by się nie znajdowała, mówiła do Boga, myśląc wciąż o Nim i czując, że ma obowiązek pamiętać, iż Dobry Bóg zawsze na nią patrzy i oczekuje od niej, by cieszyła się wszystkim, co stworzył i dziękowała Mu za wszystko. W tych dziecięcych doświadczeniach trzeba widzieć płodne zarodki późniejszych głównych zasad duchowości m. Pauli: wierność i wdzięczność wobec Boga.

Innym problemem bardzo głęboko wdrażonym w świadomość m. Pauli już od dzieciństwa było istnienie szatanów. Opis dialogów, jakie prowadziła z nianią Michaliną na temat „diabełków” zajmuje wiele stron, m. in.: „A jakim sposobem i dla-

czego te diabliska tu na ziemi się znalazły, kiedy ziemię naszą Pan Bóg stworzył dla nas ludzi, a nie dla brzydkich diabłów?”¹³. I znów dobra i cierpliwa niania Michalina tłumaczyła dziecku prawdę o grzechu pierworodnym i jego skutkach.

I oto refleksja dziecka, która pozostanie w nim na całe późniejsze życie jako zadanie do spełnienia: „Michalino, gdyby tak wszyscy, ale to wszyscy ludzie na całym świecie zmówili się, by nie słuchać pokus diabełków, a słuchać tylko Bozi, i postarali się nie grzeszyć więcej, i tak jak kiedyś aniołowie z nieba stracili, tak i z tej ziemi też spędzili diabłów do piekła, czy wówczas szatani poszliby tam sobie?!”

Ponowna odpowiedź Michaliny: „Moja Zosieńko, Pan Jezus – sam Bóg, który stał się człowiekiem, tego nie mógł uczynić, to tym bardziej kto inny. Bo zawsze znajdują się tacy ludzie, którzy będą i zechcą grzeszyć, bo ludzi na świecie jest bardzo, bardzo dużo! Ale złe duchy można odpędzać od siebie, unieszkodliwiać ich pokusy, bronić się przed nimi”¹⁴.

Nie była to odpowiedź radosna. Małej Zofii Janinie zrobiło się bardzo smutno na wiadomość, że nie można z ziemi, tak jak to uczynili aniołowie w niebie, strącić złych duchów do piekła, i raz na zawsze oczyścić ziemię od nich, uchronić od ich grzesznego wpływu: „Wielka nowa troska straszną falą zalegała duszę moją i z nową siłą zaczęła mnie przygniatać i dręczyć”¹⁵.

Tak głęboko przejęła się okropną wiadomością o kuszeniu ludzi przez szatatów, że w nocy budziła się, wołając nianię na ratunek, bo wydawało się jej, że straszni szatani chcieli ją z nienawistną wściekłością rozszarpać i porwać do ognistego piekła za to, że chciała ich wyrzucić z tej ziemi.

W Żytomierzu Zofia Janina wchodzi w wiek młodzieńczy, szczególnie trudny z powodu utraty matki. W tym kryzysowym czasie zmienia się zwłaszcza jej stosunek do kapłanów, do nauki religii i do praktyk religijnych.

W swoich *Notatkach* spisanych na Prądniku Białym w 1932 roku¹⁶ pisze, że w Białej Podlaskiej, czyli przed ukończeniem piątego roku życia, rodzeństwo często brało ją ze sobą do kościoła na nabożeństwo, a od czasu do czasu przyjeżdżał do ich domu ksiądz, czy to święcić pokarmy na Wielkanoc, czy po kołędzie w okresie Bożonarodzeniowym, lub nawet w innym terminie. „I wtedy, mając jeszcze całkiem niewinną duszyczkę, żywiłam wielki szacunek dla każdego kapłana”¹⁷. Natomiast w Żytomierzu, w drugim okresie dzieciństwa, między piątym a dziesiątym rokiem życia, kapłanów prawie żadnych nie знаła. Później wszakże, gdy od czasu do czasu przyjeżdżał do ich domu świątobliwy proboszcz ks. Jan Bolejszyc, miała wyobrażenie, że to nie człowiek, ale jakaś odrębna, wyższa istota. I wtedy robiła sobie postanowienie, by stawać się lepszą, czując już grzechy na sumieniu.

Tak więc na ogół pozytywne i budujące, choć dość sporadyczne były jej kontakty z kapłanami i ich posługą duszpasterską. Jest rzeczą dość znamioną, że m. Paula nie wydobywa ze swej pamięci przeżycia pierwszej spowiedzi i Komunii świętej. Widocznie nie zrobiły na niej szczególniejszego wrażenia, inaczej bowiem nie omieszczałaby omówić tak ważnych wydarzeń w życiu duchowym, tym bardziej, że w późniejszym jej życiu praktyka obu tych sakramentów stanie się czymś arcyważnym.

W 11. czy 12. roku życia zaczęła chodzić do gimnazjum rosyjskiego. Naukę religii prowadził świątobliwy starszy ksiądz Walerian Gromadzki. Nie lubiła go, a nie-

chęć tę tak później tłumaczyła: „może dlatego, że prawie nigdy nie umiałam katechizmu ani Biblii, tylko tyle, co słyszałam z opowiadania księdza i odpowiedzi uczennic. Powodem tego zaniedbania się w nauce były ciągle bóle głowy, daleka przestrzeń dzieląca dom od szkoły, a przy tym i lenistwo niemałe”¹⁸. Raz tylko na lekcji religii „zamieniła się w słuch, kiedy mianowicie ksiądz katecheta tłumaczył prawdę o Ciele Mistycznym Chrystusa Pana. Zdało jej się wtenczas, że jakiś głos wewnętrzny ją zachęca: „Słuchaj pilnie, bo to ci kiedyś będzie potrzebne”.

Zapewne powody zaniedbania się w nauce religii, jakie m. Paula podala, były właśnie takie, ale trzeba zauważyć, że wszystkie one razem były tylko przejawami jej kryzysu rozwojowego, który w zakresie religijnym i moralnym nadszedł i stopniowo się w niej pogłębiał. Główną trudnością okazała się szczerość spowiedzi. Miała subiektywne przekonanie, że jej spowiedzi nie były szczere, a zatem że „były one świętokradzkie, a też i takież Komunie święte”.

W pierwszej fazie młodości, w 12. i 13. roku życia, zaczęła wielce dbać o czystość myśli, uczuć, woli. Zdawało się jej, że moralność jest główną podstawą w życiu ludzkim i w stosunkach z Bogiem, a zatem było to przesunięcie się życia wewnętrznego z tak bardzo wrażliwej w dzieciństwie postawy religijnej, czyli z relacji do Boga, na postawę moralną w relacji do samej siebie.

Dorastając spostrzegała, że jest urodziwa i ma zdolności artystyczne. Zdawało się jej, że jest pełna wdzięku, dlatego lubiła zwracać na siebie uwagę. Zaczęła śledzić swe odczucia i przeżycia, dostrzegając błahość i powierzchowność swych myśli. Popadała w niezadowolenie z siebie, dlatego podejmowała próby pewnego pogłębienia się, opanowania blakających się myśli. W drodze do szkoły powtarzała zadane lekcje oraz zastanawiała się, jaką korzyść przyniesie jej w życiu zdobyta nauka. Doszła do wniosku, że nie tyle wiedza jest jej potrzebna, ale sztuka życia. Dlaczego nikt nie uczy sztuki życia? Pragnęła, by założono szkołę „doskonałego myślenia”, które by rozwijało „tężyznę każdej władzy” w człowieku. Tak więc przeżywała potrzebę kształtowania swego charakteru. Nie umiała jeszcze powiedzieć, kim chce być w przyszłości, ale już postanowiła wyrobić w sobie silny charakter, który by ją doprowadził do wytkniętego celu¹⁹.

Tymczasem jednak weszła w drugą fazę kryzysu – trudniejszą od poprzedniej, bo światopoglądową – w kryzys wiary. Gdy miała 18 rok życia, jej brat Rudolf, nazywany w domu „mądrala”, zaczął jej dawać do czytania „mądre” książki w języku rosyjskim. Były to dzieła Marksa. Zupełnie przestała chodzić do kościoła, a nawet modlić się, w końcu też zapomniała o Panu Jezusie i Matce Bożej. Najbardziej jednak pogłębiała się jej niechęć do duchowieństwa. Był to skutek literatury, którą teraz czytała, a także antyklerykalnych opinii swego środowiska. Napisze później w tej sprawie dość smutną relację: „Nieraz z rozmów starszych słyszałam bardzo złe rzeczy o kapłanach. To wszystko zaczęło we mnie coraz większy wstręt budzić do kapłanów – tym bardziej że religii naszej świętej nie znałam gruntownie, raczej bardzo mało. Wszystko to razem, co złego słyszałam, co widziałam i co czytałam o kapłanach, wytworzyło we mnie taki wstręt, który przeszedł po prostu w nienawiść, i to niekiedy nienawiść diabelską.” Będąc w ten sposób pod typową „hipnozą” złego ducha myślała, że nie ma na świecie nikogo już gorszego od kapłana²⁰.

Wewnętrzny kryzys, pelen szamotania się z sobą, odbijał się na jej stosunku do otoczenia. Wszyscy zdawali się jej głupi, toteż lekceważyła ich, a nawet nienawidziła. „Wszystko wokół mnie wstrętnym mi się stawało coraz bardziej. Jedynie piękno przyrody zachwycało mnie po pięknie muzyki, bo w tym jednym i drugim widziałam, raczej wyczuwałam wielkość nieznanego mi Boga”²¹.

Idealizm estetyczno-moralny, który odróżniał ją od otoczenia, nawet sobie najbliższego, był chyba istotnym powodem, dla którego nie wyszła za mąż. Mimo iż jej rodzice byli zamożni, co w owych czasach zwabiało konkurentów, i chociaż wyglądała całkiem ponętnie, zwłaszcza że zawsze wydawała się o wiele młodsza, niż była w rzeczywistości, i choć młodzież męska przychodziła do jej braci i miała znajomych studentów z konserwatorium, i wreszcie mimo że wcale nie była im „przeciwna”, żaden nie odważył się zwrócić do niej z propozycją zamążpójścia. W późniejszej refleksji nad swym życiem widziała tu jakąś swoją niedostępność, nie umiając jej jednak wytłumaczyć: „Nie wiem do dziś dnia, co właściwie było tego powodem, chyba że Bóg Najwyższy tak strzegł mnie i zachował dla Siebie na obłubienicę Duszy Swojej Boskiej”²².

Chociaż ten młodzieńczy kryzys psychiczny spowodował w niej wielkie zmiany, to jednak trzeba powiedzieć, że były to zmiany bardziej zewnętrzne, aniżeli wewnętrzne. W głębi duszy wciąż nie przestała tęsknić za Bogiem, i to tak bardzo tęsknić, że myślała, iż „już dłużej nie wytrzyma”. Ale też jej kryzys zbliżał się ku końcowi zupełnie prawidłowo, razem z przemijaniem wieku młodzieńczego.

Między rokiem 1912 a 1914, szczególnie w okresach wakacji letnich i zimowych, będąc w Żytomierzu na swój sposób szukała Boga. Brała ze sobą psy myśliwskie i przemierzała odległe pola, zapuszczała się w głąbię lasu, szła nad rzekę Tatarew. Prowadziła tam dialogi z Bogiem-Stwórcą, które później opisała we wspomnieniach. Była to jej swoista modlitwa, krzyk duszy stęsknionej o ukazanie sensu i celu życia²³.

Zapewne okoliczności zewnętrzne, mianowicie śmierć ojca i wybuch pierwszej wojny światowej, sprzyjały wyjściu z dotychczasowego impasu, choćby dlatego, że musiała przestawić się w myśleniu na szersze tory, oderwać się od siebie, a otworzyć na sprawy bardziej ogólne, społeczne i narodowe. W roku 1914, tuż po wybuchu wojny nastąpił u niej zupełny przełom. Człowiekiem opatrnościowym w jej powrocie do Boga i Kościoła, a także w znalezieniu powołania okazał się ówczesny proboszcz w Żytomierzu ks. Ignacy Dubowski. Pierwsza jej styczność z nim była jedynie okazyjna. Mianowicie w roku 1915 jej siostra Eugenia miała u księdza proboszcza jakąś osobistą sprawę do załatwienia. W tym celu kilka razy chodziła do niego razem z Zofią, która tak wspomina: „Gdy byliśmy już kilka razy u niego w tejże sprawie, ksiądz proboszcz po ukończonej rozmowie zwrócił się wprost do mnie serdecznie z miłością ojcowską, lecz nie pamiętam z czym. To wejrzenie zrobiło na mnie dziwne wrażenie, bo patrząc na mnie, jakby w duszy mej czytał i ja dopiero pierwszy raz po tylu latach niechęci i nienawiści wyczułam życzliwość dla kapłana, bo czułam, że moja dusza obchodzi tego kapłana, a przecież nikt nią do tego czasu, w duchownym znaczeniu wcale się nie interesował”²⁴.

Pod wpływem życzliwości ks. I. Dubowskiego tajał w niej ów dawny chłód względem duchownych, jak taje lód pod ciepłem słonecznych promieni. Co więcej, kiedy

w jednej z rozmów nazwał jej siostrę Martą, a ją Marią, tak to zapamiętała, że później Marię Magdalenę przybrała sobie za patronkę przy bierzmowaniu. A w jakiś czas potem, po powrocie z Kijowa, latem, kiedy była znów u ks. proboszcza towarzysząc pewnej znajomej pani, on patrząc na nią badawczo, zapytał zniechęca, czy nie pragnęłaby poświęcić się wyłącznie Panu Jezusowi i wstąpić do klasztoru.

W międzyczasie ks. I. Dubowski został mianowany biskupem w Lucku – Żytomierzu. Już po jego konsekracji, w lecie 1918 roku Zofia wraz z inną swą koleżanką udała się do Ekscelencji, by zapytać, czy w dniu 22 lipca, w odpust św. Marii Magdaleny w sąsiednim miasteczku Berdyczowie będzie udzielał sakramentu bierzmowania. Ku radości Zofii biskup zaofiarował się udzielić jej bierzmowania samej jednej w swojej kaplicy biskupiej.

Okres od czasu przełamania kryzysu duchowego w 1914 roku do bierzmowania w roku 1918, a więc okres ponad trzech lat, to w życiu Zofii Tajber szamotanie się i wyrywanie ze szponów „głupich pokus”, a równocześnie krystalizowanie ducha, myśli, woli, uczuć, pragnień Boga. Przede wszystkim powróciła do praktyk religijnych, a zwłaszcza do sakramentu pokuty, do którego ponownie zaczęła przystępować w grudniu 1916 roku. Chodziło w nim nie tylko o uporządkowanie dawnych nieszczerości, ale też o zerwanie z seansami spirytystycznymi, w które dała się wciągnąć.

W czasie wojny światowej w Rosji modne były seanse spirytystyczne przy pomocy „talerzyka”. W kręcenie talerzykiem wciągnęła ją najstarsza siostra Jadwiga. Z początku „duchy” mówiły im dużo o podróżach, a nawet zachęcały, zwłaszcza Zofię, do modlitwy, niekiedy też odkrywały niby tajemnice z zaświatów. I tak przez pół roku dziewczyna traciła czas na owe balamutne sprawy: „Tym bardziej zawróciłyśmy sobie tym głowę, że niektóre rzeczy sprawdzały się dosłownie”²⁵.

W ostateczności Bóg w niej zwyciężył. Swą przedziwną myślą i mocą coraz jaśniej i potężniej w niej promieniował: „Umysł mój stawał się jakby przezroczysty i jakby wolny od wszystkiego, a przez to coraz bardziej zdolny do pojmowania wszelakich zleceń Bożych, bo jedynie o Nim Najświętszym starałam się myśleć pomimo strasznych czasów wojennych, o Nim jedynie mówić, pisać, Jego jedynie kochać. Nim żyć i dla Niego – bo szczerze, serdecznie Najśladźszego Boga pokochałam z całej duszy, całym życiem. Otóż teraz dusza moja była przygotowana do wielkiego dzieła, które Bóg miał mi zlecić wkrótce i powierzyć”²⁶.

Coraz bardziej gruntowało się w niej owo uczucie i przekonanie, jakie wyrwało się jej z serca w kościele św. Aleksandra w Kijowie w ów Wielki Piątek 1915 roku, wobec Jezusa Chrystusa wystawionego w Grobie Pańskim: „Ty jesteś tym szczęściem, którego całe życie dotąd moja dusza daremnie poza Tobą szukała”²⁷.

Od bierzmowania do konsekracji zakonnej

Po przyjęciu bierzmowania przez cały rok Zofia Tajber co niedzielę chodziła na mszę św. do kaplicy biskupa Dubowskiego. Przed mszą świętą spowiadała się u niego. Po drugiej spowiedzi dał on jej do czytania dzieła św. Teresy z Avila, wielkiej mistyczki i reformatorki życia w zakonie karmelitańskim. Zofia wzięła to za

znak, że Pan Jezus ją także prowadzi do Boga drogą mistyczną. Przyznała się do tego biskupowi już przy następnej spowiedzi i poprosiła o pozwolenie notowania swych przeżyć wewnętrznych. On nie tylko pozwolił, ale „nakazał” wszystko spisywać swobodnie i szczerze.

Matka Paula wspomina, że spowiedzi u ks. biskupa były krótkie, że polegały na odkryciu przez nią swego sumienia i na jego zwięzłych naukach, natomiast on sam „nigdy” swymi pytaniami nie wnikał w jej duszę. Było to więc kierownictwo duchowe ograniczone i chyba dlatego m. Paula była przekonana, że nikt z ludzi nie prowadził jej do Boga, ani się nią specjalnie nie zajmował i o Bogu nie pouczał. Twierdziła, że była w tym tylko jej dobra wola, jej nieustanny pęd ku Bogu, że były tu tylko dwie osoby: jej grzeszna ludzka osoba i Boska Osoba Jezusa. Te dwie osoby spotkały się i całe oddały „siebie nawzajem sobie!”

Przed Bożym Narodzeniem 1918 roku stanowczo zamierzyła całkowicie poświęcić się Bogu. Ujawniła to przed rodzeństwem, spotykając się z pewną irytacją za strony najstarszej siostry Jadwigi. Wieczorem w Nowy Rok przy kolacji z rodzeństwem Jadwiga poruszyła tę sprawę, wyrażając zdziwienie, po co Zofia chce jechać gdzieś do Polski, do Krakowa, by tam wstąpić do klasztoru, kiedy tu, w Żytomierzu sama mogłaby założyć nowy klasztor. Zofia zareagowała świętym oburzeniem: „Jak można takie święte rzeczy, jak założenie nowego zgromadzenia, zakładać ze swojej choćby dobrej woli?! Przecież to Bóg jeden może uczynić, bo też sam w podobnych wypadkach daje oświecenie, wskazując wyraźnie wolę swoją najświętszą duszom przeznaczonym do dzieł takich, ale nie może tego czynić ktoś, komu się zachciewa, boby to było dzieło nie Boskie, a ludzkie, a przecież założenie zgromadzenia zakonnego to żaden dom handlowy, ani ludzka szkoła, ani żadne choćby najwspanialsze dzieło ludzkie czy interes, a sprawa czysto Boska!”²⁸.

Wnet okazało się jednak, że Jadwiga utrafiła w duszę Zofii bardzo celnie, ponieważ próby skierowania Zofii do jakiegoś istniejącego już klasztoru nie dały żadnego wyniku, a właśnie idea założenia własnego zakonu coraz bardziej potężniała w jej duszy.

Najpierw panna Maria Kubasiewicz, nauczycielka polskiej szkoły ludowej w Żytomierzu, również penitentka bpa Dubowskiego, zwróciła się do niej z propozycją założenia nowego zgromadzenia zakonnego. M. Kubasiewicz zapoznała ją z ułożonymi przez siebie konstytucjami projektowanego zakonu, które ułożyła z kilku innych konstytucji już istniejących. Konstytucje te nie przypadły Zofii do gustu: „Jedno tylko uderzyło mnie, gdy p. Kubasiewicz mi tłumaczyła, że to wszystko ma być poświęcone ku chwale Serca Jezusowego, wtedy to wyraźny uczułam w duszy jakiś głęboko ukryty sprzeciw”²⁹.

Ks. biskup nie zaakceptował propozycji i projektu p. Kubasiewicz, natomiast radził jej wstąpić do nowoprzybyłego z Petersburga zgromadzenia, albo sprowadzić do Żytomierza jakieś inne zgromadzenie, na co ona przystała. Natomiast Zofia Tajber stanowczo tę propozycję biskupa odrzuciła: „Och ja za nic! do żadnego zakonu nie wstąpię, bo czuję wyraźnie, a nawet pewna jestem, że Pan Jezus chce nowy zakon utworzyć”³⁰. Ks. biskup uśmiechnął się zagadkowo, poruszył na krześle, a po chwili odrzekł, że w takim razie winna się wiele modlić i pytać Pana Jezusa: czego On pragnie od niej, i polecił, by dalej notowała swoje przeżycia duchowe. Ponadto,

traktując sprawę ich obu poważnie, wydał im polecenie, by chodziły do jezuity ks. Kazimierza Konopki, profesora seminarium duchownego w Żytomierzu na dokształcenie z prawa kanonicznego w przedmiocie życia zakonnego. Wykładać prawo kanoniczne osobie z gruntu nastawionej mistycznie i nasłuchującej głosu Chrystusa Pana okazało się przedsięwzięciem całkowicie chybionym. Wspomnienie m. Pauli z tego eksperymentu jest bardzo pouczające i doskonale ją charakteryzuje.

„Siedziałam wtedy jak na niemieckim kazaniu, bo niby wszystko rozumiałam, ale mnie to wszystko wtedy wcale nie przypadało do gustu... Ks. Konopka przez cały czas badawczo na mnie patrzył i widać to zauważył, bo mi powiedział, że mnie wcale nie interesuje to, co on tłumaczy i dyktuje, i w tym czasie zupełnie o czym innym myślę, a nie o tym, co słyszę. Przyznałam mu się szczerze, że nudne to wszystko, bo wcale nie ma tam ani o Panu Jezusie, ani o miłości ku Niemu, ani o wewnętrznej pracy, a tylko jakieś ustawy, niewzruszone prawa, suche punkty i paragrafy bez końca, a one mnie czegoś nie nie obchodzą... Byłam całkiem surowym materiałem na zakonnicę, a tym bardziej na założycielkę nowego zakonu”.³¹

A kiedy pod koniec tej edukacji Zofia Tajber powiedziała ks. Konopce, że od niejakiego czasu wciąż staje jej przed umysłem Dusza Chrystusa Pana jako nazwa i cel nowego zgromadzenia, profesor był zaskoczony. Spojrzał na nią badawczo i z nieukrywaniem zdumieniem, a chcąc ją zaraz „upokorzyć”, powiedział, że z powodu swojej próżności chce takiej nazwy, jakiej jeszcze żadne zgromadzenie nie ma.

Mimo oporu Zofii najwidoczniej biskup i profesor nie zrezygnowali ze swego planu pozyskania obu kandydatek dla upatrzonego przez siebie zgromadzenia, gdyż w końcu czerwca 1919 roku ks. Konopka kazał Zofii przyjść do szkoły M. Kubasiewicz, by tam odprawiła rekolekcje wspólnie z paniami nowego zgromadzenia, które przybyło z Petersburga. I tym razem Zofia stanęła w pozycji obronnej. Warto przytoczyć jej refleksje o tym zdarzeniu, bo one pokazują, jak Zofia Tajber była oryginalna i jak mocno przeświadczona o swoim własnym powołaniu, które przypisywała wprost Panu Jezusowi i nikomu innemu.

„Jak przyszło do rekolekcji, to dawny lęk i obawa przed kapłanami, który dawniej w życiu wyczuwałam, na nowo się obudziła, a to szczególnie dlatego, że to był jezuita – a o ojcach jezuitach tam na Wołyniu słyszałam niejedno, że to są bardzo uczeni, ale też i sprytni zakonnicy, nim się spostrzeżesz, a wpadniesz w ich pułapkę. Otóż tym razem właśnie zdawało mi się, że jeżeli ten ojciec jezuita weźmie mnie w swoje obroty, to czy wiem, może mnie pozbawi tej wolności, którą mam przy moim Najdroższym Jezusie i zmusi mnie połączyć się z tymi paniami, a ja czułam, że mam iść swoją drogą, choćby i bez p. Marii K., sama jedna w życiu, ale pełniąc wolę mego ukochanego Jezusa”. W trakcie rekolekcji, przy śniadaniu, „gdy powiedziałam, że mam 29 lat, to z początku temu nie wierzył, a potem gdy upewniłam, to jak to zwykle przewielebni ojcowie jezuitci lubią czynić, ukuł mnie słowem, że widać dlatego, że już starsza jestem i z życia wszystko wykorzystałam, to teraz resztkę tego życia chcę poświęcić i ofiarować Panu Bogu... Otóż, gdy ojciec Konopka tak bez litości mi powiedział, pomyślałam sobie: nie pomylili się ci, co mówili, że jak jezuita w ręce swoje duszę weźmie, to potem jej dobrze zada – i choć rozmawiałam dalej z ks. Konopką, ale mnie już ducha krępował”³².

Wnet jednak skończyła się ta nieudana próba zapoczątkowana przez Marię Ku-basiewicz, bowiem na skutek represji wobec księży biskup Dubowski wyjechał z Żytomierza do Łucka, a razem z nim ks. Kazimierz Konopka.

Druga próba miała okazać się trwała. Mianowicie od 15 września 1919 roku zamieszkała razem z Zofią Jadwiga Żurowska, nauczycielka ludowa, która należała do ukrytego zgromadzenia o. Honorata Koźmińskiego, kapucyna. Po Nowym Roku dołączyła się do nich panna Anna Jamska. Zaczęło się już całkiem inne, nowe życie, chociaż niezupełnie takie, jakiego Zofia pragnęła. Były to bowiem osoby o bardzo odmiennych charakterach, zachodziła więc trudność we wzajemnym współżyciu. Anna była cicha, uległa i lękliwa, Jadwiga zaś melancholijna i despotyczna, kręcąca się wokół swojej osoby i chcąc wszystkich wkoło przymusić do ślepego posłuszeństwa wobec siebie.

Warunki zewnętrzne były bardzo trudne, bo na porządku dziennym rewizje, aresztowania, rabunki, morderstwa, rekwizycje, głód i nędza, częsta strzelanina. W owym ustawicznym zagrożeniu ratowała je pełna wiara i ufność w Opatrzność Bożą. Jak świadczy wspomnienie Zofii, pomimo wszystko dusza jej „musiała wciąż stać przed Bogiem rozjaśniona, Nim szczęśliwa, wpatrzona w Niego i wsłuchana w Jego tchnienie Miłości, czyli w objawienia woli Jego najświętszej. W ciągu tego czasu od 1919 do 1920, Pan Jezus darzył mnie przedziwnym zjednoczeniem ze Sobą i cieszył nieskończenie duszę moją wśród tych okropnych czasów”³³.

Po wyjeździe biskupa Dubowskiego spowiednikiem Zofii, Jadwigi i Anny był ks. Stanisław Ditrich, kapłan bardzo pobożny i im życzliwy. Czytał niektóre zeszyty z zapisami przeżyć duchowych Zofii. Był to bowiem okres jej bardzo intensywnej twórczości pisarskiej. Szła ona w dwu kierunkach: jedne zapisy odzwierciedlały osobiste przeżycia wewnętrzne, kontemplację modlitewną; drugie zaś dotyczyły przyszłego nowego zakonu, jego duchowości i organizacji. Do pierwszej grupy pism należy zbiór p.t. *Notatnik 9 X 1919 – 27 II 1920*, do drugiej przede wszystkim *Reguła Zakonu Najśw. Duszy Boga Człowieka Jezusa Chrystusa*.

Notatnik zawiera swoiste dialogi duchowe na tle *Naśladowania Chrystusa* Tomasza a Kempis, bowiem każdy dialog zaczyna się i kończy tekstem wyjętym z *Naśladowania*. Wszakże ów związek tekstów *Naśladowania* z tekstem Zofii Tajber jest bardzo luźny. Idzie ona bowiem swoją drogą, po linii własnego serca, a nie analizuje ani nie komentuje myśli Tomasza a Kempis. Dlatego te dialogi duchowe Zofii mają zupełnie inny charakter i klimat duchowy, niż *Naśladowanie*. Są radosne i pełne optymizmu, nie mają nic z surowości i pesymizmu, jakiego nie brakuje u *Naśladowania*. Oto dialog pierwszy z 29 października 1919 roku na temat Prawdy.

„Prawdą jest, żeś stworzenie Moje Boskie. Prawdą jest, żeś stworzona na obraz i podobieństwo Moje. Prawdą jest, że posiadasz nieśmiertelną duszę.

Prawdą jest, że cię kocham, gdyż przyjąłem naturę twoją ludzką, by cię odkupić i wyzwolić z grzechu pierworodnego, dać przykład swym życiem życia Bożego, by ciemność w tobie przemieniła się w światło Boże. Duszo ukochana stworzenia Mego, zrozum, co to jest Prawda! Prawda to jest życie duszy człowieka w Bogu, życie dla Boga, życie ducha w Duchu Boga. Prawda to Bóg! Bogiem jest Prawda. Prawda jest w Bogu, a Bóg jest w Prawdzie.

Ty jesteś prawdą, gdyż jesteś stworzeniem Prawdy, stworzona Prawdą. Bóg ci stworzył, więc w duszę twoją włożył prawdę. Powstań! Spójrz, a ujrzysz Prawdę

Dusza twoja to prawda, lecz życie twoje jest kłamliwe. Dusza twoja to skarb wszechpotężnego Boga. Bóg cię stworzył, więc masz piękną duszę, a ty jesteś Jego skarbem, duszą Boga samego. Powstań, a ujrzysz piękno włożone ręką Boga w duszę twoją. Tą pięknością jest obraz i podobieństwo twoje do Boga.

Ty masz duszę stworzoną na obraz i podobieństwo Boże! Dusza Boga Człowieka jest bratnią twoją Duszą. Bóg stał się Człowiekiem, by cię całkiem w Siebie dla Siebie przeistoczyć.

Rozważ, jak piękną duszę posiadasz, duszę, której Bóg pożałował, duszę, która Boga w sobie nosić, pochłaniać może, a raczej Bóg twoją całkiem przeistoczyć w Siebie i pochłoniąć pragnie.

Duszo nieśmiertelna, pij wodę ze źródła Prawdy! Tym źródłem jest Dusza Moja. Ja, Jezus Chrystus, Syn Boży, Druga osoba Trójcy Przenajświętszej. Ja, Zbawiciel, daję wam wodę żywota (...).

Kto pije ze źródła żywota Mego, ten pije Ducha Prawdy na żywot Wieczny.

Człowieku, nie przyszedłem tu na świat, by cię odepchnąć i zdeptać, lecz podnieść, obudzić, oczyścić, do miłości Boga powołać.

Rozum, ten dar Boży na to ci dałem, byś nim Mnie poznawał, ocenił, kochał i chwalił godnie na wieki.

Powstań ze snu ciężkiego, gdyż przepelnionego grzechami, któreś popełnił względem Stwórcy twego, Zbawiciela, Przyjaciela twego prawdziwego, jedyne; przeciw Duchowi Świętemu, któregoś oświecenia nie chciał przyjąć, lecz w rozumie twoim ograniczonym przez złą, zarozumiałą twoją wolę zatapiał się i grzeszył przeciwko bliżniemu i sobie samemu.

Powstań! Ja, Prawda wieczna, oczyszczę cię ze wszystkich twoich grzechów i tych nałogów, lecz oddaj mi twoją pamięć, wolę, serce, duszę całą.

Moje Słowo nie jest tylko prawdziwym słowem, lecz samą Prawdą. Ja rzeknę, a słowo Moje ciałem się stanie. Źródło wody żywej, które z Duszy Mojej wypływa i wypływać będzie, uzdrowi każdego, który wierzyć we Mnie będzie. Uwierzy, że Słowo Ciałem się stało i mieszkało między wami.

Ach! żeby to człowiek mógł choć w części pojąć potęgę Mojej Duszy, inaczej by się do Niej garnał, kochał, dziękował i czciłby Ją inaczej.

Dusza Moja to wszechświat, który wszystko i wszystkich w sobie zawiera.

Dziecko moje! przybliź się do Mnie! Kochaj szczerze, prawdziwie, żywo, głęboko, a poznasz, kim Ja jestem dla was – dusze moje ukochane. Ty jesteś Mi drogą dlatego, żeś wszystkim gardziła, nawet samą sobą, a szukała wytrwale Tego, który cię stworzył i którego miłość dusza twoja niewyraźnie czuła, tęskniła, nie wiedząc wcale za kim to tak bardzo tęskni.

Kocham ciebie też za to, żeś Mi dała twoje życie.

Czekaj jeszcze maluczko, a ujrzysz, jaką cię uczynię, tylko jednego potrzeba – kochać Mnie i dziękować Mi³⁴.

Wspomniana wyżej *Reguła* Zofii Tajber nie jest oczywiście dziełem prawniczym ani nawet ascetycznym, ale jest przede wszystkim kodeksem życia wewnętrznego we wspólnocie nowego zakonu Duszy Chrystusa Pana. Jest wyrazem i syntezą wiel-

kich pragnień potencjalnej założycielki, wizją, w której siły mierzy się na zamiary, zamiary natomiast mierzy się wielkością i żarem miłości.

Sama Zofia we wstępie podała genezę *Reguły*: „Po kilkuletnim nieustannym błaganiu Stwórcy wysłuchał prośby mej i Sam Bóg Człowiek objawia mi się (1917–18), wskazując, iż przez Duszę Swoją Boską On jeden tego dokonać może, gdy będzie w duszach ludzkich świadomie dla nich, wszechwładnie żył i Dusza Jego pocznie kształtować naszą duszę na wzór Swej. Do tego celu Bóg Człowiek w następnych latach (1919–20) podał mi Zakon swej Boskiej Duszy oraz jego przepisy mieszczące w sobie VII odgałęzień, które mają wnieść w poszczególne dziedziny prac ludzkich uchrystusowanie oraz przynieść wszystkim narodom pokój Boży i jedność z Bogiem”³⁵.

Nie tylko główną ideę zakonu – Duszę Chrystusową wyprowadza ze szczególnej inspiracji nadprzyrodzonej, ale także szereg innych koncepcji, m. in. nazwę zakonu – *Solaris*. W *Notatniku z życia dawnego*, w dłuższym opisie wyjaśnia, że sam Pan Jezus dał jej do zrozumienia, że Jego Dusza jest słońcem, które oświeca cały świat dusz ludzkich, i że ona sama będzie patronką jej i zakonu. A że *słońce* języku łacińskim znaczy *sol*, stąd nazwa *Solaris*: w gałęzi żeńskiej – siostry solaryski, w gałęzi męskiej – ojcowie i bracia solarysi³⁶.

Wizja założycielki nie ograniczała się do zakonu żeńskiego, ale była maksymalnie szeroka, przewidując całą wielką rodzinę Boskiej Duszy Chrystusa Pana: zakon żeński, męski i współpracowników świeckich. Maksymalizm jej pragnień najpełniej wyraził się w rozdziale piątym o zadaniach zakonu, których spełnienie wymagało siedmiu odgałęzień. Oto one: 1. przemysłowo-pracownicze, 2. wychowawczo-oświatowe, 3. dobroczynno-miłosierne, 4. misyjno-krajowe, 5. misyjne dla nawracania pogan, 6. kontemplacyjno-misyjne, 7. kontemplacyjne³⁷. Wszystkie te odgałęzienia wspierają się nawzajem duchowo, umysłowo, fizycznie, moralnie, nie wchodząc w zakres prac drugiego odgałęzienia, jednak dopełniając się w realizacji idei zakonu³⁸. *Reguła* promuje każde z tych odgałęzień, wyznaczając im zadania, środki i sposoby współdziałania z innymi. Bez wątpienia największej wagi i sentymentu przywiązała twórczyni *Reguły* do odgałęzienia kontemplacyjnego. Oto dla ilustracji paragraf 34: „Odgałęzienie kontemplacyjne niesie wszystkim odgałęzieniom pomoc nadprzyrodzoną: 1. przez swoje głębokie, cudotwórcze z Bogiem Człowiekiem żyjącym w nich zjednoczenie; 2. przez nieustanne modlitwy pochwalne, dziękczynne, wynagradzające, błagalne i inne ćwiczenia duchowne; 3. Przez spędzanie złych duchów w bezdeń piekielną, dla ułatwienia wewnętrznego i zewnętrznego prac podejmowanych przez każde odgałęzienie dla odrodzenia ludzkości; 4. przez ożywienie wszechmocnych aktów woli Najświętszej Duszy oraz bosko-zbawczych myśli Chrystusa Pana, zawartych w nauce Kościoła świętego i przesłanie ich siłą myśli członkom innych odgałęzień dla ich głębszego ożywienia się życiem i bytnością Boga Człowieka nie tylko w niebie i pod postacią chleba, lecz i w Mistycznym Jego Ciele”.

Zupełną nowością w *Regule* Zofii Tajber jest rozdział XIII o ślubach zakonnych. Są to bowiem śluby wierności, miłości i wdzięczności. Są one wynikiem jej osobistej mistycyzującej inspiracji, a nie przyjęciem rad ewangelicznych z tradycji życia zakonnego. Oczywiście, że tradycyjne śluby posłuszeństwa, czystości i ubóstwa obowiązują, ale nie zostały osobno wyeksponowane, a jedynie wtopione w ślub wier-

ności 68 i 69). Łatwo spostrzec, że rysem najbardziej charakterystycznym dla tej koncepcji jest wdzięczność, która na trwałe pozostanie szczególnym znamieniem Zgromadzenia Najśw. Duszy Chrystusa Pana. Jest ona ujęta w dwa paragrafy:

72. Ślub dziękczynienia obowiązuje członka, by wywdzięczać się Bogu za Niego Samego, za powołanie zakonne i za wszystko, co stworzył i czego człowiekowi używa, by wdzięczność ku Bogu rodziła zjednoczenie z Nim, wzbogaciła członka w cnoty, uwolniła go od wad, zachowując od upadku.

73. Cnota dziękczynienia obowiązuje członka, by z prawdziwą wdzięczną, radością i równowagą przyjmował wszystko, co spotyka nas w ciągu dnia jako z rąk Boga, w doskonałym poddaniu się woli Jego woli. A więc przyjmować tak radość życia, jak i bóle, które doświadczając członka, oczyszczają i wzbogacają go w zasługi.

Kiedy w listopadzie 1920 roku Zofia Tajber ze swymi dwiema towarzyszkami opuściła Żytomierz i udała się do Krakowa, od zaraz rozpoczęła starania u władz kościelnych o zatwierdzenie zakonu Duszy Chrystusa Pana. Jak wiemy z jej życiorysu, zamieszczonego w pierwszej części niniejszego artykułu, sprawa się przeciągała nawet wtedy, kiedy Zofia osiadła już na Prądniku Białym, mając zatwierdzone przez władze świeckie Stowarzyszenie ku czci Przenajśw. Duszy Chrystusa Pana.

Wydaje się, że tak długie przeciąganie się załatwienia upragnionej sprawy było największym krzyżem życia dla Zofii, jako że najgłębiej była przekonana o swoim powołaniu wolą Bożą do założenia zakonu. Nic dziwnego, że przy końcu swoich notatek spisanych w styczniu 1932 roku na życzenie ks. Józefa Andrasza T. J., ówczesnego kierownika jej Stowarzyszenia, zauważa: „Obecnie całe zatrzymanie rozwoju sprawy już od 11 lat leży tu w Krakowie na sumieniu najwyższej władzy duchownej (...). Pan Bóg nie może być ciągłym żebrakiem, dopominającym się u stworzenia swego chwały dla siebie, która Mu się przecież całkiem prawnie należy, a jest konieczna dla dobra naszego duchowego i materialnego”³⁹.

Ten krzyż oczekiwania musiała jednak nieść jeszcze o wiele dłużej, bo aż do 20 października 1949 roku, kiedy metropolita krakowski ks. Adam kardynał Sapięha mocą swoich szczególnych uprawnień apostolskich ustanowił Zgromadzenie Sióstr Najśw. Duszy Chrystusa Pana, i aż do 11 kwietnia 1950 roku, kiedy to mogła złożyć na ręce ks. biskupa Stanisława Czajki w Częstochowie wieczyste śluby zakonne jako siostra Paula. W ten sposób Kościół przyjął jej ofiarę i wziął w ręce kierownictwo nie tylko administracyjne i kanoniczne, ale także i przede wszystkim teologiczne i duchowe, zachowując i strzegąc szczególnego charyzmatu matki Założycielki i całego Zgromadzenia popularnych „duszycek”.

3. Duchowy charyzmat życia

Matka Paula Zofia Tajber, która od samego początku szła do Boga po mistycznej drodze piękna i dobra, podziwiała Go jako wszechmocnego Stworzyciela i jako naj-

lepszego Ojca. To pojmowanie Boga jako Ojca skłoniło ją do wybrania Ojca niebieskiego pierwszym patronem nie tylko dla siebie samej, ale i to przede wszystkim dla całego zgromadzenia Duszy Chrystusa Pana. Bóg Ojciec był zawsze szczególnym przedmiotem jej kontemplacji, zwłaszcza w roku 1919, kiedy to m. in. 1 listopada zapisuje swój duchowy z Nim dialog:

„Ojcze Przedwieczny! pragnę ciszy klasztornej, w której myśl moja spokojnie biegłaby, płynęła ku Tobie, Boże. Pragnę Cię w ciszy uwielbiać, chwalić, kochać i dziękować, gdyż żyjąc w świecie jestem roztargnioną, co mi przeszkadza nawet w tym, żeby Ciebie prosić gorąco o powstanie Zakonu Duszy Chrystusowej...”

Mój Dobry Ojcze! Patronie Zakonu Duszy Syna Twego, spójrz na nasze biedne, żyjące wśród świata dusze! Jak one jeszcze są dalekie od Ciebie!

Spójrz, Ojcze Miłosierny! spójrz na Syna Twego jak On jedyny na nas czeka!... Czeką, kiedy to my, zebrane w ciszy klasztornej, będziemy chwaliły Go, kochały, dziękowały Mu za to święte powołanie uczczenia Jego Boskiej Duszy.

Ojcze Niebieski, Patronie nasz jedyny! do kogóż, jak nie do Ciebie, mam się zwracać z prośbą o przyśpieszenie powstania zakonu...? Ty jeden wszystko nam dać możesz z miłości ku Synowi Twojemu. Syn Twój mi powiedział, że czekasz na prośby nasze o ten zakon. Więc zwracam się do Ciebie, Ojcze, z gorącą, szczerą modlitwą, daj nam to, o co Ciebie proszę... Zakon, który będzie szkołą miłości Boga w Trójcy Jedynego!”⁴⁰

Dnia 13 sierpnia 1920 roku doszła do przekonania, że jest wolą Bożą, by Ojciec Niebieski był patronem zakonu Duszy Chrystusowej, dlatego w swej *Regule* – wyżej tu omawianej – zapisała: „Patronem Zakonu Boskiej Duszy Chrystusa Pana czyli najwyższym opiekunem jest Bóg Ojciec”. Kościół zgodził się na ten patronat, ponieważ w *Konstytucjach* z roku 1981 potwierdził uroczystość Trójcy Przenajśw. jako święto patronalne Zgromadzenia, wyraźnie zaznaczając, że „w uroczystości Trójcy Świętej podkreślamy cześć dla osoby Boga Ojca, którego szczególnej opieki Zgromadzenie doznaje od samego początku”⁴¹.

Wielką inspiracją m. Pauli Zofii było przeświadczenie o swym powołaniu do tego, by była apostołką Najśw. Duszy Chrystusa Pana. Wszystkie jej pisma i całe dzieło są przeniknięte kontemplacją Duszy Chrystusowej. 13 stycznia 1920 roku napisała: „Dziś nie tylko wierzę, że Chrystus mnie wybrał na założycielkę Zakonu Duszy Jego Boskiej, lecz widzę to naocznie, dotykalnie prawie, że to były Jego słowa. Cóż Chrystusowi Panu znaczy wybrać sobie ze swoich stworzeń duszę i ją pouczać i przez nią wolę swoją objawiać? To jest tak proste i tak prawdziwe, że nie dziwi zupełnie duszy mojej”⁴².

Podstawą mistyczną takiego powołania i apostołstwa był jej własny, osobisty, oblubieńczy związek z Duszą Jezusa Chrystusa. We środę 27 sierpnia 1919 roku pisze: „Muszę wyjaśnić od jakiego czasu czuję i wiem, że jestem oblubienicą Duszy Jezusa Chrystusa. W tym roku w zimie pisałam, że odczuwam to, iż Chrystus Pan powołuje mnie nie tylko na służebnicę, lecz na oblubienicę swoją. Pisałam, że z własnej woli nie nazwałabym siebie oblubienicą, gdyż to byłoby zuchwalstwem, a będę czekała, aż On sam mnie to objawi”. I twierdzi, że takie objawienie otrzymała w pierwszy czwartek czerwca, w kościele seminaryjnym w Żytomierzu. Zostawiło ono w niej „uczucie nadziemskiego szczęścia”⁴³.

M. Paula tak bardzo była przeświadczona o prawdziwości tego objawienia, że wyznaczyła w swej *Regule* pierwszy czwartek czerwca dniem szczególnie obchodzonym w Zgromadzeniu jako „objawienie Pana Jezusa na ołtarzu i oddanie Jego Boskiej Duszy ku uczczeniu”.

Konstytucje Zgromadzenia z 1981 roku zachowują ów specyficzny cel, zgodnie z intencją, a nawet przy użyciu słownictwa Założycielki, precyzując dokładnie jego dwa punkty, mianowicie, że „celem szczególnym Zgromadzenia jest: 1) kult Najśw. Duszy Chrystusa oraz szerzenie Jej czci, a przez to ukazywanie wartości każdej duszy ludzkiej, 2) świadome życie Jezusa w duszy, przekazywanie tej prawdy ludziom i zapalenie ich do potęgowania w sobie życia Bożego, aby stawali się coraz bardziej żywymi, dzielnymi i twórczymi członkami Mistycznego Ciała Chrystusowego” (nr 8).

Te same *Konstytucje* potwierdzają także wybór uroczystości Zwiastowania Pańskiego na święto patronalne obok Trójcy Przenajświętszej, tak jak tego zawsze pragnęła m. Paula. Zwiastowanie Pańskie bowiem jest pamiątką Wcielenia Syna Bożego i stworzenia Jego Najświętszej Duszy (nr 6).

Dla m. Pauli Zofii Tajber Bóg jest zawsze Bogiem obecnym, bliskim, w całej otaczającej przyrodzie i we własnej duszy. Tak samo Jezus Chrystus jest dla niej Chrystusem obecnym, jak najbardziej bliskim, dlatego jest to przede wszystkim Chrystus eucharystyczny i Chrystus mistyczny. Od owej chwili w wielki piątek 1915 roku u Grobu Pańskiego i krzyku serca: „Ty jesteś tym szczęściem, którego całe życie dotąd moja dusza daremnie poza Tobą szukała”, coraz bardziej wiąże się z Nim, a przed Najświętszym Sakramentem kontempluje nade wszystko Jego świętą Duszę.

Po drugiej wojnie światowej, kiedy znana się stała na polskim terenie encyklika Piusa XII z roku 1943 o *Mistycznym Ciele Jezusa Chrystusa* i o naszym w nim zjednoczeniu z Chrystusem, zainteresowanie m. Pauli wyraźnie poszło w kierunku Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa. Wiadomo, że encyklika *Mystici Corporis* omawia związek Kościoła z Chrystusem Głową oraz związek każdego chrześcijanina z Chrystusem w Kościele. Związek ten jest prawdziwy i realny, jest to związek mistyczny, o wiele większy niż zwykła łączność moralna i uczuciowa. Wypływa z udziału człowieka w darze nadprzyrodzonym, który działa w jego duszy jako zasada spójności i solidarności.

Nie mogło być nauki bardziej inspirującej m. Paulę niż nauka o Ciele Mistycznym, która zawsze, od młodości ją intrygowała. Przeto Chrystus Mistyczny stał się teraz pierwszym przedmiotem jej kontemplacyjnych dialogów, jej gorących pragnień i jej pism, zwłaszcza skierowanych do kapłanów: *O bytowaniu Pana Jezusa w Mistycznym Ciele tu na ziemi w członkach komunikujących się* (1957 – 1958), a następnie *Notatnik* z okresu między 6 III a 11 IV 1959 roku.

Głównym problemem, o który chodzi m. Pauli w tych pismach, jest zaniedbanie nauki o obecności Jezusa Chrystusa w członkach Ciała Mistycznego i ograniczenie jej do obecności sakramentalnej, uzależnionej od zniszczalnych postaci chleba i wina. Uwagi swoje pisze nie tylko z przejęciem, ale z jakąś osobistą pasją, przez co problem się wyolbrzymia i nabiera rozmiarów wręcz kosmicznych. Wystarczy przytoczyć fragment ze wspomnianego *Notatnika*:

„Piątek 10 IV 1959. Okres Wielkanocny. Umieszczam poniżej notatkę sprzed pięciu laty pisaną, z dnia 29 IV 1954 roku, gdzie Pan Jezus skarży się do mnie, iż nie ma tu na ziemi należytej czci w członkach Mistycznego Jego Ciała z powodu braku świadomości i wiary w Boga bytującego w Mistycznym Ciele. Osadzili Mnie w tabernakulum, i wielki Mnie zaszczyt spotkał, że uwierzyli, iż z Bóstwem jestem i z Człowieczeństwem w niebie oraz w Hostii konsekrowanej, ale odmawiają Mi bytowania w duszy nieśmiertelnej mistycznego Mojego członka. Myślą, że wielki Mi czynią zaszczyt, że tak czczą w procesji (...), że cześć wyrażają w ten sposób, iż pozostawiają – członkom całkowicie Mnie oddanym – wiarę w Bóstwo, a nie pozwalają mieć świadomości, że Ja w nich żyję z Bóstwem i Człowieczeństwem, nie tylko realnie, duchowo, lecz substancjalnie, z całą mocą Prawa, Prawdy i Żywota...

Syn Człowieczy przyszedł do swoich, a swoi Go nie przyjęli (...), bo zatracają świadomość o bytowaniu Moim z Bóstwem i Człowieczeństwem. Tak Mnie godnie w siebie przyjmują! Czczą Moje Człowieczeństwo, ale tak jak chcą, i tam gdzie chcą; lecz w sobie nie chcą uczcić tak, jak żyję. A żyję po to, bym Ja – Syn Człowieczy jako Syn Boży zawsze znajdował Siebie w nich, i by Ojciec Niebieski widział Syna Bożego tu na ziemi”.

Ciało Mistyczne w pojmowaniu m. Pauli ma wymiary kosmiczne i jest osadzone w odwiecznym planie Bożym. W roku 1954 pisze swe rozważania *O dwóch mistycznych budowlach*, gdzie czytamy, że Bóg w swoim odwiecznym planie miał myśl i postanowienie, by stworzyć ze swych różnorodnych rozumnych, nieśmiertelnych istot, uмиłowaną swą i miłującą się nawzajem „wiekuistą Rodzinę”, która by Go kochała nade wszystko jako swego najlepszego Ojca. Głową tej Rodziny czyli Mistycznego Ciała miał się stać Wcielony Bóg Człowiek.

Razem z Jezusem Chrystusem do budowania Ciała Mistycznego została w owym odwiecznym planie Bożym powołana Matka Chrystusowa, która nie tylko miała być matką Jezusa Chrystusa, ale także matką Ciała Mistycznego, albo jak m. Paula z upodobaniem się wyraża – *Niepokalanym Poczęciem Ciała Mistycznego Boga Człowieka Jezusa Chrystusa*. Takie sformułowanie miało w duchowym doświadczeniu m. Pauli swoją długą historię.

Kiedy w Kijowie w roku 1917 wczytywała się w dziełka religijne i zgłębiała tajemnice wiary, nabyła przeświadczenia, że objawienie Maryi w Lourdes: „Ja jestem Niepokalane Poczęcie”, nie zostało dokończone. Po 14 latach, gdy 8 kwietnia 1931 roku oglądała w kinie „Świt” w Krakowie film *Cud w górach Massabielskich*, doznała wrażenia, że przedziwna jasność opromieniła jej umysł i usłyszała potrzebne dokończenie tamtego objawienia: „Ciała Mistycznego Boga Człowieka Jezusa Chrystusa”.

Maryja jest Niepokalanym Poczęciem czyli Początkiem Niepokalanym Ciała Mistycznego, ponieważ zrodziła niepokalanie jego Głowę – Boga Człowieka. Stąd też jest Królową, bo ma moc i władzę nad Ciałem Mistycznym. Bowiem poprzez Nią przechodzi wszelkie dobro wysłużone przez Jezusa Chrystusa. Ona ma nieograniczoną moc w pokonywaniu szatana. Praktyczny wniosek z tej prawdy, to „pożądanie stania się naprawdę uległym i pożyteczniejszym narzędziem w ręku Najśw. Dziewicy w dokonaniu zamiarów Bożych”⁴⁴.

W tym doświadczeniu duchowym m. Pauli krzyżują się jak widać dwie prawdy maryjne: Niepokalane Poczęcie i Boże Macierzyństwo w szczególnym zastosowaniu do Chrystusa mistycznego. Tę drugą prawdę Kościół uznał za znamię duchowości m. Pauli i jej zgromadzenia, ponieważ włączył do jego szczególnych celów „pielegnowanie nabożeństwa do NMP jako Matki Ciała Mistycznego (Matki Kościoła)”⁴⁵.

Boski plan budowania Ciała Mistycznego przez Jezusa Chrystusa – Głowę od początku natrafił na przeszkodę. Bóg bowiem najpierw powołał aniołów i przedstawił im wizję przeznaczenia człowieka, który „będzie oczekiwał na obiecane przyjsie Syna Bożego”, a także to, „że w swoim czasie na czele budowania Mistycznego Ciała po Bogu Człowieku stanie Bogurodzica, która zarazem będzie Królową nieba i ziemi”, Królową aniołów. Część aniołów z Lucyperem na czele zbuntowała się przeciw Bogu Człowiekowi i Jego Matce – przeciw Królowi i Królowej. „Tak to przeklęty na wieki wraz ze swoją zbuntowaną zgrają, strącony przez wierne Bogu duchy, runął w przepaść piekielną, którą zgotował sam sobie i innym, unosząc wykradzioną u Boga tajemnicę budowania Mistycznego Ciała”⁴⁶.

Po stworzeniu prarodzców szatan przystąpił do akcji, kusząc ich do śmiercionośnego nieposłuszeństwa Bogu z chęci większego jeszcze wywyższenia, aniżeli im Bóg ze swej hojności użyczył. Tak stała się faktem tragedia ludzi, że „nie Bóg Człowiek zaczął budowanie Mistycznego Ciała, lecz Lucyfer swe „ohydne, przeklęte i grzeszne cielsko” a ludzkość popadła w „zszatanienie”. Obiecany Zbawiciel przyszedł, odkupił ludzi z grzechów, ale mimo to ludzkość „mknie karkołomnie dalej ku śmierci wiecznej”, i tak zamiast stać się „rozszerzeniem”, „przejawem”, „powtórzeniem” Boga Człowieka, przynależąc do Jego Bosko-ludzkiej chwalebnej Rasy, człowiek staje się „rozszerzeniem” diabła, przynależąc do „potępieńczej Lucyferowej” rasy upadłych duchów”.

I oto zadanie do spełnienia, by to ciężące fatum obecności szatanów kusicieli usunąć z rodzaju ludzkiego, jak niegdyś wierni Bogu aniołowie usunęli z nieba zbuntowanych aniołów. „Zbrodnia bogobójstwa, ludobójstwa już nareszcie raz skończyć się musi, gdyż taka jest wola wszechwładna Boga Ojca i Pana wszechrzeczy! I staje się ona w całej prawdzie, mocy i pięknie odwiecznego przeznaczenia”⁴⁷.

Matka Paula na podstawie swoich wewnętrznych przeżyć ma nadzieję, że za przyczyną Maryi jako Niepokalanego Poczęcia – Bóg w Trójcy Jedynej wyrwie ludzi z mocy szatana, da łaskę nawrócenia poganom i heretykom, odpuści grzechy, by mogła nastąpić nowa era chrześcijaństwa. Na zegarze dziejów zbliża się godzina upadku szatana i spełnienie się odwiecznych planów Bożych budowania Mistycznego Ciała w całym wszechświecie. Rolę Maryi w owym budowaniu m. Paula ujmuje w sześć stwierdzeń:

- 1^o. że tu na ziemi przez przyszłe zasługi Zbawiciela już nastąpiło „realne, fizyczne, przebłogosławione zaistnienie Niepokalanej Osoby, Duszy i Ciała Bogurodzicy”, w Jej niepokalanym poczęciu;
- 2^o. że przejście Maryi Niepokalanej dało początek tu na ziemi Mistycznemu Ciału Boga Człowieka;
- 3^o. że to Mistyczne Ciało zostało w tym momencie ubogacone pierwszym i jedynym niepokalanym, przebóstwionym członkiem tu na ziemi;

- 4°. że przez to Niepokalane Poczęcie Maryi mogło nastąpić na tym leż padole Wciele-
lenie Syna Bożego, jako Syna Człowieczego, a równocześnie jako Boskiej Głowy
Mistycznego Ciała;
- 5°. że nastąpiło rzeczywiste, realne Boskie budowanie Mistycznego Ciała Boga Człó-
wieka na ziemi z istot ludzkich, uwolnionych przez chrzest święty od grzechu
pierworodnego i własnych osobistych grzechów oraz od mocy szatana, a wszcze-
pionych w Mistyczne Ciał Chrystusa Pana, ubogaconych łaską poświęcającą;
- 6°. że Niepokalane Poczęcie Maryi zapoczątkowało i nasze duchowe, jednak realne
poczęcie w Mistycznym Ciele, które na przyszłość w wielkiej mierze obwaro-
wało nas mistycznych członków przed nienawistną napaścią szatana!⁴⁸

W owym budowaniu Ciała Mistycznego tu na ziemi m. Paula ogromną rolę przy-
pisuje narodowi polskiemu, a to dlatego, że jest on królestwem Maryi. W jej mi-
stycznych przeżyciach Maryja – to zarazem Królowa Polski. W swoich refleksjach
pisze, że cześć dla Bogarodzicy Królowej Polski wyrasta stąd, że Ona Polskę wybra-
ła na pierwszą stolicę swego panowania, a naród polski na nieśmiertelne narzędzie
do swego Bosko–macierzyńskiego działania. Gdy zaś cześć Maryi rozszerzy się poza
Polskę, wtedy czcić Ją będą narody jako Królowę rodzaju ludzkiego. Polska zajmie
pierwsze miejsce wśród wszystkich narodów jako przodująca w życiu nadprzyro-
dzonym „mistrzyni”.

Misja narodu polskiego ma szczególny, zadośćuczynny charakter. „Przelewając
krew, cierpiąc z heroizmem za wiarę, spełnia w Mistycznym Ciele Chrystusa Pana
misję pokutną, gdyż wynagradza Panu Bogu za swoje winy, błędy oraz za winy
i błędy innych narodów. Dlatego, gdy naród polski cierpi, powinien cierpieć z ra-
dosnym heroizmem, łącznie z Boskim Zbawicielem i Niepokalaną swą Królową.
Taki sposób cierpienia zdobędzie mu moc i zbawczą zasługę w działaniu”⁴⁹.

Bogurodzica, która u nas zapoczątkowała budowanie Ciała Mistycznego w 966
roku od chwili chrztu narodu z księciem Mieszkiem I na czele, zdobyła dla siebie
koronę Polski, „choć jeszcze bardzo skromną”. „Skoro jednak na nowo ogłasza
się Królową Polski, miejmy nadzieję niezłomną, że niezadługo w drugim tysiącle-
ciu w Polsce zdobędzie do budowania Ciała Mistycznego wiele, wiele genialnych
dusz, które diamentem mocy swej miłości ku Bogu i ku Niej, ozdobią Jej koronę
i staną się chwałą Nieba całego, a podziwem ziemi”⁵⁰.

W swoim roboczym projekcie *Konstytucji* z maja 1548 roku m. Paula podała wła-
sną formułę profesji zakonnej dla sióstr solarysek, która zawiera trzy zobowiązania:
do wierności, zawierającej posłuszeństwo, ubóstwo i czystość, do miłości i do dzięk-
czynienia *Konstytucje* zatwierdzone przez Stolicę Apostolską 25 grudnia 1581 roku,
zachowują tę charakterystyczną linię duchową Założycielki przez zaznaczenie, że:
„Do szczególnych cnót, które charakteryzują naszą rodzinę zakonną i wypływają
z jej naczelnej idei, należą: miłość, dziękczynienie i wierność praktykowane we-
dług wskazań Ewangelii i zaleceń Matki Założycielki (nr 17). Najbardziej oryginal-
ne wśród tych trzech cnót jest dziękczynienie, które m. Paul, a ujęła w dwa aspekty:
ślubu i cnoty.

Ślub dziękczynienia oznacza obowiązek wywdzięczania się Bogu za Niego sa-
mego, za powołanie zakonne i za wszystko, co stworzył i czego człowiekowi uży-
cza, tak by ta wdzięczność Bogu rodziła w duszy zjednoczenie z Nim, wzbogacała

w cnoty, uwalniała od wad, zachowywała od upadku. Cnota dziękczynienia to przyjmowanie z prawdziwą wdzięcznością i równowagą wszystkiego, co spotyka nas w ciągu dnia, jako dar z rąk Bożych, w doskonałym poddaniu się Jego woli. „A więc przyjmować tak radość życia, jak i bóle, które doświadczając człowieka, oczyszczają i wzbogacają w zasługi”⁵¹.

Ta na wskroś optymistyczna postawa wdzięczności była wynikiem kontemplacji Boga i Jego dzieła, a zwłaszcza Duszy Jezusa Chrystusa i miała swoje wyraźne odbicie w koncepcji cierpienia i pokuty. Już 19 listopada 1919 roku m. Paula zapisała swą szczególną intuicję: „Cierpieć już nie będziemy, choć będziemy cierpieć, gdyż nie chcemy, byś Ty cierpiał przez nas w duszach ludzkich, o Jezu! Twoje cierpienia, Boski nasz Mistrzu, niech będą naszymi cierpieniami, lecz nasze cierpienia znikną z duszy naszej”⁵². Stąd też jej hasło przyjęte przez Zgromadzenie jako zachęta: „Chcę cierpieć do końca życia, bo jestem częścią Jezusa cierpiącego”⁵³.

Miłość i wdzięczność sprawia, że życie duchowe m. Pauli i jej wspólnoty zakonnej nie ma charakteru pokutniczego. Bardzo znamienita jest w tym względzie refleksja m. Pauli: „Boże, pragniesz w tym XX wieku nie przez umartwienia, nie przez pokuty być prześlany, a przez gorącą miłość, z której wypływałoby prawdziwe, szczerze dziękczynienie... Nie wiem, czym to wytłumaczyć, lecz w duszy mojej nie czuję najmniejszej potrzeby umartwień zewnętrznych, jak i wewnętrznych. Kocham Ciebie, jedyne moje Życie, a w tej miłości wszystko, co jest potrzebne dla uczczenia Ciebie, Boże, wszystko znajduję. Znajduję cichą, lecz głęboką pokorę, umartwienie... Lecz miłość i dziękczynienie nie jest umartwieniem. Szukam, szukam umartwienia i nie mogę go znaleźć... Czas, którego używamy na rozważanie i zachwywanie się tym, że tak wielce dla Boga cierpimy, używajmy lepiej na miłość i dziękczynienie Bogu”⁵⁴.

Nie ma wątpliwości, że m. Paula Zofia Tajber przez całe życie starała się z dnia na dzień aż do śmierci, postępować w owych trzech ulubionych cnotach: w wierności posłusznej, ubogiej i czystej; w miłości, która zwraca się ku Bogu Człowiekowi żyjącemu w duszy i służy Mu w bliżnim; w dziękczynieniu, które wszystko przyjmuje z ręki Boga Ojca jako dar, tak radość jak i cierpienie.

Nie ma wątpliwości, że zawsze prawdziwą była w ustach m. Pauli jej modlitwa: „O Jezu, szczęście duszy mojej! Pragnę z Tobą z radością przyjmować wszystkie koleje życia, z jaką Ty, nasz Zbawicielu, przyjąłeś krzyż odrodzenia ludzkości i dźwigałeś z tak wielkim zaparciem się siebie i niepojętą dla nas miłością. Ja również pragnę wszystko dla Ciebie znosić cicho, spokojnie, ze stałą w duszy radością. Chcę, byś odczuł miłość moją, która już w chwili Męki była Tobie osłodą”⁵⁵.

Żeby dokonać tego duchowego zadania żarliwie kontemplanowała Najśw. Duszę Jezusa Chrystusa i błagała:

Najśw. Duszo Chrystusowa, darem miłości Bożej obdarz mię.

Najśw. Duszo Chrystusowa, mądrością swoją napelnij mię.

Najśw. Duszo Chrystusowa, wszechmocą swoją oczyść mię.

Najśw. Duszo Chrystusowa, z pęt grzechowych uwolnij mię.

Najśw. Duszo Chrystusowa, sprawiedliwością swoją jaśniej we mnie.

Najśw. Duszo Chrystusowa, czystością swoją ozdób mię.

Najśw. Duszo Chrystusowa, w pokorze swojej utrzymuj mię.

Najśw. Duszo Chrystusowa, cichością swoją napelnij mię.
 Najśw. Duszo Chrystusowa, świątynią swoją uczyni mię.
 Najśw. Duszo Chrystusowa, w przyjaźni swojej zjednocz mię.
 Najśw. Duszo Chrystusowa, szczęśliwą śmiercią obdarz mię.
 Najśw. Duszo Chrystusowa, żyj we mnie.
 Najśw. Duszo Chrystusowa, króluj we mnie!⁵⁶

Summary

Mother Paulina Zofia Tajber (1890 – 1963) and her Spirituality

She was born in Biała Podlaska, Poland, on June 23, 1890. After a religious crisis caused by the death of both her parents in 1915, she returned to Christ and the Church. In January 1920 along with two other women, she began to live in a common life which after many years on October 20, 1949 lead to the erection of a Congregation called The Sisters of the Most Holy Soul of Christ the Lord. P.Z. Tajber died on May 28, 1963 and her body rests in Krakow. The author who knew her personally describes her life and all the essential elements of her spirituality. He also gives description of the present situation in this religious family and states its main pastoral goals.

Przypisy

- ¹ Matkę Paulę Zofię Tajber spotkałem kilkakrotnie w klasztorze na Prądniku Białym w Krakowie przy okazji mojej sprawowanej tam posługi duszpasterskiej. Uczestniczyłem także w jej pogrzebie. Jako materiał do artykułu posłużył mi życiorys autorstwa s. Fabiana Ptak, artykuły o. Ottona Filka OCD, Konstytucje i Dyrektorium ZDChr., niektóre odnośne dokumenty, a przede wszystkim pisma m. Pauli Zofii Tajber zawarte w 2 tomie Polskich Tekstów Ascetycznych oraz jej pisma pozostające w maszynopisie, udostępnione mi do wglądu. W międzyczasie, 9 września 1993 roku rozpoczął się na szczelbule diecezjalnym proces beatyfikacyjny m. Pauli Zofii Tajber, a 5 kwietnia 1994 roku nastąpiło przeniesienie jej ciała z cmentarza do klasztoru Zgromadzenia Sióstr na Białym Prądniku. W tych dwu ostatnich czynnościach nie miałem żadnego udziału. Prezentowany tutaj tekst pochodzi z roku 1985, bez przeróbek, zmian czy uzupełnień (autor).
- ² *Wybór pism Pauli Zofii Tajber*, w: *Polskie teksty ascetyczne*, t. 2, Warszawa 1981, s. 3–218.
- ³ Otto Filek OCD, *M. Paula Zofia Tajber (1890–1963)*, „Gość Niedzielny” z 18.08.1974; tenże, *Całe życie poszukiwałam*, „Przewodnik Katolicki” z 01.02.1976.
- ⁴ *Apostolka Duszy Chrystusowej M. Paula Zofia Tajber*, Roma 1971; *M. Paula Zofia Tajber 1890–1963 Apostolka Duszy Chrystusowej*, ib.m.r./.
- ⁵ Była to szkoła założona przez Jadwigę jenerałową Zamoyską, matkę hrabianki Marii i hr. Władysława, który w roku 1889 wykupił dobra Zakopane z rąk obcych. Zob. ks. K. Piastowski, *Jadwiga Zamoyska (1831–1923)*, w: „Chrześcijaństwo”, t. 1, Warszawa 1984, ss. 222–251.
- ⁶ Zob. Fabiana Ptak ZDChr, *Rys życia Zofii Pauli Tajber*, w: *Polskie teksty ascetyczne*, t. 2, Warszawa 1981, s. 36.

- ⁷ Otto Filek OCD w maszynopisie z 1963 r. podaje: 18 domów, 120 profesek, 5 nowicjuszek, 9 postulantek oraz 40 sióstr zmarłych od początku Zgromadzenia.
- ⁸ Do tego czasu Zgromadzenie posiada sklepik z artykułami dewocyjno-kościelnymi w Krakowie przy Małym Rynku, którego prowadzenie jako punkt usługowy ustnie zaaprobował metropolita krakowski kardynał Karol Wojtyła.
- ⁹ Z zapisu na taśmie magnetofonowej.
- ¹⁰ *Droga życia*, s. 32. Wszystkie oryginały i kopie pism m. Pauli Zofii Tajber cytowane w tym artykule pochodzą z archiwum domu generalnego Zgromadzenia na Prądniku Białym w Krakowie.
- ¹¹ Tamże, s. 10.
- ¹² Tamże, s. 68.
- ¹³ Tamże, s. 87.
- ¹⁴ Tamże, ss. 90–91.
- ¹⁵ Tamże, s. 91.
- ¹⁶ *Notatki z życia dawnego, od roku 1899 do 1920, pisane przez siostrę Zofię Tajberównę, przełożoną Stowarzyszenia Najśw. Duszy Chrystusa Pana na życzenie ks. kierownika tegoż Stowarzyszenia przew. o. Józefa Andrasza T. J. – Styczeń 1932.*
- ¹⁷ *Notatki*, s. 1.
- ¹⁸ Tamże, s. 3.
- ¹⁹ *Notatki autobiograficzne*, s. 86 nn.
- ²⁰ *Notatki z życia dawnego*, ss. 4–5.
- ²¹ Tamże, s. 6.
- ²² Tamże, s. 6.
- ²³ *Opis działania Bożego w życiu własnym*, ss. 64–73.
- ²⁴ *Notatki z życia dawnego*, ss. 7–8.
- ²⁵ Tamże, s. 15.
- ²⁶ Tamże, s. 19.
- ²⁷ *Potęga działania myśli i woli Boga odwiecznego w duszy ludzkiej*, s. 370.
- ²⁸ *Notatki z życia dawnego*, s. 21.
- ²⁹ Tamże, s. 28.
- ³⁰ Tamże, s. 29.
- ³¹ Tamże, ss. 26–27.
- ³² Tamże, ss. 31–33.
- ³³ Tamże, ss. 39–40.
- ³⁴ *Notatnik 9 X 1919 – 27 II 1920. Wskazania dotyczące życia wewnętrznego w Zakonie Boskiej Duszy*, ss. 1–2.
- ³⁵ *Reguła Zakonu Najśw. Duszy Boga Człowieka Jezusa Chrystusa*, s. 2.
- ³⁶ *Notatnik 9 X 1919 – 27 II 1920*, ss. 45–46; *Reguła*, 1–3.
- ³⁷ Tamże, 16.
- ³⁸ Tamże, 17.
- ³⁹ *Notatki z życia dawnego*, ss. 54–55.
- ⁴⁰ *Notatnik 9 X 1919 – 27 II 1920*, ss. 48–49.
- ⁴¹ *Konstytucje* z 25 XII 1981, nr 6.
- ⁴² *Notatnik 9 X 1919 – 27 II 1920*, s. 145.
- ⁴³ Tamże, ss. 157–158.
- ⁴⁴ *O dwóch mistycznych budowaniach*, ss. 2–3; *O szkaplerzu Niep. Pocz. Ciała Mist. Boga człowieka Jezusa Chrystusa*, ss. 1–7.

- ⁴⁵ *Konstytucje*, z 25 XII 1981, nr 8.
- ⁴⁶ *O szkaplerzu*, ss. 3. 6. 10.
- ⁴⁷ Tamże, ss. 22–28. Zob. *Program obrony Majestatu Boga Najwyższego* – 25 IV 1950.
- ⁴⁸ *O szkaplerzu*, ss. 130–132.
- ⁴⁹ *Objawienie Niep. Pocz. Ciała Mistycznego Boga Człowieka*, s. 18.
- ⁵⁰ Tamże, s. 30.
- ⁵¹ *Reguła*, 72 i 73.
- ⁵² *Notatnik 9 X 1919 – 27 II 1920*, s. 75.
- ⁵³ *Konstytucje* z 25 XII 1981, nr 171.
- ⁵⁴ *Notatnik 9 X 1919 – 27 II 1920*, s. 61.
- ⁵⁵ *Wybór pism Zofii Pauli Tajber*, s. 217.
- ⁵⁶ Tamże, s. 218.

HISTORIA

Zdzisław Gogola OFMConv
W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 6 (1997)

BŁOGOSŁAWIONY JAKUB STRZEMIĘ, FRANCISZKANIN, ARCYBISKUP HALICKO-LWOWSKI

Wśród wybitnych osobowości średniowiecza szczególne miejsce należy się bł. Jakubowi Strzemię, postaci na nowo dzisiaj odkrywanej. Bł. Jakub zasłużył się dla dziejów Kościoła i kultury na wschodnich kresach państwa polskiego przełomu XIV/XV w. jako przedstawiciel zakonu św. Franciszka, arcybiskup i organizator życia religijnego na Rusi. Pozostawił po sobie pamięć świątobliwego życia. Zapomniano o jego grobie, ale cenne pamiątki po nim szybko stały się przedmiotem kultu. W skarbcu kościelnym przechowywano jako relikwie szaty pontyfikalne i infulę zmarłego arcybiskupa, której przypisywano cudowną moc uzdrawiania chorych. Przypadkowe odkrycie w dniu 29 listopada 1619 r. w kościele Św. Krzyża we Lwowie grobu kryjącego zwłoki ubrane w paliusz arcybiskupi i uroczysty strój pontyfikalny, spod którego wyglądał szary habit franciszkańskiego zakonnika¹, przypomniało wszystkim postać Jakuba Strepy. Zainteresowano się jego życiem i działalnością. W starych kalendarzach krajowych odnaleziono Jakuba, arcybiskupa halickiego, jako patrona miesiąca lutego (od bólu i zawrotu głowy)². Natomiast nie można było znaleźć żadnego Jakuba Strzemię. Wspomnienia na jego temat można było znaleźć tylko w Kronice Jana Długosza³ i u Marcina Kromera⁴. Dopiero odkrycie grobu w roku 1619 przyniosło niewielki przełom. Postacią Jakuba Strzemię zajął się biograf arcybiskupów lwowskich, Jakub Skrobiszewski, który w swej pracy z 1628 roku poświęcił mu nieco miejsca, opierając się na faktach zaczerpniętych z materiałów archiwalnych⁵. Do szczegółowszych badań źródłowych przyczyniły się dopiero prowadzone w drugiej połowie XVIII w. starania o beatyfikację Jakuba. Zebrane wówczas materiały zestawiono, w drukowanym w Rzymie, Summariuszu akt procesu kanonizacyjnego, uwzględniającym także dowody wcześniejszego kultu Jakuba. Ponad-

to pojawiły się prace historyków zakonnych: monografia dominikanina o. Klemensa Chodykiewicza z r.oku 1770, która pozostała w rękopisie, oraz o. Barnaby Kędzierskiego, prowincjała franciszkańskiego na Rusi. Pierwsze wydanie monografii o. Barnaby ukazało się we Lwowie w roku 1778, a drugie – nieco obszerniejsze, w 20 lat później, w roku 1798. Z prac o większym znaczeniu należy jeszcze wymienić dwie pracepozycje Władysława Abrahama: monografię o Jakubie Strzemię wydaną w Krakowie w 1908 r., oraz pracę o początkach arcybiskupstwa łacińskiego we Lwowie, w dużej części poświęconej arcybiskupstwu działalności Jakuba, opublikowaną w r. 1909. Obok opracowańpracy bardzo popularnych pisanych ku zbudowaniu wiernych i, w celu szerzenia kultu, należy jeszcze wspomnieć hasło „Bl. Jakub Strzemię” opublikowane przez o. Antoniego Zwiercana o bl. Jakubie Strzemię opublikowaną w „Hagiografii polskiej”. Opracowanie to jest podsumowaniem dotychczasowych badań. Wspomnieć również należy prace K. Kantaka, A. Karwackiego, Anzelma Kubita.

Według przypuszczeń historyków Jakub Strzemię urodził się około 1340 r. Taki pogląd wyraził Długosz⁶. Pochodził ze szlacheckiej rodziny herbu Strzemię zamieszkałej w Małopolsce⁷. Jan Długosz w „Rocznikach” podał w księdze X, że Jakub Strepa był Polakiem. W jednym z zachowanych dokumentów, dotyczącym dotacji parafii w Kulikowie z roku 1399, Jakub stwierdza, że przywiesza pieczęć arcybiskupa i pieczęć dziedziczną⁸, a więc herbową. Ze względu na zupełny brak materiałów źródłowych nie znana jest jego młodość. Wiadome jest dopiero, że wstąpił do zakonu pociągnięty ideałami św. Franciszka. Nowicjat i studia odbył przypuszczalnie w Krakowie, będącym centrum prowincji czesko-polskiej na ziemiach południowo-wschodniej Polski. O jego szczególnych związkach z diecezją krakowską, z której, jak wszystko na to wskazuje, się wywodził, świadczą jego bardzo bliskie związki z rodziną Tarnowskich, a zwłaszcza z Janem, wojewodą sandomierskim i starostą Rusi⁹. Jakub, w związku z prowadzoną przez zakon franciszkański od początku XIII w. nie tylko szeroką ewangelizacją społeczeństwa, ale również działalnością misyjną w krajach niekatolickich, zgłosił się na misję¹⁰. W XIII w. takim terenem misji stała się zniszczona najazdami Tatarów Ruś Halicka, zwana inaczej Rusią czerwoną. Na wyludnione ziemie Rusi Halickiej przybywali osadnicy z ruskiego wschodu oraz z polskiego i niemieckiego zachodu. W miastach stale wzrastała liczba osadników katolickich, głównie kupców i rzemieślników. Natomiast napływająca, przede wszystkim, na wieś ludność ruska nie była chrześcijańska i nie pozostawała w łączności ze Stolicą Apostolską. Ponadto na Rusi nie było katolickiej organizacji diecezjalnej i parafialnej. W tej sytuacji franciszkanie podjęli działalność misyjną. Misjonarze musieli otoczyć opieką duszpasterską katolickich osadników, równocześnie podejmując akcje mające na celu nawrócenie schizmatyków oraz pogan. Papież Aleksander IV w 1258 r. nadał misjonarzom franciszkańskim rozległe przywileje duszpasterskie, o wiele większe od zwykłej władzy proboszczów¹¹. W bulli papież wyraźnie wymienia Ruś jako kraj misyjny, w którym misjonarze franciszkańscy i dominikańscy mieli głosić słowo Boże i udzielać sakramentów św. z upoważnienia Stolicy Apostolskiej. Dalsze uprawnienia dotyczyły budowy kościołów i ustanawiania przy nich duszpasterzy. Papież przy tym zezwolił wszystkim przyjmującym unię z kościołem katolickim mieszkać wśród swoich, chociaż innowierców. Franciszkanie mogli nabywać domy mieszkalne i ustanawiać rezydencje zakonne. Dla lepsze-

go wypełnienia tych zadań w zakonach franciszkańskim i dominikańskim powstały grupy wędrownych misjonarzy należących do Stowarzyszenia Braci Pielgrzymujących dla Chrystusa. Jakub Strzemię jako misjonarz bardzo czynnie włączył się w działalność Stowarzyszenia na początku lat 70-tych XIV w. Swoją pracą apostolską objął Ruś Czerwoną, Wołyń, Podole i Wołoszczyznę¹². Szerzył wiarę nieraz bez środków i z narażeniem własnego życia.

Niezwykle ważne dla działalności misyjnej było zaprowadzenie katolickiej organizacji kościelnej na Rusi. Na skutek długich zabiegów u Stolicy Apostolskiej, papież Grzegorz XI dnia 13 lutego 1375 r. ogłosił bullę *Debitum pastoralis officii*, na mocy której ustanowił arcybiskupstwo halickie oraz biskupstwa: przemyskie, włodzimierskie i chełmskie¹³. Stolicą metropolii został Halicz, pomimo ponawianych często próśb, aby stolicę metropolii z opuszczonego i niezbyt bezpiecznego, narażonego na napady Litwinów i Tatarów miasta przeniósł do Lwowa, który był wówczas najludniejszym miastem w tym regionie, a klasztor franciszkański pw. Św. Krzyża we Lwowie zajmował ważną pozycję w szerzeniu wiary katolickiej na Rusi. Władysław Opolczyk, doceniając zasługi zakonników, jeszcze w 1372 r. darował konwentowi franciszkańskiemu swój własny murowany dom z parcelą, położony w pobliżu dolnego zamku we Lwowie. Zamieszkał w nim Jakub Strzemię, który ze względu na swe przymioty i prężną działalność został w 1385 r. obrany gwardianem konwentu lwowskiego¹⁴. Z zachowanych dokumentów wynika, jak bardzo Jakubowi zależało na dobru klasztoru, Kościoła i miasta Lwowa, z którym związała go funkcja przełożonego klasztoru. Zaznaczyło się to np. w sporze o dom pomiędzy arcybiskupem Bernardem a magistratem Lwowa, kiedy Jakub starał się zapobiec zgubnym skutkom tego sporu dla życia kościelnego. Również wystąpił energicznie i zdecydowanie w obronie praw i przywilejów duszpasterskich udzielonych przez Stolicę Apostolską zakonowi misyjnym, a kwestionowanych przez część kleru. Oceniając zabiegi gwardiana klasztoru lwowskiego arcybiskup Bernard nazwał Jakuba dzielnym pracownikiem w budowaniu Kościoła Chrystusowego¹⁵. Funkcję gwardiana Jakub sprawował do roku 1388. Ciesząc się wielkim autorytetem u Stolicy Apostolskiej i w uznaniu dla zasług jeszcze przed 1391 r. został mianowany inkwizytorem w sprawach wiary na Rusi Czerwonej, Wołyniu, Pokuciu i Wołoszczyźnie. Ponadto w kwietniu 1391 r. spotykamy Jakuba na stanowisku wikariusza generalnego Stowarzyszenia Braci Pielgrzymujących na Rusi i w Moldawii¹⁶.

Po śmierci arcybiskupa halickiego Bernarda, na wniosek pary królewskiej Jadwigi i Jagielly, papież Bonifacy IX dnia 27 czerwca 1391 r. mianował Jakuba Strzemię arcybiskupem¹⁷. W bulli nominacyjnej powołując się na wiarygodne świadectwa papież wymienia jego przymioty i zalety: gorliwość apostolską, wysokie wykształcenie, czystość życia, szlachetność obyczajów, przezorność i wytrwałość w sądzie i zarządzie sprawami duchowymi, jak i świeckimi. Za pozwoleniem Ojca Świętego konsekracja nowego arcybiskupa i wręczenie paliusza, odbyły się w Tarnowie. Sakrę biskupią Jakub otrzymał z rąk biskupa przemyskiego Macieja, najprawdopodobniej 28 stycznia 1392 r.¹⁸

Bł. Jakub Strzemię obejmował stolicę arcybiskupią w momencie bardzo trudnym dla Kościoła na Rusi. Archidiecezja znajdowała się w wielkim rozprężeniu ze względu na zaniedbanie rządów przez jego poprzednika Bernarda. Dopiero przyłączenie na

stałe Rusi Halickiej do państwa polskiego przez królową Jadwigę w 1387 r. zapewniło stabilizację polityczną. Nie zostało to jednak wykorzystane przez arcybiskupa Bernarda¹⁹. Granice archidiecezji w dalszym ciągu nie były określone, brakowało kościołów i duchowieństwa, nie było Kościoła katedralnego ani kapituły. Lwów i tylko nieliczne miasta posiadały katolickie parafie. Stabilizacja stosunków politycznych wpływała na przyspieszenie kolonizacji. Jakub znając doskonale sytuację w objętej przez siebie archidiecezji starał się stworzyć odpowiednie warunki dla ugruntowania bytu Kościoła katolickiego na Rusi. Stał się w ten sposób właściwym organizatorem archidiecezji halickiej. Popierał powstanie w jej ramach na terenach południowej Rusi nowych biskupstw: kamienieckiego i kijowskiego. Biskupstwa w Chełmie i Włodzimierzu przestały być tytularnymi²⁰. Biskupi przebywali już w swoich diecezjach spełniając obowiązki duszpasterskie.

Arcybiskup starał się przede wszystkim o zakładanie nowych parafii. W oparciu o nie przeprowadzał organizację archidiecezji, w której zaprowadził nie tylko odpowiednią administrację kościelną, ale również czuwał nad karnością, nad tym, aby duchowieństwo należycie pełniło obowiązki i gorliwie sprawowało funkcje duchowne. Dzięki temu w społeczeństwie wzrósł autorytet duchowieństwa. Często przemierzał swą diecezję, by samemu wszystkiego doglądać, zarządzić, zdecydować²¹. Nie było jeszcze urzędów pomocniczych w postaci kapituły, archidiaconów czy dziekanów, polegać więc musiał głównie na duchowieństwie parafialnym i zakonnym. Podejmując decyzje w sprawach ważnych zasięgał zdania proboszczów oraz przełożonych zakonnych dwu klasztorów lwowskich, franciszkańskiego i dominikańskiego. Dopiero w ostatnich latach jego rządów w dokumentach pojawia się biskup pomocniczy Zbigniew z Łapanowa. Zatwierdzał darowizny majątków ziemskich na rzecz powyższych zakonów wiedząc, że nie mogą one liczyć na duże jałmużny na terenie, na którym przeważała ludność niekatolicka. By zapobiec sporom duchowieństwa diecezjalnego z zakonnym na mocy specjalnej władzy, Jakub przekazał całkowicie duszpasterstwo zakonowi franciszkanów i dominikanów we wsiach, w których znajdowały się darowane im majątki ziemskie. Ponadto arcybiskup zwalniał zakonników i mieszkańców tych wsi od płacenia dziesięciny. Zachęcał wiernych, aby obdarzali konwenty zakonów misyjnych książkami, szatami liturgicznymi, olejem do lamp, potrzebnym do oświetlania kościołów i klasztorów. Sam Jakub wyposażał je w kosztowne przedmioty. Obdarzał świątynie zakonne specjalnymi przywilejami i pozwalał biskupom z innych diecezji nadawać odpusty kościołom dominikanów i franciszkanów²².

Organizując życie archidiecezji Jakub dbał bardzo o czystość kultu i o uświetnianie nabożeństw, w których widział środek do pogłębienia pobożności i odrodzenia moralnego ludności. Wszystkie zachowane dokumenty i akty prawne świadczą o jego wielkiej czci do Najświętszego Sakramentu i gorącym nabożeństwem do Najświętszej Maryi Panny²³. Sama jego pieczęć arcybiskupia jest tego świadectwem. Przedstawia ona Matkę Bożą z Dzieciątkiem Jezus na prawej ręce, lewą zaś wyciąga nad klęczącym u Jej stóp biskupem w infule i ornacie z pastorałem. Jakub oddał też swoją archidiecezję pod opiekę Najświętszej Dziewicy, obierając Ją za patronkę powierzonych mu prowincji kościelnej. Starając się pogłębić wiarę i uaktywnić pobożność duchowieństwa i całego społeczeństwa szerzył kult Najświętszego Sakramentu

i nabożeństwo do Matki Bożej, nigdy nie zapominając o świętych franciszkańskich, których również otaczał zawsze wielką czcią. W kościele dominikańskim Bożego Ciała we Lwowie utworzył ośrodek kultu Najświętszego Sakramentu. Aby zachęcić lud do adoracji Pana Jezusa wystawionego w monstrancji udzielił 40-dniowego odpustu wszystkim modlącym się w kościele dominikańskim w uroczyste święta, niedziele i w każdą sobotę roku, czyli w dzień szczególnie poświęcony Matce Bożej²⁴. Podobny odpust nadał arcybiskup dla modlących się przed alabastrową statuettką Matki Bożej, znajdującą się w tymże kościele, a według podań przywiezioną z Kijowa przez św. Jacka. Nadto jeszcze w kościele parafialnym we Lwowie wprowadził uroczyste nabożeństwo ku czci Matki Bożej, na prośbę mieszczan lwowskich należących do bractwa Najświętszej Maryi Panny założonego w 1387 r. Arcybiskup opiekował się bractwem i zatwierdził jego statut. W 1406 r. przeniósł bractwo Najświętszej Maryi Panny z podmiejskiego kościoła Najświętszej Maryi Panny Śnieżnej do kościoła Matki Bożej, który w następnych latach został kościołem katedralnym²⁵. Tradycja przekazała podanie, jak pogrążony w modlitwie bł. Jakub wołał do Najświętszej Panny: „Pokaż mi się Matką”. Matka Boża miała mu się zjawić z dzieciątkiem mówiąc: „Masz Matkę i Syna”. Podanie to posłużyło jako temat do namalowania obrazu, który w XVII w. wisiał nad grobem Jakuba²⁶.

Dbając o dobro powierzonych sobie wiernych Jakub starał się nie obciążać ludności katolickiej nadmiernymi ciężarami kościelnymi. Powiększył płacę nauczycieli w szkole. Pierwszym przywilejem wydanym przez arcybiskupa, zaraz po konsekracji dnia 6 listopada 1392 r., było obniżenie dziesięciny płaconej przez mieszczan lwowskich²⁷. Jako szlachetny i bezinteresowny pasterz nie dbał o własne korzyści materialne, zadawał się skromnymi opłatami na rzecz Kościoła. Nadal mieszkał we Lwowie w klasztorze franciszkańskim, mając do pomocy jedynie oficjała i notariusza, który prowadził kancelarię. Żył bardzo skromnie i ubogo.

Doceniając jego poświęcenie wdzięczni parafianie przekazywali na rzecz owego arcybiskupstwa hojne darowizny, które stawały się niezwykle pomocne przy budowie kościołów i wyposażenia ich w paramenty kościelne. Wspierali też instytucje dobroczynne. Tutaj także arcybiskup dawał przykład otaczając opieką ubogich i chorych, wspierając materialnie choćby szpital lwowski, czyli przytułek dla chorych, ubogich i pielgrzymów, wraz z kościołem Św. Ducha. Zatwierdzał dla nich akty nabycia i darowizny mieszczan lwowskich, dodając do tego również i ze swoich dochodów. W roku 1399 przekazał kościołowi Św. Ducha dziesięciny ze wsi Prusy, zobowiązując tylko do odprawiania mszy rocznicowej za jego duszę. Założył też fundację przy szpitalu dla pielgrzymów udających się do Jerozolimy i innych miejsc świętych²⁸.

Ze Lwowem łączyły bł. Jakuba szczególnie przyjazne stosunki. Nawiązane one zostały w ciągu wielu lat trudów i pracy duszpasterskiej, a w okresie rządów arcybiskupich jeszcze bardziej się rozwinęły. Za jego rządów Lwów przybrał charakter miasta polskiego. W dokumentach Jakuba pojawia się – po raz pierwszy od czasów Kazimierza Wielkiego – nazwa Lwów. Pełnił on właściwie funkcję miasta metropolitalnego, chociaż prawnie był nim nadal Halicz. Wciąż bezskuteczne okazywały się starania w Rzymie o przeniesienie stolicy archidiecezji do Lwowa. Wierzano, że sprawę da się nareszcie pomyślnie załatwić wraz z reaktywowaniem uniwersytetu

krakowskiego. Okolicznością rokującą pomyślne zakończenie tej sprawy było nadanie Jakubowi tytułu arcybiskupa, czego świadectwem jest dokument z dnia 30 września 1400 r.²⁹ Niestety, mimo tego, nie uzyskano zgody na przeniesienie stolicy arcybiskupstwa do Lwowa. Nastąpiło to dopiero w 1414 r., gdy bł. Jakub już nie żył. Arcybiskup w Haliczu przebywał zaledwie kilka razy. We Lwowie przystąpił Jakub do budowy kościoła katedralnego. Budowę kościoła rozpoczęto wprawdzie jeszcze w czasach Kazimierza Wielkiego, ale postępowała ona bardzo powoli. Dopiero stabilizacja stosunków politycznych na Rusi wpłynęła na przyspieszenie budowy. Za czasów Jakuba zbudowano prezbiterium. Poświęcone ono zostało w dzień Bożego Narodzenia 1405 r. przez biskupa przemyskiego Macieja w obecności arcybiskupa³⁰.

Organizując swoją archidiecezję Jakub Strzemię nadal pozostał misjonarzem. Często odbywał uciążliwe podróże wizytując najodleglejsze tereny swojej archidiecezji. Osobiście spotykał się z ludem, udzielał mu posług duchownych, przeprowadzał katechizację dzieci. Jak wspomniano przyczynił się do utworzenia wielu nowych parafii. We wszystkich aktach fundacyjnych zaznaczony jest współudział arcybiskupa. Wręcz heroiczna była jego gorliwość w szerzeniu wiary, przyczyniająca się do ugruntowania katolicyzmu w całej archidiecezji. Malala przy tym liczba innowierców

Arcybiskup halicko-lwowski, niezwykle szanowany i ceniony, gorliwy apostoł Chrystusa, przy tym człowiek znany już za swego życia z licznych cnót i przymiotów, wysoko był poważany przez parę królewską, Jadwigę i Jagiellę. Należał do zaufanych doradców króla. Dokumenty wzmiankujące o wizytach króla świadczą, że wówczas wspólnie radzono nad sprawami nie tylko arcybiskupstwa halickiego, ale również i pozostałych ziem polskich³¹. Niejednokrotnie dał się poznać jako delikatny rozjemca w trudnych sporach. W rozmaitych sporach i konfliktach na terenie Lwowa zawsze stawał po stronie miasta. Już na początku swych rządów bł. Jakub rozstrzygnął na korzyść miasta przewlekły spór z czasów Bernarda o dom arcybiskupi położony w rynku, zamieniając go na inny obok cmentarza franciszkańskiego³². W rozstrzyganiu sporów odznaczał się niezwykle cierpliwością i wyrozumiałością. Zaznaczyło się to szczególnie w przykrej sprawie plebana Jana, z pochodzenia Niemca, który dążąc do zwiększenia dochodów parafii, prowadził kosztowne procesy z radą miejską oraz z franciszkanami i dominikanami, i nie uznając wyroku sądu wciąż odwoływał się do Stolicy Apostolskiej. Bł. Jakub w imię sprawiedliwości stał po stronie miasta. Nie doczekał się jednak końca procesu³³. Przyjazne stosunki łączące Jakuba z ówczesnym wielkorządcą Rusi, Janem Tarnowskim, również dawały mu możliwość ciągłego oddziaływania na rozwój wewnętrznych stosunków tej ziemi. Trzymając się tradycji potomni wypisali na jego nagrobku, wzniesionym w XVII w., tytuł: „Stróż Królestwa i Ojczyzny opiekun, senator mądry”³⁴.

Działalność społeczna Jakuba Strzemię przyczyniła się do istotnych przemian w kraju. Po latach wyniszczających kraj wojen i zamieszek nastąpiła stabilizacja polityczna. Stan pokojowy sprzyjał rozwojowi Kościoła, kultury i dobrobytu mieszkańców tych terenów. Stąd arcybiskup zarządził modły o pokój, udzielając za nie, jak to było w zwyczaju, 40 dni odpustu. Modły miały na celu uproszenie u Boga korzystania na stałe z dobroczynnego pokoju i bezpieczeństwa granic państwa³⁵.

Z ostatnich dwóch lat życia bł. Jakuba brak jest danych o jego działalności³⁶. Świadczy to o chorobie lub po prostu o starości, która uniemożliwiła dalszą działalność tak gorliwego arcypasterza. Z tym także należy wiązać pojawienie się pomocnika w osobie Zbigniewa z Łapanowa, pełniącego funkcję sufragana³⁷. Bł. Jakub Strzeмиę zmarł we Lwowie najprawdopodobniej dnia 20 października 1409 r.³⁸ Data jego śmierci niestety nigdzie nie została zapisana, stąd niektórzy próbowali ją przesunąć na lata 1410–1411³⁹. Zgodnie ze swoim testamentem, sporządzonym jeszcze 18 sierpnia 1401 r. pogrzeb jego odbył się we franciszkańskim kościele Św. Krzyża we Lwowie. Kapelanowi i swemu przyjacielowi franciszkaninowi Janowi Hase powierzył wykonanie swego testamentu. Całą swą spuściznę bł. Jakub przeznaczył na urządzenie pogrzebu, msze św., modlitwy za jego duszę i na cele miłosierdzia chrześcijańskiego. Pozostałe wierzytelności wykonawca testamentu miał przeznaczyć na jałmużnę dla ubogich⁴⁰.

Bł. Jakuba Strzeмиę pochowano w habicie franciszkańskim i w stroju arcybiskupa w kościele Św. Krzyża u franciszkanów w chórze zakonnym, dzięki czemu rozpoznano jego zapomniany grób w roku 1619. Pragnął spocząć razem z zakonnikami współbraćmi we wspólnym grobie. Spoczął jednak w osobnym grobie, ponieważ zmarł w opinii świętości. W 1619 roku znaleziono jego zwłoki nienaruszone. Z polecenia abpa Próchnickiego, zakonnicy przełożyli je w nową trumnę a nad grobem postawili pomnik. W 1785 roku kościół franciszkanów zniesiono, a zwłoki Jakuba z rozkazu abpa Ferdynanda Kickiego przeniesiono do katedry. Papież Pius VI ogłosił go błogosławionym 11 września 1790 r.⁴¹ Papież pozwolił obchodzić jego uroczystość 1 czerwca, a potem w trzecią niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego. Częściowy zanik jego kultu nastąpił w wieku XIX. Jednak na początku obecnego wieku abp Józef Bilczewski doprowadził do odrodzenia jego kultu. W roku 1907 ponownie otworzono trumnę ze szczątkami bł. Arcybiskupa. Po II wojnie światowej relikwie jego przeniesiono do miejsca konsekracji biskupiej Jakuba, do Tarnowa, a ostatnio zostały przeniesione do Lubaczowa.

Zatwierdzony specjalny formularz mszalny ku czci bł. Jakuba dobrze ukazuje obraz tego wielkiego metropolity. Mówi bowiem o idealnym duszpasterzu, nieustraszonego głosicielu ewangelii i o człowieku przenikniętym duchem Bożym. Takie były właśnie główne cechy jego działalności i osobowości.⁴²

Po 1790 r. nie było sprzyjających warunków dla rozwoju kultu bł. Jakuba Strzeмиę i doprowadzenia do kanonizacji. System józefiński w byłej Galicji jak i w całej Austrii nie doceniał kultu świętych, zakon franciszkański był bardzo osłabiony kasatami i stratą wielu członków, zakazem przyjmowania do nowicjatu, upadkiem studiów wewnętrznych itp. Pod koniec XIX wieku polepszyły się warunki dla działalności Kościoła, ożywił się nieco kult Błogosławionego, a nawet w 1890 r. obchodzono na terenie diecezji i w domach prowincji franciszkańskiej stuletni jubileusz beatyfikacji. Prawdziwym odnowicielem kultu bł. Jakuba stał się jego następca na stolicy arcybiskupiej we Lwowie, sługa Boży Józef Bilczewski (1900–1923). Dzięki jego staraniom oraz galicyjskiej prowincji franciszkańskiej urządzono w 1909 r. uroczyste wspomnienie 500-nej rocznicy śmierci bł. Jakuba. Wówczas przypomniano także o wznowieniu starań o kanonizację, zaczynając od modlitw w tej intencji. Wydanie druków o Błogosławionym, zachęty do modlitw, szerzenie obrazków

wzmogły kult i oswajały wiernych i duchowieństwo z potrzebą zabiegów zdążających do przeprowadzenia kanonizacji¹³.

Summary

Blessed Jakub Strzemie, Franciscan, Archbishop of Halicz–Lwow

Jakub Strepa (Strzemie) is known under the latter of the names. It was written first time in the 17th century most probably under the influence of existing at that time tendencies to ennoble the old saints. He came from a noble family. Some historians state however, that he came from urban family living in Włodzimierz in Russia. He was born around the year 1340. As a youngster he entered the Franciscan monastery. After accepting priestly ordination, he started missionary work. He became a member of the „Society of Brothers Devoted to Pilgrimages for Christ (Peregrinantes)”. In 1391 he was the vicar of the society. After a few years of missionary work in Russia, Wolyn, Podole he became the guardian in Lwow (1385–1388). In 1391, the Pope Boniface IX named him the Archbishop of Halice. As a metropolitan archbishop, he led a monastic life modeling the monk’s poverty. He lived in a poor wooden home in Lwow. He was the advisor of the King Władysław Jagiello. He died on October 20, 1409. Reverence given to Jakub after his death was approved in 1790 by the Pope Pious VI. After the World War II his relics were placed in the Cathedral in Tarnow and in 1966 the relics were transferred to Lubaczow.

Przypisy

- ¹ W. Abraham, *Jakub Strepa, arcybiskup halicki 1391–1409*, Kraków 1908, ss. 1–2; tenże, *Początki arcybiskupstwa łacińskiego we Lwowie*, Lwów 1909, ss. 34–35.
- ² W. Abraham, *Jakub Strepa*, s. 2.
- ³ J. Długosz, *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 10: 1370–1405, s. 57, przyp. 31, s. 259, przyp. 32; ks. 11: 1410–1412, s. 209, przyp. 32.
- ⁴ W. Abraham, *Jakub Strepa*, s. 3.
- ⁵ J. Skrobiszewski., *Vitae Episcoporum Haliciensium et Leopoliensium per Jacobum Scrobissevium canonicum Leopoliensem*, Leopoli 1628, k. H–I; T. Pirawski, *Relatio status Archidioecesis Leopoliensis*, wyd. K. Heck, Lwów 1893.
- ⁶ W. Abraham, *Jakub Strepa*, s. 16; *Jakób Strepa*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, Kraków 1909, t. 17–18, s. 282.
- ⁷ W. Abraham, *Początki*, s. 22.
- ⁸ W. Abraham, *Jakub Strepa*, ss. 102–104.
- ⁹ A. Zwiercan, *Błogosławiony Jakub*, s. 123; *Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1887, t. 3, s. 898.
- ¹⁰ *Strepa Jakób*, w: *Encyklopedia kościelna*, M. Nowodworski (red.), Warszawa 1908, t. 26, s. 606.
- ¹¹ A. Zwiercan, *Błogosławiony Jakub*, s. 124.
- ¹² W. Zaleski, *Błogosławiony Jakub Strepa biskup 1340–1409*, w: *Rok kościelny*, Warszawa 1993, s. 464.
- ¹³ W. Abraham, *Początki*, s. 15.
- ¹⁴ W. Abraham, *Jakub Strepa*, s. 12.

- 15 A. Zwiercan, *Błogosławiony Jakub Strzebie*, ss. 125–126
- 16 *Acta Provinciae Russiae* A. 1777–1806, ss. 25, 26, 71–79, 89, 134 (Archiwum OO. Franciszkanów w Krakowie).
- 17 *Podręczna encyklopedia kościelna*, Z. Chelmieki (red.), t. 17–18, Kraków 1909, s. 282; J. Długosz, *Historia Poloniae*, wyd. A. Przeździecki, t. 3, s. 302.
- 18 W. Abraham, *Jakub Strepa*, s. 22.
- 19 W. Abraham, *Początki*, ss. 20–22.
- 20 T. Gocłowski, *550 lecie śmierci bł. J. Strepy*, „*Nasza Przyszłość*” 10(1959), s. 491.
- 21 A. Zwiercan, *Jakub Strepa*, w: *Hagiografia Polska*, R. Gustaw [red.], t. 1, s. 525.
- 22 Tamże.
- 23 *Strepa Jakób* w: *Encyklopedia kościelna*, M. Nowodworski [red.], t. 26, s. 606; W. Kieszkowa, *Śladem świętych*, Kraków 1935, ss. 51–53.
- 24 W. Abraham, *Jakub Strepa*, ss. 36–38.
- 25 Tamże, ss. 38–39, 89.
- 26 A. Zwiercan, *Błogosławiony Jakub Strzebie*, ss. 129–130.
- 27 W. Abraham, *Początki*, s. 26.
- 28 J. Rosłon, *Rozważania o świętych Zakonu franciszkańskiego*, Warszawa 1981, s. 325.
- 29 W. Abraham, *Początki*, s. 39.
- 30 A. Zwiercan, *Jakub Strepa*, w: *Hagiografia polska.*, t. 1, s. 526; J. Bilczewski, *List pasterski*, w: *Pamiętka pięćsetnej rocznicy śmierci bł. J. Strepy 1409–1909*, Lwów 1910, ss. 1–28; tenże, *Kazanie*, w: *Pamiętka pięćsetnej*, ss. 29–41; S. Pelczar, *Kazanie*, w: *Pamiętka pięćsetnej*, ss. 57–69.
- 31 A. Jochelson, *Abp J. Strepa*, w: „*Wrocławski Tygodnik Katolicki*” 24(1955), s. 11; W. Abraham, *Początki*, ss. 24, 32.
- 32 W. Zaleski, *Rok kościelny*, Warszawa 1993, t. 2, s. 465; W. Abraham, *Początki*, s. 26.
- 33 W. Abraham, *Początki*, ss. 28–34.
- 34 W. Abraham, *Jakub Strepa*, s. 59.
- 35 A. Zwiercan, *Błogosławiony Jakub Strzebie*, s. 133.
- 36 W. Abraham, *Początki*, s. 34.
- 37 A. Zwiercan, *Błogosławiony Jakub Strzebie*, s. 131.
- 38 *Jakób Strepa*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, Z. Chelmieki (red.), t. 17–18, s. 283; W. Zaleski, *Nauka Boża – Dekalog*, Poznań 1960, s. 130.
- 39 W. Abraham, *Jakub Strepa*, ss. 60–61; por. *Strepa Jakób*, w: *Encyklopedia kościelna*, M. Nowodworski (red.), t. 26, s. 606.
- 40 A. Zwiercan, *Błogosławiony Jakub Strzebie*, s. 133.
- 41 *Strepa Jakób*, w: *Encyklopedia kościelna*, M. Nowodworski (red.), t. 26, s. 600.
- 42 A. Zwiercan, *Jakub Strepa*, w: *Hagiografia Polska*, t. 1, s. 530.
- 43 J. Bar, *Beatyfikacja bł. Jakuba Strzebie i możliwość jego kanonizacji*, „*W nurcie franciszkańskim*”, Kraków (3)1993, s. 124.

ANEKS 1

List Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji 200–ej rocznicy beatyfikacji bł. Jakuba Strzemię

Jego Ekscelencja
Ks. Biskup Marian Jaworski
Administrator Apostolski
Archidiecezji w Lubaczowie

Czcigodny i Drogi Księżu Biskupie,

Słowem tym, ale przede wszystkim gorącą modlitwą uczestniczę w uroczystościach, jakie Archidiecezja Lwowska obrządku łacińskiego z siedzibą w Lubaczowie i Krakowska Prowincja Franciszkanów organizują w związku z dwusetną rocznicą potwierdzenia kultu Błogosławionego Jakuba Strzemię, Arcybiskupa halicko-lwowskiego.

Jubileuszowe uroczystości rozpoczną się 11 września, a więc w dniu wyniesienia Błogosławionego do chwały ołtarzy. Skoncentruję się przede wszystkim na Osobie tego Pasterza oraz na Jego rozległym i bogatym dziedzictwie. Pozwolą ogarnąć jego przeszłość a także dzień dzisiejszy w perspektywie Trzeciego Tysiąclecia chrześcijaństwa i związanych z tym zadań, jakie stoją przed Kościołem naszych czasów.

Nie przedawnił się błogosławiony Jakub Strzemię. Wprowadza nas żywo w tajemnicę zbawczej Miłości Boga i w tajemnicę ludzkiego serca, niespokojnego, dopóki nie spocznie w Bogu. Wprowadza nas w tajemnicę powołania, świętości, apostołstwa, ewangelizacji, w tajemnicę łaski.

Oto w dwieście lat po beatyfikacji stoi przed nami z nową mocą „Brat pielgrzymujący dla Chrystusa”, Syn św. Franciszka, gorliwy misjonarz na Rusi Czerwonej, Wołyniu, Podolu i Wołoszczyźnie, przełożony franciszkańskich klasztorów, opiekun ubogich i cierpiących. Człowiek, który cieszył się ogromnym uznaniem Stolicy Apostolskiej, Pasterz i niezrównany organizator swojej Archidiecezji. Tajemnicą jego świętości i apostolskiej mocy było szczególne nabożeństwo do Najświętszego Sakramentu i synowska miłość do Matki Bożej. Wiele troski poświęcał sprawie budzenia powołań oraz należytej formacji duchowieństwa.

Może w roku Synodu Biskupów, poświęconego formacji kapłanów, warto przytoczyć werset starej Pieśni ku czci Błogosławionego:

„O daj nam, Boże, na nasze lany
i dziś Jakuby, zacne kapłany”.

Bieleją dziś łany w Kościele, którego Pasterzem i Ojcem był z woli Bożej Jakub Strzemię.

Potomni nazwali go mężem wielkiej cnoty, sławnym pobożnością, człowiekiem prostym a zarazem wzorem i przykładem dla innych, senatorem uczciwym i pełnym dobrej rady, żarliwym obrońcą ojczyzny.

Jubileusz ten jest więc wielkim darem Boga na nasze czasy dla Kościoła i całego duchowego dziedzictwa Błogosławionego. Bieleją łany, wzrastają potrzeby Ludu Bożego, rośnie Lud Boży i jego wiara.

„Daj nam, Boże, i dziś Jakuby!”

Księdzu Biskupowi, obecnemu Stróżowi tego dziedzictwa, i wszystkim, którym jest ono drogie, a także Współbraciom Błogosławionego Jakuba, Ojcom Franciszkanom oraz wszystkim Uczestnikom jubileuszowej modlitwy i medytacji błogosławie z całego serca”.

ANEKS 2

List Administratora Apostolskiego bpa Mariana Jaworskiego z okazji 200–ej rocznicy beatyfikacji bł. Jakuba Strzemię

„Umiłowani w Chrystusie Panu!

1. 1 września 1990 r. przypada 200 rocznica potwierdzenia przez Papieża Piusa VI–go kultu Błogosławionego Jakuba Strzemię, trzeciego Arcybiskupa halicko–lwowskiego, drugiego Patrona Archidiecezji. Można również mówić o 650 rocznicy jego urodzin. Historycy bowiem utrzymują, że urodził się on około roku 1340. W związku z tymi jubileuszami, podobnie jak to uczynił z okazji 500–tnej rocznicy śmierci tegoż błogosławionego Sługa Boży, Arcybiskup J. Bilczewski (w 1909 r.), pragnę choć pokrótce przypomnieć Wam Jego postać. Zasługuje On na to w sposób szczególny. On bowiem, jak pisze Arcybiskup Bilczewski, cytując słowa Skargi „zostawił nam szczerp roboty swojej, który nam zawsze rodzi i którego owoce pożywamy”. Przez krótką refleksję nad Jego postacią i działalnością, chcemy więc sobie uświadomić, co Jemu zawdzięczamy, czy jesteśmy dzięki Niemu, a równocześnie zachęmy się, by to duchowe dziedzictwo z nową gorliwością podjąć.
2. Ramy życiorysu Błogosławionego Jakuba tak ujmuje Mszał Rzymski na Jego wspomnienie 21 października: „Błogosławiony Jakub urodził się w roku 1340. Jako młodzieniec wstąpił do zakonu franciszkanów. Zasłynął jako gorliwy misjonarz wschodnich kresów. W roku 1391 został arcybiskupem halicko–lwowskim. Z wielką gorliwością organizował życie religijne w rozległej archidiecezji. Odnaczał się gorącym nabożeństwem do Najświętszego Sakramentu i Matki Bożej. Cieszył się zaufaniem króla Władysława Jagielly. Umarł 20 października 1409 r.” Tyle Mszał Rzymski o Jego życiu i bogatej działalności. My zaś starajmy się odpowiedzieć na pytanie, w czym wyraziła się Jego gorliwość i świętość?
3. Od najmłodszych lat Jakub przeniknięty był pragnieniem apostołowania, przepowiadania Chrystusa. Realizację tego powołania widział dla siebie w zakonie franciszkańskim, który organizował wtedy na kresach wschodnich Stowarzyszenie Braci Pielgrzymujących dla Chrystusa. Podejmowali oni budowę kościołów, a przy nich pracę duszpasterską. Jakub stał się członkiem tego Stowarzyszenia. Z poświęceniem pracował na Rusi Czerwonej, Wołyniu, Podolu i Wołoszczyźnie. Przez trzy lata (1385–1388) był gwardianem klasztoru św. Krzyża we Lwowie. Dał się wtedy poznać także jako gorliwy duszpasterz zaangażowany w sprawy Kościoła diecezjalnego i mąż pokoju dla miasta. Nic więc dziwnego, że na wniosek pary królewskiej Jadwigi i Jagielly, papież Bonifacy IX mianował Go w roku 1391 arcybiskupem Halicza. Wtedy Jego gorliwość przybrała cechy odpowiedzialności apostołskiej za powierzony sobie Kościół, który był stosunkowo niedawno

erygowany. Tworzy struktury diecezji. Wizytuje parafie w rozległej archidiecezji: zachęca do zakładania nowych i budowania kościołów. Sam przekazuje na ich rzecz dziesięciny ze swego stołu. Usilnie zabiega o pomnożenie liczby duchowieństwa, o jego karność i świętość. Troszczy się o chorych i bezdomnych. Dla nich wznosi szpital i przytułek. Słusznie więc można stwierdzić patrząc na całokształt Jego działalności, że „praca nad ugruntowaniem i rozszerzeniem Kościoła katolickiego, troska o dobro Lwowa i całego kraju – oto dewiza Jego rządów” (Bł. Jakub Strzemie, franciszkanin, arcybiskup /1340–1409/, opr.o. Zygmunt Dowłaszewicz, Kraków 1990, s. 11). Słusznie też nazwano Go „ojcem i stróżem ojczyzny, senatorem, mądrym”. Jego apostołowanie przeniknięte było też od samego początku ewangelicznym duchem ubóstwa. Dając ze swego, – jak pisze Papież Innocenty VI – „apostołował bez żadnego funduszu, bez obfitych jałmużn od wiernych”. Czyniło to Jego posługiwanie wiarygodnym, zyskiwało szacunek i miłość.

4. Cała ta działalność apostołska Błogosławionego Jakuba wypływała z głębokiego życia wewnętrznego, na które składało się życie Eucharystią i nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny. One też znamionują Jego święte życie. Sam żyjąc Eucharystią rozpowszechniał w archidiecezji adorację i procesję Najśw. Sakramentu. Ku czci Matki Najśw. wprowadził codzienne nabożeństwo we Lwowie i zatwierdził jej bractwo. Ona też była główną Patronką Archidiecezji i miasta Lwowa.
5. Tym „bogatym szczepem Jego roboty”, tą spuścizną żyje Jego archidiecezja po dziś dzień. W szczególny zaś sposób zadania, które On podejmował i świętość życia, stały się aktualne dla nas obecnie.
6. Troska o świątynię! Podjęliśmy i podejmujemy budowę domów Pańskich, a także zabezpieczenie świątyń, które z powrotem zostały zwrócone wiernym do kultu. W nich i poza nimi staje przed nami zadanie przepowiadania Chrystusa, nauczanie prawd wiary świętej, bez której nikt nie może być zbawiony. Zachęcam kapłanów, siostry zakonne i świeckich, by na miarę swoich możliwości z całą gorliwością podejmowali to podstawowe zadanie w duchu misji Błogosławionego Jakuba wszędzie tam, gdzie zostają otwarte drzwi dla Chrystusa.
7. Kult Najświętszego Sakramentu. W latach 1928 we Lwowie i 1987 w Lubaczowie – miały miejsce Kongresy Eucharystyczne. Adoracje Najśw. Sakramentu w każdą I-szą niedzielę wprowadził Sługa Boży, Arcybiskup-Metropolita Józef Bilczewski. W ciągu roku odbywają się 40-godzinne nabożeństwa Eucharystyczne. Od Kongresu Eucharystycznego w pro-katedrze w Lubaczowie, wprowadziliśmy codzienną adorację Najśw. Sakramentu. Szczególnym wyrazem tego kultu eucharystycznego są uroczyste procesje w uroczystość Bożego Ciała w całej Archidiecezji. – Pielęgnujmy i rozwijajmy te formy naszej pobożności eucharystycznej! Nade wszystko zaś zabiegajmy o coraz wierniejsze uczestniczenie we Mszy Świętej, częste i godne przystępowanie do Komunii Świętej. Ciało Pańskie to pokarm mocnych. Tylko mocą jego możemy stawać się coraz bardziej chrześcijanami – świadkami Chrystusa we współczesnym świecie.
8. Nabożeństwo do Najśw. Maryi Panny. Jest ono głęboko wpisane w nasze dusze. Niech Ona, która wydała „Błogosławiony Owoc żywota swego”, pociągnie nas

dzisiaj do coraz większego szanowania daru życia i jego świętości. Chrońmy każde poczęte życie. Przeciwstawiamy się wszelkiej przemocy fizycznej zagrażającej zdrowiu i życiu, zwłaszcza zaś napadom. Przestrzegajmy porządku na drogach i zasad ruchu, by zatamować falę tragicznych wypadków powodujących kalectwa i śmierć. Niech w ten sposób wyrazi się część i miłość do naszej Matki.

9. Drodzy Bracia i Siostry! W dniu 3 czerwca przyszłego roku Ojciec Święty, Jan Paweł II odwiedzi naszą Archidiecezję przybywając do Lubaczowa. Na ten zapowiedziany wyjątkowy dar Opatrzności starajmy się przygotować godnie, podejmując z nową gorliwością te zadania, które nam wskazuje postać i działalność Błogosławionego Jakuba Strzemię. Niech w ten sposób szczerp roboty pozostawiony przez Błogosławionego Jakuba wyda nowe, wspaniałe owoce życia religijnego i moralnego. Niech w naszej Archidiecezji zawsze wiernej, Bóg odbiera pełniejszą chwałę, a cały lud cieszy się przewodnictwem i opieką Pani Łaskawej.
10. Dla Wszystkich Czciocieli Błogosławionego Jakuba, na przygotowania związane z nawiedzeniem Archidiecezji przez Ojca Świętego – upraszam u Dobrego Boga obfite błogosławieństwo”.

DZIĘKCZYNNE *TE DEUM* ZA 50 LAT PRACY FRANCISZKANÓW WE WROCŁAWIU¹

1. Franciszkanie we Wrocławiu to najstarsza ich historia w Polsce. Przybyli bowiem tutaj ok. 1234 r. i nieprzerwanie pracowali w tym mieście, choć w różnych kościołach, aż do XIX wieku, kiedy w ramach wielkiej kasaty klasztorów przez rząd pruski, zniesiono także i klasztor franciszkanów we Wrocławiu.

W listopadzie 1947 r. Administrator Apostolski we Wrocławiu zaoferował franciszkanom kościół św. Karola Boromeusza. Ten okazały kościół, zbudowany w latach 1910–1912, w czasie wojny zamieniony na twierdzę, był celem licznych nalotów i ostrzeliwań i w 70% został zrujnowany i przeznaczony – jak to wyraźnie zaznaczył ks. Kardynał w czasie wizytacji parafii 7.10.1978 r. – na rozbiórkę, cała zresztą dzielnica była zupełnie zniszczona. Franciszkanie zaraz przystąpili do odbudowy. Początki były jednak niezwykle trudne, po prostu pionierskie. W ruinach kościoła św. Karola nie było możliwości odprawiania nabożeństw, nie można też było znaleźć mieszkania przy tych ruinach. Wtedy Kuria Wrocławska 9 stycznia 1948 r. życzliwie przekazała franciszkanom tymczasowo administrację parafii św. Elżbiety, by mieli gdzie zamieszkać. Ale i przy tym kościele spaliła się plebania w czasie wojny, stąd zakonnicy zamieszkali w innym wilgotnym domu, a i sam kościół wymagał poważnych remontów, które niezwłocznie, dla jego dobrego funkcjonowania, należało przeprowadzić. Gościnną parafię św. Elżbiety franciszkanie opuścili 27 listopada 1950 r., w tym bowiem dniu urzędowo przekazano im parafię św. Karola Boromeusza przy częściowo odremontowanym już kościele. Jeszcze przez wiele lat trwały ogromne prace remontowe i budowlane. Duszą tych prac był br. Mikołaj Paluch, który za wprost heroiczny wysiłek przy wznoszeniu i upiększaniu domu Bożego został w 1973 r. odznaczony przez kard. Bolesława Kominka papieskim orderem *Pro Ecclesia et Pontifice*. Przez całe 50 lat świątynia była przedmiotem troski pracujących tu franciszkanów – z pietyzmem odnawiana i ozdabiana stanowi tytuł dumy zarówno franciszkanów jak i parafian. Dziękujemy Bogu za ten wielki dar, za wspólny

parafialny, pełen Bożego ciepła, dom, w którym wszyscy czujemy się jedną wielką rodziną.

Dziś pragniemy wyśpiewać dziękczynne TE DEUM za złoty jubileusz, za 50 lat nieprzerwanej pracy duchowych synów św. Franciszka we Wrocławiu. W duchu wiary, wielkiej wdzięczności Najlepszeemu Ojcu Niebieskiemu, a także i pokory, popatrzymy przez chwilę na to półwiecze, choćby tylko na niektóre przejawy działalności franciszkanów.

2. Parafia ogromnie szybko rosła w liczbę. Jeżeli w 1947 r. liczyła zaledwie ok. 200 wiernych – jak to zresztą przypominał Jego Eminencja w czasie wspomnianej wizytacji w 1978 r. – to 3 lata później było ich już ok. 2.000; zaś w 1978 r. na terenie parafii mieszkało – jak zaznaczył ks. Kardynał – ok. 30.000 ludzi. Była to najwyższa liczba w dziejach parafii; utrzymywała się jeszcze przez kilka lat, potem zaznaczyła się tendencja spadkowa – 10 kwietnia 1988 r. w czasie wizytacji Arcypasterz zanotował, że na terenie parafii mieszka 7478 rodzin, razem 21.575 osób, natomiast w ubiegłym (1996) roku parafia liczyła ponad 16.000. Trzeba jednak podkreślić, że parafia w połowie była zamieszкана przez rodziny wojskowe i milicyjne.

Tak liczna parafia wymagała odpowiedniej liczby kapłanów dla należytego duszpasterskiego jej obsłużenia. W latach 50-tych pracowało tutaj średnio 4 ojców, a w następnych latach do dziś już zawsze co najmniej 8 ojców (w niektórych latach 11, obecnie nawet 12) i kilku braci zakonnych.

3. Największym i najważniejszym polem pracy dla franciszkanów we Wrocławiu było i pozostało duszpasterstwo. Była to niezwykle bogata i wielopłaszczyznowa dziedzina ich działalności. Pragnę wskazać tylko niektóre kierunki tej pracy, abyśmy mogli się przekonać o jej ogromie, a równocześnie o bogactwie łask, jakimi dobry Bóg obsypywał naszą wspólnotę klasztorną i parafialną. Duszpasterstwo w kościele koncentrowało się wokół ołtarza, ambony i konfesjonalu.

W niedziele i święta odprawiano średnio, poczynawszy od lat 60-tych, 8 Mszy św dla ludu, jednakże w latach 70-tych odprawiano ich nawet 10. Do tego należy dodać nabożeństwa, nie tylko te okresowe, jak Gorzkie Żale, ale Nieszpory, nowenny, w tym uroczysta nowenna do Niepokalanej, przed świętem św. Antoniego, tridua do św. Franciszka i innych świętych, rekolekcje, nabożeństwa maryjne, tercjarskie, konferencje dla ministrantów, dla narzeczonych, duszpasterstwo oazowe i inne okolicznościowe kazania, które trudno wszystkie wyliczyć. W wielkim tylko przybliżeniu można podać, że w tej świątyni przez prawie pół wieku (od 1950) zostało wygłoszonych ponad 30.000 kazań i konferencji. To imponująca liczba. Do tego trzeba dodać ponad 150 dni skupienia urządzanych dla różnych grup społecznych. Gdyby tak naraz te głosy się odczywały, to zapewne, choć byłyby i dysonanse, myślę, że usłyszeliśmyby wielki pochwalny i dziękczynny hymn na cześć Stwórcy, wyśpiewany wzorem św. Franciszka. A ile skruszonych serc, bo przecież „żywe jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny... zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12). Dla całości obrazu trzeba jeszcze wziąć pod uwagę i to, że ojcowie tego klasztoru w ciągu tych 50 lat przeprowadzili ponad 200 serii rekolekcji, kilkadziesiąt serii (ponad 50) misji ludowych i rekolekcji dla sióstr zakonnych, wiele nowenn, triduów, 40-

godzinnych nabożeństw na terenie całej Polski. To przecież wielki wkład w posiew słowa Bożego w glebę ludzkich serc i trzeba dziękować Bogu, że dał ludziom takie możliwości i taką moc.

A gdyby tak mogły przemówić konfesjonaly? Powiedziałyby nam przede wszystkim o przedziwnym, tak wielkim, że wprost niezrozumiałym, Bożym miłosierdziu. Przecież to ogromna rzesza ludzi, którzy odchodzili od tych konfesjonałów pojednani z Bogiem, którzy po otrzymaniu rozgrzeszenia odczuli znowu największą radość – szczęście posiadania Boga. Nie wiemy, ile godzin spędzili ojcowie w konfesjonałach w ciągu tych 50 lat, bo takiej statystyki nie prowadzono. Z całą pewnością były to tysiące godzin.

Dużo światła rzuca na tę sprawę ilość rozdawanych w tym kościele w ciągu jednego roku Komunii św. Nie mamy dokładnych danych ze wszystkich lat powojennych, dopiero bowiem pod koniec lat 50-tych sporządzano, na życzenie Episkopatu Polski, kwestionariusze duszpasterskie. W wielkim przybliżeniu można jednak określić ilość rozdanych w naszym kościele Komunii św. Liczba ta ogromnie szybko wzrastała, podobnie zresztą jak liczba ludności zamieszkującej teren parafii i utrzymała się na wysokim poziomie nawet wtedy, gdy liczbowo parafia się zmniejszała. W 1962 r. rozdano 29.000 Komunii św., w latach 70-tych każdego roku rozdawano średnio 150.000, w latach 80-tych już ok. 250.000, zaś w ostatnich siedmiu latach ponad 300.000. W pewnym zaokrągleniu, ale nie jest to cyfra zawyżona, można podać, że przez pół wieku pracy franciszkanów w tym kościele rozdano ponad 7 milionów Komunii św. I to jest największy powód do dumy i do śpiewania dzisiaj dziękczynnego Te Deum dobremu Bogu, że zechciał stać się tak bliski naszej wspólnoty parafialnej. Za tą imponującą liczbą kryje się wielka praca ojców w konfesjonałach, jak to już wspomniałem. Ale warto pracować, warto się trudzić, skoro wspólnota parafialna tętni eucharystycznym życiem. I za tę otwartość na zew Jezusa Eucharystycznego: „Pójdźcie do Mnie wszyscy, którzy pracujecie i obciążeni jesteście, a Ja was ochłodzę”, za to wasze garnięcie się, Drodzy Parafianie, do Jezusa-Hostii, chcemy dziś także i wam podziękować i wspólnie z wami śpiewać to jubileuszowe dziękczynne „Ciebie Boga wysławiamy”. Z wielką nadzieją patrzymy w przyszłość, bo tam, gdzie Jezus króluje w ludzkich sercach zawsze w końcu zwycięża pokój, dobro i miłość, bo przecież On sam jest Miłością i najwyższym Dobrem.

Matka Teresa mówiła, że nie wystarczy ludzkie współczucie, akcja charytatywna, choćby najszlachetniejszego rodzaju. Czysto ludzka miłość przynosi ulgę, ale nie uzdrawia duszy. Cierpiącym trzeba nieść miłość Jezusową, trzeba nieść Jego samego. Piękną kartę zapisali w tej dziedzinie franciszkanie wrocławscy. Przez całe dziesiątki lat kapelanowali, i nadal to czynią, w szpitalu. Codziennie udawał się tam kapłan, aby chorym uświadomić, jak ważnym miejscem w szpitalu jest kaplica z Najświętszym Sakramentem – tam jest Naczelny Lekarz, tam jest najsukuteczniejsze Lekarstwo. W szpitalu odprawiali Msze św. i każdego roku rozdawali kilkanaście tysięcy (w 1976 r. nawet 20.000) Komunii św. Każdego też roku zaopatrywano przez posługę sakramentalną na drogę do wieczności średnio ok. 1000 chorych. I tak Jezus Eucharystyczny stał się największą pociechą dla tylu tysięcy chorych, a śmierć stawiała się dla nich, za wzorem św. Franciszka, siostrą, która pro-

wadzi człowieka w ramiona kochającego Ojca, a taka śmierć nie może być tragedią dla człowieka, ale jego zbawieniem. Tu należy dodać, że w parafii istniał i działał ofiarnie zespół charytatywny młodzieżowy, a także ludzi starszych – te grupy złożone z kilkunastu osób odwiedzały obłożnie chorych w domach.

3. Istotną sprawą jest kształtowanie sumienia ludzi od najmłodszych lat życia, formowanie umysłu i serca, by wyrastali na dobrych szlachetnych obywateli, prawdziwych uczniów Chrystusa, budujących – zgodnie z hasłem franciszkańskim „Pokój i Dobro” – ład moralny w ojczyźnie, a przede wszystkim dobroć, życzliwość, wzajemną tolerancję i miłość we własnej rodzinie. W tej dziedzinie niezwykle ważną rolę spełnia katechizacja. Katechizacja dzieci i młodzieży była przedmiotem szczególnej troski franciszkanów w tym kończącym się 50-leciu ich działalności. Wraz ze wzrostem parafii wzrastała także liczba ojców prowadzących katechezę, ponadto angażowano siostry zakonne, a także świeckie katechetki. Obecnie 8 ojców poświęca się temu zadaniu. Dokładniejsze dane co do liczby katechizowanych dzieci i młodzieży posiadamy dopiero z lat 60-tych i dalszych. Dla przykładu – w 1966 r. katechezą było objętych 4.100 dzieci i młodzieży, w 1970 r. aż 5750 dzieci i młodzieży, i to była najwyższa liczba w tym 50-leciu. Obecnie katechezą jest objętych ok. 1550 dzieci i 2400 młodzieży. Liczby te ulegały wahaniom w ciągu tych 50 lat. Można jednak przyjąć, że średnio każdego roku z katechezy korzystało ponad 3 i pół tysiąca dzieci i młodzieży (w tej liczbie od kilkudziesięciu do 350 dzieci przedszkolnych). W 1992 r. prowincjał zanotował, że katechizowano w 5 szkołach podstawowych (w tym 1 specjalna), 3 liceach ogólnokształcących i 8 przedszkolach. Są to imponujące liczby. Od 1966 r. istnieje w parafii również punkt duszpasterstwa akademickiego. Liczba studentów i studentek korzystających z tego rodzaju duszpasterstwa wahała się od 40 w latach 60-tych do 200 w 1979 i 1984 r.; w innych latach tego półwiecza wynosiła średnio ok. 90. A przecież zdecydowana większość tego odcinka czasu to okres nieubłaganej walki braci komunistów z Kościołem, z religią, którzy chcieli za wszelką cenę wydrzeć z młodych serc Chrystusa i to co Boże. Jakże zatem wielką rolę miała do odegrania katecheza, by nie dopuścić do zbałamucenia i wykoślawienia młodych serc. I dziś trzeba P. Bogu dziękować za tę wielką łaskę, że także poprzez katechizację nie dopuścił do zalewu bezbożnictwa na naszej polskiej ziemi.
4. Szczególną formą katechezy było prowadzenie ministrantów. Grono ministrantów w tej świątyni było zawsze liczne i wynosiło od kilkudziesięciu do 160 w 1973 r. (obecnie ok. 70); średnio było ok. 90 osób. Zapewne cieszył i budował parafian, a także pracujących tu franciszkanów, widok tak licznych zastępów liturgicznej służby ołtarza. Nie tylko cieszył – porywał do naśladowania Chrystusa i pójścia za Jego wezwaniem: „Pójdź za Mną” – pięknym tego owocem jest kilku kapłanów i siostr zakonnych, których wydała nasza parafia. Ubogaceniem i ozdobą nabożeństw kościelnych była niewątpliwie oprawa liturgiczna w wykonaniu scholi i występy młodzieżowych zespołów muzycznych, które aktywnie działały w parafii. To przyciągało do świątyni nie tylko młodych ludzi.

Kazanie to nie naukowy referat, dlatego wskazałem w wielkim skrócie tylko na niektóre przejawy duszpasterskiej działalności franciszkanów i życia parafialnego w ciągu ostatniego półwiecza. Zdecydowanie to nie wszystkie przejawy ich działalności. Przecież nie można zapominać, że owocnie działały w parafii oazy młodzieżowe i rodzinne, poradnictwo rodzinne, prowadzono konferencje dla narzeczonych, że żywotnie rozwijały się różańcowe róże, Franciszkański Zakon Świeckich (Trzeci Zakon), Rycerstwo Niepokalanej i inne.

5. Dziękujemy dziś dobremu Bogu za szczodre błogosławieństwo, jakim darzył nas i całą wspólnotę parafialną przez te 50 lat. Pamiętamy dobrze, że to przez Matkę Najświętszą wszystkie łaski z nieba na nas spływają. Dlatego dziś składamy szczególnie serdeczne dzięki Najświętszej Pannie, że zechciała w tym właśnie kościele obrać sobie miejsce jako „Matka Boża Łaskawa – Patronka i Opiekunka Małżeństwa i Rodzin” i od 1963 r., w pięknie odnowionej kaplicy, wsłuchuje się w bicie naszych serc. W 1993 r. Jego Eminencja kard. Henryk Gulbinowicz uznał tę kaplicę za sanktuarium dla archidiecezji wrocławskiej, a w 1994 r. nastąpiła uroczysta koronacja. Dziś trudno sobie wyobrazić życie w naszej parafii bez Jej udziału; przecież Ona jest naszą najlepszą Matką i Opiekunką, u której znajdzie pociechę i pocieszenie każde zbolełe serce i pomoc w każdej potrzebie.
 6. Św. Franciszek dzieło swego życia zawdzięczał Opatrzności Bożej, ale także biskupowi asyjskiemu Gwidonowi, który od samego początku otoczył św. Franciszka życzliwą opieką. To on po ojcowsku okrył go swoim płaszczem, gdy własny ojciec się go wyrzekł, żądając zwrotu pieniędzy i zrzeczenia się majątku. To właśnie biskup Asyżu pierwszy pozwolił Franciszkowi i jego braciom głosić ludowi słowo Boże. To on, wraz z kardynałem Hugolinem (późniejszym pap. Grzegorzem IX), czuwał po ojcowsku nad gromadzącymi się w Asyżu braćmi. To on wreszcie przyjął chorego Franciszka – tuż przed jego śmiercią – do swego pałacu.
- Tak samo było od początku w archidiecezji wrocławskiej. To nie żaden książę nas tu sprowadzał, jak chcą niektórzy historycy, choć niektórzy Piastowie jak Henryk Pobożny, byli wielkimi dobrodziejami zakonu. Przecież bez życzliwej zgody biskupa nie mógł powstać żaden klasztor franciszkański, bo zakazał tego w regule sam św. Franciszek. I biskupi wrocławscy – na wzór biskupa asyjskiego Gwidona – otaczali w ciągu wieków franciszkanów życzliwą opieką. Pewnie najbardziej doświadczyło tej życzliwości ostatnie pokolenie franciszkanów od obecnego Arcypasterza Jego Eminencji kardynała Henryka. To właśnie on okazywał tę życzliwość przy każdej okazji, szczególnie podczas arcybiskupskich wizytacji parafii, a w dziele kształtowania się sanktuarium Maryjnego i przeprowadzeniu koronacji Jego zaangażowanie i rola, jaką odegrał, nie może być niczym zastąpiona. Franciszkanie odwzajemniali tę życzliwość, otaczali szacunkiem i miłością Arcypasterza, na jego wezwanie włączali się w pracę dla dobra archidiecezji, obejmując po wojnie liczne placówki duszpasterskie, podejmując pracę w WSD i w komisji synodalnej. Za tę troskę, za tę wielką życzliwość i opiekę pragniemy dziś złożyć Ks. Kardynałowi serdeczne podziękowania. Darem naszym niech

będzie gorąca modlitwa, aby dobry Bóg hojnie mu błogosławił, a św. Franciszek i św. Karol Boromeusz, Patron tego kościoła, niech wyprasza wszelkie łaski potrzebne w sprawowaniu tak zaszczytnego, ale trudnego i odpowiedzialnego powołania.

7. Na koniec wróćmy na moment do św. Franciszka. Przed śmiercią poprosił, żeby go przeniesiono do Porcjunkuli. W połowie drogi kazał, aby go zwrócono twarzą w stronę miasta (był bowiem już niewidomy), podniósł się na noszach i rzekł: „Bądź błogosławione miasto umiłowane. Ciebie... Bóg wybrał, byś stało się mieszkaniem tych, co Go znać będą i rozłoczą wśród ludu woń czystego żywota. Panie Jezu, Ojciec wszelkiego miłosierdzia, pomnij na obfitość łask, któreś temu miastu wyświadczył. Niechże pozostanie ono na zawsze przybytkiem sławiącym Imię Twe błogosławione”.

Niech to Franciszckowe błogosławieństwo spełnia się nad Wrocławiem. Niech będzie zawsze miastem ludzi dobrych, szlachetnych, oddanych Bogu, rodzinie, Kościołowi i Ojczyźnie, by nigdy nie zapominali o dobrodziejstwach, jakich ustawicznie doznają od Najlepszego Ojca.. Niech zatem ten złoty jubileusz uczuli wszystkich naśladowców św. Franciszka, nie tylko tych w habitach, na to co dla niego było najważniejsze – na sprawy Boże. A Wam, Wrocławianie, należy się od nas franciszkanów, gorąca podzięką za 50 lat pięknej współpracy i wspólnego wysławiania Stwórcy; prosimy też, byście wspierali nasze słabe siły waszymi modlitwami, a my w naszych modlitwach o was nie zapomnimy, bo nie możemy zapomnieć.

Summary

Franciscan Friars in Wrocław

The first Franciscan came to Wrocław in 1234. It is the oldest Franciscan Friary in Poland. From 1946 they are present at the of St. Charles Boromeo. After the Second World War they concentrated their attention mainly on parish work, on preaching, confession and teaching religion to children and adults. They organized and ran some Fraternities as church associations. In 1993, their church was announced a Marian Sanctuary. Presently, the Franciscan Friars occupy most of their time parish work and different kind of apostolate.

Przypisy

- ¹ Kazanie wygłoszone 30 listopada 1997 roku w kościele św. Karola Boromeusza we Wrocławiu z okazji 50-lecia pracy OO. Franciszkanów przy tym kościele. W uroczystości wzięły udział następujące osoby: abp Józef Kowalczyk (nuncjusz Stolicy Apostolskiej w Polsce), Henryk Kard. Gulbinowicz (abp Wrocławski), bp Jan Tyrawa (bp pomocniczy Wrocławski), o. Hubert Lipiński (asystent generalny zakonu), o. Stanisław Strojcki (prowincjał) oraz inni.

KRÓLOWA RODZIN I MAŁŻEŃSTW¹

Okoliczność, która nas zgromadziła w tym Sanktuarium Matki Bożej Łaskawej – Patronki i Opiekunki Rodzin i Małżeństw – jest bardzo doniosła. Przynosimy Jezusowi i Maryi nasze ludzkie i ziemskie najwyższe odznaczenie – złote korony papieckie. Tym aktem wyrażamy naszą miłość, uwielbienie i hołd Bogu i Jego Matce. Chylimy swe czoła przed majestatem Dzieciątka Jezus i Maryi Jego Matki, która wciąż ukazuje nam Jezusa jako drogę, prawdę i życie. Uwielbiamy Cię, Maryjo w tym obrazie i chcemy słuchać Twojego Syna, zachęceni Twoimi słowami wypowiedzianymi w Kanie Galilejskiej w czasie uczty weselnej: „*zróbcie wszystko cokolwiek wam powie*” (J 2, 5).

1. Obraz Matki Bożej Łaskawej nie ma długiej historii, nie są nam znane początki jego powstania ani jego autor. Powstał prawdopodobnie na przełomie XVII i XVIII wieku. Związany jest z Zakonem OO. Franciszkanów. Przez długi czas obraz był czczony w Bazylice OO. Franciszkanów w Krakowie. Szczególnej czci doznawał od młodych małżeństw oraz narzeczonych i młodzieży proszącej o dar dobrego małżeństwa.

W powojennej historii powojennej Franciszkanie (Bracia Mniejsi Konwentualni – OFMConv.) podjęli się odbudowy zniszczonego kościoła św. Karola Boromeusza we Wrocławiu. Ruiny tego Kościoła przeznaczonego na rozbiórkę bardzo umiłował śp. br. Mikołaj Paluch, – brat zakonny, który włożył całe serce i siły, aby za akceptacją i pomocą władz zakonnych Kościół ten odbudować. Otrzymał od Ojca Św. medal „*Pro Ecclesia et Pontifice*”, a w kaplicy Matki Bożej współbracia i parafianie umieścili jemu poświęconą mu tablicę pamiątkową. Pracujący tutaj ówczesni franciszkanie zwrócili się do prowincjała z prośbą, aby obraz z bazyliki krakowskiej przekazać do odbudowanej kaplicy, mimo jeszcze istniejących ruin kościoła. Tak też się stało. Intronizacji obrazu w 1963 roku dokonał sufragan wrocławski ks. bp. Paweł Latusek. Od tego czasu obraz odbierał cześć we Wrocławiu. Jak notuje Księga cudów, wielu ludzi otrzymało tutaj liczne łaski.

Ks. kardynał H. Gulbinowicz dekretem z dnia 3.05.1993 roku ustanowił przy tym kościele Sanktuarium M.B. Łaskawej, Patronki i Opiekunki Rodzin i Małżeństw.

Dzięki życzliwości Ojca Świętego Jana Pawła II Stolica Apostolska dekretem Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z dnia 14.05.1994 r. udzielił pozwolenia na koronację tego obrazu w święto Matki Bożej Łaskawej, czego dzisiaj jesteśmy uczestnikami i świadkami.

2. Kościół św. umocniony obecnością Chrystusa pielgrzymuje w czasie aż do końca wieków, idąc na spotkanie Pana. Idzie śladami wędrówki odbytej przez Maryję Matkę Dziewicę, która w pielgrzymce wiary zjednoczyła się z Synem aż po krzyż. O tym poucza nas Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater*.

Maryjo, Ty powiedz nam, coś w tej drodze widziała i przeżyła!? Zaiste, widziałaś wiele, jako wyjątkowa Córka ludzkich pokoleń, jako niezwykła Niewiasta. Stałaś się Matką Syna Bożego. Doświadczyłaś wiele jako Matka brzemienna szukająca miejsca w gospodzie, następnie rodząca Syna w stajni betlejemskiej. Było Ci ciężko uciekać z Józefem przed złym Herodem, w trosce o bezpieczeństwo Jezusa. Zatraskana byłaś o losy zagubionego dwunastoletniego Jezusa. Przeżywałaś, gdy Syn idąc pełnić wolę Ojca opuścił Nazaret, by nauczać tłumy. Słyszałaś słowa: *hosanna Synowi Dawidowemu* i wreszcie te bolesne słowa okrzyku: „*ukrzyżuj Go*”. Stojąc u stóp Krzyża, jakże wielkie ukazałaś posłuszeństwo wiary wobec planów Boga. Jak trudno było ufać słowom Anioła, które przy zwiastowaniu słyszałaś: „*będzie On wielki, będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca*” (Łk 1, 32–33).

Jak potężne jest działanie łaski i jak przenikliwy wpływ Ducha Świętego, Jego światła i mocy w duszy Maryi, która uczestniczy we wstrząsającej tajemnicy wyniszczenia Syna. Maryja doskonale wie, co znaczy być kochającą Matką, czym jest ofiara dla dobra rodziny.

3. W Roku Rodziny ogłoszonym przez ONZ i Jego Świątobliwość Jana Pawła II, Matka Boża pełna łaski chce nam coś ważnego powiedzieć. To nie przypadek, że ten właśnie 1994 rok został wybrany, aby dokonać koronacji obrazu Matki Boskiej Łaskawej, Patronki i Opiekunki Rodzin i Małżeństwa. Jakże szczególnym znakiem staje się ta koronacja, to doniosłe dla Kościoła, a więc dla każdego z nas wydarzenie dokonujące się podczas trwającej obecnie konferencji kairskiej, której uczestnicy rozstrzygają o najważniejszych problemach życia ludzkiego i rodzinnego.

Syn Boży przyszedł do nas przez Matkę, w rodzinie, aby podkreślić niepowtarzalną wartość ludzkiej rodziny. W tym miejscu nabierają pełnej wymowy słowa wypowiedziane przez Chrystusa do Matki w godzinie Krzyża „*Niewiasto, oto Syn Twój*” i do ucznia „*Synu, oto Matka Twoja*” (J 19, 26–27).

To macierzyństwo Maryi i synostwo Jana w porządku łaski odzwierciedla analogię tego, co w porządku natury charakteryzuje związek matki z dzieckiem. Do istoty macierzyństwa i ojcostwa należy niepowtarzalny związek osób matki i ojca z dzieckiem, i odwrotnie. Każde bowiem dziecko jest zrodzone w sposób jedyny i niepowtarzalny. Jest to ważne zarówno dla rodziców jak i dla dziecka. Każde dziecko w sposób osobliwy jest ogarnięte ową macierzyńską miłością, na jakie opiera się jego wychowanie i dojrzewanie w człowieczeństwie.

Słowa Chrystusa: *oto Matka Twoja... oto Syn Twój* przypominają wagę i wieczną aktualność przykazania *czcij ojca swego i matkę swoją*. O tym zapewne chce nam dzisiaj Jej Syn przypomnieć – zachowujcie Boże Prawo! Boże przykazanie dane wam na co dzień w przełożeniu oznacza: rodzice, pozwólcie dzieciom żyć! Kochajcie je i dajcie im szansę rozwoju! Dzieci, kochajcie rodziców, zapewniajcie im należyty szacunek i pogodną starość! To dotyczy także rodzin zakonnych oraz wszelkich wspólnot ludzkich.

4. Rodzina musi być Bogiem silna. Niepokojącym faktem jest przekreślenie Bożego prawa i niszczenie rodziny. Rodzina jest zagrożona w bardzo poważnym stopniu. Ingerencja w życie rodziny posunęła się zbyt daleko. Zaczęto lekceważyć prawa rządzące rodziną, ludzką miłością, życiem seksualnym człowieka, a patologie i zboczenia ludzkie zaczęto sankcjonować jako nowe formy życia rodzinnego: na przykład legalizacja małżeństw tej samej płci oraz uznanie prawa do ich wspólnej adopcji dzieci. My także wobec tych trudności dzisiaj stajemy. Współczesna propaganda posiada wielkie możliwości techniczne złego wykorzystania wiedzy o człowieku i jego intymnym życiu w rodzinie. Błędne, niepełne, bądź negatywne wzorce życia małżeńskiego, seksualnego i rodzinnego podawane przez masowe środki przekazu szerzą falę praktycznego zła. Dzisiaj mamy doskonałą okazję, aby przy Matce Boskiej Opiekunce Rodzin i Małżeństw dokonać głębszej refleksji nad tym, jak powinna wyglądać dobra katolicka rodzina.
 - a) Rodzina powstająca z sakramentalnego związku małżeńskiego jest miejscem dla dziecka z miłości poczętego, upragnionego i zrodzonego. Planowanie rodziny i rozwój powinien kształtować się w oparciu o pozytywne nastawienie, o miłość i odpowiedzialność za życie, a nie na przymusie, nienawiści do życia i ingerencji fizycznej czy chemicznej w delikatne tkanki życia biologicznego rodziców.
 - b) Wspólna modlitwa rodzinna otwiera szeroko oczy i serce na Boga, a autorytet rodziców czyni bardziej wiarygodnym. Codziennie złożone ręce do modlitwy nie będą zaciskane w groźną i bardzo niebezpieczną dla atmosfery domu pięść.
 - c) Wzajemne zaufanie, poświęcenie w rodzinie są podstawą zaspokojenia psychologicznych potrzeb człowieka, bez których człowiek nie może czuć się dobrze na świecie.
 - d) Rodzina to wspólnota stołu. Wspólny stół jest koniecznością i dobrą okazją do zauważenia siebie nawzajem, troski o zdrowie i kontaktu z drugim człowiekiem. Jest także okazją do praktykowania umartwienia w spokoju i ciszy.
 - e) Wspólna praca, wypoczynek, uszanowanie dni świętych, wrażliwość na sacrum w świecie pozwoli rodzicom przekazać mądrość i doświadczenie dzieciom, a im z kolei przyjąć te dary oraz próbować swoich własnych sił w życiu.
 - f) Czas dany dla siebie wzajemnie, niesienie krzyża jedni drugim, wychowywanie siebie, zaistniałe trudności czy nieporozumienia rozwiązywane drogą dojrzałego dialogu na podstawie przesłanek rozumnych, a nie napięć emocjonalnych, dają rodzinie dojrzałość.
 - g) Wspólne przeżywanie cierpienia, choroby, niedostatku, a nawet śmierci jeszcze bardziej pogłębiają miłość rodzinną i przywiązanie do siebie nawzajem.

h) Uczenie z bogatej księgi przyrody, szacunek dla stworzeń, przyrody daje uwrażliwienie na piękno i harmonię świata, i wskazuje na Stwórcę jako Ojca.

i) Dobre słowo rodziców o bliźnich, nauczycielach, kapłanach, sąsiadach, rządzących rozbudza poczucie więzi, patriotyzmu i szacunku dla wartości obiektywnych i uniwersalnych. Ciągła postawa „być” nad „mieć”, powinna być realizowana w każdej rodzinie na co dzień.

Rodzina, dom – to miejsce, gdzie ja rozumiem innych i jestem przez nich rozumiany, to miejsce, do którego wraca się zawsze z radością. A jeśli jest to już tylko wspomnienie rodzinnego domu, to jest jak sacrum w sobie noszone. Nawet kiedy dom został zburzony czy pozostał pusty, to przeżycie dobrej atmosfery rodziny jest naszą siłą na całe życie. Takiego domu nam potrzeba, o taką rodzinę zabiegać musimy. Wpatrując się w oblicze Jezusa i Maryi na tym obrazie, starajmy się taki wizerunek rodziny zabrać do naszych domów.

W stulecie urodzin św. o. Maksymiliana Marii Kolbego pragnę przypomnieć pewien znaczący moment z jego dzieciństwa. Będąc małym chłopcem późno wrócił do domu. Matka jego Maria załamała ręce mówiąc *Mundek, Mundek co z ciebie wyrośnie?* Mały Mundek bardzo przygnębiony, pobiegł do kościoła parafialnego, uklęknął przed obrazem Matki Bożej, gorąco się modlił rozmyślając nad słowami swojej matki. Wówczas zobaczył Maryję podającą mu dwie korony do wyboru: białą i czerwoną. Wyciągnął rączkę po obydwie. Całe jego życie i śmierć ukazały prawdę, że biała korona była jego niewinnością, czerwona zaś męczeńską śmiercią.

I my dzisiaj dając Jezusowi i Maryi korony możemy otrzymać pytanie od Maryi, co z nas wyrośnie? Jak matka Mundka niepokoiła się o jego przyszłość, tak i Ty, Maryjo, troszczysz się o naszą przyszłość.

Tobie, Maryjo, mocno zawierzaliśmy. Zajaśniało nad nami słońce Twojej macierzyńskiej miłości. Wskazuj nam, Matko, drogę do Syna!. Poradź, którędy mamy iść, jak mijać klody, jak w trudnym czasie mamy żyć, bo w każde jutro chcemy z Tobą, Patronko, bezpieczne iść, bo z Tobą, Matko, łatwiej nam żyć!

Przypisy

¹ Kazanie wygłoszone podczas Koronacji Matki Bożej Łaskawej we Wrocławiu dnia 11. 09. 1994 r.

FRANCISZKANIE W RADOMSKU 1918–1996 ZARYS DZIAŁALNOŚCI¹

1. Rys historyczny

1.1. Przybycie

W 1937 r. franciszkanie w Radomsku uroczystie obchodzili jubileusz 700-lecia przybycia synów św. Franciszka do Polski i 640-lecia objęcia klasztoru w Radomsku. Upamiętnia to okolicznościowa tablica, wmurowana na frontowej ścianie klasztoru². Data 1297 jako rok przybycia franciszkanów do Radomska wzięta została zapewne z opracowania o. J. Piaseckiego, a także o. A. Karwackiego, na których oparł się znany i zasłużony dla Radomska historyk St. Sankowski³. Jednakże pierwszą historyczną wzmiankę o tym klasztorze znajdujemy w kronice Jana Furstenhaina z 1503 r., z której wynika, że w czasie kapituły prowincjalnej w Ołomuńcu 11.10.1286 r. przyjęto klasztor w Brzeźnicy, który dwa lata później został przeniesiony do Radomska⁴. Kronikarz nie podał jednak źródła, na którym opiera swoje twierdzenia. Podobnie zresztą twierdził w XVIII w. franciszkański historyk o. Bonawentura Makowski, aczkolwiek zanotował, że Władysław Łokietek, gdy po raz drugi wstąpił na tron polski, przeniósł franciszkanów z Brzeźnicy do Radomska. Tezę tę podtrzymał cytowany o. Jakub Piasecki⁵.

30 września 1288 roku umarł Leszek Czarny, a jego młodszy brat Władysław Łokietek odziedziczył po nim ziemię sieradzką i pretendował do ziemi krakowskiej, ale ze stolicy musiał uciekać w 1289 roku, gdy na Kraków najechał książę Henryk Probus. Dopiero po śmierci Wacława III (1306), króla czeskiego i polskiego, Łokietek opanował Kraków i wreszcie w 1320 r. mógł się koronować na króla. Wspomniany o. B. Makowski, a za nim o. J. Piasecki i o. A. Karwacki, zdecydowanie przypisują fundację klasztoru w Radomsku Władysławowi Łokietkowi. Po zamordowaniu Przemysła II (1296) Łokietek objął na kilka lat Wielkopolskę (do roku 1299) i wtedy powiększył dotację dla klarysek gnieźnieńskich, a na swoich Kujawach przyczynił

się do założenia franciszkańskiego klasztoru w Radziejowie (1298 r.). Jest zatem prawdopodobne, że w 1297 r. spowodował przeniesienie franciszkanów z Brzeźnicy do Radomska. Skoro franciszkanie już w 1286 r. osiedlili się w pobliskiej Brzeźnicy, to wielkim ich protektorem wówczas był Leszek Czarny, który miał uposażyć ich kościół i klasztor. Zagadkową sprawę fundacji klasztoru przez Łokietka, gdy po raz drugi wstąpił na tron polski, wyjaśnia kamienna tablica wmurowana w ścianie korytarza klasztornego. Z tego napisu, dokonanego w połowie XVIII w. staraniem gwardiana o. Gordiana Wąsowskiego, dowiadujemy się, że klasztor został ufundowany w 1328 r. przez Wł. Łokietka.

Dyskusja na temat fundacji klasztorów franciszkańskich jest nieraz bezprzedmiotowa i często – jak to jest w przypadku Radomska – nie znajdujemy aktu erekcyjnego. Św. Franciszek zakazał swoim braciom mówić kazania w diecezji jakiegoś biskupa, gdyby ów był temu przeciwny (Reguła rozdz. IX). Pozwolenie biskupa i jego życzliwość miały decydujące znaczenie przy zakładaniu klasztoru. Tylko w takim wypadku franciszkanie mogli tworzyć ośrodek duszpasterski i z ofiar wiernych nie tylko się utrzymywać, ale i budować kościoły oraz klasztory. Idea ubóstwa franciszkańskiego zrodziła nowe pojęcie fundatora zbiorowego. To wcale nie oznaczało, że nie było wielkich dobrodziejów wśród osób duchownych czy świeckich, jak w tym wypadku księcia Leszka Czarnego, Wł. Łokietka, czy później królowej Bony.

Z napisu na wzmiankowanej kamiennej tablicy wynika, że na skutek częstych wojen i pożarów, jakie nawiedzały miasto, klasztor został tak zniszczony, iż w połowie XV w. zakonnicy musieli się przenieść do Brzeźnicy i dopiero po upływie około osiemdziesięciu lat, dzięki hojności królowej Bony, mogli w 1543 r. powrócić do Radomska. Niestety, nie był to ich ostateczny powrót.

W 1864 r. konwent w Radomsku został zniesiony przez władze carskie w ramach represji po powstaniu styczniowym. Gwardiana (o. Kamińskiego) osadzono w więzieniu w Piotrkowie za patriotyczne kazanie, zaś innych zakonników wywieziono do Kalisza, gdzie utworzono tzw. klasztor etatowy, przeznaczony na wymarcie zakonników. W zniesionym klasztorze w Radomsku pozostał tylko o. Antoni Gąsiorowski. Po jego śmierci (1.3.1874) kościołem franciszkańskim zarządzali księża prefekci miejscowych szkół. W 1918 r., dzięki życzliwości ordynariusza włocławskiego bpa St. Zdzitowieckiego, franciszkanie powrócili do Radomska i pozostają tutaj do dziś. Dekretem Okręgowego Zarządu Dóbr Narodowych z 15.2.1919 r. rząd Rzeczypospolitej uznał klasztor radomszczański za własność franciszkanów. Oddano im cały kościół wraz z zakrystią, natomiast z klasztoru oddano tylko mieszkanie księdza prefekta, czyli 2 pokoje i sień, resztę pomieszczeń klasztornych zajmowały urzędy powiatowe. Warunki zatem mieszkaniowe były bardzo trudne; stopniowo przejmowano dalsze pomieszczenia, dopiero jednak w 1937 r. cały klasztor został przejęty przez zakonników.

1.2. Kościół i klasztor

Nadzwyczaj burzliwe były dzieje kościoła i klasztoru franciszkanów w Radomsku, podobnie zresztą jak dzieje tego miasta. Pierwotny kościół, a właściwie nie-

wielką tylko jego część (prezbiterium) wymurowano i zasklepiono w 1328 r. z uposażenia Wł. Łokietka. W tym samym roku został zbudowany drewniany klasztor; oba budynki były pokryte gontami. Na utrzymanie konwentu Łokietek zapisał grunta i łąki, zwane klasztornymi (claustrales), młyn i dwie karczmy. Liczne pożary i zniszczenia wojenne, jakie nawiedzały miasto, nie ominęły również i franciszkańskiego klasztoru. Kilkakrotnie zakonnicy byli zmuszeni opuszczać miasto i udawać się do Brzeżnicy, gdzie przebywali – jak wspomniano – ok. 80 lat. Opuszczone budynki w Radomsku ulegały zniszczeniu, mieszkańcy Radomska także je plądrowali, a zwłaszcza dobra przeznaczone na utrzymanie konwentu. Prawdziwą dobrodziejką miasta i klasztoru okazała się królowa Bona Sforza, druga żona króla Zygmunta Starego. To dzięki niej miasto z drewnianego zmieniało się powoli w murowane. Królowa często zresztą przyjeżdżała do Radomska. Na prośbę o. Franciszka Lismanina, swego spowiednika, Bona sprowadziła na powrót franciszkanów z Brzeżnicy do Radomska, gdzie jej staraniem wymurowano nawę kościoła i postawiono drewniany budynek klasztorny. Powołała także specjalną komisję, dzięki której zagrabione przyległe ogrody, sadzawki, młyn i niektóre łąki powróciły do klasztoru; inne grunta na przedmieściu zwanym Kietlińskie, z braku dokumentów, przypadły.

Niestety, także i tym razem niedługo cieszone się odbudowanym klasztorem, uległ bowiem znowu pożarowi, a zakonnicy zmuszeni zostali do zamieszkania w chatkach w pobliżu kościoła. Wielkim dobrodziejem konwentu okazał się Adam Śleszyński, który w 1616 r. zapisał franciszkanom swą wieś Bartodzieje (przedmieście miasta). Po śmierci dobrodziejki jego spadkobiercy chcieli odebrać zakonnikom tę wieś, a przegrawszy w 1641 r. proces, po eksmisji, spalili ją; odbudował ją Mikołaj Kuczkowski, dziedzic Kuczowa i Kleszczowa. Klasztor był w posiadaniu tej wsi do 1800 r., kiedy to rząd pruski zabrał ją na skarb państwa. Gwardian o. Bonawentura Budecki rozpoczął w 1631 r. budowę nowego budynku klasztornego, jednakże już w 1638 r. po raz piąty od swego istnienia konwent uległ pożarowi. Odbudowę zaczęto w 1644 r., a dokończono, staraniem wspomnianego gwardiana o. Budeckiego, w 1649 r., ale dwa lata później, w 1651 r. znowu został strawiony pożarem. Z tej ostatniej klęski dopiero w 1683 r., staraniem gwardiana o. Waleriana Podczaskiego, został odbudowany, choć i tym razem z drzewa.

Nowy rozdział w dziejach konwentu nastąpił, gdy w 1724 r. gwardianem został o. Gordian Wąsowski. W ciągu 13 lat swego przełożeństwa większą część kościoła (z czasów królowej Bony) nakryto ceglany sklepieniem, u frontu kościoła zbudowano od fundamentów dosyć wysoką wieżę, wymurowano i zasklepiono trzy skrzydła budynku klasztornego, a na folwarku Bartodzieje postawiono dwór, budynki gospodarcze, domy dla włościan i nowy młyn. O. Wąsowski, dla utrwalenia swego dzieła, wmurował na korytarzu klasztornym wzmiankowaną tablicę kamienną. Zmarł 8.4.1751 r. mając lat osiemdziesiąt. Kościół został konsekrowany pod tytułem Podwyższenia Krzyża św., nie wiadomo jednak kiedy i przez kogo był konsekrowany. Kościół i klasztor były pokryte dachem gontowym, a w kościele była również drewniana podłoga.

8 września 1818 r. straszliwy pożar zniszczył dużą część miasta; spłonęły wtedy także dachy kościoła i klasztoru oraz wszystkie zabudowania klasztorne. W następnym roku rozpoczął odbudowę o. Seweryn Szymański, którą ukończono w 1828 r.

Wielkim dobrodziejem zakonu i klasztoru radomszczańskiego okazał się wtedy ks. Mikołaj Lefranc, prałat scholastyk katedry wrocławskiej, równocześnie oficjał piotrkowski i proboszcz w Kamieńsku oraz Teodor Szczucki, dziedzic Dobryszyc i Bartodziejów. W 1843 r., w miejsce drewnianej podłogi, położono – staraniem o. Antoniego Gąsiorowskiego – posadzkę z kamienia ciosanego⁶. Od tego czasu budynki kościoła i klasztoru przetrwały do naszych czasów bez istotnych zmian⁷.

2. Duszpasterstwo

Radomsko, a więc i tamtejszy klasztor franciszkanów, do 1818 r. należało do archidiaconatu uniejowskiego, wchodzącego w skład archidiecezji gnieźnieńskiej. W latach 1818 – 1925 r. należało do diecezji wrocławsko-kaliskiej⁸, a od 1925 r. przynależą do archidiecezji częstochowskiej. Do klasztoru nigdy nie była i nie jest inkorporowana parafia, sięć bowiem parafialna w Radomsku była i jest, zwłaszcza obecnie, wystarczająca (w 1994 r. było tutaj 12 parafii). Stąd duszpasterstwo prowadzone przez zakonników nie mogło cieszyć się przywilejami parafialnymi: prowadzić ksiąg parafialnych, udzielać sakramentu chrztu, grzebać umarłych, chyba że za zezwoleniem miejscowego proboszcza.

W niniejszym referacie pragnę skupić się na przejawach duszpasterstwa prowadzonego przez franciszkanów po drugiej wojnie światowej. Do 1937 r. zakonnicy mieli bowiem bardzo ograniczone możliwości pracy, choćby ze względu na warunki lokalowe⁹, o czym wyżej wzmiankowano, które nie pozwalały na osiedlenie w klasztorze większej liczby ojców; ich ówczesne dokonania zostały ukazane podczas akademii 10.10.1937 r. z okazji 640-lecia przybycia do Radomska. Natomiast w czasie wojny światowej trzeba było walczyć o przetrwanie, tym bardziej, iż w roku akademickim 1941/1942, ze względu na trudne warunki żywnościowe w Krakowie, umieszczono w klasztorze radomszczańskim 16 młodych kapłanów, którzy tutaj kończyli ostatni rok teologii¹⁰. Warunki lokalowe podczas okupacji hitlerowskiej były znowu bardzo trudne. Niemcy bowiem zajęli dużą część budynków klasztornych, a niektóre przeznaczyli na magazyny¹¹.

2.1. Kościół

Duszpasterstwo franciszkanów radomszczańskich, którzy nie prowadzili parafii, musiało skoncentrować się we własnym kościele przede wszystkim wokół ołtarza, ambony i konfesjonału. I to były i pozostały zasadnicze, choć nie jedyne, dziedziny ich duszpasterskiego oddziaływania.

W niedziele i święta odprawiano 6 Mszy św. a w dni powszednie 4; pod koniec lat 80-tych – 5 w niedziele i 3 w dni powszednie. Ponadto w niedziele i święta odprawiano Nieszpory, względnie nabożeństwo okresowe (np. Gorzkie Żale). Uro-

czyście obchodzono odpusty: Podwyższenia Krzyża św., Narodzenia NMP, Niepokalanego Poczęcia NMP, św. Franciszka i św. Antoniego, a także św. Elżbiety Węgierskiej patronki Franciszkańskiego Zakonu Świeckich. Przed uroczystością Niepokalanego Poczęcia odprawiano uroczystą nowennę, natomiast przed świętami św. Franciszka, św. Antoniego i św. Elżbiety celebrowano tridua. Wszystkie te celebry połączone były ze specjalnymi kazaniami i piękną oprawą liturgiczną. Należy dodać, że w Wielkim Tygodniu każdego roku urządzano rekolekcje dla ogółu wiernych, czasem łączono z nimi także rekolekcje dla młodzieży szkolnej¹². W ciągu roku w kościele franciszkanów wygłaszano ok. 450 kazań; do tego trzeba dodać konferencje głoszone na comiesięcznych spotkaniach z członkami bractw kościelnych czy też szczególnych grup duszpasterskich, jak np. ministranci, schola, oaza itp¹³. Zatem w przeciągu 50 lat (1945–1995) zostało wygłoszonych w kościele franciszkańskim ok. 22.500 kazań. W niedzielę i święta w okresie powojennym do kościoła klasztorного uczęszczało średnio 3.000 wiernych¹⁴. Byli to nie tylko mieszkańcy Radomska, ale także okolicznych wiosek.

Dla wypełnienia tych obowiązków potrzebna była odpowiednia liczba kapłanów. W latach 1945–1996 w konwencie radomszczańskim przebywało średnio 5 ojców. Najwięcej, 6 ojców, pracowało tutaj w latach: 1945, 1947, 1967, 1976, 1978, 1981 i 1988; najmniej – 3 ojców – było w latach: 1991 i 1992; w innych latach było ich 4: 1946, 1950, 1954, 1983–1985, 1994 i 1996¹⁵. Podkreślić jednak należy, że niektórzy ojcowie byli zaangażowani w zakonnej formacji kandydatów na braci, a także braci nowicjuszków¹⁶, których tu umieszczano. Ponadto przełożeni wyżsi kierowali tutaj ojców starszych, często nawet słabszego zdrowia, ponieważ konwent nie był złączony z parafią.

Bardzo ważnym polem pracy duszpasterskiej w konwencie w Radomsku była obsługa konfesjonału. Nie można podać w okresie powojennym ilości wyspowiadanych osób w kościele klasztorным, ani też ilości godzin poświęconych przez ojców dla tej niezwykle ważnej posługi, ponieważ nie prowadzono takiej statystyki, ani nie podają jej kwestionariusze duszpasterskie sporządzane od lat 50-tych naszego wieku. Pewien obraz ukazują nam liczby przyjmowanych corocznie w tym kościele Komunii św. W latach 1965–1982 w kościele klasztorным średnio 65.000 wiernych rocznie przyjmowało Komunię św. Najwięcej, bo aż 79.000 przyjęło Komunię św. w 1972 r.; natomiast najmniej w 1977 r. – 48.940 i w 1978 r. – 49.620. W inne lata, we wzmiankowanym okresie, liczba przystępujących do Komunii św. wynosiła od 50.000 do 69.000, najczęściej jednak – 65.000¹⁷. Od pierwszej niedzieli Adwentu 1983 r. zaczął obowiązywać nowy kodeks prawa kanonicznego, który zezwala na dwukrotne w ciągu dnia przystępowanie do Komunii św. (kan. 917). Od tego czasu liczba przyjmujących Komunię św. w ciągu roku wzrastała, początkowo nieznacznie, ale już w 1994 r. osiągnęła 90.000¹⁸. Nie wiadomo jednak, ilu wiernych dwukrotnie w ciągu dnia przystępowało do Komunii św., stąd liczby te nieprecyzyjnie ukazują ilość poszczególnych osób korzystających z sakramentu Eucharystii w kościele klasztorным. Powyższe dane, zaczerpnięte z kwestionariuszy duszpasterskich, choć niedokładne i niekompletne, wskazują jednak na gorliwą i czasochłonną pracę ojców w obsłudze konfesjonałów we własnym kościele. W kościele zakonnym chętnie korzystali z możliwości spowiedzi nie tylko mieszkańcy Radomska, ale także i okolicznych miej-

scowości. Trzeba przyznać, że pracę tę wykonywali ojcowie dobrze i z poświęceniem, a wizytatorzy nie mieli w tej dziedzinie zastrzeżeń.

2.2. Katecheza

Franciszkanie podejmowali również katechizację dzieci i młodzieży, chociaż nie prowadząc parafii, nie byli do tego ściśle zobowiązani. Zaraz po wojnie podjęli nauczanie religii w szkołach podstawowych i średnich. Katechizację tę prowadzili w latach 1946–1981 i ponownie w latach 1985–1986, a zatem w sumie przez 47 lat po drugiej wojnie światowej. Od wojny aż do 1965 r. zasadniczo zawsze dwóch ojców prowadziło katechizację, z których jeden uczył w szkołach podstawowych, a drugi w szkole zawodowej. Tak np. w 1950 r. jeden katecheta uczył w szkole nr 3, a drugi w szkołach nr 4 i nr 6 oraz w szkole zawodowej; razem mieli 63 godziny tygodniowo. Od 1965 r. katechizował już tylko jeden z franciszkanów, a katecheza obejmowała młodzież różnych szkół zawodowych i techników. W 1981 r. wycofano się z katechezy. Decyzję tę tłumaczono faktem, że na tę katechezę uczęszczała młodzież szkół zawodowych, dojeżdżająca z okolicznych miejscowości, w których miała możliwość na miejscu korzystania z nauki religii. Poza tym nie było wówczas w klasztorze odpowiedniego katechety, mieszkali tu bowiem tylko starsi ojcowie. Podjęto jeszcze raz w 1985 r. katechezę młodzieży szkół zawodowych, ale prowadzono ją tym razem tylko przez dwa lata, bowiem przychodziło niewiele młodzieży (ok. 200 osób), zaś miasto zostało podzielone na większą ilość parafii, które bez trudu same mogły spełnić ten obowiązek¹⁹.

Początkowo nauka religii odbywała się w szkołach. 4 sierpnia 1958 r. wyszło rozporządzenie ministra oświaty, zabraniające zakonnikom nauczania w szkołach²⁰. Od tego czasu uczono religii w salkach klasztornych. Bardzo zróżnicowana była również ilość godzin katechezy prowadzonej przez poszczególnych zakonnych katechetów. I tak np. w 1967 r. katecheta miał 32 godziny tygodniowo dla młodzieży szkół zawodowych, w 1975 r. – 22 godziny, a w 1978 r. tylko 17 godzin²¹.

O dużym zasięgu pracy katechetycznej franciszkanów w Radomsku świadczy ilość osób objętych nauczaniem religii. Niestety, nie dysponuję dokładnymi danymi, zwłaszcza z lat bezpośrednio po wojnie. W 1965 r. katechezą było objętych ok. 800 uczniów szkół średnich. Była to największa liczba katechizowanych po wojnie w ciągu jednego roku. W następnych latach liczba ta ulegała ustawicznym wahaniom, wykazując jednakże tendencję spadkową. Pod koniec lat sześćdziesiątych katechezą objętych było średnio ok. 600 uczniów; na początku lat siedemdziesiątych – ponad 500, pod koniec tych lat już tylko ok. 400, a w latach osiemdziesiątych ok. 200²². W dużym przybliżeniu można przyjąć, iż w ciągu tych wzmiankowanych 47 lat franciszkanie objęli katechezą ok. 20.000 osób; zasadniczo byli to uczniowie i uczennice szkół zawodowych, dojeżdżający do Radomska z okolicznych miejscowości. To wskazuje na wielki zakres oddziaływania franciszkanów zarówno w sensie osobowym, jak i terytorialnym.

Prowadzenie ministrantów można by nazwać szczególną formą katechezy. Ministrantami opiekował się z ramienia klasztoru zwykle jeden z młodszych ojców.

Urządzał dla nich co miesiąc, a czasami nawet co tydzień, spotkania połączone z modlitwą i konferencją ascetyczną. Niestety, z lat powojennych brak jest danych co do ilości ministrantów w kościele klasztornym. Dokładniejsze – ale to nie znaczy, że całkiem precyzyjne – dane posiadamy od 1965 r.

Przedstawiają się one następująco:

1965	–	66	ministrantów
1966	–	20	„
1967	–	40	„
1968	–	34	„
1969	–	40	„
1970	–	20	„
1971	–	32	„
1972	–	30	„
1975	–	51	„
1976	–	62	„
1977	–	30	„
1978	–	26	„
1979	–	37	„
1980	–	30	„
1981	–	25	„
1982	–	5	„
1983	–	20	„
1984	–	15	„
1985	–	22	„
1986	–	32	„
1987	–	18	„
1988	–	20	„
1990	–	7	„
1991	–	10	„
1993	–	8	„
1994	–	8	„
1995	–	6	„
1996	–	8	„ ²³

Z powyższego zestawienia widać, że najwięcej ministrantów było w 1965 (66), a najmniej (5) w 1982 r. Ogólnie można stwierdzić, że w latach 60-tych i 70-tych było stale ponad 30 ministrantów; wyjątek stanowi rok 1970 (20) i 1978 (26). Natomiast w latach 80-tych i 90-tych liczba ta stale się zmniejszała do kilkunastu, a nawet do kilku tylko ministrantów. Zapewne wpływ na to miał brak odpowiedniej opieki nad tą grupą służby kościelnej. Były jednak i głębsze przyczyny. Jest rzeczą charakterystyczną, że liczba ministrantów malała razem z umniejszaniem się osób korzystających z katechezy w klasztorze, a więc i z rozbudową administracji kościelnej (nowy podział parafialny) w mieście. W kontekście szeroko pojętej katechezy należy wspomnieć również o tzw. bieli. Chodzi tutaj o dzieci i dziewczęta, a nawet starsze panie, które podczas procesji rzuciły kwiatki, nosiły feretrony i sztandary. W kwe-

stionariuszach duszpasterskich tzw. biel wspomniana jest jakby mimochodem i to dopiero od końca lat 60-tych. W kościele klasztorным gromadziło się od 50 osób w 1968 r. do zaledwie 15 osób w 1978 i 1979 r. Te dwie ostatnie liczby są jednak zupełnie wyjątkowe, w inne bowiem lata liczba bieli zawsze przekraczała 20 osób, a najczęściej oscylowała między 25 a 45 osób²¹.

W latach 70-tych i następnych, nabożeństwa w kościele urozmaicały również występy scholi. W jej skład wchodziło kilka dziewcząt, zwykle 8, które wykonywały śpiewy międzylekcyjne, a także wybrane pieśni. Scholę prowadził jeden z ojców, a najczęściej organista. Wzmianki na jej temat są tylko sporadyczne. Podobnie rzecz się ma z oazą młodzieżową, którą prowadzono w początkach lat 80-tych. Do oazy należało ok. 25 osób²⁵.

2.3. Bractwa i stowarzyszenia

W latach 1612–1615 prowincjał o. Adam Goski przeprowadził wizytację prowincji i zanotował, że w kościele w Radomsku istniało tylko jedno bractwo – Bractwo Paska św. Franciszka, które miało swoje nabożeństwa przy głównym ołtarzu²⁶. W 1616 r. zostało założone, za pozwoleniem bpa plockiego Marcina Szyszkowskiego, Bractwo Męki Pańskiej, na wzór istniejącego od 1595 r. w kościele franciszkanów w Krakowie. Natomiast w 1625 r. generał dominikanów o. Serafin Sicco erygował Arcybractwo Różańca, ale uroczyste jego zaprowadzenie w kościele franciszkanów w Radomsku nastąpiło dopiero 25 października 1637 r. z pobliskiego klasztoru dominikanów w Gidlach²⁷. Bractwa Paska św. Franciszka i Męki Pańskiej zanikły i po przybyciu franciszkanów w 1918 r. do Radomska (po kasacie klasztoru w 1864 r), nie zostały wskrzeszone.

W kościele franciszkanów w Radomsku, podobnie jak w innych kościołach franciszkańskich, najbardziej żywotny był i jest Trzeci Zakon św. Franciszka, zwany dziś Franciszkańskim Zakonem Świeckich (FZŚ). Kustoszowie i prowincjałowie, w sprawozdaniach przygotowywanych na kapitule prowincjalne, zawsze podkreślali istnienie i działalność III Zakonu w poszczególnych klasztorach, a przynajmniej je wymieniali. Podobnie też było w przypadku klasztoru w Radomsku²⁸. Bardziej szczegółowe dane można znaleźć w kwestionariuszach wizytacji prowincjalnych, a także w sprawozdaniach prowincjałów z tychże wizytacji. Wynika z nich, że III Zakon w kościele radomszczańskim był bardzo liczny i prężny. Odnosi się to do niewiast, mężczyźni bowiem stanowili w kongregacji III Zakonu znikomą mniejszość. W 1967 r. kongregacja III Zakonu liczyła 150 kobiet, w tym 7 nowicjuszek. Liczba ta ulegała pewnym wahaniom i w 1976 r. sięgała 200 osób; najniższy poziom osiągnęła w 1981 r. – ok. 80 osób. Potem jednak znowu wzrastała i w latach 90-tych utrzymywała się na poziomie ok. 200 osób. Opiekunem FZŚ był przeważnie każdorazowy gwardian. To on urządzał spotkania modlitewne raz w miesiącu ze wszystkimi członkami kongregacji, kierował ich pracą, animował ich działalność religijno-społeczną. Każdego roku przed świętem św. Elżbiety Węgierskiej, patronki III Zakonu (17 listopada) urządzano dla członków kongregacji trzydniowe rekolekcje; brały w nich udział także osoby spoza kongregacji²⁹.

Od 1637 r. w kościele franciszkanów istnieje Arcybractwo Różańcowe, zwane także Bractwem Żywego Różańca. Po drugiej wojnie światowej, a więc w okresie, który jest zasadniczym tematem tego referatu, istniały i działają nadal: Arcybractwo Najśw. Serca Pana Jezusa (zwane często Strażą Honorową Najśw. Serca P. Jezusa lub Stowarzyszeniem Serca Pana Jezusa), Arcybractwo Niepokalanego Serca Maryi (nazywane także Strażą Honorową lub Stowarzyszeniem), a także Bractwo Drogi Krzyżowej (zwane również Żywą Drogą Krzyżową). To ostatnie bractwo zasługuje na szczególną uwagę, ze względu na to bractwo bowiem w kościele franciszkańskim we wszystkie piątki całego roku, po wieczornej Mszy św., odprawiane było (do 1994 r.) nabożeństwo Drogi Krzyżowej, które cieszyło się wielką frekwencją ludzi, nawet spoza miasta³⁰.

Należy jeszcze wspomnieć o Milicji Niepokalanej (M.I.), założonej przez św. Maksymiliana, obecnie zwanej Rycerstwem Niepokalanej. Wzmianki na ten temat w konwencie radomszczańskim są sporadyczne i to dopiero pod koniec lat 80-tych. W 1994 r. było zapisanych do M.I. aż 772 osoby. Stowarzyszenie to nie rozwinęło większej działalności, ale skupiło się bardziej na kulcie Matki Bożej w duchu Założyciela³¹.

3. Sanktuarium maryjne

“W zakonie franciszkańskim zawsze był żywy kult Matki Boskiej, szczególnie w przywileju dziewiczego macierzyństwa i Jej Niepokalanego Poczęcia. Miało to wyraz w tytułach kościołów, a przede wszystkim w nabożeństwach odprawianych ku Jej czci. Kościół zakonny w Radomsku został konsekrowany pod tytułem Podwyższenia Krzyża św., choć data tego wydarzenia i konsekратор nie jest znany” – tak zanotował w 1762 r. historyk franciszkański o. Bonawentura Makowski³². Ok. połowy XVIII w. gwardian o. Gordian Wąsowski wmurował w ścianę korytarza klasztornego kamienną tablicę z informacją, że budowa tego „królewskiego” klasztoru, dla Braci Mniejszych Konwentualnych, pod wezwaniem Narodzenia NMP i Podwyższenia Krzyża św. została rozpoczęta w 1328 r. przez króla Władysława Łokietka³³. To właśnie święto Narodzenia NMP, obok święta Podwyższenia Krzyża św., stało się główną uroczystością odpustową tego kościoła.

Przedmiotem kultu jest przepiękny obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem. Ten słynący łaskami obraz pochodzi z drugiej połowy XVIII wieku. Malowany na desce o wymiarach 180 cm wys. na 80 cm. szer. Niestety, jego autor pozostaje nieznany. Na brązowym tle widoczne są jedynie twarze i dłonie postaci oraz stopy Dzieciątka; obraz bowiem pokryty jest srebrnymi koszulkami, dekorowanymi kwiatowo-roślinnym ornamentem i złożonymi lamówkami szat przy szyi i mankietami. Na głowach, otoczonych złocistymi promieniami, otwarte złote korony zwieńczone jabłkiem i krzyżem. Uderzająco piękne są twarze Maryi i Dzieciątka, a szczególnie Jej migdałowe szeroko otwarte oczy, wpatrzone przed siebie, jakby tęsknie wypatry-

wały przychodzących tutaj ludzi, szukających właśnie u Niej pocieszenia. Całości obrazu dopełnia drewniana, złocona rama, zwieńczona u góry rokokowym kartuszem.

Obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem został umieszczony w bocznym ołtarzu po lewej stronie kościoła. Ten drewniany ołtarz, polichromowany i bogato złocony, pochodzi z drugiej połowy XVIII wieku. Urzeka swoi artystycznym pięknem. W zasadniczej swej części jest on jednokondygnacyjny z wnęką, w środku której znajduje się opisany obraz. Po bokach znajdują się ażurowe, płomieniste, złociste, o fantazyjnej formie rzeźby, imitujące kształty stylizowanych małżowin i muszli (tzw. *rocaille*), charakterystyczne dla stylu rokoko. Natomiast zwieńczenie ołtarza jest dwukondygnacyjne. W dolnej kondygnacji wkomponowany jest rokokowy, bogato ozdobiony kartusz, w środku którego znajduje się płomieniste serce, przebite mieczem, otoczone płomienistą glorią. Górna kondygnacja jest w kształcie glorii z obłoków i długich złotych promieni, spomiędzy których wyglądają główki czterech aniołów ze skrzydełkami, a w środku monogram Maryi. Mensa ołtarza ciemnozielono polichromowana, ze złoconymi ornamentami ma kształt sarkofagu. Tu trzeba dodać, że po stronie prawej kościoła znajduje się prawie identyczny ołtarz Serca Pana Jezusa, także z drugiej połowy XVIII wieku, różniący się jedynie monogramem Chrystusa – IHS zwieńczony krzyżem³⁴.

Obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem cieszy się coraz większym kultem. Jest to wielka zasługa obecnego acbpa Stanisława Nowaka. To on dekretem z dnia 10 października 1991 r. ogłosił kościół franciszkanów w Radomsku „Sanktuarium NMP Bolesnej”³⁵. Przedtem jednak nie tylko z wielką życzliwością odnosił się do tego miejsca, ale także zachęcał do tworzenia przy tym obrazie, sanktuarium Matki Bożej Bolesnej dla Radomska; wyraźnie zaznaczył to prowincjał w sprawozdaniu wizytacyjnym z 1988 r.³⁶.

Kult Matki Bożej w kościele franciszkanów przejawiał się przede wszystkim w uroczystym obchodzie odpustów Maryjnych, a więc Narodzenia NMP, Matki Bożej Anielskiej, a zwłaszcza Niepokalanego Poczęcia NMP, poprzedzanego nowenną z tematycznymi kazaniami, a także nabożeństwami sobotnimi. Dekret Ordynariusza Częstochowskiego wpłynął w dużym stopniu na ożywienie tego kultu. W 1991 r., na murze okalającym dziedziniec kościelny, artystka Irena Woch wykonała 7 płaskorzeźb w barwnym tynku, przedstawiających 7 stacji boleści Matki Bożej, które 10 października 1991 r. zostały poświęcone przez samego Ordynariusza Częstochowskiego³⁷. Przy tych stacjach odprawiane jest specjalne nabożeństwo zwane Drózkami Matki Bożej Bolesnej; odprawia się je w trzecią niedzielę miesiąca od maja do października, a więc 6 razy w roku, na zasadzie nabożeństwa fatimskiego³⁸. W piątki i soboty odprawiane są msze wotywno ku czci NMP; w piątki, od czasu ogłoszenia dekretu o sanktuarium Maryjnym, odmawiana jest koronka o 7 boleściach Matki Bożej, natomiast wotywa sobotnia połączona jest z odczytywaniem kartek z prośbami i podziękowaniami za łaski otrzymane za przyczyną Maryi³⁹. Dekret biskupa wpłynął również i na to, że bardzo uroczyście jest obchodzone 15 września święto Matki Bożej Bolesnej. W ostatnich latach w obchodach tego święta (a także podczas odpustu Matki Bożej Anielskiej) zawsze uczestniczył biskup ordynariusz, któremu sprawa tego kultu bardzo leży na sercu. Obecność pasterza nie tylko dodawała splen-

doru uroczystości, ale miała decydujący wpływ na frekwencję duchowieństwa i wiernych.

Należy tu jeszcze wspomnieć, że w 1992 r. franciszkanie wydali drukiem modlitewnik, a właściwie przewodnik do odprawiania nabożeństwa ku czci Matki Bożej Bolesnej. Zawiera on trzy wersje Drózek Matki Bożej Bolesnej, cztery wzory rozważań o 7 boleściach Matki Bożej, a także Godzinki, modlitwy i pieśni do Matki Bożej Bolesnej⁴⁰.

4. Szczególne formy duszpasterstwa

Omawiane dotychczas przejawy działalności franciszkanów w Radomsku koncentrowały się w zasadzie na kościele klasztornym, choć z natury rzeczy promieniowały szeroko na miasto i okolicę. Obecnie pragnę zwrócić uwagę, choć tylko bardzo skrótowo, na te kierunki działalności, które miały miejsce poza klasztorem, albo w samym klasztorze ale dotyczyły całego dekanatu lub nawet kilku dekanatów.

Bardzo ważnym i wymagającym wiele wysiłku, kierunkiem działalności franciszkanów była pomoc sąsiedzka. Franciszkanie od wieków śpieszyli z pomocą duszpasterską miejscowej parafii, a także okolicznym parafiom. Pod koniec XVII wieku została zawarta umowa między miejscowym proboszczem a klasztorem, na mocy której proboszcz przekazywał klasztorowi dziesięciny pod warunkiem, że odpowiedni kapłan z klasztoru będzie spowiadał w kościele parafialnym w większe święta, a mianowicie w Wielkanoc, Zielone Świątki, Boże Ciało, Boże Narodzenie i inne święta Pańskie i maryjne, które obchodzone były z oktawą. Ponadto, na klasztorze ciążył obowiązek głoszenia kazania w kościele parafialnym przynajmniej dwa razy w roku, mianowicie w święto św. Lamberta i Wniebowzięcia NMP⁴¹.

W interesującym nas okresie ta pomoc była świadczona chętnie i w wielorakim zakresie. Okoliczni proboszczowie, którzy zwykle sami obsługiwali swoje parafie, zwracali się do klasztoru, gdzie była większa liczba kapłanów, z prośbą o pomoc, szczególnie w okresie wielkiego postu. Chodziło najczęściej o pomoc w spowiadaniu wiernych, a także o różnego rodzaju zastępstwa. „Okoliczni proboszczowie mało nas nie rozerwą – pisał 1 marca 1938 r. gwardian do prowincjała – prośbami o pomoc w robocie wielkopostnej, której w zasadzie nie odmawiamy, o ile możliwe”⁴². Pod koniec lat 60-tych franciszkanie, w niedziele i święta, obsługiwali duszpastersko, odprawiali Msze św. i głosili kazania, a także spowiadali – parafię w Stobiecku. Natomiast w latach 70-tych taką posługę duszpasterską pełnili w kaplicy św. Rozalii w Radomsku⁴³. Przede wszystkim jednak śpieszyli z pomocą w spowiadaniu wiernych zarówno w Radomsku, jak i w okolicznych parafiach. W liście do prowincjała z 7.3.1960 r. gwardian donosił, że w każdy pierwszy piątek miesiąca w kościele parafialnym w Radomsku jeden lub dwóch franciszkanów spowiada młodzież szkolną⁴⁴. Ta pomoc w spowiedzi w okolicznych parafiach była nieraz bardzo duża. Tak np. w 1969 r. wyrażała się liczbą 160 godzin, a w 1971 r. nawet 224 godzin. W ciągu

1969 i 1972 r. przez 30 dni pełniono zastępstwa w okolicznych parafiach. Niestety, nie mamy pełnych danych na ten temat. Prowincjałowie bowiem w sprawozdaniach wizytacyjnych ogólnie tylko notowali, że klasztor pomaga okolicznym parafiom, nie podając konkretnych danych⁴⁵.

Warto w tym miejscu wspomnieć również o duszpasterstwie chorych na terenie miasta. W latach 70-tych zaopatrywano ok. 30 chorych na terenie trzech miejskich parafii⁴⁶. Nie jest to imponująca liczba. Trzeba jednak pamiętać, że w klasztorze przebywali starsi i często schorowani ojcowie, a poza tym obowiązek ten przejmowały coraz liczniejsze parafie na terenie miasta.

W miarę swoich możliwości franciszkanie podejmowali również akcję charytatywną. Pod koniec lat 60-tych kilka osób biednych (5) stale korzystało z pomocy klasztoru, a sporadycznie kilkanaście⁴⁷.

Bardzo wielką pomocą i współpracą z okolicznymi parafiami było organizowanie w klasztorze konferencji dekanalnych i wygłaszanie na tych zebraniach przez franciszkanów konferencji ascetycznych. W latach 50-tych i 60-tych w klasztorze były organizowane konferencje dla dwóch dekanatów. Ponadto, w latach 60-tych urządzane były w konwencie dni skupienia dla organistów z tychże dekanatów. Był to znaczny wysiłek organizacyjny i aprowizacyjny; za każdym bowiem razem trzeba było przygotować ok. 30 obiadów. Podczas wizytacji w 1973 r. prowincjał zaznaczył, że w klasztorze odbywają się konferencje trzech sąsiednich dekanatów. Tak było przez kilka lat. W latach 80-tych maleje skala tej działalności, a w latach 90-tych zanika. Spotkania dekanalne odbywały się coraz częściej poza klasztorem⁴⁸.

Konferencje ascetyczne podczas spotkań dekanalnych wygłaszał najczęściej przełożony klasztoru. On też nazywany był ojcem dekanatu. Ilość wygłaszanych konferencji ascetycznych zależna była od miejscowych potrzeb, czyli od propozycji czy też prośb, z jakimi księża diekani zwracali się do klasztoru. Z protokołów wizytacyjnych prowincjałów i kwestionariuszy duszpasterskich wynika, że w latach 50-tych i 60-tych gwardian był ojcem duchownym dwóch dekanatów. Na początku lat 70-tych funkcję tę pełnił w trzech, a w latach 1975–1979 – aż w pięciu dekanatach. W zależności od pełnienia tej funkcji pozostawała ilość wygłaszanych konferencji ascetycznych. Wahała się ona od 25 pod koniec lat 70-tych, poprzez kilkanaście, do kilku, a nawet tylko do 2 w 1990 r⁴⁹. Widać i w tym wypadku charakterystyczne zjawisko, że wraz z rozrastaniem się sieci dekanalnej i parafialnej na terenie miasta oraz okolicy i jej coraz lepszym zorganizowaniem, malało zapotrzebowanie na spełnianie przez klasztor tej posługi.

Najbardziej chlubną kartę zapisali franciszkanie w Radomsku głoszeniem misji i rekolekcji ludowych. Wolni od prowadzenia parafii z całą pasją poświęcali się temu zadaniu, na ile tylko pozwalał aktualny stan personalny klasztoru. Ta działalność była bardzo żywa przez cały okres powojenny, choć jej natężenie podlegało różnym wahaniom. Trudno jednak podać precyzyjnie ilość przeprowadzonych serii misji i rekolekcji zaraz po wojnie, gdyż nie prowadzono statystyk tej działalności. Prowincjał natomiast w czasie wizytacji ogólnie tylko notował takie fakty, np. w 1946 r. zapisał, że ojcowie „wygłosili szereg rekolekcji”, a w 1948 r. zanotował, że gwardian „często wyjeżdża na rekolekcje i misje”⁵⁰. Kustosz krakowski, w sprawozdaniu na kapitułę prowincjalną w 1950 r. podał, że „w ostatnich trzech latach ojcowie konwentu prowadzili 11 serii misji i 24 serie rekolekcji”⁵¹. W następnych latach wizyta-

tor również ogólnie zaznaczał, że „2 ojców wyjeżdża z rekolekcjami” lub „pracą kaznodziejską promieniują na okolicę”, albo: „co roku ojcowie wygłaszają kilkanaście serii rekolekcji do wiernych i osób zakonnych”⁵².

Dokładniejsze dane podają kwestionariusze duszpasterskie od 1959 r., a zwłaszcza od 1965 r.⁵³. I tak:

1959 – 10 serii rek.

1965 – 8 „

1966 – 14 „

1967 – 11 „

1968 – 10 „

1969 – 13 „

1970 – 14 „

1971 – 10 „

1972 – 7 „

1975 – 9 „

1976 – 6 „

1977 – 11 „

1978 – 9 „ i 1 seria misji

1979 – 4 „

1980 – 5 „

1981 – 7 „

1985 – 3 „

1986 – 4 „

1987 – 8 „

1988 – 4 „ i 33 serie misji

1989 – 23 „ i 10 „

1990 – 7 „ i 16 „

1991 – 8 „ i 4 „

1993 – 12 „ i 3 „

1994 – 12 „ i 4 „

1995 – 7 „ i 2 „

1996 – 8 „

1959 – 10 serii rek.

1966 – 14 „

1970 – 14 „

1972 – 7 „

1976 – 6 „

1978 – 9 „

1980 – 5 „

1985 – 3 „

1987 – 8 „

1989 – 23 „

1991 – 8 „

1994 – 12 „

1996 – 8 „

1965 – 8 serii rek.

1967 – 11 „

1971 – 10 „

1975 – 9 „

1977 – 11 „

1979 – 4 „

1981 – 7 „

1986 – 4 „

1988 – 4 „ i 33 serie misji

1990 – 7 „ 16 „

1993 – 12 „ 3 „

1995 – 7 „ 2 „

i 1 seria misji

i 10 serii misji

4 „

4 „

Z powyższego zestawienia wynika, że w ciągu 30 lat (1965–1995) ojcowie przeprowadzili ok. 260 serii rekolekcji ludowych i 73 serie misji. Natężenie tego przepowiadania przypada najpierw na lata 60-te, w związku z tysiącleciem chrztu Polski, a potem szczególnie na koniec lat 80-tych, wtedy bowiem w diecezji częstochowskiej przeprowadzane były misje przed tzw. Dobą Eucharystyczną. Trzeba tutaj dodać, że zgodnie z życzeniem ordynariusza częstochowskiego w każdej parafii misje miało prowadzić 2 misjonarzy⁵⁴. Misje i rekolekcje prowadzone były jednak właściwie na terenie całej Polski.

Do tych imponujących liczb trzeba dodać jeszcze kazania wygłaszane przez ojców klasztoru podczas 40-godzinnych nabożeństw, triduów, nowen i dni skupienia dla poszczególnych grup. Każdego roku przeprowadzano od 8 tego typu nabożeństw w 1965 r. do 3 – w 1995 r.⁵⁵

Do szczególnych form działalności duszpasterskiej bez wątpienia należy zaliczyć również opiekę duchową nad siostrami zakonnymi poprzez pełnienie funkcji spowiedników, konferencjonistów, czy też rekolekcjonistów. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. rozróżniał spowiedników zakonnic zwyczajnych i nadzwyczajnych. W latach 50-tych, 60-tych i 70-tych spowiednikiem zwyczajnym był zwykle gwardian klasztoru. Prócz niego funkcję spowiednika nadzwyczajnego spełniało jeszcze 2 innych ojców. Funkcję tę pełniono w kilku domach sióstr zakonnych. Od 1977 r. aż do obecnych dni funkcję spowiednika zakonnic pełnił zasadniczo tylko gwardian (m. in. w Przedborzu, Pajęcznie)⁵⁶.

Prócz posługi w konfesjonale franciszkanie pomagali siostronom zakonnym w przeprowadzaniu każdego miesiąca dni skupienia, podczas których głosili konferencje ascetyczne. Liczba tych konferencji w okresie powojennym wynosiła średnio kilkanaście w ciągu roku i wahała się od 4 w 1981 r. do 24 w 1990 r.⁵⁷. Rzadko jednak franciszkanie radomszczańscy głosili rekolekcje dla zakonnic; tylko w kilku latach były to 2 lub 1 seria takich rekolekcji⁵⁸. W związku z obchodami 1000-lecia chrztu Polski prowadzone było szkolenie zakonnic; chodziło o wykłady, czy też konferencje na tematy teologiczne, liturgiczne, historyczne itp. Temu zadaniu pod koniec lat 60-tych i w latach 70-tych poświęcał się zasadniczo jeden z ojców, choć zdarzało się, że tę pracę podejmowało nawet trzech ojców, jak np. w 1968 r.⁵⁹

5. Inna działalność

Klasztor w Radomsku był prawie przez cały czas powojenny domem formacyjnym dla braci zakonnych. Taka funkcja musiała wpływać na organizację codziennego życia klasztornego i angażowała przynajmniej jednego z ojców w proces wychowania kandydatów na braci. W latach 50-tych i 60-tych był to dom formacji dla aspirantów i postulantów, czyli kandydatów do zakonu, i tych, którzy już rozpoczęli wstępną formację. W 1969 r. utworzono tutaj nowicjat dla braci, pozostawiono jednak nadal aspirantów i postulantów. Wreszcie 1.10.1996 r. utworzono tu juniorat

dla braci, czyli miejsce dla odbywania dalszej zakonnej formacji już po odbyciu nowicjatu i złożeniu pierwszych ślubów zakonnych. Trzeba jednak zaznaczyć, że liczba aspirantów, postulików i nowicjuszy była tu niewielka i ogromnie zmienna, kandydaci bowiem, czy też postulanci, często po kilku miesiącach, a nawet tygodniach, opuszczali klasztor. Tak np. w 1954 r. było 6 aspirantów, w 1957 – 1, w 1969 – 2, w 1973 – 4 postulików, w 1976 – 1 aspirant, w 1978 – 3 postulików, w 1981 r. – 1 nowicjusz i 8 postulików⁶⁰.

Bardzo ważną dziedziną działalności, wymagającą wielu wysiłków i nakładów finansowych były remonty i inwestycje dokonywane w kościele i klasztorze. Prowadzone były przez cały okres od ponownego przyjścia franciszkanów do Radomska aż do naszych czasów; o natężeniu tych prac decydowała potrzeba chwili. Wspomnę tutaj tylko niektóre, najważniejsze remonty i inwestycje, szczegółowe bowiem ich omawianie zbyt rozszerzyłoby ramy tego referatu. W latach 20-tych i 30-tych naszego wieku zdecydowaną większość pomieszczeń klasztornych zajmowały urzędy powiatowe, co utrudniało, a nawet w wielu wypadkach uniemożliwiałoby przeprowadzenie niezbędnych przeróbek. Dopiero, gdy w 1937 r. większość tych pomieszczeń została zwolniona, przystąpiono natychmiast do ich adaptacji. Przede wszystkim zburzono schody prowadzące na piętro, które wzniesiono po kasacie klasztoru w 1864 r., zamurowano otwór po tych schodach, usunięto mur zamykający główne wejście do kościoła i wtedy odkryto piękny i doskonale zachowany gotycki portal z cegiel, stanowiący najcenniejszy zabytek kościoła i miasta. W 1935 r. odnowiono wspinały wielki ołtarz i stacje Drogi Krzyżowej, zaś w dwóch następnych latach założono w kościele i klasztorze instalację elektryczną; odnowiono i odmalowano w klasztorze wszystkie pomieszczenia. Odtąd całość konwentu czyniła bardziej pogodną i miłą wrażenie⁶¹.

Wielki wysiłek remontowy trzeba było podjąć po drugiej wojnie światowej. W latach 1945–1948 naprawiono wszystkie dachy, przeprowadzono remont organów, zakupiono 2 nowe dzwony, odrestaurowano mury klasztorne. W 1945 r. zakupiono artystycznie wykonany obraz pędzla Adama Styki (1890–1959) z Warszawy, przedstawiający stygmaty św. Franciszka z Asyżu⁶². W 1955 r., pod kierunkiem generalnego konserwatora Jana Zachwatowicza, przeprowadzono odnowienie wnętrza kościoła⁶³. W następnych latach, aż do naszych czasów, ustawicznie były dokonywane jakieś naprawy, przeróbki, ulepszenia, których wymagały stare budynki kościoła i klasztoru. W 1973 r. wstawiono na chórze kościelnym nowe 30-głosowe organy, a w prezbiterium postawiono soborowy ołtarz i marmurowe stopnie. Natomiast w klasztorze ponownie zainstalowano centralne ogrzewanie i wymieniono całą instalację wodno-kanalizacyjną⁶⁴. Większych remontów dokonano w latach 1978–1981. Trzeba było wtedy dokonać ankrowania pękających murów kościelnych, wzmocnić więźbę kościelnego dachu i sygnaturki; kościół i wieżę pokryto wówczas blachą miedzianą, odmalowano wewnątrz, a na zewnątrz zrobiono nową elewację; wymieniono też całą instalację elektryczną w kościele i klasztorze⁶⁵. Nie wspominać tutaj drobniejszych inwestycji, jak np. zakup nowych ornatów czy też bielizny kościelnej. Dzięki dokonywanym remontom i inwestycjom świątynia urzeka pięknym barokowym i neobarokowym wystrojem oraz z pewnością stanowi jeden z najcenniejszych zabytków miasta.

Warto wspomnieć, że gwardian, o Leon Kucharski był w latach 1968–1974 wykładowcą w Diecezjalnej Szkole Organistowskiej w Częstochowie. Przez kilka lat należał również do Rady Kapłańskiej⁶⁶. Natomiast w latach 70-tych jeden z ojców był członkiem Diecezjalnej Komisji Synodalnej⁶⁷.

1 maja 1923 r. zostało zarejestrowane Towarzystwo Śpiewacze im. Stanisława Moniuszki, popularnie zwane Moniuszkowcami. W skład komitetu założycielskiego Towarzystwa wszedł m.in. gwardian o. Romuald Wojtał. Chór jednak istniał znacznie wcześniej przy kościele pofranciszkańskim (od ok. 1912 r.), do którego zakonnicy powrócili w 1918 r. Od samego początku aż do dnia dzisiejszego przy kościele klasztornym działa Chór im. St. Moniuszki. Wspaniały rozkwit jego działalności przypadł na lata międzywojenne. Wtedy bowiem – prócz występów w kościele franciszkanów – jego członkowie wystawiali jasełka, urządzali poranki muzyczne, niedzielne koncerty i zabawy w parku, które cieszyły się wielką frekwencją mieszkańców miasta. Wojna ograniczyła możliwości działania Towarzystwa, ale nie przerwała jego występów w kościele klasztornym. Po wojnie działalność Moniuszkowców na nowo odżyła. 24 lutego 1974 r. odbyła się w kościele klasztornym podniosła uroczystość 50-lecia istnienia i działalności Chóru im. St. Moniuszki i 40-lecia pracy artystycznej pana Albina Mrówczyńskiego, organisty, dyrygenta (także i scholi kościelnej) i solisty w jednej osobie, który w tym dniu został udekorowany wspaniałym orderem papieskim „Pro Ecclesia et Pontifice”. Jest to duży zespół, liczy bowiem ok. 60 osób⁶⁸. Od tego czasu upłynęło już ponad 20 lat, a Moniuszkowcy, pod kierunkiem zasłużonego p. A. Mrówczyńskiego nadal rozwijają jakże piękną, pod względem religijnym i artystycznym, swoją działalność. Na stałe wrosła w panoramę tej pięknej świątyni i całego miasta Radomska, a nawet promieniuje poza jego granice.

Dla całości obrazu pragnę jeszcze wspomnieć, że pod koniec 1966 r. na krużgankach przyklasztornych urządzono piękną wystawę o charakterze millenijno-franciszkańskim⁶⁹. Na wzmiankę zasługuje również prowadzenie przez członkinie Trzeciego Zakonu (FZŚ) biblioteki książek religijnych i ich wypożyczanie czytelnikom⁷⁰.

* * *

Podsumowując, można stwierdzić, że powojenna działalność franciszkanów w Radomsku była wielopłaszczyznowa. Nie ograniczała się tylko do pracy we własnym kościele poprzez sprawowanie sakramentów, uroczyste nabożeństwa, kierowanie bractwami, ale przejawiała się również bardzo bogato poza kościołem, zwłaszcza poprzez prowadzenie misji i rekolekcji ludowych. Trzeba tu podkreślić także życzliwość ordynariuszy miejscowych, jak również dobrą w zasadzie współpracę z miejscowym i okolicznym duchowieństwem.

Summary

Franciscan Friars in Radomsk (1918–1996)

The Franciscan church is the oldest temple in the city.

In 1864 the Franciscan Friary in Radomsk was closed down by the Russian authorities. The Friars returned to the city in 1918. In the years 1918 – 1939 their parish work was not prospering well. After the Second World War they concentrated their attention mainly on preaching, confession, and teaching religion to children and adults.

They organized and ran some Fraternities as Church's Associations. In 1991 their church was announced a Marian Sanctuary. At the moment the Franciscan Friars occupy a lot of their time with retreats and mission apostolate.

Franciscan Friars in Radomsko (1918 – 1996)

The Franciscan church is the oldest temple in the city. The 1864, the Franciscan Friary in Radomsko was closed down by the Russian authorities. The Friars returned to the city in 1918. In the years 1918–1939 their parish work was not prospering well. After the Second World War they concentrated their attention mainly on preaching, confession and teaching religion to children and adults. They organized and ran some Fraternities as church associations. In 1991, their church was announced a Marian Sanctuary. Presently, the Franciscan Friars occupy most of their time with retreats and mission apostolate.

Przypisy

- ¹ Referat prezentowany z okazji jubileuszu 700-lecia przybycia franciszkanów do Radomska (4.10.1997).
- ² *Odezwa Obywatelskiego Komitetu Obchodu 640-lecia klasztoru OO. Franciszkanów w Radomsku i 700-lecia przybycia OO. Franciszkanów do Polski*, "Gazeta Radomska" nr 41 z 10.10.1937, s. 1.
- ³ A. Karwacki, *Materiały do historii konwentów franciszkańskich Prowincji Polskiej*, t. 9, rkpis w Arch. Prow. Krak., syg. E–I–9, s. 193; J. Piasecki, *Opisanie kościołów i klasztorów księży franciszkanów*, Warszawa 1845, ss. 108–109; S. Sankowski, *Klasztor O.O. Franciszkanów w Radomsku*, Radomsko 1937, s. 3.
- ⁴ „In eodem capitulo locus in Brzeźnica recipitur qui post duos annos fuit in Radonitz (alias Radomsk) translatus”, *Kronika Furstenhaina*, w: K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. I, 1237–1517, Kraków 1937, s. 417.
- ⁵ B. Makowski OFMConv, *Thesaurus Provinciae Poloniae*, Essen–Gdańsk 1995, t. 1, s. 498; J. Piasecki *Opisanie*, s. 108 n.
- ⁶ J. Piasecki, *Opisanie*, s. 111 n; A. Karwacki, *Materiały*, s. 193; *Kościół i klasztor*, s. 3 n; St. Sankowski, *Klasztor O.O. Franciszkanów*, s. 5.
- ⁷ Wystrój kościoła i inne dane zob.: S. J. Barcik, *Sanktuarium Matki Bożej w kościele OO. Franciszkanów w Radomsku*. Przewodnik. Radomsko 1997.
- ⁸ *Radomsko*, w: *Słownik Geograficzny*, s. 425.
- ⁹ I. Kozakiewicz, *W kwestii częściowego opróżnienia budynków klasztornych*, "Gazeta Radomska" z 29.1.1922, ss. 3–4. Autor apeluje o oddanie franciszkanom chociaż części budynku, gdyż 3

księży i 1 brat mieszczą się w 2 ciasnych pokoikach, które przez zaborców przeznaczone były dla jednego księdza.

- ¹⁰ *List gwardiana o. Augustyna Hamielec do prowincjała* z 13.11.1941, Arch. Prow. Krak., Teka-Radomsko 1939–1959, syg. D-II–222 a.
- ¹¹ J. Walczak, *Z dziejów klasztoru OO. Franciszkanów w Radomsku*, „Zorza” z 11.1.1970, s. 5.
- ¹² Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z lat 1976, 1978, 1981, 1985, 1988, 1991, 1994, Arch. Prow. Krak., Teka-Radomsko, syg. D-II.
- ¹³ Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1959–1979. Arch. Prow. Krak., Teka-Radomsko, syg. D-II.
- ¹⁴ Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z lat 70-tych i 80-tych. Teka-Radomsko, syg. D-II.
- ¹⁵ *Acta Provinciae Poloniae sub tutela S. Antonii Pat. et B. Jacobi de Strepa ab anno 1931*, Arch. Prow. Krak., syg. B-IVa-5, ss. 365, 385, 417, 494, 535, 631 n; *Acta Provinciae... ab anno 1956 ad annum 1962*, syg. B-IVa-9, ss. 108, 139; *Acta Provinciae... a die 2.VII.1962 ad 1966*, syg. B-IVa-10, ss. 13, 125, 205; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, syg. B-IVa-11, ss. 67, 364; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, syg. B-IVa-12, ss. 22, 237, 505; Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1956, 59–1996. Teka-Radomsko, syg. D-II.
- ¹⁶ *Acta Provinciae... ab Anno 1931*, syg. B-IVa-5, ss. 108, 631 n; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, syg. B-IVa-11, s. 67, 364; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, syg. B-IVa-12, ss. 22, 238.
- ¹⁷ Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1965–1982, Teka-Radomsko, syg. D-II; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, s. 507.
- ¹⁸ Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z lat 1988, 1991, 1994. Teka-Radomsko, syg. D-II.
- ¹⁹ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, syg. B-IVa-5, ss. 385, 417, 404, 535, 631 n; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, syg. B-IVa-9, ss. 108, 139; *Acta Provinciae... ab anno 1962*, syg. B-IVa-10, ss. 13, 125, 205; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, syg. B-IVa-11, ss. 68, 365; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, syg. B-IVa-12, ss. 26, 240; Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1965–1981, 1985–1986. Teka-Radomsko, syg. D-II.
- ²⁰ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, syg. B-IVa-9, s. 139.
- ²¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, syg. B-IVa-11, s. 68; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, syg. B-IVa-12, ss. 26, 239.
- ²² *Acta Provinciae... ab anno 1966*, syg. B-IVa-11, ss. 68, 365; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, syg. B-IVa-12, ss. 26, 240; Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1965–1986. Teka-Radomsko, syg. D-II.
- ²³ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, syg. B-IVa-11, ss. 67, 365; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, syg. B-IVa-12, ss. 25, 516; Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1965–1996. Teka-Radomsko, syg. D-II.
- ²⁴ Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1968–1989. Teka-Radomsko, syg. D-II.
- ²⁵ *Acta Provinciae... ab anno 1975*, syg. B-IVa-12 s. 505; Kwestionariusze duszpasterskie z roku 1976, 1978, 1981. Teka-Radomsko, syg. D-II.
- ²⁶ A. Karwacki, *Materiały*, s. 205.
- ²⁷ B. Makowski, *Thesaurus*, s. 499; A. Karwacki, *Materiały*, s. 200 n.
- ²⁸ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, syg. B-IVa-5 ss. 417 (1947 r.), 535 (1950 r.).
- ²⁹ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, syg. B-IVa-9, s. 109; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, syg. B-IVa-11, s. 68. 365; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, syg. B-IVa-12, s. 25, 507; Kwestionariusz wizytacji prowincjalnej z roku 1969, 1976, 1978, 1981, 1985, 1991, 1994.
- ³⁰ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, s. 417, syg. B-IVa-5; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, syg. B-IVa-9, s. 109; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, syg. B-IVa-10, ss. 68, 365; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, syg. B-IVa-11, s. 25; Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z roku 1976, 1978, 1981, 1985, 1988.
- ³¹ Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z roku 1991, 1994. Teka-Radomsko, syg. D-II.
- ³² B. Makowski, *Brevis descriptio*, s. 99.
- ³³ „Monasterium regale Bsmæ V. Mariæ Natæ et S. Crucis Exaltatæ a Vladislao Loctico rege caeptum erectum pro Fratibus S. Francisci Minorum Conventualium a-o 1328”; zob. A. Karwacki, *Materiały*, ss. 193–194; St. Sankowski, *Klasztor O.O. Franciszkanów*, ss. 3–4.

- 14 A. Wolska-Rój, *Karty Katalogu Zabytków Sztuki w Polsce*. (Archiwum Klasztoru OO. Franciszkanów w Radomsku).
- 15 Dekret bpa St. Nowaka z 10.10.1991. Teką-Radomsko, syg. D-II.
- 16 „Z woli Biskupa Częstochowskiego rozwijamy Sanktuarium Maryjne przy obrazie Matki Bożej”. Wizytacja prowincjalna 9.9.1988 r. Teką-Radomsko, syg. D-II.
- 17 M. Wszolek, *Nabożeństwo do Matki Bożej Bolesnej*. Radomsko 1992, s. 4.
- 18 Sprawozdanie z wizytacji prowincjalnej z 14.1.1992, z 20.10.1994. Teką-Radomsko, syg. D-II.
- 19 Sprawozdanie z wizytacji prowincjalnej z 20.10.1994. Teką-Radomsko, syg. D-II.
- 20 M. Wszolek, *Nabożeństwo do Matki Bożej*. Radomsko 1992.
- 21 „Anno 1691 die 22 Martii inter R-mum Andream de Nadole łacki Gnesnensem, Łowicensem Canonikum, Olycensem Infultatum, Praepositum Radomscensem et Conventum hunc facta est complanatio de decimis quae ipsi condonantur in perpetuum hac conditione servata, ut Sacerdos ex Conventu mittatur idoneus ad excipiendas Confessiones in Ecclesia Parochiali in maioribus solemnitatibus, nimirum pro Confessione Paschali, pro Pentecostes, Festo Corporis Christi, Nativitatis Domini et aliis Festis Christi Domini et B.M.V. quae celebrantur cum octavis, praevia significatione, idque ratione decimae spectantis ad Ecclesiam Parochialem. Item obligatio concionandi in eadem Ecclesia Parochiali Radomscensi saltem bis in Anno, in Festo scilicet S. Lamberti, et Assumptionis B.M.V. pro decima praediali”. B. Makowski, *Thesaurus*, s. 499.
- 22 Teką-Radomsko, syg. D-II-222.
- 23 *Acta Provinciae... ab anno 1966*, syg. B-IVa-11, s. 68; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, syg. B-IVa-12, s. 239.
- 24 Teką-Radomsko 1960-1970, syg. D-II-222 b.
- 25 Sprawozdania z wizytacji prowincjalnej z lat: 1950, 1969, 1976, 1978, 1981, 1985, 1988; Kwestionariusze duszpasterskie z lat: 1969, 1970, 1971, 1972. Teką-Radomsko, syg. D-II.
- 26 *Acta Provinciae... ab anno 1975*, syg. B-IVa-12 s. 25; Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1976-1979. Teką-Radomsko, syg. D-II.
- 27 Kwestionariusz charytatywny z roku 1966. Teką-Radomsko, syg. D-II.
- 28 *Acta Provinciae... ab anno 1966*, syg. B-IVa-11, s. 365; *List gwardiana do prowincjała* z 3.4.1964; Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1969-1990. Teką-Radomsko, syg. D-II.
- 29 *Acta Provinciae... ab anno 1956*, syg. B-IVa-9, s. 109; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, syg. B-IVa-11, s. 69, 364 n; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, syg. B-IVa-12, s. 22, 237; *List gwardiana do prowincjała* z 7.3.1960; Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1960-1990. Teką-Radomsko, syg. D-II.
- 30 *Acta Provinciae... ab anno 1931*, syg. B-IVa-5, ss. 385, 494.
- 31 Tamże, s. 536.
- 32 *Acta Provinciae... ab anno 1956*, syg. B-IVa-9, s. 109, 139; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, syg. B-IVa-11, s. 69; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, syg. B-IVa-12, s. 239.
- 33 Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1959-1996. Teką-Radomsko, syg. D-II.
- 34 Wizytacja prowincjalna z roku 1988. Teką-Radomsko, syg. D-II.
- 35 Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1965-1995. Teką-Radomsko, syg. D-II.
- 36 *Acta Provinciae... ab anno 1966*, syg. B-IVa-11, s. 69; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, syg. B-IVa-12, s. 237; Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1959-1996. Teką-Radomsko, syg. D-II.
- 37 Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1969-1992. Teką-Radomsko, syg. D-II.
- 38 Kwestionariusze duszpasterskie z lat: 1966, 1971, 1975, 1977, 1978, 1979, 1980. Teką-Radomsko, syg. D-II.
- 39 Kwestionariusze duszpasterskie z lat: 1967, 1968, 1969, 1971, 1975, 1977, 1978. Teką-Radomsko, syg. D-II.
- 40 *Acta Provinciae... ab anno 1931*, syg. B-IVa-5, ss. 631 - 633; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, syg. B-IVa-9, s. 108; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, syg. B-IVa-11, ss. 67, 364; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, syg. B-IVa-12, ss. 22, 238, 505; *Dekreto*. Ludwika Cava, wikariusza generalnego z 14.11.1969,

którym zezwala na założenie w Radomsku nowicjatu dla braci zakonnych; *Dekret* prowincjała o. Stanisława Strojeckiego z 1.10.1996 r., którym ustanawia klasztor w Radomsku miejscem odbywania junioratu dla braci zakonnych prowincji krakowskiej; Kwestionariusze duszpasterskie z lat: 1969, 1972, 1978, 1981. Teką-Radomsko, syg. D-II.

⁶¹ *List gwardiana do prowincjała* z 19.4.1937. Teką-Radomsko, syg. D-II; *Klasztor i kościół*, s. 5.

⁶² *Acta Provinciae... ab anno 1931*, syg. B-IVa-5, s. 418; *List gwardiana do prowincjała* z 26.4.1947; *List gwardiana do prowincjała* z 2.6.1949. Teką-Radomsko, syg. D-II; *Klasztor i kościół*, s. 5; Wolska-Rój Anna, *Karty Katalogu Zabytków*.

⁶³ *Klasztor i kościół*, s. 5.

⁶⁴ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, syg. B-IVa-11, s. 366.

⁶⁵ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, syg. B-IVa-9, s. 139; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, syg. B-IVa-12, ss. 241, 508.

⁶⁶ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, syg. B-IVa-11, s. 365; Kwestionariusze duszpasterskie z lat: 1968, 1969, 1971, 1972.

⁶⁷ Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1971-1979.

⁶⁸ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, syg. B-IVa-11, s. 68, 365; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, syg. B-IVa-12, s. 25; Program Uroczystości 50-lecia Chóru im. St. Moniuszki i 40-lecia pracy artystycznej A. Mrówczyńskiego 24.2.1974. Teką-Radomsko, syg. D-II; M. Łęska, *Moniuszkowcy. 70 lat Towarzystwa Śpiewaczego im. St. Moniuszki w Radomsku*. Radomsko 1993, ss. 1, 2, 7, 17; J. Walczak, *Z dziejów klasztoru OO. Franciszkanów w Radomsku*, s. 5.

⁶⁹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, syg. B-IVa-11, s. 69.

⁷⁰ *Acta Provinciae... ab anno 1975*, syg. B-IVa-12, s. 507.

Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv
W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 6 (1997)

EMIL BARTŁOMIEJ KOŁODZIEJ OFMConv (1919 - 1995)

1. Życie

Bartłomiej Kołodziej urodził się 21 maja 1919 r. w Zabierzowie koło Bochni pod numerem 23. Rodzicami jego byli: Adam i Karolina z domu Frąś. Ochrzczony został w kościele parafialnym w Zabierzowie dnia 26 maja 1919 r. przez ks. Ludwika Pogodę. Rodzicami chrzestnymi byli: Jan Sikora i Katarzyna Frąś. Szkołę podstawową, siedmioklasową, ukończył dnia 14 czerwca 1933 r. w Zabierzowie z wynikiem ogólnie dobrym. Nauki średnie pobierał w gimnazjum zakonnym w Niepokalanowie i we Lwowie. Świadcstwo dojrzałości otrzymał 16 listopada 1939 r. we Lwowie w II Gimnazjum im. K. Szajnochy.

Do Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych (franciszkanów) wstąpił 28 sierpnia 1937 r. Pierwsze śluby złożył 28 sierpnia 1938 r., a uroczyste śluby 30 sierpnia 1942 r. we Lwowie.

Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów we Lwowie w latach 1939-1943. Święcenia subdiaconatu otrzymał dnia 30 sierpnia 1942 r. w kościele Niepokalanego Poczęcia NMP we Lwowie. Święcenia diakonatu przyjął w kaplicy seminaryjnej Wyższego Seminarium Duchownego we Lwowie dnia 8 listopada 1942 r. Natomiast święceń kapłańskich udzielił mu ks. abp dr Bolesław Twardowski metropolita lwowski w tej samej kaplicy seminaryjnej Wyższego Seminarium Metropolitalnego we Lwowie dnia 15 listopada 1942 r. Po święceniach kapłańskich kończył studia teologiczne i pomagał w duszpasterskiej pracy kapłanom.

W latach 1944-1945 pracował w Kalwarii Paclawskiej jako katecheta w szkole podstawowej. W 1945-1946 był członkiem wspólnoty zakonnej klasztoru w Przemyśle i dojeżdżał jako katecheta do szkoły podstawowej w Rybotyczach. Po drugiej wojnie światowej franciszkanie objęli kilka dekanatów w Administracji Kościelnej Dolnego Śląska na Ziemiach Odzyskanych. Zakon skierował również i o. Emila do

dekanatu Jawor, a ksiądz administrator apostolski we Wrocławiu powierzył o. Emilowi obowiązki w Parafii Kwietniki (Blumenau) jako wikariusza substytutu. W 1947-1948 r. został skierowany do pracy jako wikariusz parafii i katecheta w szkole podstawowej w Lwówku Śląskim. W roku 1948-1949 był w Krakowie katechetą w szkole podstawowej i kontynuował naukę teologii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Pod okiem ks. prof. Aleksandra Usowicza CM napisał pracę magisterską: „Religia statystyczna i dynamiczna u H. Bergsona”.

W 1949-1950 r. został przeniesiony przez władze Zakonu do Wrocławia, gdzie podjął obowiązki wikariusza Parafii św. Karola Boromeusza i katechezę w V Szkole Ogólnokształcącej stopnia Podstawowego i Licealnego we Wrocławiu oraz w Pomaturalnej Szkole Pielęgniarskiej we Wrocławiu.

Po zwolnieniu go z nauki religii w szkołach we Wrocławiu przez Kuratorium Wrocławskie za nie podpisanie Apelu Sztokholmskiego, o. Emil przeniósł się na Katolicki Uniwersytet Lubelski, gdzie odbył w latach 1950-1953 studia specjalistyczne na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej i uzyskał dnia 27 czerwca 1952 r. stopień licencjata. Pisał swoją pracę licencjacką u ks. prof. Józefa Pastuszki na temat: „Pamięć u H. Bergsona”. Po uzyskaniu stopnia licencjata filozofii o. Emil wrócił do klasztoru we Wrocławiu i podjął znowu obowiązki katechety przy franciszkańskiej parafii św. Karola Boromeusza. Pisał równocześnie pracę doktorską z filozofii pod kierunkiem prof. W. Tatarkiewicza p.t. „William Hamilton i John Stuart Mill na tle sporu filozofii szkockiej z empiryzmem angielskim”, którą obronił dnia 17 lutego 1959 r. na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL-u w Lublinie uzyskując prawa i stopień doktora filozofii.

Po uzyskaniu doktoratu z filozofii o. Emil został przeniesiony z Wrocławia do Szklarskiej Poręby (1959-1969), gdzie pomagał w pracy duszpasterskiej we franciszkańskiej parafii Bożego Ciała w Szklarskiej Porębie Górnej, Szklarskiej Porębie Dolnej i na Białej Dolinie, które są dzielnicami Szklarskiej Poręby.

4 września 1969 r. o. Emil został przeniesiony ze Szklarskiej Poręby do Krakowa i powołany na profesora filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów w Krakowie. Wykładał w nim bez przerwy 24 lata. 21 października 1992 r. podczas inauguracji roku akademickiego Seminarium w osobie o. dra Zdzisława Kijasa złożyło podziękowanie o. Emilowi za 24-letnią pracę w WSD oo. franciszkanów w Krakowie. O. Emil nie mógł już być na tej laudacji obecny z powodu choroby. Jeszcze dziewięć dni przed śmiercią (23 stycznia 1995 r.) o. Emil otrzymał podziękowanie za 24-letnią pracę w WSD oo. Franciszkanów w Krakowie od przełożonego prowincji o. Zdzisława Gogoli. Przez ostatni rok życia, tj. od 1993, o. Emil nie wykładał w Seminarium, lecz złożony chorobą białaczki i innymi powikłaniami został zmuszony do pozostawania w swojej zakonnej celi i z konieczności przyjmował posługę współbrata zakonnego. Śmierć nastąpiła w godzinach rannych dnia 31 stycznia 1995 r.

Pogrzeb o. Emila odbył się w święto Ofiarowania Pańskiego 2 lutego 1995 r. w Krakowie. W naszej franciszkańskiej bazylice została odprawiona Msza św. pogrzebowa o godz. 11-tej pod przewodnictwem gwardiana klasztoru oo. Kapucynów w asyście 65 kapłanów. Wśród koncelebransów byli: o. ekonom prowincji z Warszawy, o. sekretarz prowincji z Gdańska, profesorowie WSD w Łodzi-Łagiew-

nikach, współbracia z Niepokalanowa, przedstawiciele prawie wszystkich klasztorów prowincji krakowskiej, również ks. proboszcz rodzinnej parafii zmarłego oraz jego rodak o. Tadeusz Porębski OFMConv, kapelan Wojska Polskiego.

Słowo Boże podczas Mszy św. wygłosił o. Zdzisław Kijas, profesor WSD oo. franciszkanów w Krakowie. We Mszy św. i pogrzebie uczestniczyli również przedstawiciele rodziny zmarłego, m.in. jego siostra i brat. Była również liczna grupa sióstr sercanek z matką generalną na czele, sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi, siostra klaryska, kilka sióstr serafitek i felicjanek.

Złożenie ciała o. Emila do grobowca zakonnego na cmentarzu Najświętszego Salwatora w Krakowie nastąpiło tego samego dnia, przy modlitwie zebranych wiernych, o godz. 13-tej.

2. Dorobek naukowy

a. Publikowany

- *Sir William Hamilton*, "Studia Filozoficzne", PAN, nr 2/1958, ss. 153-171.
- *Formy konstytutywne w Bonawenturiańskiej teorii bytu*, "Studia Philosophiae Christianae", ATK, R. 11/1975/1, ss. 27-73.
- *Uczelnia nad Garonną*, "Tygodnik Powszechny", R. XXX(1976), nr 4.
- *Spory o sensowność języka etyki w XX wieku*, "W nurcie franciszkańskim", nr 1/1987, ss. 331-352.
- *Synejdezjologia C. D. Broarda*, "W nurcie franciszkańskim", nr 2/1990, ss. 61-80.
- *Studium Franciszkańskie we Lwowie 1938-1944*, "W nurcie franciszkańskim", nr 4/1995, ss. 155-172.
- *Instytut Katolicki w Tuluzie i jego formy kształcenia*, "W nurcie franciszkańskim", nr 4/1995, ss. 215-217.
- *Aspiracje i klęski rozumu*, "W nurcie franciszkańskim", nr 5/1996, ss. 39-50.

b. Pozostały w archiwum Prowincji w Krakowie

- *Strukturalizm. Hermeneutyka*, ss. 28 (maszynopis i rękopis).
- *Zapiski filozoficzne*, ss. 80 (maszynopis i rękopis).
- *Różne zapiski kaznodziejskie*, ss. 64 (maszynopis i rękopis).
- *Wypiski z różnych filozofów*, ss. 131 (maszynopis i rękopis).
- *Różne skrypty*: ks. Kazimierza Klósaka – *Teoria poznania*, ks. Adamczyka – *Teodycea* i dodany do nich rękopis i maszynopis O. Emila, zatytułowany *Eseje*, ss. 40,
- *Intuicjonizm etyczny (Pichard)*, ss. 98 (maszynopis i rękopis).
- *Ewolucja poglądów w życiu Johna Raird*, ss. 38 (maszynopis i rękopis).
- *Poglądy etyczne (Erving A. C.)*, ss. 76 (rękopis).
- *Poglądy moralne (Carrit)*, ss. 50 po polsku s. 10 w języku angielskim.
- *Emocyjna teoria etyki (Alfred Jules Ayer)*, ss. 46 (maszynopis i rękopis).
- *Imperatywizm moralny (Haze)*, ss. 87 (maszynopis i rękopis).

- *Poglądy na logikę i etykę (Artur Norman Prior)*, ss. 33 (maszynopis i rękopis).
- *Koło wiedzeńskie (filozofów)*, ss. 68 (rękopis).
- *Etyka i egoizm (Charlie Dunbar Broard 1887-1971)*, ss. 17 (maszynopis i rękopis).
- *Etyka (Ress)*, ss. 123 (maszynopis i rękopis).
- *Etyka (Edel)*, ss. 71 (maszynopis i rękopis).
- *Etyka (Welman)*, ss. 103 (maszynopis i rękopis).
- *Naturalizm kategoriyczny i krytyczny (Dennies William Frey)*, ss. 29 (rękopis).
- *Lingwistyka i filozofia (Gilson Etienne)*, ss. 16 (maszynopis).
- *Geneza szkoły szkockiej (Cousin)*, ss. 32 (maszynopis i rękopis).
- *Pamięć u Bergsona, Studium filozoficzne*, KUL, Lublin 1952, ss. 83 (maszynopis pracy dyplomowej).
- *Determinizm, indeterminizm i przyczynowość*, ss. 40 (maszynopis i rękopis).
- *Indywidualizm chrześcijański*, ss. 40 (rękopis).
- *Pisma i poglądy (Moore George Edward 1873-1958)*, ss. 237 (maszynopis i rękopis).
- *Teoria poznania. Lingwistyczna etyka*, ss. 54 (rękopis).
- *Synejdezplogia Broarda*, ss. 71 (maszynopis i rękopis, w tłumaczeniu ss. 19 maszynopisu w języku angielskim).
- *Boska ironia*, ss. 4 (maszynopis poprawiony ręką O. Emila).
- *Etyka (Russel)*, ss. 80 (maszynopis i rękopis).
- *Etyka ogólna*, ss. 39 (maszynopis i rękopis).
- *Historiozofia*, ss. 40 (rękopis).
- *Spis czasopism światowych (przydatnych w pracy naukowej O. Emilowi)*, ss. 5 (maszynopis).
- *Metody etyki wychowawczej*, ss. 15 (maszynopis).
- *Hermeneutyka (Paul Ricoeur)*, ss. 2 (maszynopis).
- *Wykład filozofii lingwistycznej*, ss. 21 (maszynopis i rękopis w większości w języku angielskim).
- *Bibliografia etyki*, ss. 118 (maszynopis i rękopis dokonany przez O. Emila w Bibliotece Uniwersyteckiej w Poznaniu 22. 11. 1960 r. i innych bibliotekach).
- Cztery nadbitki artykułu o. Emila *Sir William Hamilton*, ss. 19, z czasopisma "Studia filozoficzne", nr 2(5)1958.

c. Kazania, homilie, tridua i nowenny

Triduum do św. Franciszka; I Ewangeliczna inspiracja; II Bóg mój i wszystko; III Nowe apostołstwo, s. 4, 4, 5 (maszynopis).

- Ukrzyżowany dla świata jednak go miłował, s. 6 (maszynopis).
- Trudne życie (o św. Franciszku), s. 12 (maszynopis i rękopis).
- Nowy człowiek nowego wieku (o św. Franciszku), s. 13 (rękopis i maszynopis).
- Od zła się odwróć, s. 10 (rękopis).
- Od zła się odwróć - część dalsza, s. 7 (rękopis).
- Rekolekcje i rekolekcje dla studentów, s. 34 (rękopis).
- "Co da człowiek za duszę swoją". Cele praktyczne, s. 20 (rękopis).
- Nowenna do NMP - Sancta Maria, s. 17 (rękopis).
- Chrześcijaństwo łatwe czy trudne, s. 11 (rękopis).
- Rekolekcje dla kapłanów diecezjalnych, s. 2 (rękopis).

- Rekolekcje dla studentów, s. 2 (rękopis).
- Rekolekcje dla studentów - inteligencji (dyspozycja), s. 2 (rękopis).
- Odstępstwa od religii (16 punktów), s. 1 (rękopis).
- "Czcigodni Jubilaci - Drodzy Koledzy", s. 2 (rękopis).
- Tematy kazań, s. 1 (rękopis 3 tematów kazań).
- Przygotowanie o tematyce historycznej kazania o bazylice franciszkanów w Krakowie "Fundacja 1237. Henryk Pobożny", s. 4 (rękopis).
- Zasadnicza decyzja życia Bożego, s. 2 (rękopis).
- Porządek naturalny i nadnaturalny, s. 2 (rękopis, Horyniec kaplica 1990 r.).
- O dobroci, s. 2 (rękopis).
- Porządek przyrodzony i nadprzyrodzony, s. 2 (rękopis, Kraków 27. 06 1971 r.).
- Św. Franciszek - wielki humanista, s. 2 (rękopis, Jasło 04. 10. 1964 r.).
- Narodzenie św. Jana Chrzciciela (24. 06.), s. 2 (rękopis, Przemyśl 24. 06. 1979 r.).
- Laicyzowanie życia i powinności jego..., s. 2 (rękopis, Szklarska Dolna, Górna, Sanatorium 10. 10. 1961 r.).
- Kim dla mnie jest Chrystus?, s. 2 (rękopis, Niedziela XXI, Rok A, Słupsk, Horyniec 1978 r.).
- Chrześcijańskie czuwanie, s. 2 (rękopis, Niedziela XIX, Rok C).
- Nie zasmucajcie Ducha Świętego, s. 2 (rękopis, Niedziela XIX, Rok B).
- Religijna starość, s. 2 (rękopis, Szklarska Górna 1981, Niedziela w Oktawie Bożego Narodzenia lub M. B. Gromnicznej).
- Miłować prawdę ku zbawieniu. Czym mierzy się kłamstwo, s. 4 (rękopis, Horyniec 1978 r.).
- Praca ludzka, s. 2 (rękopis, Szklarska Górna 1965, Niedziela Siedemdziesiątnicy).
- Dostrzec Chrystusa w ubogim i opuszczonym, s. 2 (rękopis, Niedziela XVII, Rok B).
- Duch Święty, s. 2 (rękopis).
- Pasterka, s. 2 (rękopis, Szklarska Dolna 1961 r.).
- Boże Ciało, s. 1 (rękopis, Radio, Rok C, 1962).
- Boże Ciało, s. 1 (rękopis, Radio, Rok A, 1984).
- Pijaństwo, s. 2 (rękopis).
- Poznanie swego nawiedzenia, s. 2 (rękopis, Szklarska Górna 1966, Niedziela IX po Zielonych Świętach).
- Matka N. Królowa, s. 2 (rękopis, materiał na 3 maja).
- Jałmużna, s. 3 (rękopis, Szklarska Górna 25. 03. 1962 r.).
- Małżeństwo, s. 2 (rękopis).
- Życie dla celów praktycznych, s. 5 (rękopis, Słupsk 1977 r.).
- Małżeństwo - Sakramentem, s. 2 (rękopis).
- Poniżająca pociecha, s. 2 (rękopis, Szklarska Dolna 1968 r.).
- Wniebowzięcie NMP, s. 4 (rękopis).
- Zadania Świeckiej Rodziny Franciszkańskiej w dzisiejszym świecie, s. 2 (rękopis, Słupsk 1976 r.).
- Rekolekcje: O spowiedzi i grzechu, s. 3 (rękopis).
- Niemoc człowieka i usprawiedliwienie Pana przez łaskę wiary, s. 2 (rękopis, Niedziela XIX, Rok B, Słupsk 1976 r.).
- Nie naśladować pysznych, s. 2 (rękopis, Niedziela XVIII, Rok B, Słupsk 1976 r.).

- Wieczór Zaduszny, s. 2 (rękopis).
- Wszystkich Świętych. Świętość, s. 2 (rękopis, Szklarska Górna 1962 r.).
- Poglądy na rodzinę, s. 2 (rękopis).
- Wszystkich Świętych, s. 2 (rękopis, Zbylutów 01. 11. 1964 r.).
- Bóg jest niezawodny!, s. 2 (rękopis, Niedziela XIV, Rok B).
- B XV Niedziela zwykła, s. 2 (rękopis).
- B XVI Niedziela zwykła, VII p. Pent., s. 2 (rękopis).
- B XVII Niedziela zwykła, VIII p. Pent., s. 2 (rękopis).
- B XIX Niedziela zwykła, X p. Pent., s. 2 (rękopis).
- C XIV Niedziela zwykła, s. 2 (rękopis).
- B XVIII Niedziela zwykła, IX p. Pent., s. 2 (rękopis).
- 40-godzinne nabożeństwo, s. 2 (rękopis).
- Przyjmowanie lub odrzucanie Chrystusa, s. 2 (rękopis, Niedziela XIX, Głuchola-
zy Zdrój 13. 08. 1972 r.).
- Bóg wartością nieczmienną, s. 2 (rękopis, Sercanki 25. 06. 1978 r.).
- W człowieku nie ma nic doskonałego, s. 2 (rękopis i maszynopis, Niedziela XIII,
Rok A).
- Bądźcie między sobą jednomyślni, s. 2 (rękopis).
- Drodzy Narzeczeni, s. 2 (rękopis, 11. 09. 1976 r.).
- Obowiązki rodziców wobec dziecka szkolnego, s. 2 (rękopis, Szklarska Górna).
- Blisko Boga, s. 2 (Rękopis, Niedziela XIV, Rok A, Horyniec 1991).
- Heroizm ewangelizacji i wierzenia, s. 2 (rękopis, Niedziela XV, Rok B, Horyniec
1991).
- Poznawanie Chrystusa wg ciała, s. 2 (rękopis, Niedziela XII, Rok B, Niedziela
XVII, Rok B).
- Każdy siebie musi zbawić, s. 2 (rękopis).
- Troska Boga o człowieka, s. 2 (rękopis, Niedziela po Wniebowstąpieniu, Pewel
Ślemieńska 1970).
- Wniebowstąpienie Pańskie, s. 2. (rękopis, Szklarska Górna).
- Wniebowstąpienie. Po co Jezus przyszedł na świat?, s. 2 (rękopis).
- Prośby i religie prywatne, s. 2 (rękopis, Szklarska Górna 1967 r., Horyniec - kapli-
ca 1989 r., IX Niedziela p. Pent., Niedziela XVII, Rok C).
- Owocność życia, s. 2 (rękopis, XV Niedziela, Rok A, Horyniec - kaplica 1990 r.).
- Moje miejsce i zadanie w Kościele, s. 2 (rękopis, Szklarska Dolna, Sanatorium
1968 r.).
- Podtrzymywanie i szukanie dobrych myśli, s. 2 (rękopis, Szklarska Górna 1966
r., Kraków św. Andrzeja 1971 r., Przemyśl).
- Rozwaga życiowa, s. 2 (rękopis, Niedziela XX, Rok B, Szklarska P., Horyniec
1985 r.).
- Żyć blisko Boga, s. 2 (rękopis, Niedziela XVI, Rok B, Sercanki 18. 06. 1978 r.).
- Ważne sprawy, s. 2 (rękopis, Niedziela VII, p. Pent., Szklarska Dolna - Sanato-
rium i Górna 1968 r.).
- Postawy moralno-religijne, s. 2 (rękopis, Niedziela XV, Rok B, Słupsk 1977 r.,
Horyniec 1992 r.).

- Inspiracja samarytańska, s. 2 (maszynopis, Niedziela XV, Rok C, Horyniec - kaplica 1992 r.).
- Dobroć, s. 2 (rękopis, Niedziela XVI, Rok A, Horyniec - kaplica 1990 r.).
- O marności życia, s. 2 (rękopis, Szklarska Dolna 09. 07. 1961 r., Szklarska Górna 16. 07. 1961 r.).
- Wielkopostne skupienie. Na Środę Popielcową lub I Niedzielę Postu, s. 2 (rękopis).
- "Wszystko co pochodzi z Boga zwycięża świat" 1 Jan 5, 4, s. 2 (rękopis).
- Niedziela Przewodnia, s. 2 (rękopis, Szklarska Górna 17. 04. 1966 r.).
- Komunia święta, s. 4 (rękopis).
- Posty, s. 2 (rękopis).
- Eucharystia (Boże Ciało), s. 2 (rękopis, Szklarska Górna).
- Na ślub. Drodzy Oblubieńcy (Narzeczeni), s. 2 (rękopis, Zabierzów 29. 04. 1972 r. na ślubie Krysi Kołodziejówny).
- Św. Trójca, s. 3 (rękopis).
- "Jest rzeczą znamionną", s. 2 (rękopis).
- Poznanie swego nawiedzenia. Płacz nad Jerozolimą, s. 2 (rękopis, Niedziela IX p. Pent. 1962 r., Szklarska Górna).
- Rocznica poświęcenia kościoła, s. 2 (rękopis, Kraków 04. 07. 1978 r. Dedicatio Ecclesiae Cat.).
- Nawiedzenie kościołów, s. 2 (rękopis, Szklarska Dolna 1967 r.).
- Słowo do Zdunów i Kaflarzy, s. 1 (maszynopis).
- Poniedziałek Wielkanocny, s. 2 (rękopis, Szklarska Górna 1965 r.).
- Jak bronić się przed niską namiętnością, s. 2 (rękopis, Słupsk 1977 r.).
- "W drugim czytaniu slyszeliśmy słowa...", s. 2 (rękopis, Niedziela XV - XVI, Rok C, Niedziela zwykła VII - VIII p. Pent., Horyniec - kaplica 1989 r.).
- Matka Kościoła. II Dzień Zielonych Świątek, s. 2 (rękopis, 1984 r.).
- Czas postaw neutralnych i niezaangażowanych, s. 2 (rękopis, Niedziela XVI, Rok C, Horyniec - kaplica 1989 r.).
- "W liturgii dzisiejszej czcimy św. Maksymiliana Kolbego...", s. 2 (rękopis).
- Trzech Króli, s. 4 (rękopis).
- Środa Popielcowa, s. 2 (maszynopis, Kraków 1990 r.).
- Niepokalane Poczęcie, s. 2 (rękopis, Szklarska Górna 08. 12. 1965 r.).
- Święty Antoni, s. 2 (rękopis, Szklarska Górna 19. 06. 1966 r.).
- Chrześcijaństwo - łatwe czy trudne, s. 5 (maszynopis i rękopis).
- Homilia na niedzielę wśród oktawy Bożego Narodzenia lub na 02. 02., s. 2 (rękopis, Szklarska Górna).
- Matki Bożej Gromnicznej, s. 2 (rękopis, Szklarska Górna 02. 02. 1967 r.).
- Próba wiary, s. 1 (rękopis).
- Wniebowzięcie Matki Bożej, s. 2 (rękopis).
- Wniebowzięcie, s. 4 (rękopis, Słupsk 1977 r.).
- Wniebowzięcie NMP i Ojciec Maksymilian, s. 2 (rękopis, Głuchołazy 15. 08. 1972 r.).
- Wniebowzięcie NMP, s. 2 (rękopis, Szklarska Górna 15. 08. 1961 r.).
- Matka Boża Bolesna, s. 2 (rękopis, Kraków 15. 09. 1973 r.).
- Uroczystość M. B. Częstochowskiej, s. 4 (rękopis, Horyniec 1979 r.).

- Św. Piotr i Paweł, s. 2 (rękopis, Szklarska Górna 1966 r.).
- Św. Piotr i Paweł, s. 2 (rękopis, Szklarska Górna 1967 r.).
- Tracił życie swoje w obronie (Maksymilian), s. 5 (rękopis, Słupsk).
- Św. Szczepan, s. 2 (rękopis, Wygłoszone tylko w Szklarskiej Górnej).
- Nowy Rok, s. 2 (rękopis, wygłoszone tylko w Piechowicach 1960 r.).
- Nowy Rok, s. 2 (rękopis 1960 r.).
- Jan Chrzyciel. II Niedziela Adwentu, s. 2 (rękopis).
- Różaniec ostoją naszych wierzeń, s. 2 (rękopis, Szklarska Dolna 11. 10. 1960 r.).
- Nadzieja - Dobra, s. 2 (rękopis).
- Złamania i kryzysy religijne, s. 2 (rękopis, Niedziela XX, Rok C, Szklarska Dolna 1967 r.).
- Chrystusa Króla, s. 2 (rękopis, Szklarska Dolna, Sanatorium 1962 r.).
- Uroczystość Królowej Korony Polskiej. 3 Maja 1983, s. (rękopis).
- Narodzenie NMP, s. 5 (rękopis, Chmielno 13. 09. 1964 r.).
- Otwarcia na działanie Boże, s. 2 (maszynopis i rękopis).
- Szukanie swojego miejsca, s. 2 (maszynopis i rękopis).
- Zubożone Słowo Boże i religia, s. 2 (maszynopis i rękopis, Horyniec 1992 r., niewygłoszone).
- Jak głęboko przeniknęła do życia mojego Ewangelia Chrystusa, s. 2 (rękopis, Niedziela XX, Rok A, Horyniec).
- Franciszkowa wizja zła, s. 2 (rękopis).
- Odpust Porcjunkuli, s. 2 (rękopis, Kraków 1985 r., Horyniec 1989 r.).
- Wspomnienie pośmiertne o Prof. Wł. Tatarkiewicz, s. 2 (maszynopis i rękopis).
- d. Korespondencja prof. Władysława Tatarkiewicza z o. Emilem Kołodziejem od dnia 04.12.1954 r. do 25.04.1978 r. Archiwum Prowincji św. Antoniego Padewskiego i bł. Jakuba Strzemię Braci Mniejszych Konwentualnych w Krakowie jest w posiadaniu 58 listów z różnych miejsc i różnych krajów pisanych na nazwisko i imię o. Emila przez prof. Wł. Tatarkiewicza.
- e. Wypisy i myśli dokonane przez o. Emila z różnych dzieł filozoficznych. Około tysiąca sztuk (rękopis i maszynopis), również w posiadaniu w/w Archiwum.
- f. Notatki i indeksy z ocenami studentów filozofii 12 brulionów (rękopis).

Źródła:

- *Teka akt personalnych* - C. II. (Archiwum Prowincji OO. Franciszkanów w Krakowie).
- *Akta zakonników, Archiwalia o. Emila Bartłomieja Kołodzieja*, Teki A-K.
- *Acta Communissarii Generalis Provinciarum Poloniae sub Gubernio Russiae. Tempore belli a die 1-ma Septembris 1939 anni usque ad diem 1-ma Februarii 1943 anni*. Sygn. 13-IVa-7.
- *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*. Warszawa 1981.

MICHAŁ JUSTYN FIGAS OFMConv (1886–1959)

Dojrzała osobowość duszpasterza radiowego

Ciekawie i zaskakująco mogłaby wypaść rozmowa, a może przeprowadzone metodycznie badania nad ludźmi, których otoczenie uważa za wyjątkowych, niezwykłych, w pełni dojrzałych. Mogłoby się okazać, iż ludzie ci oświadczyliby, że ciągle są w drodze i że w żadnym z okresów swego życia – dzieciństwie, młodości, w wieku dojrzałym nie stwierdzają wyraźnej granicy, momentu, w którym to stali się dojrzałymi dziećmi, ludźmi młodymi czy dorosłymi. Potwierdzają to badania E. Sujak, z których wynikami zapoznajemy się przy lekturze jej książki¹.

Mimo iż autorka nie wskazuje na te wyraźne granice, to jednak dojrzałość ludzką widzi w trzech fazach: „przystosuj się”, „zachowaj się”, „zatrać się”².

Pierwsza faza wiedzie człowieka ku dostosowaniu się do wszystkich zasad współżycia społecznego, opanowania uczuciowości, zdobycia potrzebnej wiedzy, by się nią posłużyć w chwili podjęcia swojej roli społecznej.

Faza druga prowadzi od ogromnej liczby aktów wartościowania, poprzez konfrontację i wybór do zachowania swej oryginalności w sposobie bycia, reagowania, wypowiadania sądów i wreszcie – twórczości.

Trzecia faza może zaskoczyć swym brzmieniem, ale chodzi tu po prostu o to, że dojrzała indywidualność staje się zdolna do dalszego rozwoju, gdy da się pochłoniąć jakiejś przewodniej idei życia z takim oddaniem i pasją, które uzasadnia wyrażenie „zatrać się”.

Mając na uwadze te trzy umowne etapy – bądź co bądź prowadzące po niełatwej drodze rozwoju człowieka ku pełnej dojrzałości – pragnę zaprezentować mało znaną w Polsce postać franciszkanina ojca Justyna Figasa, twórcy największej w Ameryce sieci radiowej w języku polskim, zwanej „Godziną Różańcową”.

W obecnym pokoleniu polonijnym USA i Kanady, ale z pewnością i w starszym, nie znalazłoby się wielu ludzi, którzy nie wiedzieliby, kim był ojciec Justyn.

W okresie milenijnym, gdy dokonywano podsumowania duchowego dorobku Polaków w kraju i poza jego granicami, ojciec Justyn Figas został zaliczony do grona jego współtwórców. Wtedy to padło o nim następujące określenie:

Najpopularniejszy kapłan polsko-amerykański pierwszej połowy XX w. Mądry socjolog, wytrawny psycholog o ojcowskim sercu, przyjaciel cierpiącego człowieka, zawsze kochający bogatą naturę polsko-amerykańskiego grzesznika. Pokorny, lecz zdecydowany, wyrozumiały, lecz twardy, otwarty, sprawiedliwy, kochający szczerze duszę swego narodu i znający na wskroś mentalność polsko-amerykańską³.

Opinię tę uzasadniają dzieła, które istnieją do dziś, a których twórcą jest ojciec Justyn. Najbardziej znanym jego dokonaniem jest Radiowa Godzina Różańcowa, istniejąca od 1931 r. – sieć radiowa z poważnym programem katechetycznym, licząca dziś 42 radiostacje w USA i Kanadzie. Następnie: Szkoła św. Franciszka w Athol Springs, N.Y., wybudowana w 1925 r.; Seminarium św. Jacka w Granby w stanie Massachusetts, założone w r. 1927; Nowicjat w Elicot City, w stanie Maryland (1930–1931). Ojciec Justyn był także twórcą dwóch klubów młodzieżowych oraz budownictwem szpitala w Buffalo, który dziś nosi nazwę Intercommunity St. Joseph Hospital. Wraz z ojcem Jackiem Fudzińskim jest on współtwórcą polskiej prowincji franciszkańskiej w USA, której przez 16 lat był prowincjałem, nie przestając być radiowcem. W tamtych czasach odbył on 21 podróży do Europy, w tym 6 do Polski, oraz jedną do Ameryki Południowej.

1. Dzieciństwo, lata szkolne

Ojciec Justyn Figas urodził się 24 VI 1886 r. w McClure (obecnie Everson) w Pensylwanii. Na początku XIX w. była to mała osada górnicza. Zamieszkiwali ją emigranci polscy i słowaccy. Swe liczne rodziny utrzymywali z pracy górniczej. Ojciec Justyn był drugim dzieckiem Jakuba i Marianny ze Szczepańskich i najstarszym synem spośród jedenaściorga dzieci. Na chrzcie otrzymał imię Michał.

Gdy Michał miał 10 lat, zmarła jego matka. Powstała zupełnie nowa sytuacja, wymagająca przestawienia się i przystosowania do nowych warunków życia. Od tam Michał, jako najstarszy z rodzeństwa (pierwsza siostra, Teofila, zmarła jako roczne dziecko w 1885 r.), zajmował się uprawą małej działki przy domu. Zapewniało to rodzinie podstawowe warzywa. W wieku 11 lat rozpoczął pracę w kopalni węgla, gdzie pracował ojciec. Jednocześnie uczęszczał do szkoły parafialnej, znajdującej się 5 km od domu. Już wtedy wykazywał nieprzeciętne zdolności i pilność w nauce. Rozczytywał się w literaturze amerykańskiej i polskiej. Posiadał w swej niedużej bibliotece dzieła Adama Mickiewicza i Henryka Sienkiewicza. W późniejszych latach czytał też utwory Bolesława Prusa i Władysława Reymonta.

Poprzez literaturę Michał poznał dzieje Polski. Choć urodzony w Ameryce, przepełniony był miłością do kraju rodziców. Od najwcześniejszych lat identyfikował się z tym, co piękne i wzniosłe w dziejach Polski.

W 14 roku życia – a był to r.1900 – Michał został przyjęty do Gimnazjum św. Franciszka w Trenton, N.J. Już wtedy myślał o kapłaństwie jako swej drodze życiowej. Gimnazjum trwało 4 lata. Święta Bożego Narodzenia i wakacje letnie Michał spędzał w domu rodzinnym. W czasie wakacji pracował wraz z ojcem w kopalni. Uzyskane fundusze przeznaczał na opłacenie szkoły, zakup odzieży i pomoc rodzinie.

2. Okres młodości, studiów

Na niezwykle silną indywidualność Michała wskazuje zachowany z czasów ostatniego roku gimnazjum list do ojca. Michał prosi w nim o przysłanie mu rzeczy osobistych na zimę. Wylicza dwie koszule, bieliznę, kurtkę, czapkę, dwa szaliki, białe i czarne nici, igły i trochę słodczy. Narzeka na słabe wyżywienie. Píše też, z wrodzonym poczuciem humoru, jak to uczniowie wymykali się do pomieszczeń kleryckich, gdzie były jabłka. Przełożony, ojciec Ignacy, przepędzał ich stamtąd. Uciekając, gubili w drodze z trudem zdobyte owoce. Atmosfera panująca w niemieckiej prowincji budziła w Michale myśl o stworzeniu polskiej prowincji, bardziej odpowiadającej duchem młodzieży z rodzin polskich. Osiągnął ten cel w późniejszych latach, ale zamysł powstał bardzo wcześnie i już wtedy był wyrazem oryginalnego, własnego widzenia świata i otoczenia, w którym żył.

W 1903 r. Michał rozpoczyna nowicjat w Zakonie Ojców Franciszkanów, otrzymując zakonne imię Justyn. Po jego ukończeniu podejmuje studia filozoficzne w Trenton (1904–1907), a następnie zostaje wysłany na studia teologiczne do Collegium Seraphicum w Rzymie, które zakończył w 1911 r. doktoratem. Świecenia kapłańskie otrzymał 17 VII 1910 r. z rąk kard. Rafała Merry del Val, ówczesnego prorektora Zakonu Ojców Franciszkanów przy Stolicy Apostolskiej.

W 1911 r. ojciec Justyn opuszcza Wieczne Miasto i wraca do Stanów Zjednoczonych. Zabiera z sobą garść ziemi z Koloseum dla swego ojca. Nigdy potem nie wyjaśnił tego gestu. Być może, zachowując swój oryginalny sposób bycia i widzenia spraw, tak właśnie chciał podziękować ojcu za świadectwo wiary. Być może chciał też wskazać na fakt, że wszyscy chrześcijanie czerpią ze świadectwa wiary pierwszych chrześcijan.

Powrót do Stanów Zjednoczonych wymagał przedstawienia się i przyjęcia na siebie nowych obowiązków. Kolejne miejsce pracy to bazylika św. Józefa w Milwaukee, gdzie pełnił funkcję wikariusza do 1914 r., a potem w Buffalo, gdzie objął stanowisko sekretarza polskiej prowincji franciszkanów. W 1921 r. ojciec Justyn zostaje wybrany sekretarzem przełożonego generalnego Zakonu Ojców Franciszkanów w Rzymie. Funkcji tej jednak nie podjął. O takie rozwiązanie zabiegał ówczesny prowincjał ojciec Jacek Fudziński, który w Ojcu Justynie widział jedyne kandydata

na prowincjała nowo powstałej prowincji polskiej w USA. Wymagało to niezwykle go hartu ducha i umiejętności wartościowania, by ostatecznie zrezygnować z „kariery” rzymskiej, prowadzącej, być może, do najwyższych stanowisk w zakonie franciszkańskim.

W 1923 r. ojciec Justyn został wybrany prowincjałem i funkcję tę pełnił nieprzerwanie do 1939 r. Stolica Apostolska sześciokrotnie zatwierdzała jego wybór.

3. Przewodnia idea życia ojca Justyna wyrazem dojrzałości

W dorosłym i samodzielnym życiu ojca Justyna dostrzec można wiele pasji. Radio – jako środek dotarcia do szerokich rzesz ludzi – było jego pasją największą. Z radiem związane jest do dziś jego imię. Radiowa Godzina Różańcowa, w której różaniec nie jest odmawiany, lecz stanowi symbol powiązań i jedności Polonii, nosi nazwę: Father Justin Rosary Hour. Ojciec Justyn założył tę instytucję w r. 1931, ale już od 1926 r. występował w programach radiowych braci Kolipińskich, nauczając o katolickim małżeństwie.

Inną pasją ojca Justyna było organizowanie szkolnictwa średniego i wyższego dla młodzieży polonijnej. Poważny element w jego życiu stanowiło duszpasterstwo więzienne i posługa kapłańska dla skazanych na śmierć. Szeroka korespondencja o charakterze duszpasterskim (radiowa skrzynka pytań i odpowiedzi) także pochłaniała młodego podwólcza i pełnego energii franciszkanina – nazywanego powszechnie ojcem Polonii.

Wydaje się, że ojciec Justyn „zatracił się” w służbie radiowej Polakom żyjącym w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie, by mogli oni być żywą częścią Kościoła powszechnego i nie utracili kontaktu z Polską – ich pierwszą ojczyzną.

Tę jego drogę i dokonania oceniono w 50-lecie pracy kapłańskiej 8 IX 1954 r. Na uroczystą Mszę św. jubileuszową do kościoła Bożego Ciała w Buffalo przybyli księża z całych Stanów Zjednoczonych i Kanady, przedstawiciele organizacji polonijnych, urzędnicy rządu federalnego Stanów Zjednoczonych, przedstawiciele władz stanowych, powiatowych i miejskich. Kazanie okolicznościowe wygłosił wikariusz generalny diecezji w Buffalo i zarazem proboszcz tamtejszej parafii św. Jana Kantego.

Warto też wspomnieć, jaką opinią cieszył się ojciec Justyn wśród Polonii i polonijnego duchowieństwa. 22 IV 1951 r., podczas powitania go w Detroit, skąd nadał okolicznościowo swój program radiowy, ks. Wincenty Borkowicz, proboszcz parafii św. Stanisława, mówił:

Wierzymy, że zrodziła Cię matka – troska i umiłowanie polskości oraz ojciec – obowiązek warowania na szanach sprawy polskiej – narodowej i polonijnej. Postawa Twoja budzi w nas podziw i szacunek. Chociaż burza szaleje wokół nas [...], Ty stoisz nieugięty, zawsze wierny swemu posłannictwu⁴.

A jak tę wierność posłannictwu, temu „zatraceniu się” w sprawie Polonii, określał sam ojciec Justyn? Przytoczę fragment z jego przemówienia skierowanego do

Sióstr Franciszkanek w Buffalo podczas uroczystości poświęcenia kamienia węgielnego pod nowy ich klasztor w Hamburgu k. Buffalo.

Przemawiam do Was [...] nie jako prowincjał [...], ale jako franciszkanin i jak Wy, Amerykanin polskiego pochodzenia. W pracy Waszej doznacie błogosławieństwa Bożego tak długo, jak długo pozostaniecie siostrami – Polkami. Macie uczyć dzieci polskie po polsku. Nie słuchać podszeptów: „Give up your Polish language”; „Teach children in English because it is America”. Prawdziwymi Amerykanami są tylko Indianie. Więc chyba nauczycie się ich języka. Język polski ma w Ameryce takie same prawa jak angielski, bośmy tak samo jak Anglicy budowali ten kraj w pocie czoła, a przy tym zachowaliśmy religię przodków. Zaprawdę mówię Wam, gdybyście przestały być siostrami Polkami, błogosławieństwo Boże Was ominie⁵.

Wydaje się, że to głębokie zaangażowanie ojca Justyna w sprawy polonijne było wdzięcznym polem działania w kierunku pełnej dojrzałości własnej i prowadziło innych do dojrzałego spojrzenia na otaczającą rzeczywistość. Można się zastanawiać, czy Boże błogosławieństwo rzeczywiście ominie człowieka, gdy nie będzie się uczył języka polskiego. Ale należy też powiedzieć, że wyostrzone spojrzenie na te kwestie było i jest w warunkach emigracyjnych skutecznym środkiem do podtrzymania ducha chrześcijańskiego i polskiego.

Trzeba było sporej odwagi i postawienia wszystkiego na jedną szalę, by wobec powszechnie obowiązującej wtedy w Ameryce polityki „tygla” bronić praw polskiej grupy etnicznej i formować ją w duchu niezgodnym z planem „melting-pot”.

Wybór i „zatrącenie się” dla spraw polonijnych zaskarbiły ojcu Justynowi opinie obrońcy prawdy. Ks. Paweł Czubał witał ojca Justyna w listopadzie 1953 r. w Detroit takimi słowami:

Nieustraszone w głoszeniu prawdy, mimo iż ze względów koniunkturalnych starano się tu i tam nie mówić w Ameryce o pewnych sprawach. Zagadnienie takie, jak: sprawiedliwość międzynarodowa, zbrodnie popełnione przeciwko państwom i ludzkości, krzywdy wyrządzone narodom i grupom społecznym – były przemilczane. O. Justyn i w tych sprawach nie zawahał się nazwać rzeczy po imieniu i wskazać na przestępców. Stawał się on głosem umęczonych naszych braci, domagając się sprawiedliwości i wykazując kruchość i niemoralność teorii koniunktury, jak i niebezpieczeństwo bratania się ze zbrodnią⁶.

Prezentując taką postawę, należało się liczyć z krytyką różnych ośrodków informacji i oddziaływania. Ta krytyka była nieraz bardzo mocna i dokuczliwa. Postawienie na prawdę okazywało się jednak silniejsze. Na różnego rodzaju ataki środowisk liberalnych padło stwierdzenie ojca Justyna:

Odpowiadam w gazetach na ataki przeciwko Bogu, Kościołowi, Stolicy Apostolskiej. Nie odpowiadam na zarzuty pod moim adresem. Przyjaciółom bowiem nie potrzebuje się tłumaczyć, a wrogom tłumaczyć się nie zamierzam⁷.

Ze sprawami Polonii łączą się ściśle sprawy Polski. Przenikanie to widać także w słowach i czynach ojca Justyna.

Krótko można powiedzieć, że otaczał on Polskę miłością. Prowadziło to do identyfikacji ze wszystkim, co polskie. Można wskazać na trzy źródła tej postawy: dom rodzinny, literatura polska, wpływ ojca Jacka Fudzińskiego, twórcy polskiej prowincji i pierwszego prowincjała franciszkanów polskich w USA.

Z domu rodzinnego wyniósł dobrą znajomość języka polskiego, umiłowanie Polski i dumę ze swego polskiego pochodzenia. Z literatury polskiej zaczerpnął wiedzę o Polsce, ona też wpłynęła na ukształtowanie jego wnętrza, pełnego szlachetności i poświęcenia. Od ojca Fudzińskiego nauczył się nieść pomoc dla Polski. Ojciec Fudziński był bowiem znanym działaczem charytatywnym na rzecz Polski w czasie I wojny światowej. Za tę działalność, po zakończeniu wojny, otrzymał od Rządu Rzeczypospolitej medal „Polonia Restituta”.

W jednej ze swych pogadań radiowych w 1943 r. ojciec Justyn odpowiedział na pytanie, dlaczego tak otwarcie przyznaje się do polskości:

Jestem – mówił – Amerykaninem polskiego pochodzenia. Okazując miłość krajowi Ojców i poznając kulturę tego kraju, staję się lepszym Amerykaninem. Biorę stronę Polaków, bo mimo ofiar, jakie złożyli, nie spotykają się z należytym uznaniem. Widziałem osobiście bohaterstwo Polaków i ich biedę zarazem. Spostrzegłem, że sami Anglicy i Szkoci przyznawali, iż to Polacy powstrzymali hordy niemieckie od zniszczenia Wysp Brytyjskich. Mówię o Polsce, bo tu w Ameryce tak mało się mówi i pisze o położeniu narodu polskiego. Budzę uśpione sumienia, bo jeszcze dziś za mało robimy dla Polski. Apeluję o mądrość, bo ciągle nie planujemy, nie myślimy nawet o niesieniu pomocy Polakom w okresie powojennym. To wszystko nie tylko mnie skłania, ale zmusza wprost do mówienia o Polsce i Polakach. Jeśli w ten sposób, budząc sumienia tutaj, uratuję jedno polskie dziecko, jedną polską matkę, uchronię jednego Polaka od śmierci głodowej – to będzie moja największa nagroda.

Śledząc życie i dzieło ojca Justyna na podstawie dokumentacji znajdującej się w Archiwum Radiowej Godziny Różańcowej oraz rozmów z nielicznymi świadkami jego dokonań, nie dało się zauważyć jakiegoś założonego i prowadzącego do celu planu. Wiele w jego życiu stało się na zasadzie jakby przygody. Żadna jednak z tych przygód nie wprawiała go w zakłopotanie typu: nie wiem, co teraz mam robić. Wydaje się nawet, że czuł się bardzo szczęśliwy pośród przygód, które znajdował, odkrywał, odczytywał ze zdziwieniem, i to właśnie po drodze.

Dotyczy to szczególnie jego licznych podróży, których nie mógł planować wybierając życie zakonne. Prawie wszystkie z nich związane były ze sprawami Polski, próbą niesienia jej pomocy w trudnych chwilach historii za pośrednictwem radia. Pierwsza typu podróż miała miejsce w listopadzie 1939 r., a więc wkrótce po wybuchu II wojny światowej. Wyjechał on ze Stanów Zjednoczonych 2 listopada, udając się do Rumunii wraz z rządową komisją amerykańską celem zbadania sytuacji internowanych żołnierzy polskich i zorganizowania pomocy Polsce. Rumunia nie była pierwotnym celem planowanej przez ojca Justyna podróży. Chciał on bowiem dotrzeć właściwie do Polski. Nie uzyskał jednak wizy wjazdowej w ambasadzie radzieckiej w Waszyngtonie, gdyż było to już po 17 września – po inwazji wojsk radzieckich na Polskę. Podjęte w ambasadzie niemieckiej starania o wjazd do Polski dawały nadzieję na wjazd i pobyt w Poznaniu. Pomocne okazały się dokumenty ojca

Justyna, którego rodzice opuszczali Poznańskie w 1873 r. jako obywatele Prus. Oświadczenie jednak ojca Justyna, że jest on Amerykaninem polskiego pochodzenia – zamknęło sprawę. Zalecone „chwilowe oczekiwanie” okazało się oczekiwaniem bez końca.

W tej sytuacji pozostała jedynie Rumunia, we wspólnej wyprawie z komisją amerykańską. Próby przedostania się do Polski przez tzw. zieloną granicę z Rumunii okazały się bezskuteczne, a nawet bardzo niebezpieczne. Podziwiać jednak należy odwagę ojca Justyna i absolutne jego poświęcenie się sprawom Polski. Podróż do Rumunii objęła także Jugosławię i Włochy. W samej Rumunii przebywał ojciec Justyn przez 4 tygodnie, odwiedzając 4 obozy uchodźców polskich w Bukareszcie i okolicach oraz 14 obozów w innych miastach Rumunii, w tym 3 duże obozy rozbrojonych jeńców, żołnierzy i pilotów polskich. We wszystkich tych obozach, w opinii ojca Justyna, przebywało ok. 40 tys. osób. Rozmawiał on osobiście z 3 tysiącami ludzi. W notatkach z podróży stwierdził, iż żadne pióro ludzkie nie jest w stanie opisać tego, co widział i przeżył. Choroby takie, jak: malaria, tyfus, febra, czerwotka masowo atakowały ludzi. Przy braku leków i słabym wyżywieniu, które stanowiły chleb z kukurydzy i trocin oraz słabo słodzona herbata, liczba zgonów w obozach była przerażająco duża. Ojciec Justyn był świadkiem głodu, nędzy, chorób, śmierci, strachu, rozpacz, jakich – jak mawiał – nie chciałby powtórnie w swym życiu widzieć.

Podczas pobytu w Bukareszcie ojciec Justyn spotkał się kilkakrotnie z ówczesnym nuncjuszem apostolskim przy rządzie polskim, abpem Felipe Cortesim, który osobiście przekazywał pomoc do obozów polskich w Rumunii pochodzącą od Piusa XII.

Z Rumunii udał się w grudniu 1939 r. ojciec Justyn do Rzymu, gdzie przebywał przez dwa tygodnie. W ciągu tego czasu trzykrotnie rozmawiał z papieżem Piusem XII. Rozmowy trwały za każdym razem po 20 min. i toczyły się w języku włoskim. Papież okazywał wielkie zainteresowanie sprawami Polski. Kilkakrotnie rozmawiał ojciec Justyn z Sekretarzem Stanu kard. Luigim Maglione oraz zastępcą Sekretarza Stanu abpem Domenico Tardinim, a także z Podsekretarzem Stanu abpem Giovannim Battistą Montinim, późniejszym papieżem Pawłem VI. Podczas tego pobytu w Rzymie spotkał kard. Augusta Hlonda, któremu złożył dokładne relacje o sytuacji w obozach polskich w Rumunii. Rozmawiał z ambasadorem RP przy rządzie włoskim gen. Bolesławem I. Wieniawą-Długoszewskim oraz ambasadorem RP przy Watykanie doktorem Kazimierzem Papée. Spotkał się także z generałem Zakonu Jezuitów Włodzimierzem Ledóchowskim oraz z dyrektorem „L'Osservatore Romano” Giuseppe della Torre.

Wszystkie te spotkania miały na celu dobro Polski. Z uwagi na ich znaczenie należą bezwzględnie do historii Polski, a ojciec Justyn – do jej współtwórców. Rozmowy prowadzone na tym poziomie wymagały dużej dojrzałości w wypowiedaniu sądów i opinii oraz niezwyklej determinacji i odwagi w organizowaniu pomocy dla Polski.

Gdy polscy lotnicy z obozów jenieckich w Rumunii przerzuceni zostali do Wielkiej Brytanii, powstała tam myśl zaproszenia ojca Justyna do odwiedzenia wojskowych. Przybył on do Anglii jesienią 1942 r. na zaproszenie premiera i Naczelnego Wodza, gen. Władysława Sikorskiego, za zgodą Rządu Wielkiej Brytanii i osobistą

aprobata prezydenta Franklina D. Roosevelta. Podczas pobytu na Wyspach Brytyjskich ojciec Justyn poznał osobiście gen. Sikorskiego. Odtąd pozostawali w ścisłym kontakcie korespondencyjnym⁸. Natomiast gdy gen. Sikorski przybył do Nowego Jorku 29 XII 1942 r., Konsul Generalny RP Sylwin Strakacz w imieniu ambasadora RP Jerzego Potockiego zaprosił ojca Justyna na przyjęcie wydane ku czci Naczelnego Wodza.

Podróże ojca Justyna do Rumunii i Rzymu w 1939 r.⁹ oraz na Wyspy Brytyjskie w 1942 r.¹⁰ podczas działań wojennych, jego spotkania na najwyższym szczeblu, a potem czynny udział w organizowaniu pomocy Polakom w kraju oraz Wojsku Polskiemu w Rumunii i Wielkiej Brytanii dają powód, by uważać go za współtwórcę historii Polski i Polonii na kontynencie amerykańskim. Jest on także przez swoją twórczość pisarską, działalność radiową i duszpastersko-charytatywną niewątpliwie współtwórcą historii Stanów Zjednoczonych, zwłaszcza historii Kościoła katolickiego w tym kraju.

Od r. 1926, a systematycznie od 1931 do 1959 ojciec Justyn zajmował się pracą radiową¹¹. To była największa jego pasja życiowa i narzędzie, którym posługiwał się bardzo umiejętnie. Lata, o których mowa, to najpierw dramatyczna depresja gospodarcza w Ameryce w latach trzydziestych, potem II wojna światowa i tragedia Polski oraz bardzo trudne lata powojenne z całym zmaganiem się o podniesienie Polski z ruin materialnych i zagrożenia moralnego.

To wszystko wyznacza formę, treść i zakres działalności radiowej ojca Justyna, która była zasadniczą drogą służby ludziom. Jego przemówienia radiowe nie ograniczają się do własnego podwórka. Jest w nich obecna społeczna nauka Kościoła jako fundament przebudowy stosunków społecznych w świecie, w Ameryce, sprawiedliwego traktowania Polski na płaszczyźnie międzynarodowej oraz roli, jaką w tym względzie powinna odegrać Polonia. Wobec zagrożenia alkoholizmem przemawiał na rzecz jego przezwyciężenia. Bronił praw rodziny do jej spokojnego rozwoju na fundamencie szacunku do życia nienarodzonych i wszystkich, którzy dar życia otrzymali przecież od Boga. Bronił autorytetu rodziców. W najgłębszym jego przekonaniu jedynie zdrowa i solidarna rodzina może zapewnić przyszłość narodowi i światu. Rodziców zachęcał, by otaczali swe dzieci miłością i służyli im radą. Z odwagą poruszał problemy świata kapitału i świata pracy oraz związane z tym zagadnienia ekonomiczne.

Był doradcą robotników w czasie słusznych strajków w Buffalo. Chrześcijaństwo prezentował jako drogę do rozwiązania nabrzmiałych problemów i naprawy świata.

Ojciec Justyn Figas zmarł 23 X 1959 r. w Buffalo. Jest nadal wspominany, a jego imieniem została nazwana Radiowa Godzina Różańcowa – sieć radiowa 42 radiostacji w USA i Kanadzie. Wobec wielu dokonań i wdzięcznej o nim pamięci warto przytoczyć jego własną wypowiedź o sobie. Zachowała się w Archiwum Radiowej Godziny Różańcowej:

Jestem zwyczajnym księdzem, ubogim franciszkaninem, człowiekiem często nie rozumianym. Ludzie oczekują ode mnie doskonałości, ale jeśli zaczniesz szukać błędów... O! Ile ich znajdziesz. Gdy nie przygotuję się do pogadanki i przemawiam chaotycznie, słuchacze uważają, że mówię zbyt głęboko. Gdy zaś wszystko wypra-

cuje i opanuję tekst pamięciowo – mówią, że jestem sztuczny. Gdy dokucza mi wątroba, gdy przepracowany jest mój umysł i psychicznie czuję się zmęczony, ludzie mówią, że wyglądam pobożnie i kreują mnie na świętego. Kiedy zaś czuję się wspólnie i pozwalam sobie na humor i żarty, mówią, że jestem frywolny. Uważają, że powinienem kochać każdego. Jeśli czynię w tym kierunku niemały wysiłek, określają mnie hipokrytą. A jeśli daję odczuć, że na czymś mi bardzo zależy – wtedy jestem snobem. Chciałbym więc wszystkim, całemu światu powiedzieć, że moja koloratka nie zmienia we mnie ludzkiej natury. Jestem takim, jak inni ludzie. Tak jak oni lubię się bawić, choć na własny sposób. Chcę im powiedzieć, że dawniej nie znośmłem przecieru jabłkowego. O mdłości przyprawiały mnie wszelkie mydła toaletowe. Chcę im powiedzieć, że uodporniłem się na wszelkiego rodzaju ciosy i krytyki, że wdzięczny jestem za szczerą i obiektywną aprobatę, nie oczekując od nikogo czolobitności. W pracę swą wkładam to wszystko, co we mnie jest najlepsze, i ufam, że Bóg mi za to wynagrodzi. Nie szukam żadnych przywilejów, a każdym gestem chcę potwierdzić, iż jestem prawdziwym człowiekiem i usiłuję być prawdziwym kapłanem¹².

Przytoczona wypowiedź dobrze oddaje to, kim był ojciec Justyn. Ukazuje jego drogę do dojrzałości ludzkiej, chrześcijańskiej, kapłańskiej, narodowej. Zarówno w tych słowach – świadectwie, jak i w całym życiu i działalności widać drogę, którą ojciec Justyn podążał ku dojrzałości. Jest tam i trudne przystosowanie się w młodości do przyszłych zadań – faza „przystosuj się”, jest trud wyboru przy zachowaniu oryginalności – faza „zachowaj się” i jest w końcu dojrzała indywidualność, oddana przewodniej idei życia – faza „zatrać się”. Cel życia został chyba osiągnięty przez ojca Justyna, choć nigdy o tym nie powiedział. Raczej obserwator jego życia może stwierdzić, że ten dojrzały człowiek, kapłan, umiał przeżyć swe życie jako wielką przygodę z Bogiem i z ludźmi, nigdy nie będąc „za mądrym”, nigdy nie będąc „za pewnym”. Szedł przez swoją radość i swoją golgotę ku zmartwychwstaniu.

Summary

Michael Justin Figas O.F.M. Conv. (1886–1959) – The mature Personality of a Radio-pastor

Michael J. Figas was born on June 26, 1886 in McClure (now Everson), Pennsylvania. In 1903, he joined the Franciscan Friary and in 1910 was ordained a priest. From 1923 to 1939, he was a provincial. In 1932 M. J. Figas founded the Rosary Hour, which is now known as Father Justin Rosary Hour. He was also one of the initiators of St. Anthony province in the USA. M. J. Figas was the founder of several institutions: St. Francis School in Athol Springs, NY in 1925, St. Hyacinth Seminary in Grandy, Massachusetts and the novitiate in Ellicott City, Maryland. He set up two youth clubs

and took part in building a hospital in Buffalo, which is known as the Intercommunity St. Joseph Hospital. M. J. Figas passed away on October 23, 1959.

Przypisy

- ¹ Artykuł niniejszy oparty jest na dokumentalnej książce: ks. T. Zasępa, *Emigracyjni katecheci Radiowej Godziny Różańcowej*, Buffalo, N.Y. 1984; zob. tenże, *Katecheza Emigracyjna Radiowej Godziny Różańcowej O. Justyna w USA (1931 – 1981)*, Lublin 1987.
E. Sujak, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków 1978.
- ² Tamże s. 295.
- ³ Ks. J. Przygoda, *Szkic historyczny polskiej katolickiej literatury homiletycznej w Stanach Zjednoczonych*, w: *Sacrum Poloniae Millennium. Rozprawy, szkice, materiały historyczne*, t. 4, Rzym 1957, ss. 451–558.
- ⁴ T. Zasępa, *Emigracyjni katecheci Radiowej Godziny Różańcowej*, s. 19.
- ⁵ Tamże.
- ⁶ Tamże, s. 22.
- ⁷ Tamże, s. 24 n.
- ⁸ General W. Sikorski dedykował Ojcu Justynowi swój portret ze słowami: „Złotoustemu O. Prowincjałowi Justynowi Figasowi w dowód uznania głębokiego za jego ofiarę – na rzecz Polski – pracę z serdeczną podzięką za odwiedzenie żołnierzy polskich. Londyn 7 X 1942 r.” Portret ten znajduje się w Archiwum Radiowej Godziny Różańcowej.
- ⁹ Zob. J. Figas OFMConv, *Pustki w piekle. Opis pobytu wśród polskich uchodźców w południowej Europie w okresie drugiej wojny światowej*, t. 1–2, Milwaukee, Wis. 1940.
- ¹⁰ Zob. tenże, *Z Kanady do Wielkiej Brytanii bombowcem*, t. 1–2, Milwaukee, Wis. 1943.
- ¹¹ Zob. tenże, *Mowy radiowe sezonu 1931/32 wraz ze zbiorem pytań i odpowiedzi*, b.m.r.; tenże, *Mowy radiowe sezonu 1932/33 wraz z pytaniami i odpowiedziami*, Buffalo, N.Y. 1933; tenże, *Mowy radiowe. Sezony 1932/33–1947/48*, t. 1–16, Milwaukee, Wis. 1948.
- ¹² *Notatki osobiste ojca Justyna*, Archiwum Godziny Różańcowej w Buffalo, N.Y.

OMÓWIENIA I RECENZJE

Alfonso Pompei, *Bonaventura da Bagnoregio, Il pensare francescano, Miscellanea francescana, Roma 1993, ss. 374.*

Postać św. Bonawentury znana jest każdemu, kto interesuje się myślą średnio-wieczną. Uczony franciszkanin zasłynął przede wszystkim jako autor wybitnych dzieł z zakresu filozofii i teologii. Należy jednak dodać, że nie obce były mu zagadnienia historyczne, mistyczne czy prawne. Warto również zwrócić uwagę na jego pisma polemiczne.

Giovanni Fidanza, zwany w zakonie Bonawenturą, urodził się w 1217 w Bagnoregio. Jak sam pisze w *Życiorysie Większym św. Franciszka*, jako dziecko za przyczyną Świętego z Asyżu został cudownie uleczone z ciężkiej choroby. Podstawy wykształcenia otrzymał w przyklasztornej szkole w rodzinnej miejscowości. Następnie w latach 1236–1242 studiował filozofię na wydziale sztuk wyzwolonych w Paryżu. W roku 1243 wstąpił do zakonu Braci Mniejszych i rozpoczął studia teologiczne w kolegium franciszkańskim należącym do paryskiego uniwersytetu. Studiował pod kierunkiem znanych mistrzów: Aleksandra z Hales, Jana z La Rochelle, Wilhelma z Owerni. W roku 1257, u szczytu kariery uniwersyteckiej, został wybrany generałem zakonu i pełnił tę funkcję aż do swojej śmierci w roku 1274. Rok wcześniej został mianowany biskupem Albano oraz kardynałem. Papież Grzegorz X zlecił mu przygotowanie soboru w Lyonie, który miał na celu zjednoczenie Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Bonawentura zmarł 15 lipca 1274 roku podczas trwania obrad soborowych. Został pochowany w kościele franciszkańskim w Lyonie. Papież Sykstus IV w roku 1482 ogłosił Bonawenturę świętym i Doktorem Kościoła.

Św. Bonawentura pozostawił po sobie bogaty dorobek twórczy z zakresu filozofii, teologii i mistyki, obejmujący w harmonijnej syntezie problematykę Boga, człowieka, świata i życia. Zrozumienie głębi myśli Doktora Serafickiego i jej opracowanie krytyczne nie jest zadaniem łatwym. Wymaga bowiem wielkiej znajomości zagadnień doktrynalnych i kontekstu historycznego epoki Bonawentury.

Zadania tego podjął się Alfonso Pompei OFMConv, profesor teologii dogmatycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym św. Bonawentury w Rzymie. Książka *San Bonaventura da Bagnoregio. Il pensare francescano* jest zbiorem artykułów i odczytów mających na celu prezentację i ocenę różnorodnej tematyki, jaką Bonawentura porusza w swoich dziełach. Autor analizuje przede wszystkim zaproponowane przez Doktora Serafickiego rozwiązania wielu kwestii filozoficzno-teologicznych tego okresu i wskazuje na to, co pozwala na lepsze ich zrozumienie.

O. Alfonso podejmuje bardzo bogatą tematykę z różnych zakresów. To nie powinno jednak dziwić, jeśli zważymy na szeroki wachlarz zagadnień poruszanych

przez św. Bonawenturę. Autor stara się je przybliżyć odwołując się przede wszystkim do dwóch podstawowych nurtów twórczości Bonawentury: do jego spekulacji filozoficzno-teologicznych oraz do dzieł będących owocem jego działalności jako mistrza duchowości i prawodawcy zakonu. Pompei uważa je za dwie kolumny, na których wspiera się cały gmach bonawenturiańskiej myśli. W swoim opracowaniu stara się być wierny temu założeniu, co więcej, wykazuje, iż treści doktrynalne obecne są nie tylko w dziełach ściśle spekulacyjnych, ale że dbałość św. Bonawentury o wykład doktryny jest również obecna w jego spuściźnie bezpośrednio poświęconej tematyce franciszkańskiej, wypływającej z potrzeb polemicznych, pedagogicznych czy wreszcie prawnych.

Autor dzieli swoją pracę na 14 rozdziałów. Pierwsze trzy z nich poświęcone są wpływowi jaki wywarł św. Franciszek na Bonawenturę, na jego dorobek naukowy i jego duchowość. Trzy następne rozdziały dotyczą myśli teologicznej Doktora Serafickiego. Pierwszy z nich jest wprowadzeniem historyczno-doktrynalnym w lekturę *Breviloquium*, zakończonym syntetycznym przedstawieniem całej treści dzieła. Dwa pozostałe rozdziały odnoszą się do dziełka *De reductione artium ad sacram theologia* i przedstawiają poglądy św. Bonawentury na temat problemu poznania Boga. Rozdziały VII i VIII poświęcone są bonawenturiańskiej interpretacji franciszkanizmu. Pierwszy z nich dotyczy sporów na Uniwersytecie Paryskim pomiędzy mistrzami świeckimi a zakonami mendykantckimi i napisanym w tym kontekście przez Bonawenturę dwóm pismom: *De perfectione christiana* i *Apologia pauperum*. Drugi przedstawia szeroki przegląd pism Bonawentury prezentujących postać założyciela zakonu Braci Mniejszych, jego biografię i duchowość. Ukazuje jednocześnie w jaki sposób i jak dalece duchowość św. Franciszka została odzwierciedlona nie tylko w jego biografii *Legenda S. Francisci (maior)*, ale także w pismach ascetyczno-mistycznych takich jak *Itinerarium mentis in Deum*, *Arbor vitae* czy *De triplici via*. Kolejny, IX rozdział, autor poświęca omówieniu koncepcji, jakie Bonawentura przedstawia odnośnie relacji na linii: Chrystus – wiedza ludzka, wiara – rozum, teologia – filozofia. Rozdział X podkreśla rolę miłości w doświadczeniu Boga w mistyce Bonawentury. W obydwu tych rozdziałach autor uwypukla problem wyboru przez Bonawenturę pomiędzy tradycyjnym platonizmem i augustynizmem a nowościami odrodzonego arystotelizmu. W rozdziale XI Pompei dokonuje oceny franciszkanizmu św. Bonawentury, jego wpływu na rozwój duchowości zakonu, a także zarzutów stawianych Bonawenturze począwszy od zarania zakonu aż do czasów obecnych. W rozdziale XII autor stara się odpowiedzieć, co może św. Bonawentura zaoferować Kościołowi dzisiaj, w epoce sekularyzacji, ekumenizmu, przemian politycznych i społecznych. Przedostatni rozdział prezentuje teologię historii zbawienia św. Bonawentury z podkreśleniem głębokiego związku pomiędzy objawieniem a historią. Ostatni rozdział, napisany z okazji 400-lecia ogłoszenia św. Bonawentury Doktorem Kościoła, autor poświęca wyjaśnieniu tego tytułu i wpływu jakie to wydarzenie wywarło na studia bonawenturiańskie.

Autor tytułując swoją książkę *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensare francescano* chciał podkreślić geniusz Doktora Serafickiego, który intuicję św. Franciszka ujął w jeden zwarty system filozoficzno-teologiczny. Krótko mówiąc, to co Franciszek przeżywał i odczuwał, Bonawentura przekształcił w systematyczną myśl naukową.

O. Pompei podkreśla jednak, że Bonawentura daleki był od biernego naśladowania czy „kopiowania” Biedaczyny z Asyżu. To miłość i wdzięczność wobec Franciszka skłoniła Bonawenturę do wstąpienia do zakonu Braci Mniejszych. Ta sama miłość jednak popychała go do ciągłego poszukiwania nowych sposobów służby Bogi i Kościołowi. Jednym z nich było rozwijanie studiów. To właśnie wraz z Bonawenturą rodzi się prawdziwe „rozumowanie Franciszkańskie”. Jego tytuł „Doktor Seraficki” wyraża doskonale, kim był Bonawentura: z jednej strony podkreśla jego zapał do studiów i poszukiwania mądrości, z drugiej miłość do zakonu założonego przez Serafickiego Ojca.

Oceniając całość treści zawartej w książce, należy powiedzieć, że jest to lektura bardzo pożyteczna, zwłaszcza dla czytelnika, który po raz pierwszy styka się z bogactwem myśli św. Bonawentury. Znajomość pracy o. Alfonso może być bowiem punktem wyjścia i zachętą do głębszego i bardziej szczegółowego studium nauki Doktora Serafickiego na bazie tekstów źródłowych. Autor starając się przedstawić całość myśli Serafickiego Doktorabonawenturiańskiej z oczywistych powodów nie dotyka wszystkich zagadnień w sposób wyczerpujący. Niemniej jednak stara się zainteresować i pobudzić czytelnika do osobistych poszukiwań. Książka wreszcie nie ogranicza się tylko do przedstawienia pism i doktryny św. Bonawentury, ale wprowadza także w uwarunkowania historyczne, w jakich przyszło mu żyć. Wprowadza również czytelnika w osobisty kontakt z uczonym franciszkaninem, pozwala uczestniczyć w jego osiągnięciach i problemach, pozwala docenić jego genialne posunięcia w długoletnim kierowaniu zakonem, ale jednocześnie uwidacznia, w jakich kwestiach historia wydała surową ocenę jego poczynąń. A. Pompei przekonuje czytelnika, że św. Bonawentura, chociaż jako postać zamierzechłej przeszłości, należy jednak również do naszych czasów, i że jego przykład życia i nauka są nadal aktualne i pomocne w rozwiązywaniu wielu kwestii filozoficznych, teologicznych czy ascetycznych nurtujących ludzi końca XX wieku.

Autor tak kończy swoje wprowadzenie w lekturę książki: „Bonawentura przemawiał w Paryżu do swoich słuchaczy, jednakże w rzeczywistości przemawiał do całego świata i do wszystkich wieków”. Przemawia i do nas. Posłuchajmy go więc, bo warto.

Piotr Bielenin OFMConv

Ks. Henryk Misztal, *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Lublin
– Sandomierz 1997, ss. 623.

„Jezusowi Chrystusowi, jednemu Zbawicielowi świata, wczoraj, dziś i na wieki”. Tymi słowami z Listu apostoelskiego Jana Pawła II *Tertio millennio adveniente* (nr 40) rozpoczyna swoje dzieło *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, które ukazało się w pierwszym roku bezpośredniego przygotowania do Wielkiego Jubileuszu 2000, ks. prof. Henryk Misztal, kurator Katedry Prawa Kanonizacyjnego na Wydziale Prawa Kanonicznego i Świeckiego KUL. Prezentowana praca jest poszerzonym wydaniem komentarza do Konstytucji apostoelskiej *Divinus perfectionis Magister* Jana Pawła II, tegoż autora; opublikowany on został w 1987 r. jako t. 7 w serii *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.* przygotowanej przez Redakcję Wydawnictw KUL.

Jan Paweł II w dokumencie z 10 listopada 1994 r., podkreślając potrzebę rozbudzenia „prawdziwej tęsknoty za świętością” (nr 42), wskazując też na środki służące temu. Jednym z nich jest ukazywanie postaci świadków Chrystusa – „tych, którzy żyli Chrystusową prawdą także w naszych czasach”. Szczególnie na dwie ich kategorie zwrócił uwagę: 1) na męczenników, „których świadectwo nie może zostać zapomniane” i dlatego „trzeba, ażeby Kościoły lokalne uczyniły wszystko dla zachowania pamięci tych, którzy ponieśli męczeństwo zbierając konieczną dokumentację”; 2) na małżonków – „żywiąc przeświadczenie, że w rzeczywistości nie brak owoców świętości również w tym stanie, czujemy potrzebę znalezienia odpowiednich sposobów, ażeby świętość ta była przez Kościół stwierdzana na wzór dla innych chrześcijańskich małżonków” (nr 37).

Jako owoc wysiłku umysłu i serca doświadczonego specjalisty w zakresie spraw kanonizacyjnych postulatorzy, członkowie trybunałów diecezjalnych oraz studenci prawa kanonicznego otrzymali dzięki temu opracowaniu obszerną pomoc, by spełnić postulaty Ojca św. Na aktualność publikacji, oprócz cytowanej dedykacji, zwrócił również uwagę Sekretarz Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych Arcybiskup Edward Nowak w „Słowie wstępnym” (ss. 13–15).

Korpus opracowania stanowi pięć części. Pierwsza poświęcona została instytucjom prawa materialnego – pojęciom doskonałości, świętości w teologii i prawie kanonicznym oraz formom orzekania świętości kanonizowanej, wreszcie kultowi świętych, obrazów i relikwii w Kościele katolickim, oczywiście w aspekcie prawa kanonizacyjnego (ss. 25–112). Zagadnienia te zostały usystematyzowane w pięciu rozdziałach. Nowością w pierwszej części obecnego wydania jest prezentacja kanonizacji w Kościele prawosławnym oraz omówienie tego zagadnienia w innych wyznaniach chrześcijańskich (rozd. IV), a także stosunkowo szerokie przedstawienie sprawy kultu świętych, ich obrazów i relikwii (rozd. V).

W części drugiej zarysowana została historia procedury kanonizacyjnej – od pierwotnych form kanonizacji w okresie kultu męczenników aż po genezę i strukturę ustawodawstwa Jana Pawła II (ss. 113–170).

Część trzecia poświęcona jest dochodzeniu diecezjalnemu. Jest to zasadniczy, ze względu na adresatów, fragment dzieła. Wyrazem tego jest również jego objętość – 132 strony (ss. 171–302). W pięciu rozdziałach zawarty został materiał dotyczący: osób biorących udział na tym etapie postępowania (powód, postulator, biskup i jego delegat, promotor sprawiedliwości, biegli, notariusze, pisarze i tłumacze), warunków rozpoczęcia sprawy (opinia świętości lub męczeństwa, znaczenie sprawy dla Kościoła, zebranie danych o kandydacie), dowodów w postępowaniu kanonizacyjnym (oprócz dopuszczanych środków dowodowych – dokumentów, zeznań świadków, opinii biegłych, oględzin sądowych i przysięgi – zagadnienia pewności moralnej i przedmiotu dowodzenia), postępowania zmierzającego do udowodnienia heroicznego cnót lub męczeństwa (w tym przygotowania i przebiegu sesji wstępnej, sesji roboczych i zamknięcia procesu w diecezji), a w końcu postępowania diecezjalnego w sprawie udowodnienia cudów (od przygotowania dochodzenia, aż po przesłanie akt do Kongregacji).

Ponieważ już postulator – prawny przedstawiciel powoda w sprawie – musi znać praktykę Kongregacji (Normy z 7 lutego 1983 r., n. 3a), nie można było nie uwzględnić postępowania w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Tej tematyce poświęcił autor część czwartą (ss. 303–334). Nie tylko przybliżył procedurę postępowania w tej Kongregacji, ale podał również jej strukturę i kompetencje oraz dołączył komentarz do dekretu generalnego wydanego przez Kongregację 7 lutego 1983 r, na mocy zlecenia zawartego w Konstytucji apostolskiej *Divinus perfectionis Magister* (n. 16), a dotyczącego prowadzenia spraw rozpoczętych przed rokiem 1983.

Niezwykle rozbudowana została część piąta opracowania. Na 250 stronach (w poprzednim komentarzu tylko na 54), przedstawione zostały wzory pism i formularzy (ss. 335–583). Autor wykorzystał do tego celu treści zawarte m. in. w *Postulatorum vademecum* wydanym przez A. Casieriego w 1984, w *Le cause di canonizzazione dei Santi commento alla legislazione e guida pratica* (1992) oraz w podręczniku R. Rodrigo *Manuale per istruire i processi di canonizzazione* (1991). Opatrzył je także krytycznymi uwagami.

Ostatnie z wymienionych opracowań zainspirowało ks. H. Misztala do zamieszczenia w omawianej części opracowania również przepisów *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 r., które mają zastosowanie w postępowaniu kanonizacyjnym, stosownie do normy zawartej w kan. 1403, par. 2: „W sprawach tych mają ponadto zastosowanie przepisy tego Kodeksu, ilekroć w tejże ustawie odsyła się do prawa powszechnego albo chodzi o normy, które z samej natury rzeczy dotyczą także tych spraw”. Oprócz tekstu norm w języku łacińskim i polskim, zgodnie z sugestią płynącą od Rodrigo, poszczególne tytuły, rozdziały, a niekiedy także kanony zostały skomentowane ściśle na użytek procesu kanonizacyjnego.

W odróżnieniu od wydania z 1987 r. w części tej znalazły się także teksty źródłowe prawa wydanego na mocy kan. 1403, par. 1 KPK z 1983 oraz Konstytucji apostolskiej *Divinus perfectionis Magister*. Powyższe znacznie wzbogaciło walor dydaktyczny całości (jako materiał do ćwiczeń) oraz użytkowy (zwłaszcza gdy chodzi

o formularze). Trudno natomiast znaleźć uzasadnienie dla powtórzenia niektórych formularzy (pełnomocnictwo postulatora – ss. 337 i 574; prośba postulatora – ss. 338 i 574; informacja dla Stolicy Apostolskiej – ss. 339 i 575); są one chyba wynikiem przeoczenia w czasie opracowania redakcyjnego.

Wreszcie na uwagę zasługują „Wybrane źródła” (w liczbie 73; ss. 584–587) oraz „Literatura” (ponad 500 pozycji; ss. 588–610). W tej ostatniej zamieszczone zostały również tytuły niektórych opracowań, stanowiących podstawę przewodów doktorskich z zakresu prawa kanonizacyjnego, których promotorem był autor.

Całość dzieła uzupełniają „Indeks rzeczowy”, zawierający 55 haseł podstawowych (ss. 611–618), oraz streszczenia w języku niemieckim i włoskim (ss. 619–623).

W „Słowie wstępnym” Sekretarz Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych abp Edward Nowak – odnosząc się do nowego ustawodawstwa w zakresie kanonizacji – zauważył, że „zapotrzebowanie na dobry przewodnik w tej obszernej problematyce i w niełatwej procedurze wydaje się nakazem chwili” oraz stwierdził, że „z satysfakcją należy powitać nową inicjatywę w tej dziedzinie, którą zawdzięczamy ks. prof. Henrykowi Misztalowi z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” (s. 14).

Wiesław Bar OFMConv

**Tito Antonio Lopez Aparicio, *Iglesia, Estado y Bien Comun.*
El polemico articulo 3 de la Constitucion Politica del Estado boliviano,
Ed. EL PAIS, Santa Cruz 1995, ss. XII, 229, nlb. 1.**

Autor publikacji – Tito Antonio Lopez Aparicio – ma 31 lat i jest adwokatem, absolwentem UAGRM (Universidad Autónoma Gabriel Rene Moreno). Już w czasie studiów wykazywał zainteresowanie stosunkami Kościoła i państwa w Boliwii. Aby uzyskać stopień licencjata prawa, nauk społecznych i politycznych przedstawił rozprawę *Relaciones entre la Iglesia y el Estado boliviano*, która stała się bazą dla prezentowanej książki.

Pozycja składa się z ośmiu rozdziałów poprzedzonych notą napisaną przez abpa Santa Cruz Julio Cemazas Sesa, wstępem Blanki N. Perez Mercado, dyrektora SEAPAS (Secretariado Arquidiocesano de Pastoral Social), w prace którego zaangażowany był T. A. Lopez Aparicio już od 1985 r. oraz odautorskim wprowadzeniem (ss. 1–5). Zamyka ją bibliografia (ss. 201–206), w której nie wyodrębniono jednak źródeł i literatury przedmiotu oraz 7 aneksów, w których przedstawiono kolejno strukturę Kościoła katolickiego w Boliwii (s. 210), mapę archidiecezji Santa Cruz (s. 211), najbardziej znaczące encykliki papieskie z ostatnich 120 lat, poświęcone sprawom społecznym (s. 212), korespondencję i umowy między Stolicą Apostolską i rządem Boliwii (ss. 213–217) oraz Konferencją Episkopatu tego kraju i rządem (ss. 218–227).

W rozdziale pierwszym (ss. 7–30) przedstawione zostały znane teorie na temat państwa i religii, w tym władzy państwa – ekonomicznej i politycznej. Rozdział drugi poświęcony jest Kościołowi katolickiemu, prezentowanemu w kontekście pięciu wieków jego obecności w Ameryce Łacińskiej – najpierw w epoce kolonialnej, a następnie w Republice (od 1825 r.), po pierwszym konkordacie z 1851 r. oraz w światłach Soboru Watykańskiego II i Konferencji Generalnych Episkopatu Ameryki Łacińskiej (od pierwszej w 1955 r. w Rio de Janerio po czwartą w 1992 r. w Santo Domingo).

Po zaprezentowaniu dwóch podmiotów, autor dokonał analizy historycznej ich stosunków (rozdz. III, ss. 65–88). Większa część rozdziału (par. 1–3) poświęcona jest jednak sprawom ogólnym tych relacji, w tym systemom stosunków, zaś relacje państwo – Kościół katolicki w Boliwii (1825–1995) omówione zostały zaledwie na 10 stronach (par. 4), przy zastosowaniu następującej periodyzacji: kryzys niepodległości i trud rekonstrukcji (1825–1880), okres liberalizmu (1880–1925), okres kryzysu (1925–1962), braku bezpieczeństwa i autentyczności (1962–1985), okres odbudowy – neoliberalizmu (1985–1995).

Miejsce Kościoła katolickiego w systemie prawnym Boliwii przedstawione zostało w rozdziale czwartym. W pierwszym jego paragrafie poznajemy zapisy doty-

czące religii i Kościoła katolickiego poczynawszy od pierwszej Konstytucji z 1826 r., później szesnastokrotnie nowelizowanej, ostatnio 6 lutego 1995 r. Ta ostatnia nowelizacja nie dotyczyła art. 3 będącego przedmiotem zainteresowania autora. Artykuł ten zachowany został w brzmieniu z 1967 r.: „*Państwo uznaje i popiera religię katolicką, apostolską i rzymską. Gwarantuje wolność praktyk publicznych wszystkim kultom (religiom). Stosunki z Kościołem katolickim są regulowane za pomocą konkordatów i porozumień między Państwem boliwijskim i Stolicą Świętą*”.

W historii konstytucji boliwijskich zapisy traktujące o Kościele i religii były nowelizowane 11 razy. Do 1871 r. zakazane było uprawianie kultu publicznie innym religiom niż „katolicka, apostolska i rzymska”, z wyłączeniem terenów zależnych. Konstytucyjną gwarancję wolności tegoż kultu w całym państwie inne wyznania i religie otrzymały w 1930 r. Konkordatowy tryb układania stosunków zapisany został w konstytucji z 1961 r. Jednak już wcześniej, bo w 1849 r., były podjęte negocjacje do zawarcia tego typu umowy bilateralnej na podstawie art. 72 p. 21 Konstytucji z 1831 r., dającego prezydentowi prawo zawierania konkordatów (porozumień) według instrukcji Kongresu. Podpisany 29 maja 1851 r. konkordat między Stolicą Apostolską i Republiką Boliwii nigdy nie został ratyfikowany przez Zgromadzenie Narodowe (par. 3).

Z prawa obowiązującego najistotniejsze znaczenie mają: *Solenna konwencja między Stolicą Apostolską i Republiką Boliwii w sprawie prowadzenia działalności misyjnej* (1957), *Uroczysty układ ... w sprawie asystencji religijnej w Siłach Zbrojnych i Policji Narodowej* (1958), uzupełniająca *Umowa między Nuncjaturą Apostolską i Ministerstwem Spraw Zagranicznych i Kultu* (1989) wraz z klauzulami rządowymi z 3 sierpnia 1993 r. (par. 3).

Paragraf 4 rozdziału czwartego zawiera omówienie umów między Konferencją Episkopatu i Rządem. Dotyczą one dwóch obszarów – edukacji i opieki zdrowotnej. Pierwsza umowa w sprawie edukacji została podpisana 8 marca 1979 r., kolejna – 13 grudnia 1994 r. Poza systemem szkół katolickich prywatnych państwo angażuje osoby prawne kościelne (głównie zgromadzenia zakonne) do prowadzenia szkół państwowych, dla poprawy poziomu ich organizacji i zarządzania nimi.

W 1982 r. Kościół katolicki w Boliwii posiadał ok. 30 proc. jednostek służby zdrowia i opieki społecznej, które zorganizowano w oparciu o środki własne i kościelną pomoc międzynarodową. Dla lepszego włączenia ich w system opieki państwowej 2 sierpnia 1985 r. zawarte zostało porozumienie między Ministrem Spraw Socjalnych i Opieki Zdrowotnej oraz Konferencją Episkopatu.

Prezentacji i analizie art. 3 Konstytucji w obowiązującym brzmieniu z 1967 r., poświęcony został piąty rozdział rozprawy. T. A. Lopez Aparicio wyróżnił w treści konstytucyjnego zapisu 5 części: a) uznanie, b) popieranie religii katolickiej, c) gwarancja wolności kultu publicznego innych religii, d) sposób układania stosunków między państwem i Kościołem katolickim, e) zasady tych układów.

Źródłem dla tych ostatnich mają być dokumenty międzynarodowe: Amerykańska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela (2.05.1948) – art. 3; Międzynarodowa Deklaracja Praw Człowieka (10.12.1948) – art. 18 i Amerykańska Konwencja Praw Człowieka (Pakt z San Jos de Costa Rica, 22.11.1969) oraz inne przepisy obowiązujące Konstytucji Politycznej Boliwii: zwłaszcza art. 28 dotyczący dóbr materialnych;

art. 182 gwarantujący wolność nauczania religijnego; art. 191 zaliczający do dóbr narodowych budowle i obiekty zabytkowe, w tym kościelne, a wreszcie normy prawa pozytywnego zawarte m.in. w CC (Código Civil – art. 52) i CEB (Código de la Educacion Boliviana – art. 4).

W toczących się debatach nad zmianą ustawy zasadniczej postuluje się trzy rozwiązania:

- 1) wykreślenie z tekstu art. 3 słowa „sostiene” (popiera);
- 2) nadanie mu brzmienia: „Państwo gwarantuje i ochrania praktyki publiczne wszystkich kultów religijnych, jeśli tylko nie sprzeciwiają się prawu Republiki”;
- 3) poświęcenie w Konstytucji specjalnego miejsca zagadnieniom religii. W art. 135 proponuje się zapisy:
 - a) Państwo gwarantuje prawo do wyznawania i praktykowania religii stosownie do art. 12 e (prawa osoby);
 - b) religia katolicka jest historyczną i kulturalną częścią życia, a Kościół katolicki jest osobą prawa publicznego; szczegółowe zasady współpracy regulują konkordaty i konwencje między Stolicą Apostolską i Rządem;
 - c) osobowość prawną innych kościołów i instytucji religijnych uznaje się według prawa;
 - d) gwarantuje się wolność nauczania (kształcenia) religijnego.

Zaangażowanie Kościoła katolickiego w Boliwii w zakresie życia społecznego, poznać możemy dzięki treści rozdziału szóstego. W par. 1 tego rozdziału spotkamy kościelną ocenę rzeczywistości boliwijskiej w aspekcie ekonomicznym, politycznym, społeczno-kulturalnym i religijnym. Właściwej ocenie tej rzeczywistości, jak również ocenie skuteczności kościelnego zaangażowania ma służyć prezentacja organizacji Kościoła. Jego strukturę i jurysdykcję autor przedstawił w par. 2. To najsłabsza część opracowania. T.A. Lopeza Aparicio oparł się na danych zawartych w czasopiśmie (z 1988 r.), zamiast oficjalnych i aktualnych z *Guia Eclesiastica de Bolivia*, przewodnika wydanego przez Konferencję Episkopatu Boliwii w 1994 r. Dlatego też podaje błędnie liczbę jurysdykcji kościelnych (18 zamiast 17) oraz ich składowych (liczba diecezji i wikariatów).

Zdaniem autora interwencje Kościoła katolickiego w życie Boliwii dotyczą obszaru ubóstwa – w związku z obroną preferencją na rzecz ubogich – oraz konfliktów społecznych, w których Kościół spełnia rolę mediatora (art. 3).

Akcji społecznej Kościoła mają służyć Sekretariaty Duszpasterstwa Socjalnego utworzone przy poszczególnych jednostkach organizacyjnych Kościoła. T. A. Lopez A. omawia szerzej obszary działania (m.in. formacja i dyfuzja, promocja, zdrowie) sekretariatu archidiecezjalnego w Santa Cruz, prezentując efekty tych działań danymi liczbowymi. W zakresie zdrowia Kościół tej diecezji w 1990 r. prowadził 24 dzieła, a w 1992 r. już 131 (szpitale, mikroszpitala, przychodnie itp.). Na polu opieki istniały w 1990 r. 33 dzieła (m.in. jadłodajnie, ogniska, centra rehabilitacyjne), które służyły ok. 30 tysiącom rodzin. W zakresie edukacji (do szkoły średniej włącznie) istniało 50 szkół kościelnych, w których pobierało naukę 40.440 uczniów. Według danych z 1994 r. diecezja Santa Cruz, o powierzchni 50 tys. km kw., jest zamieszkiwana przez niewiele ponad 1 mln mieszkańców.

W zakończeniu (rozdz. VII) autor stwierdza, że państwo boliwijskie nie jest ani wyznaniowe, ani ateistyczne. Zapis zaś w art. 3 nie jest jasny, w rzeczywistości faworyzuje bardziej państwo niż Kościół katolicki. Dlatego w propozycjach (rozdz. VIII) opowiada się m.in. za zmianą art. 3 w aktualnej Konstytucji, za podpisaniem umowy zasadniczej (o nazwie konkordat lub innej) ze Stolicą Apostolską, za działaniami na rzecz zmiany mentalności w Kościele i w społeczności cywilnej w kwestii wolności religijnej. Ostatni z postulatów dotyczy aplikacji współczesnych teorii na temat państwa, nauki Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej, doktryny społecznej Kościoła w rzeczywistość boliwijską, przy zachowaniu cech i wartości narodowych.

Mimo podnoszonych w trakcie omawiania książki zarzutów, stosowania przez autora innej od naszej metodologii, wyraźnego wykroczenia w treści poza tytuł, opracowanie T. A. Lopeza Aparicio może służyć zainteresowanym problematyką prawa wyznaniowego oraz franciszkanom z krakowskiej prowincji, których współpracownicy od ponad 20 lat duszpasterzują w Boliwii, jako wprowadzenie do poznania stosunków państwo – Kościół w jednym z krajów Ameryki Łacińskiej.

Wiesław Bar OFMConv

Thadée Matura, *Św. Franciszek z Asyżu*, Wydawnictwo „M”,
(Seria: *Rekolekcje z ...*) Kraków 1997, ss. 138.

Thadée Matura OFM jest znanym w kręgach franciszkańskich specjalistą w zakresie duchowości franciszkańskiej, który współpracował przy opracowaniu krytycznej edycji pism świętego Franciszka i świętej Klary (*Sources Chrétiennes*) oraz jest autorem licznych artykułów czy opracowań na łamach czasopism franciszkańskich.

Omawiana pozycja jest monografią ukazującą św. Franciszka jako mistrza życia duchowego. Na rynku wydawniczym w Polsce można spotkać kilka pozycji ukazujących biografię świętego z Asyżu, jego *Pisma* oraz próby interpretacji jego dziedzictwa. Życie i duchowe przesłanie św. Franciszka, często nie doceniane lub wręcz wypaczone przez wyidealizowane ukazanie postaci Biedaczyny z Asyżu przez hagiografów na przestrzeni wieków, przedmiotem poważnych studiów stało się właściwie od Paula Sabatiera (*Vie de Saint François d'Assise*, Paris 1894). Aby dojść do źródeł duchowości franciszkańskiej, autor uważa za niezbędne zwrócić się wprost do tekstów Franciszka, który jako mistrz życia duchowego czerpie natchnienie z Pism Starego i Nowego Testamentu. Dlatego też jego przekaz duchowy odsłania nam oblicze Boga i zaprasza do pójścia w ubóstwie i wewnętrznej radości śladami Boga. Ojciec Matura podkreśla uniwersalność i ponadczasowość tekstów świętego z Asyżu, bowiem jego osobiste problemy i epoka – wiek XIII, w którym te pisma zostały zrehabilitowane, nie znajdują w ogóle odbicia na kartach. Konkretnie postawy (radikalne ubóstwo, praca, mendiikanctwo) są aktualne dla każdego chrześcijanina niezależnie od okresu, w którym on żyje. Franciszek jest mistrzem szczególnego rodzaju, bo przecież jest on laikiem bez żadnego wykształcenia. Lecz właśnie dlatego, że jest on tak prosty, nie ukształtowany przez epokę i jej kulturę, odczytuje Ewangelię jak dziecko, bez intelektualnego obciążenia, i w ten sposób trafia do naszych umysłów i serc. Autor w poszczególnych rozdziałach przeprowadza egzegezę wybranych tekstów, z której przebija duże zaangażowanie autora. Użyta terminologia jest barwna, za pomocą wielu epitetów autor opisuje przeżycia Franciszka oraz tłumaczy mniej zrozumiałe fragmenty, w czym przejawia się u Matury świadomość czytelnika mniej wprawionego w teologiczną nomenklaturę. Język, choć komunikatywny, czasami może się wydawać monotonna poprzez częste powtarzanie niektórych metafor czy też nadmiernie rozbudowane komentarze. Teksty zawarte w książce nie mówią bezpośrednio o Franciszku, jego życiu i dziele. Mają za zadanie pomóc wejść czytelnikowi na drogę duchowego rozwoju, aby odkryć siebie, bliźniego i przede wszystkim wejście w tajemnicę Trójosobowego Boga, centrum życia chrześcijańskiego. Układ treści książki przypomina pomoce do codziennych medytacji, znanych m.in. z *Ćwiczeń duchowych* Ignacego z Loyoli. Piętnaście rozdziałów to piętnaście dni sku-

pienia, na które składają się teksty Biedaczyny z Asyżu opatrzone komentarzem autora. Ta swoista antologia ma na celu oddanie istoty ducha franciszkańskiego.

W drogę wyruszamy prosząc Boga o rozjaśnienie ciemności naszych serc w oparciu o *Modlitwę przed Krzyżem* w kościółku św. Damiana. Jest to tekst przekazany nam w rękopisie z XIV w. Możemy tylko się domyślać, że otwarł on duchową drogę Franciszka. Z serca świętego z Asyżu wytryska spontaniczna modlitwa, która powtarzana, utrwalona w pamięci, zostanie później przekazana braciom. Jest to modlitwa nawróconego grzesznika, wyruszającego w drogę, aby rozpocząć nowe życie, i dotyczy każdego człowieka, jest pokrzepiającym źródłem dla każdego, kto wyrusza, aby szukać Boga i siebie samego. Otwiera ona królewską drogę miłości, wiodącą pielgrzymą we wspaniałą Bożą przygodę. W drugim dniu Boże światło objawi nam, kim jest człowiek. Rozważając tekst *Napomnień* Franciszka odkrywamy, że człowiek jest dziełem samego Boga. Ludzkie ciało zostało ukształtowane na obraz ciała Syna Boga, a duch utworzony na podobieństwo Ojca i Syna. Franciszek zrozumiał, że człowiek będąc stworzeniem, z natury jest ograniczony, słaby i skłonny do zła. Przyjęcie tej prawdy oznacza uznanie własnej nędzy i dzięki temu otwarcie się na Boga, na Jego moc. Aby dowiedzieć się, w jaki sposób drogą radykalnego ubóstwa dojść do prawdziwej radości, autor w trzecim dniu podaje nam do rozważenia tekst o radości doskonałej. Czym ona jest, gdzie ją znaleźć? Są to pytania, które nikomu nie pozostają obojętne. Radość to głębokie ukojenie serca, promienne, ciche szczęście. Jjak dojść do niej? Franciszek uważa, że prawdziwa radość, prawdziwa cnota i zbawienie duszy są udziałem tylko tych, którzy poszli za Panem w ucisku i prześladowaniu, w upokorzeniu i głodzie, w chorobie i doświadczeniu i we wszystkich innych trudnościach. Jest to twarda i jednocześnie wspaniała lekcja, którą nam daje nam Franciszek. W czwartym dniu w Bożym blasku dostrzeżemy w każdym człowieku brata, którego należy kochać. Możemy to uczynić rozważając tekst z Pierwszej Reguły, w którym Franciszek skonstruował solidną podstawę teologiczną życia wspólnotowego. Wokół Jezusa, pasterza, zebrani są jak przy ognisku, bracia, pewni obecności Pana, nią złączeni i nieustannie utrzymywani w czujności przez Ewangelię, która jest duchem i życiem. Nasza miłość do braci często napotyka na różne przeszkody, ale nie możemy nikogo potępiać, choćby był największym grzesznikiem (dzień piąty). Franciszek uczy nas, jak kochać i znosić cierpliwie tych, którzy sprawiają cierpienie, nie uciekać od nich ani nie oczekiwać, że zmienią się jak za dotknięciem różdżki czarodziejskiej. Pokorna akceptacja szarej rzeczywistości każdego dnia, miłość, która znosi i przebacza – taką drogą idzie się do świętości, a nie przez wzniosłą samotność i ciszę pustelni. W szóstym dniu kierujemy spojrzenie na Franciszka, który w ostatnich latach życia rozmyślał o duchowej drodze, którą przeszedł. Swych doświadczeń nie wyraził jednak w sposób teoretyczny, lecz ujął je w formie modlitwy w stylu liturgicznym, którą skierował do wszystkich braci. Franciszek rozróżnia dwie strony ludzkiej postawy: czynną i bierną. Zakłada, że człowiek zna, czy przynajmniej może poznać wolę Boga; że jest w stanie zachwycić się tym, co się Bogu podoba, a w szczególności przejść do realnych działań. Lecz sam ludzki wysiłek nie wystarcza, trzeba wejść na drogę, gdzie inicjatywę przejmie Duch Święty. Jej zwieńczeniem jest spotkanie człowieka z Bogiem. W jaki sposób można

dojść do doświadczalnego poznania Boga? Na to pytanie Franciszek chce odpowiedzieć, komentując jedno z ewangelicznych błogosławieństw. Boga można poznać poprzez serce, które w biblijnym słowniku, przyjętym przez świętego z Asyżu, znaczy jednoczące centrum osoby, najgłębsze jej jądro. To serce Franciszek, zgodnie ze swoim zwyczajem, wiąże w tekście z duchem, oznaczającym światło poznania, „inteligencję serca”. A więc tylko serce, rozjaśnione poznaniem, spotyka Boga. Nie można wielbić ani widzieć Boga inaczej jak tylko sercem czystym, które Go pragnie. Go pragnącym, a przez to czystym. W dniu ósmym Biedaczyna z Asyżu ofiaruje nam do kontemplowania Ojca i Jego dzieło. Jego wizja obejmuje całą rzeczywistość, Boga Trójosobowego, będącego fundamentem, z którego rozwija się świat wraz z jego historią. Kontemplacja tajemnicy, wychodząc od Ojca, rozszerza się na komunie trynitarną, ze szczególnym uwzględnieniem roli Syna, i rozprzestrzenia się następnie na całe boskie dzieło; Duch jest u boku Syna, jako moc ożywiająca w dziele stworzenia. Dzień dziewiąty stanowi kontynuację poprzedniego., pPoznajemy w nim tajemnicę Jezusa oraz Słowo Ojca. Komentując modlitwę Ojciec nasz, Franciszek prosi o chleb powszedni nadaje znaczenie chrystopologiczne. Codziennym chlebem, bez którego nie możemy żyć, jest Syn umiłowany, Pan nasz umiłowany Jezus Chrystus. Żeby życie wierzącego miało sens, żeby mogło ono rozwijać się i trwać, trzeba aby spotkał on Jezusa Chrystusa. Jeś chleb, którym jest Chrystus, to przyjmować pełnym sercem wstrząsające objawienie o Jego ekstremalnej miłości, którą obdarza każdego człowieka. Maryja jako błogosławiona Pani oraz święci stanowią temat dnia dziesiątego. Ona jakby dzieli historię ludzkości na przed i po, jest drzwiami, przez które przyszło do nas zbawienie. Niezliczoną liczbę świętych Franciszek prosi z naleganiem, aby przez Jego miłość dzięki składali Ojcu, Synowi i Duchowi. Mało kto zdaje sobie sprawę, że jesteśmy z gruntu niezdolni śpiewać Bogu, tak jak powinniśmy, stąd to wezwanie o pomoc tych, którzy już doszli do prawdziwego życia i pełnego poznania. Tej uroczystej liturgii przewodniczy Maryja otoczona istotami duchowymi. Wraz z nią jesteśmy wezwani aby trwać na modlitwie, która jest przede wszystkim uwielbieniem i dziękczynieniem. W jedenastym dniu naszych rozważań na podstawie „Pieśni Słonecznej” przybliżona zostanie nam idea piękna, w które Bóg ubiera wszystkie swe stworzenia. Pieśń ma dwa oblicza, jasne i ciemne, tak jak doba składająca się z dnia i nocy, dlatego wyraża pełnię. Bóg objawia się bowiem zarówno w blaskach słońca jak i w mrokach bólu. Uwielbienie Boga może wypłynąć jednakową mocą tak z serca wypełnionego podziwem dla świata i jego stworzeń, jak i z serca nabrzmiałego cierpieniem, gdy człowiek przyjmie i zrozumie swój krzyż. Idąc jeszcze głębiej z Franciszkiem, w dwunastym dniu zostaniemy pouczeni, czym jest prawdziwe poznanie duchowe: to znaczy, gdzie Duch ukazuje nam Ojca i Syna w ich boskim bycie (dwunasty dzień). Do Ojca można dojść tylko drogą, jaką jest Syn: Jego znać i widzieć to widzieć Ojca. Mogłoby się zdawać, że poznanie Syna powinno być łatwe i dostępne, wszelako wcale tak nie jest. Jeśli nasze serce, zamiast być czyste i lekkie, pozostaje ociążane od zajęć i trosk, możemy przejść obok prawdy i nie rozpoznać Syna Boga. Na szczęście możemy iść z sercem ufnym i radosnym, bowiem sam Duch nas prowadzi tam, gdzie kontemplując twarz Syna odkryjemy oblicze Ojca. Czym jest najczystsze uwielbienie Boga – to pytanie sta-

wia przed nami trzynasty dzień duchowych rozważań i zmagania ze św. Franciszkiem z Asyżu. Nasz święty wyraził je na kawałku pergaminu własną ręką po tym, jak na górze Alwernii został naznaczony stygmatami Męki Chrystusa, którego ujrzał w tajemniczej wizji. To uwielbienie ofiaruje nam 43 (z powtórzeniami 60) imion Boga. Zapraszają nas one do wyjścia z kłębowiska naszego ja, aby spojrzeniem czystego serca skierować się ku temu, który jest Bogiem wszechmogącym, miłosiernym Zbawicielem. W tym dniu będziemy gorąco wezwani, aby czynić tylko to, co się podoba Bogu. Człowiek, choć jest nieszczęsny i nędzny, posiada w oczach Franciszka ukryte skarby, nadzwyczajne bogactwa, które może wykorzystać na swej drodze szukania prawdy i Boga. Biedaczyna z Asyżu nalega, abyśmy odrzucili wszelkie tęsknoty, pragnienia, które by nie były skierowane ku Bogu. Tęsknić i pragnąć znaczy dążyć całą naszą istotą, wewnętrznym uniesieniem do Tego, który jest jedyną przyjemnością, jedyną radością zdolną wypełnić całego człowieka. Tak więc dla wszystkich Bóg jest bezdennym oceanem niewyczerpanej radości i nieustannego świętowania. Ukoronowaniem naszej duchowej przygody będzie oddanie wszystkiego Panu, nie zachowanie niczego dla siebie. Radośnie i z pieśnią uwielbienia na ustach wznoszona do Boga ogolocić się z wszelkich dóbr otrzymanych od Niego, uznając, że nie należą one do mnie – oto jest prawdziwe ubóstwo. Znając ludzkie serce – i najpierw swoje własne – Franciszek wie, że taki stan nie przychodzi łatwo. Daje nam odpowiedź własnym życiem: odarty najpierw nie tyle z zewnętrznych dóbr, co z siebie samego, z wszelkich mniemań o sobie, z wszelkich zalet, trwa jakby nieobecny. Jest tylko Bóg, który, równie ubogi, oddaje się cały ewangelicznemu Śpiewakowi.

Książka „Św. Franciszek z Asyżu” dla specjalisty od duchowości franciszkańskiej nie będzie niosła ze sobą wielu oryginalnych treści. Tematy tu zawarte można znaleźć w wielu publikacjach poświęconych życiu i pismom św. Franciszka. Biorąc jednak pod uwagę to, że autor nie miał ambicji napisania naukowego dzieła z teologii życia wewnętrznego, lecz podręcznik do codziennej medytacji i uzupełnienie *lectio divina*, myślę, że to nie neguje wartości książki. Uważam, że autor poprzez swój komentarz zrobił wykład nauki Franciszka w sposób jasny, teksty dobrał i ze sobą powiązał w sposób metodologicznie poprawny i w ten sposób nakreślił w miarę całościową wizję duchowości św. Franciszka poprzez ukazanie najważniejszych jej elementów. Można natomiast mieć wątpliwości co do zgodności historycznej pewnych faktów. Mianowicie autor uważa, że poważne badania nad źródłami duchowości franciszkańskiej zaczęły się około trzydzieści lat temu. Za moment rozpoczęcia tychże studiów uważa się wydanie przez Paula Sabatiera *Vie de Saint François d'Assise* w Paryżu w 1894 r. Następnie Matura podaje *Modlitwę przed Krzyżem*, o której mówi, że jest „pierwszym, bez wątpienia, a więc i najstarszym z tekstów, który do nas dotrwał”. Wiadomo, że ta modlitwa swój tekst źródłowy ma w czternastowiecznym rękopisie, więc data powstania nie jest tak wiarygodna, jak to utrzymuje autor. Następna kwestia, którą pragnę poruszyć, to powstanie *Pieśni Słonecznej*. Autor utrzymuje, że wypłynęła ona z tzw. „nocy ciemnej” Franciszka, kiedy ten leżał obłożnie chory. Wtedy, zdaniem o. Matury, w porywie nadziei strzelistą modlitwą zwraca się ku Bogu, a kantyjk jawi się jako hymn zwycięstwa nad rozpaczą. Jest to prawda, która jedynie dotyczy fragmentu *Pieśni* mówiącej o siostrze śmierci. Wiadomo, że

RECENZJE

inne części powstawały podczas kilku etapów pisania utworu. Uważam jednak, biorąc pod uwagę czytelników, dla których przeznaczona jest książka, że nie są to usterki podważające wiarygodność omawianej pozycji, która może przynieść wiele pożytku duchowego dla zainteresowanych św. Franciszkiem jako mistrzem życia duchowego.

Dariusz Barna OFMConv

Ryszard Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*,
Wyd. Atla 2, Lublin 1997, ss. 280.

Działalność duszpasterska Kościoła opiera się z jednej strony na nieznanym zasadach, mających oparcie w Objawieniu tradycji chrześcijańskiej, lecz z drugiej strony duszpasterstwo jest uwarunkowane czasem i okolicznościami. Nieznane zasady stanowią fundament każdej koncepcji chrześcijaństwa i nie mogą być kwestionowane w żadnym okresie czasu. Koncepcje duszpasterskie nie pozostają jednak niezależne od wyzwań danej epoki. W każdym czasie staje przed Kościołem zadanie przystosowania duszpasterstwa do zmieniających się potrzeb i oczekiwań.

Zadania przed jakimi stoi duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym, ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji w Polsce po 1989 r. podjął w książce pt. *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym* ks. Ryszard Kamiński, kierownik Instytutu Teologii Pastoralnej KUL i Katedry Organizacji Duszpasterstwa. Po upadku komunizmu w Polsce Kościół stanął przed nowymi wyzwaniami, które należy odczytywać jako znaki czasu. Pluralizm i rodząca się demokracja domaga się poszukiwania nowych rozwiązań duszpasterskich, często różnych od środków skutecznych w okresie totalitaryzmu. Autor w swej pracy nie tyle udziela pouczeń terenowym duszpasterzom, co wskazuje na problemy, które w ostatnich latach nabierają znaczenia na skutek rozwoju społeczeństwa pluralistycznego. „Chodzi także o wskazanie na te metody i formy działalności pastoralnej, które w sposób szczególny wymagają przystosowania do warunków społeczeństwa pluralistycznego” (s. 12).

Książka składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy opisuje cechy społeczeństwa pluralistycznego. Autor zwraca najpierw uwagę na pluralizm społeczno-kulturowy, który jest rzeczywistością bardzo złożoną. Traktuje ją jako następstwo sekularyzacji czyli procesu stopniowego wyzwalań się różnych dziedzin życia społecznego spod wpływów religijnych instytucji i systemów znaczeń. Dwa wymiary pluralizmu mają szczególne znaczenie: wymiar społeczny i wymiar kulturowy. Pierwszy zwany inaczej strukturalnym należy rozumieć jako sytuację, „w której poszczególni ludzie, grupy i instytucje społeczne ze względu na segmentalizację, autonomizację i socjalizację społeczeństwa, pozostają we wzajemnej konkurencji i współzawodnictwie w preferowaniu, legitymizowaniu i urzeczywistnianiu własnych systemów znaczeń” (s. 23). Drugi upowszechnia się na płaszczyźnie kultury i oznacza sytuację, w której występuje konkurencja i współzawodnictwo w preferowaniu różnych światopoglądów, filozofii życia i systemów znaczeń.

W społeczeństwie pluralistycznym zmienia się rola Kościoła. Kościół staje się jednym z systemów rozczłonkowanego społeczeństwa, posiadającym własne normy, wartości, symbole oraz zasady działania. Jak każdej z instytucji społecznych, tak i Kościołowi przysługuje prawo działania, rozpowszechniania swoich ideałów,

ale postawiony jest w sytuacji konkurencji z innymi systemami wartości. Wobec takiej sytuacji zrozumiała jest konieczność przejścia od duszpasterstwa odpowiadającego wymogom społeczeństwa tradycyjnego do duszpasterstwa w społeczeństwie pluralistycznym. Proces ten nie jest łatwy, a w Polsce dodatkowo komplikują go pozostałości po okresie komunistycznym widoczne w mentalności i postawach ludzkich. W działalności duszpasterskiej szczególną uwagę należy zwrócić na wartości podstawowe, uaktywnienie świeckich oraz ich zaangażowanie w życie społeczno-gospodarcze i politykę, formację do dialogu ze współczesnym światem i umiejętność docierania do osób dystansujących się od Kościoła. Niezbędne jest także zwracanie uwagi na wielką siłę płynącą ze świadectwa życia chrześcijańskiego, a zwłaszcza w konsekwentnym realizowaniu wymagań wiary w życiu codziennym. Duszpasterstwo w okresie transformacji musi być duszpasterstwem bliskim problemom ludzi, zwłaszcza ubogich i tych, którzy z trudem odnajdują się w nowej rzeczywistości.

Dwa następne rozdziały dotyczą parafii. Autor poświęca w swojej książce wiele miejsca parafii i duszpasterstwu realizowanemu w jej ramach, gdyż uważa, że „w minionym, ale także w obecnym okresie, na parafii terytorialnej spoczywa główny ciężar odpowiedzialności duszpasterskiej (...). Od duszpasterstwa na szczeblu parafialnym zależy, czy Kościół w Polsce odpowie wyczerpująco na wyzwania budującego się społeczeństwa pluralistycznego.” (s. 11–12).

Rozdział drugi poświęcony jest odnowie parafialnej. Autor wskazuje najpierw na wspólnototwórczą rolę trzech podstawowych funkcji Kościoła: nauczycielskiej, liturgicznej i pasterskiej. Realizując je parafia staje się wspólnotą wiary, kultu i miłości braterskiej. Poszukując dróg budowania wspólnoty parafialnej nie wolno zapomnieć o roli i znaczeniu jakie przysługuje w tym procesie samym parafianom. Parafia powinna stawać się miejscem współpracy kapłanów i świeckich w realizacji apostołstwa.

Współczesne przemiany domagają się odnowy funkcji parafii, zarówno podstawowych, jak i uzupełniających: tych, które na skutek ustrojowych ograniczeń i prześladowań Kościoła w PRL nie mogły być realizowane, jak i tych, które w okresie powojennym doznały znacznego ograniczenia na skutek przemian cywilizacyjnych lecz nadal pozostają przydatne. W dobie przeobrażeń społeczno-kulturowych konieczne jest także podjęcie przez parafie nowych funkcji, które są konsekwencją współczesnych potrzeb. Do tych ostatnich zaliczamy między innymi funkcję rozwijania małych grup religijnych, które mogą się stać prawdziwym środowiskiem chrześcijańskim dla swoich członków. Współczesna parafia w drodze do stawiania się prawdziwą wspólnotą na wzór Kościoła musi przekształcać się we wspólnotę wspólnot. Trudno bowiem niejednokrotnie anonimową masę przekształcić we wspólnotę parafialną, nie robi tego żaden odgórny nakaz., właściwą drogą wydaje się tworzenie i popieranie w parafii małych wspólnot. Rozdział drugi kończy rozważania o życiu wspólnotowym prezbiterium parafialnego, które jest zalecane przez Kościół i nadaje duszpasterstwu większą skuteczność.

Rozdział trzeci poświęcony odnowie duszpasterstwa parafialnego rozpoczyna poszukiwanie odpowiedzi na następujące pytanie: „Czy parafia i duszpasterstwo parafialne są w stanie odpowiedzieć zadawalająco na potrzeby religijne ludzi w nowej sytuacji społeczeństwa pluralistycznego?” (s. 121). Ks. Kamiński odpo-

wiadając twierdząc na to pytanie podkreśla, że parafia wyszła zwycięsko z konfrontacji z systemem komunistycznym, ale zaznacza, że konieczne jest przystosowanie modelu parafii i duszpasterstwa parafialnego do nowej sytuacji Kościoła w Polsce. Odnowa duszpasterstwa zwyczajnego ukazana została jako odnowa funkcji nauczania, działalności liturgicznej oraz odnowa pasterskiej posługi parafii. Zwrócono także uwagę na konieczność uwzględnienia w działalności parafii duszpasterstwa specjalnego.

Ostatni rozdział dotyczy duszpasterstwa ponadparafialnego. W czasach komunistycznych, ze względu na ograniczoną wolność Kościoła działalność duszpasterska koncentrowała się w parafii. Parafia jednak nie wyczerpuje wszystkich możliwości urzeczywistnienia się Kościoła. Współczesne zadania i problemy nie sposób rozwiązać w ramach jednej parafii, lecz trzeba otworzyć się na ponadparafialne posługi. Ponieważ przestrzenią dla realizacji duszpasterstwa ponadparafialnego jest dekanat dlatego w czwartym rozdziale znajdujemy rozważania o pastoralnym znaczeniu dekanatu, na które składają się historyczny rozwój instytucji dekanatu, a także posoborowa koncepcja dekanatu.

Mówiąc o duszpasterstwie ponadparafialnym nie sposób nie wspomnieć o duszpasterstwie w dużym mieście, jego specyfice i konieczności odnowy. W środowisku wielkomiejskim spotyka się bowiem wiele skomplikowanych problemów, które wymagają zespołowej pracy duszpasterskiej i odwoływania się do specjalistów. Aby udźwignąć ciężar odpowiedzialności, konieczna jest koordynacja duszpasterstwa w dużym mieście, co pozwala uniknąć dublowania pracy oraz oszczędza czas i energię, które można wykorzystać do innych ważnych przedsięwzięć. „Kościół miejski” może stać się ogniwem pośrednim między diecezją a dekanatami i parafiami miejskimi podejmując problemy pastoralne całego miasta i realizując zadania ponadparafialne i ponaddekanalne, które z lepszym skutkiem mogą być wykonane w ramach całego miasta.

Także diecezja stanowi przestrzeń do realizacji duszpasterstwa ponadparafialnego. Jednym z zadań diecezji jako podstawowej struktury organizacji kościelnej jest zarządzanie i koordynowanie duszpasterstwa. Realizacja duszpasterstwa wymaga zachowania zasad: dobra wspólnego, jedności, odpowiedzialnej współpracy wszystkich członków diecezji, zasady koordynacji wszystkich inicjatyw oraz wykorzystania uzdolnień wszystkich podejmujących działalność duszpasterską.

Ks. Kamiński uważa, że książka jego spełni swoje zadanie „jeśli będzie przyczynkiem w przystosowaniu duszpasterstwa do współczesnych realiów polskich” (s. 12). Można dodać, że byłoby dobrze gdyby omawiana książka dała początek do odważnej i rzeczowej dyskusji nad „blaskami i cieniami” obecnego duszpasterstwa w Polsce; dyskusji, przy udziale nie tylko specjalistów z dziedziny teologii pastoralnej i duszpasterstwa, ale także „zwykłych” duszpasterzy. Niewątpliwie mogłoby to zaowocować dobrymi rozwiązaniami na dziś i najbliższe lata.

Marck Fiałkowski OFMConv

***Vermittlung als Auftrag.* Symposion zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar. 27.–29. September 1995 in Fribourg (Schweiz),
wyd. przez Hans Urs von Balthasar – Stiftung, Johannes Verlag
Einsiedeln, Freiburg 1995, ss. 208.**

Doceniając zasługi, jakie dla rozwoju współczesnej teologii wniósł Hans Urs von Balthasar, 28 maja 1988 Jan Paweł II obdarzył go godnością kardynała. Było to niewątpliwie wielkie wyróżnienie, ale jednocześnie pewnego rodzaju splata długu wdzięczności za jego wkład we współczesną teologię, a zarazem był to gest prze-prosin osoby, którą w przeszłości spotkało немало nieporozumień i przykrości ze strony niektórych ludzi Kościoła. Teolog nie doczekał się jednak włożenia kapelusza kardynalskiego. Umarł bowiem na dwa dni przez posiedzeniem konsystorza, 26 czerwca 1988 r.

Nagła śmierć poruszyła cały teologiczny świat. Cały Kościół katolicki żegnał swojego wielkiego i wiernego świadka. W umysłach i sercach wielu przyjaciół zmarłego rodziła się tymczasem troska o balthasarowskie dziedzictwo. W jaki sposób uchronić je przed zniszczeniem? W jaki sposób przekazać je przyszłym pokoleniom? W jaki sposób spopularyzować je wśród tych, którzy go jeszcze nie znają, bądź są mu przeciwni? Dzięki staraniom dra Dietera von Balthasara, brata zmarłego teologa i jego kuzynów dra Franza Böhlera i bpa dra Petera Henriciego SJ zawiązana została w tym celu fundacja pod nazwą *Hans Urs von Balthasar – Stiftung*. Powstała ona 27 maja 1993 r. w Solothurn (Szwajcaria). Radę Fundacji tworzą następujące osoby: prof. Alois M. Haas (przewodniczący), dr Andreas Henrici (zastępca przewodniczącego), dr Joseph Kleemann (sekretarz) oraz członkowie: dr Anton Cadotsch, pani Cornelia Capol, dr Arnold Thalmann i Urs C. Reinhardt.

Celem założonej Fundacji jest „zachowanie i rozpowszechnianie duchowego, teologicznego i klirackiego dorobku Hansa Ursa von Balthasara”. Fundacja zamierza to czynić poprzez:

- a) wspieranie wszystkich działań, służących gromadzeniu, katalogowaniu, ocenie a także popularyzacji dorobku von Balthasara. Fundacja zobowiązuje się do ścisłej współpracy z Johannesgemeinschaft;
- b) publikację prac Balthasara i o Balthasarze;
- c) tworzenie międzynarodowego kręgu przyjaciół zmarłego teologa.

W dniach od 27 do 29 września 1995 r. Fundacja organizowała we Fryburgu pierwsze sympozjum poświęcone teologii Hansa Ursa von Balthasara. Tematem spotkania było *Vermittlung als Auftrag* (*Pośredniczenie jako zadanie*), uznane przez organizatorów za jedno z najważniejszych zagadnień w teologicznej spuściźnie Balthasara. Prezentowana pozycja jest publikacją materiałów z tamtej sesji. Zawiera ona sześć

wykładów wygłoszonych podczas tego sympozjum. Cztery z nich zostały opublikowane w j. niemieckim, dwa następnie w j. francuskim (ich niemiecką wersję zamieszczono w dodatku).

Pracę otwiera referat A. M. Haasa, przewodniczącego Fundacji, zatytułowany „Hans Urs von Balthasar – Pośredniczenie jako zadanie” (*Hans Urs von Balthasar – Vermittlung als Auftrag*, ss. 11–26). Pewnego rodzaju apologia tematu spotkania oraz wyjaśnienie pojęć były podstawowymi zadaniami prelegenta. W konkluzji swojego wystąpienia autor stwierdzał, że na wiernych spoczywa zadanie (*Auftrag*) nie tylko przekazu samego Objawienia, ale także zachowanie przed zapomnieniem dziedzictwa Balthasara.

Walter Gut, z wykształcenia prawnik i pełnomocnik szwajcarskiej rady związkowej do ochrony państwowych akt rady, mówił z kolei na temat „odpowiedzialności w państwie i społeczeństwie” (*Verantwortung in Staat und Gesellschaft*, ss. 27–51). Czy można teologa wiązać z polityką, kapłana z polityką? Walter Gut uważał, że tak, wskazując na konkretne fakty z życia Balthasara, które świadczą o jego silnym zaangażowaniu się w życie społeczne i polityczne swojej ojczyzny. Przez założenie w 1941 r., wspólnie z Robertem Rastem, *Studentische Schulungsgemeinschaft* oraz w roku 1945 *Akademische Arbeitsgemeinschaft* Balthasar nie chciał pozostać biernym tylko obserwatorem wydarzeń społeczno-politycznych kraju. Odważnie, ale i roztropnie angażował się w proces społecznych przemian, jakie dokonywały się w Szwajcarii. Przede wszystkim czynił to przy pomocy pióra, ale nie wyłącznie. Zakładane stowarzyszenia miały mu pomóc w tym społecznym oddziaływaniu.

Autorem trzeciego wykładu jest aktor i pisarz Herbert Meier. Temat jego wystąpienia brzmiał „Teatr, teologicznie” (*Theater, theologisch* – ss. 53–69). Autor starał się ukazać, jak ważne miejsce w twórczości Balthasara zajmuje teatr jako środek wyrazu i przekazu, czy też ‘duchowość’ teatru i jego logika. Teatr właśnie jako szczególne miejsce objawiania się powikłań ludzkiej egzystencji, w której, jak w starożytnym greckim teatrze (por. Ajschylos, Sofokles), zaangażowany jest również a może przede wszystkim Bóg – reżyser i główny aktor, był dla Balthasara jedyną i najbardziej właściwą płaszczyzną do odczytania tajemnicy człowieka i Boga.

Jacques Servais, czwarty prelegent sympozjum, jest belgijskim jezuitą, rektorem rzymskiej *Casa Balthasar* oraz przewodniczącym Fundacji Lubac–Balthasar–Speyr. Pracuje naukowo w Rzymie. Mówił o „powrocie do źródeł duchowości pod kierunkiem Adrienne von Speyr i Hansa Utsa von Balthasara” (*Ressourcement de la vie spirituelle sous la conduite d’Adrienne von Speyr et de Hans Urs von Balthasar* – ss. 71–92). Podejmował próbę odpowiedzi na bardzo ważne pytanie współczesności: jak wyjść naprzeciw duchowej pustce na którą cierpi obecny człowiek? Propozycja autora była prosta i klasyczna: trzeba powrócić do korzeni chrześcijańskiej duchowości. Tak właśnie postąpili Adrienne von Speyr i Hans Urs von Balthasar, i tak samo powinien postąpić każdy z nas, kto pragnie żyć w pełni ewangelią.

Równie ciekawy był kolejny, piąty, referat zatytułowany „Przesłanie teologii Balthasara dla teologii współczesnej” (*Le message de la théologie de Balthasar a la théologie moderne* – ss. 93–123). Wygłosił go Marc Ouellet, rektor seminarium św. Józefa w Zachodniej Kanadzie i członek redakcji „*International Catholic Review Communio*” w Ameryce Płn. Szczególną wartość dostrzegali autor w *janowym* charakterze teologii Balthasara. Zarówno w swoim natchnieniu, w wyjątkowo syntetycznym stylu

oraz w swoich tematach teolog z Bazylei był wyjątkowo janowy (zob. s.101). Mówił dalej, że jego teologia jest teologią przymierza, dla której znak Kany jest znakiem objawiającym godzinę krzyża i zwiastującym zarazem zwycięstwo Baranka, że jest teologią sakramentalną, radykalnie antygnostyczną, która wyznaje przyjście w ciele Słowa i Jego obecność w ciele Kościoła, że jest teologią chwały, która oświeśla oblicze Ukrzyżowanego i wszystkich ludzi. Ośrodkiem integrującym ją jest natomiast tajemnica Trójcy Świętej w Chrystusie.

Symposium zakończył referat, wygłoszony przez kuzyna Hansa Ursa von Balthasara, aktualnego bpa pomocniczego Chur Petera Henriciego. Mówił on o „światowych zadaniach chrześcijan” (*Der Weltauftrag der Christen*, ss. 135–148). Balthasarowy *Auftrag*, zdaniem referenta, miał przede wszystkim charakter eklezjalny i chrystologiczny. W eklezjalno–chrystologicznej perspektywie czytelne jest całe literackie dzieło teologa–kardynała. Pytając następnie o najbardziej właściwą formę życia (*Lebensform*) dla chrześcijan XX wieku Peter Henrici wyliczył *Sendung* albo *Auftrag*, jako ‘posłanie’ albo ‘misja’/‘zadanie’, a następnie *Kontemplation*, czyli ‘kontemplacja’. Trzecią formą życia jest natomiast *Duldung* – ‘znoszenie niedostatków’, albo też ‘cierpliwość’.

Organizatorzy spotkania podjęli się opracowania niewątpliwie centralnego tematu teologii Balthasara. Obejmuje on w równym stopniu jego osobiste prace i życie jak również dziedzictwo jego długoletniej penitentki Adrienne von Speyr. Balthasar nie pisał swoich prac wyłącznie dla czytania. Opracowywał je w perspektywie konkretnego życia i zadań, czyli konkretnej *misji*, do której powołany został człowiek. Publikowane przez niego prace nie były efektem żmudnych godzin spędzonych za biurkiem, ale werbalizacją wielu osobistych doświadczeń, wśród których na pierwszym miejscu znajdowały się duchowe przeżycia z Adrienne. To właśnie z jej mistycznych przeżyć czerpał koncepcję *Auftrag* – jako wezwanie do konkretnego zaangażowania się w życie poprzez doskonalenie siebie i świata. Świętość była optymalną jego realizacją i jednocześnie pełnią bycia człowiekiem. Tak więc cała egzystencja człowieka realizowała się w atmosferze konkretnego *Sendung*, którego innym imieniem był *Auftrag*. Człowiek powołany został do *Vermittlung* – pośredniczenia albo też aktualizacji w swoim egzystencjalnym ‘teraz’ wydarzenia Chrystusa.

Temat *Vermittlung als Auftrag* nie jest wyłącznie tematem naukowym. Jest on także tematem duszpasterskim i stąd bardzo ważnym dla Kościoła na obecnym etapie jego życia. W okresie *nowej ewangelizacji* potrzebuje on ludzi radykalnie zaangażowanych w przeżywanie swojej wiary i dawanie o niej świadectwa. Wyraźnie nawiązywał do tego Peter Henrici.

Niewątpliwym mankamentem omawianej publikacji jest brak indeksów. Tak interesujący temat omawiany przez tej klasy specjalistów wymaga zamieszczenia dobrego indeksu nazwisk oraz indeksu rzeczowego. Jego obecność ułatwiłaby bardzo szybką orientację po tym rozległym polu chrześcijańskiego *Auftrag*. Ponieważ nie da się go zamieścić w niniejszej pozycji możemy jedynie wyrazić nadzieję, że będzie go posiadała następna pozycja z tej serii.

Zdzisław Józef Kijas OFMConv

Szanowni Państwo.

Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew” prowadzi wysyłkową sprzedaż książek o tematyce religijnej – w cenie hurtowej za zaliczeniem pocztowym. Przy zamówieniach większej ilości egzemplarzy warunki płatności do uzgodnienia.

Bardziej szczegółowe informacje można uzyskać pod numerem tel. (012) 423 01 09, fax (012) 421 70 84.

Nasza oferta obejmuje następujące pozycje:

- 1) „*Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza*” – JULIUSZ ST. SYNOWIEC OFMCONV;
- 2) „*Patriarchowie Izraela i ich religia*” – JULIUSZ ST. SYNOWIEC OFMCONV;
- 3) „*Według św. Marka. Mały przewodnik egzegetyczno-teologiczny*” – PIOTR R. GRZYEC OFMCONV – wyd. II poprawione;
- 4) „*Naśladowcy św. Franciszka*” – CECYLIAN NIEZGODA OFMCONV;
- 5) „*Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1,1 – 11,9*” – JULIUSZ ST. SYNOWIEC OFMCONV – wyd. II poprawione i rozszerzone;
- 6) „*Mojżesz i jego religia*” – JULIUSZ ST. SYNOWIEC OFMCONV;
- 7) „*Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego*” – red. PROF. DR HAB. ST. NAPIÓRKOWSKI OFMCONV, LIC. B. KOCHANIEWICZ OP;
- 8) „*Magisterium – teolog. Historia dialogu*” – red. ZDZISŁAW KUJAS OFMCONV;
- 9) „*Dlaczego Kościół broni życia?*” – WITOLD KAWECKI CSsR;
- 10) „*Wprowadzenie do Księgi Psalmów*” – JULIUSZ ST. SYNOWIEC OFMCONV;
- 11) „*Mówić o Bogu ...*” – red. ZDZISŁAW KUJAS OFMCONV;
- 12) „*Bernard, Maciek i inni*” – pomoce homiletyczno-katechetyczne – PIOTR R. GRZYEC OFMCONV;
- 13) „*Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła A. Florenskiego (†1937) i Hansa Ursa von Balthasara (†1988)*” – ZDZISŁAW KUJAS OFMCONV;
- 14) „*Arcybractwo Męki Pańskiej. Czteryście lat wiernej służby Bogu i Kościołowi*” – red. PAWEŁ SOŁECKI OFMCONV;
- 15) „*Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*” – JULIUSZ ST. SYNOWIEC OFMCONV – wyd. II poprawione;
- 16) „*Według świętego Mateusza. Stary Testament ukryty w Nowym*” – PIOTR ROMAN GRZYEC OFMCONV;
- 17) „*Kościół a nowy porządek świata*” – Witold Kaweckie CSsR;
- 18) „*Izrael opowiada swoje dzieje. Wprowadzenie do ksiąg: Powtórzonego Prawa, Jozuego, Sędziów, Samuela, Królewskich*” – JULIUSZ ST. SYNOWIEC OFMCONV;
- 19) „*Objaśnienia trudności nowotestamentalnych. Czyż nie płonęło w nas serce gdy wyjaśniał nam Pisma...*” – Bp KAZIMIERZ ROMANIUK;
- 20) „*Duchowość franciszkańska. Istota i podstawowe treści*” – GIOVANNI IAMMARRONE OFMCONV;
- 21) „*Święci a pojednanie Kościołów. Święci łączą czy dzielą?*” – red. ZDZISŁAW J. KUJAS OFMCONV;
- 22) „*Jak pokochać wszystkich nawet wrogów...*” – S. BOGUCHWAŁA KURAS OSU;
- 23) „*Święty Antoni z Padwy. Życie, myśl i dzieło*” t. I/1 – red. PROF. DR HAB. ST. NAPIÓRKOWSKI OFMCONV, ZDZISŁAW KUJAS OFMCONV.

Ponadto oferujemy: papier listowy oraz plakaty formatu A3 o tematyce religijnej i obrazki.

W najbliższym czasie ukażą się:

- 1) „*Jakżeż mam rozumieć, jeśli mi nikt nie wyjaśnił?*” – Bp KAZIMIERZ ROMANIUK;
- 2) „*Święty Antoni z Padwy. Życie, myśl i dzieło*” t. I/2 – red. PROF. DR HAB. ST. NAPIÓRKOWSKI OFMCONV, ZDZISŁAW KUJAS OFMCONV;
- 3) „*Święty Antoni z Padwy. Życie, myśl i dzieło*” t. II – red. PROF. DR HAB. ST. NAPIÓRKOWSKI OFMCONV, ZDZISŁAW KUJAS OFMCONV;
- 4) „*Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*” – JULIUSZ ST. SYNOWIEC OFMCONV – wyd. III;
- 5) „*Według świętego Łukasza. Abyś się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk*” – PIOTR ROMAN GRZYEC OFMCONV.

Z serca zapraszamy do współpracy!



WYDAWNICTWO OO. FRANCISZKANÓW „Bratni Zew”

ul. Żółkiewskiego 14, 31-539 Kraków
tel. (012) 423 01 09, fax (012) 421 70 84



ISSN 1427-292X