



ARCHIWUM
PROWINCJALNE
FRANCISZKANÓW
KRAKÓW - OFM

B-XIc- 7



W NURCIE 7 FRANCISZKAŃSKIM

**W NURCIE
FRANCISZKAŃSKIM
7 (1998)**

© Copyright by WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE OO.FRANCISZKANÓW

W KRAKOWIE

Kraków 1998 r.

Wszelkie prawa zastrzeżone

Książka ta 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” 7 (1998)

Redaguje zespół:

WIESŁAW BAR OFMConv, MAREK FIAŁKOWSKI OFMConv,

ZDZISŁAW JÓZEF KIJAS OFMConv (redaktor naczelny)

KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK OFMConv (sekretarz redakcji)

Druk: Drukarnia Skrypt s.c. tel. 6370222 w. 323

SPIS TREŚCI

Zdzisław Józef Kijas OFMConv

- <i>Curriculum vitae</i> ojca Cecyliana Niezgody.....	11
- Bibliografia o. Cecyliana Niezgody	15

Salezy Kafel OFMCap

Okruchy wspomnień	25

Edyta Golińska CSSMA

Duchowy portret Służebnicy Bożej Matki Anny Kaworek w twórczości Ojca jubilata Cecyliana Niezgody OFMConv	31
Serafia Pajerska SSCI	

Sercańsko-franciszkańsko-cecylikańska historia	45

TEOLOGIA

Piotr Roman Gryziec OFMConv

Wiara według świętego Pawła 53

Ryszard Wróbel OFMConv

**Pojawienie się Zmartwychwstałego nad Morzem Tyberiadzkim
(J 21. 1-14). Znaczenie i problemy interpretacyjne 65**

Paweł Salamon OFMConv

**Chrystus osobowym wzorem dla młodych w procesie
kształtowania osobowości moralnej w świetle nauczania
Jana Pawła II 87**

Damian M. Synowiec OFMConv

Sylwetka duchowa świętej Jadwigi 103

Zbigniew Suhecki OFMConv

**Masoneria w dokumentach Stolicy Apostolskiej i Kodeksie Prawa
Kanonicznego, ze szczególnym uwzględnieniem dekretów
Kongregacji Doktryny Wiary (1949-1983) 157**

Wiesław Bar OFMConv

**„Crux firmat mitem, mitigat fortem”. Błogosławiony Vilmos
Apor - współczesny męczennik. Studium z prawa
kanonizacyjnego 175**

FRANCISZKANIZM

Piotr Bielenin OFMConv

**Struktura ontologiczna Chrystusa w Pismach św.
Maksymiliana Kolbego 199**

Seweryn Lubecki OFM

List Rogera Bacona do papieża Klemensa IV o zamiarach napisania encyklopedii nauk	213

Isidoro Liberale Gatti OFMConv

„Singularis eius inaudita doctrina”: Formacja intelektualna i franciszkańska Sykstusa IV oraz jego relacje ze środowiskami kulturalnymi	231

Florentyn Piwosz bernardyn

Piotr z Poznania zapomniany bernardyński teolog	249

HISTORIA

Józef Marecki OFMCap

Godło franciszkańskie - jego historia i symbolika	263

Cecylian Niezgoda OFMConv

- Franciszkanie w Krośnie w świetle najstarszych dokumentów	273
- Najstarsze dokumenty dotyczące klasztoru franciszkanów w Krośnie	283

Roland Prejs OFMCap

Pułapki historiografii: z dziejów Franciszkanów w Królestwie Polskim po kasacie 1864 r.	291

Symeon Józef Barcik OFMConv

**Krakowska Prowincja Franciszkanów po Drugiej Wojnie
Światowej (1945 - 1990) 297**

Symeon Józef Barcik OFMConv

**Dziękczynne *TE DEUM* za 50 lat pracy franciszkanów
w Legnicy 337**

TABLE OF CONTENTS

Zdzislaw Jozef Kijas, OFMConv

- Curriculum vitae of Fr. Cecylian Niezgoda	11
- Bibliography of Fr. Cecylian Niezgoda	15

Salezy Kafel, OFMConv

Fragments of Recollections	25

Edyta Golinska, CSSMA

The Spiritual Image of God's Servant Mother Anna Kaworek in the Writings of Fr. Cecylian Niezgoda OFMConv	31

Serafia Pajerska, SSCI

Sacred Heart - Franciscan - Cecylian History	45

THEOLOGY

Piotr Roman Gryziec, OFMConv

Faith according to St. Paul	53

Ryszard Wrobel, OFMConv

Appearance of the Resurrected Christ at the Sea of Tiberias (John: 21,1-14). The Meaning and Problems with Interpretation	65

Pawel Salamon, OFMConv

Christ as a personal Model for Youth in Process of Formation of moral Personality according to Teaching of John Paul II	87

Damian M. Synowiec, OFMConv	
The spiritual Character of St. Hedwig	103

Zbigniew Suchecki, OFMConv	
Freemasonry in Vatican's Documents and in the Canon Law with detailed account of Decrees from Congregation on Doctrines of Faith (1949-1983)	157

Wieslaw Bar, OFMConv	
„Crux firmat mitem, mitigat fortem”. The blessed Vilmos Apor - today's Martyr. Study from the Canon Law	175

FRANCISCANISM

Piotr Bielenin, OFMConv	
Ontological Structure of Christ in Writings of St. Maximilian Kolbe	199

Seweryn Lubecki, OFM	
The Letter of Roger Bacon to the Pope Clemens IV about his Intentions to write Encyclopedia of Sciences	213

Isidiro Liberale Gatti, OFMConv	
„Singularis eius inaudita doctrina”. The intellectual and Franciscan Formation of Sixtus IV and his Relations with cultural Circles	231

Florentyn Piwosz, Bernardin	
Piotr from Poznan, forgotten Bernardin Theologian	249

HISTORY

Jozef Marecki, OFMCap	
Franciscan Emblem - its History and Symbolism	263
 Cecylian Niezgoda, OFMConv	
- Franciscans in Krosno in the Light of the oldest Documents ...	273
- The oldest Documents pertaining Franciscan Monastery in Krosno	283
 Roland Prejs, OFMCap	
The Traps of Historiography: from the History of Franciscans in Polish Kingdom after 1864 Cessation	291
 Symeon Jozef Barcik, OFMConv	
Franciscan Province in Cracow after World War II (1945-1990)	297
 Symeon Jozef Barcik, OFMConv	
<i>TE DEUM</i> in Thanksgiving for 50 Years of Franciscans' Service in Legnica	337

CURRICULUM VITAE OJCA CECYLIANA NIEZGODY

Urodził się 1 stycznia 1922 r. w Polance, która obecnie jest dzielnicą Krosna nad Wisłokiem, jako syn Jana i Karoliny z domu Janik. Tutaj rozpoczynał pierwsze lata szkoły podstawowej (1928-34), którą kończył w Krośnie (1934-36). W roku 1936, mając czternaście lat, wstąpił do Małego Seminarium Misyjnego w Niepokalanowie, gdzie spotkał się ze św. Maksymilianem, ówczesnym gwardianem i redaktorem "Rycerza Niepokalanej". Po roku pobytu w Niepokalanowie, wstąpił do zakonnego nowicjatu, który odbywał w tym samym miejscu od 11 września 1940 do 11 września 1941 roku. Z powodu rozpoczętych działań wojennych i niemożności swobodnego korzystania z wykładów brat Cecylian, podówczas jeszcze nowicjusz franciszkański, uczestniczył w tajnym nauczaniu licealnym i filozoficznym, które uwieńczył maturą zdobytą w Liceum M. B. Częstochowskiej, prowadzonym przez Siostry Niepokalanki w Szymanowie w sierpniu roku 1944.

12 września 1941 roku, tzn. niecałe dwa miesiące po męczeńskiej śmierci Maksymiliana w bunkrze głodowym Oświęcimia (14 sierpnia 1941), brat Cecylian złożył w Niepokalanowie pierwszą profesję zakonną. Na stałe związał się z rodziną franciszkańską przez śluby wieczyste, które złożył w Krakowie 8 grudnia w roku 1944.

Uzyskanie świadectwa maturalnego pozwoliło bratu Cecylianowi rozpocząć kolejny etap formacji kapłańskiej, tzn. studia teologiczne. Odbywał je w Krakowie, w zakonnym domu studiów, prowadzonym przez dwie polskie franciszkańskie - krakowską i warszawską. Po czterech latach studiów, 13 marca 1948 r. brat Cecylian przyjął święcenia kapłańskie. Po rocznej pracy duszpasterskiej, jako wikariusz katecheta w Jaworze na Dolnym Śląsku, przełożeni skierowali go na Katolicki Uniwersytet Lubelski w celu pogłębienia studiów teologicznych i zdobycia odpowiednich kwalifikacji naukowych, koniecznych do prowadzenia wykładów w Wyższym Seminarium Duchownym, prowadzonym przez zakon. Rozpoczęte w roku 1949 studia teologiczne ojciec Cecylian kończył trzy lata później w roku 1952. W roku następnym, tj. 14 kwietnia 1953 obronił rozprawę doktorską pt. *Obraz Boży w*

duszy ludzkiej według nauki św. Bonawentury. W międzyczasie prowadził wykłady z filozofii w Krakowie.

W trakcie studiów teologicznych ojciec Cecylian zapisał się również na Wydział Filozoficzny KUL, na którym studiował katolicką naukę społeczną (1950-52), na którym 8 lutego 1958 r. uzyskał stopień magistra z filozofii, mając już za sobą pracę w kilku ośrodkach dydaktycznych.

Zaraz po uzyskaniu stopnia doktora z teologii systematycznej ojciec Cecylian, w roku akademickim 1953/54, podjął wykłady z filozofii w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie, do którego uczęszczali wówczas klerycy franciszkańscy. W roku 1954 przybył do Krakowa, do zakonnego domu studiów, gdzie powierzono mu wykłady z homiletyki, a następnie teologii dogmatycznej. 19 września 1959 r. otrzymał tytuł *magistra świętej teologii* w zakonie.

Obok wykładów we franciszkańskim seminarium o. Cecylian prowadził zajęcia dydaktyczne z różnych przedmiotów teologicznych również u OO. Cystersów w Mogile, u księży Sercanów w Krakowie-Płaszowie i w Stadnikach (do roku 1968), u OO. Kapucynów i Karmelitów Bosych w Krakowie oraz z teologii dogmatycznej na Wydziale Historii Kościoła PAT (1988-1991), a przez dwadzieścia pełnych lat u OO. Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej (1974-1994 r.), gdzie wykładał homiletykę, teologię życia wewnętrznego i przez 2 lata teologię dogmatyczną. Ponadto w latach 1960-1970 wykładał na Międzyzakonnym Studium Pastoralnym w Krakowie, którego przez kilka lat był również dyrektorem (1960-1962 i 1965-1970, czyli do końca jego istnienia).

W roku 1961 podejmował starania o wyjazd do Japonii. Jednak władze państwowe PRL-u odmówiły mu wydania paszportu. Podczas kapituły prowincjalnej w lipcu 1962 roku bracia wybrali ojca Cecyliana przełożonym krakowskiej prowincji franciszkańskiej św. Antoniego z Padwy i bł. Jakuba Strzemię. Urząd prowincjała sprawował do roku 1965. Jako prowincjał był również przewodniczącym Komisji Wychowania i Studiów przy Konsulcie Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich, mianowany na to stanowisko 2 kwietnia 1963 r. przez kard. St. Wyszyńskiego. Miesiąc później - 26 maja 1963 r. - kard. Stefan Wyszyński powołał go do Komisji Studiów i Seminariów Episkopatu Polski.

Po wypełnieniu obowiązków tego urzędu przejął wykłady z przedmiotów teologiczno-pastoralnych w naszym seminarium. Równocześnie został mianowany prefektem studiów oraz rektorem teologii w Krakowie. Urząd ten pełnił przez kolejne trzy lata do roku 1968, kiedy to został gwardianem klasztoru krakowskiego na trzy lata (1968-1971). W lipcu 1971 r. został wybrany kustoszem kapitulnym, ale pod koniec tego roku, ze względu na nadmiar obowiązków dydaktycznych, pisarskich i wydawniczych, złożył rezygnację z tego urzędu, która została przyjęta 13 grudnia 1971. Od 1971 roku pozostał więc profesorem teologii systematycznej, franciszkanizmu, teologii życia wewnętrznego, teodycei oraz homiletyki w seminarium franciszkańskim. Nominację na to stanowisko otrzymał od ówczesnych prowincjałów (krakowskiego i warszawskiego) - o. Joachima Bara i o. Mariusza Paczóskego.

Od 13 grudnia 1965 r. ojciec Cecylian rozpoczął swoją posługę u SS. Klarysek w charakterze kuratora. Przez kilka trzechletnich kadencji (od 1 lutego 1975 r. i od 2 lutego 1978 r. oraz ostatnią od 15 maja 1982 r.). Posługa ta, mająca charakter bardziej administracyjny, była uzupełniana przez konferencje ascetyczne, rekolekcje zakonne (głosił je aż ośmiokrotnie) oraz niedzielne msze św. o godz. 10 z homilią, które odprawia do dnia dzisiejszego. Od ponad 30 lat podobną posługę pełni dla SS. Sercanek, które z kolei zawdzięczają mu posługę kapłańską w dni powszednie o 6.40 (również do dnia dzisiejszego). Te dwa klasztory sióstr zawdzięczają mu nie tylko posługę kapłańską, ale również naukową: zarówno dla SS. Klarysek jak Sercanek opracował *studium* ich założycieli. Ponadto chętnie udzielał się pracy kaznodziejskiej, rekolekcyjnej i jako spowiednik dla innych zgromadzeń (m. in. u SS. Józefitek, Serafitek, Michaelitek).

Główną jednak troską ojca Cecyliana było jednak studiowanie oraz publikowanie owoców naukowych poszukiwań na gruncie teologii, historii i duchowości franciszkańskiej. Jego bibliografia jest bardzo bogata. Są wśród niej poważne opracowania książkowe, artykuły naukowe (głównie z obszaru franciszkanizmu), publikacje popularnonaukowe i bardzo wiele tłumaczeń. (patrz: *Bibliografia o. C. Niezgody* zamieszczona w niniejszym numerze).

BIBLIOGRAFIA O. CECYLIANA NIEZGODY

1. Artykuły

1. *Czyżby tylko ambona winna?* „Słowo Powszechne” z 4 VII 1960.
2. *Ambona – audytorium*, „Kierunki” 5(1960), nr 44 z 6 XI.
3. *Chcemy zdobywać wiedzę religijną*, „Kierunki” 5(1960), nr 48 z 4 XII.
4. *Z zadań laikatu*, „Homo Dei” 2(1961), ss. 180-183.
5. *O pewnej ankiecie słów kilka*, „Homo Dei” 3(1961), ss. 266-269.
6. *Fakt czy teoria?* „Homo Dei” 4(1961), ss. 367-371.
7. *Los dzieci nie ochrzczonych*, „Homo Dei” 3(1962), ss. 259-264.
8. *Refleksje nad "Posługą Słowa"*, „Homo Dei” 2(1968), ss. 124-127.
9. *Posłuszeństwo zakonne według nauki o Maksymilianie Kolbego*, „Homo Dei” 4(1971), ss. 283-289.
10. *Wrzesień 1939 w Niepokalanowie*, „Tygodnik Powszechny” 26(1972), nr 37, s. 6.
11. *W obozach przejściowych*, „Tygodnik Powszechny” 26(1972), nr 42, s. 8. (Z powyższych 2 artykułów redaktor książki *Chrześcijanin*, t. 1, Warszawa 1974, ss. 298-302, ułożył wspomnienie o bł. Maksymilianie Kolbem pt. *Obozy przejściowe 1939*).
12. *750-lecie reguły franciszkańskiej*, „Tygodnik Powszechny” 28(1974), nr 14, ss. 1-2.
13. *Theologie du travail ou le travail des pauvres volontaires selon saint Bonaventure*. w: *S. Bonaventura 1274-1974. IV Theologica*, Roma - Grottaferrata 1974, ss. 658-717.
14. *700-lecie św. Bonawentury 1274-1974*, „Tygodnik Powszechny” 28(1974), nr 32, s. 1 i 8.
15. *Posługa Słowa według św. Bonawentury*, „Homo Dei” 2(1974), ss. 138-147.
16. *Stygmaty*, „Tygodnik Powszechny” 28(1974), nr 40, s. 3.
17. *Symposium bonawenturiańskie w Krakowie*, „Tygodnik Powszechny” 28(1974), nr 50, s. 5.
18. *750-lecie zatwierdzenia Reguły św. Franciszka z Asyżu*, „Homo Dei” 4(1974), ss. 305-309.
19. *Zarys teologii Słowa według nauki św. Bonawentury*, „Rocz. Teol.-Kan” 21(1974), z. 2, s. 41-68.
20. *De symposio bonaventuriano Cracoviae habito*, „Commentarium Ordinis Fratrum Minorum Conventualium” 72(1975), ss. 35-43.
21. *Dwa portrety*, „Tygodnik Powszechny” 30(1976), nr 40, s. 6.
22. *Postawa św. Franciszka wobec przyrody*, „Homo Dei” 4(1976), ss. 285-289.

23. *Ogólnopolskie franciszkańskie sympozjum naukowe*, „Homo Dei” 4(1976), ss. 304-309.
24. *Międzynarodowe Towarzystwo Studiów Franciszkańskich*, „Homo Dei” 4(1976), ss. 309-311.
25. *Poznanie i jego drogi do Boga według św. Bonawentury*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, Niepokalanów 1976, ss. 109-131.
26. *Człowiek według nauki św. Bonawentury*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, Niepokalanów 1976, ss. 278-295.
27. *Bóg w życiu i pismach św. Franciszka*, „Ateneum Kapłańskie” 88(1977), ss. 66-79.
28. *"Kwestia franciszkańska". Z okazji 750-lecia śmierci św. Franciszka z Asyżu*, „Collectanea Theologica” 47(1977), z. 2, ss. 205-215.
29. *Refleksje nad Niepokalanowem*, „Tygodnik Powszechny” 31(1977), nr 49, s. 3.
30. *Powstanie i duchowość Niepokalanowa*, „Homo Dei” 4(1977), ss. 287-292.
31. *Teologiczne refleksje nad umieraniem*, „Homo Dei” 3(1978), ss. 230-234.
32. *Refleksje nad "starym" i "nowym" w encyklice "Redemptor hominis"*, „Homo Dei” 1(1980), ss. 7-10.
33. *700-lecie klasztoru starosądeckiego*, „Tygodnik Powszechny” 34(1980), nr 30, s. 2.
34. *Duchowy profil klasztoru starosądeckiego*, „Homo Dei” 3(1980), ss. 219-224.
35. *Encyklika "Dives in misericordia" - czym jest i czym nie jest*, „Homo Dei” 2(1980), ss. 86-90.
36. *Zamiast wstępu i komentarz*, w: O. Englebert, *Życie św. Franciszka z Asyżu*, Niepokalanów 1980.
37. *Św. Franciszek z Asyżu – ten który służy*, „Biblioteka Kaznodziejska” 2-3(1981), ss. 118-121.
38. *Teologia i mariologia św. Antoniego z Padwy*, „Collectanea Theologica” 51(1981), z. 4, ss. 69-83.
39. *La dottrina di S. Antonio di Padova sulla Concezione di Maria*, „Milles Immaculata” 1-2(1981), ss. 45-58.
40. *Św. Antoni z Padwy jako mistyk*, „Homo Dei” 3(1981), ss. 172-177.
41. *Kwestia franciszkańska czyli problem źródeł do życia i dzieła św. Franciszka z Asyżu*, „Franciszkową Drogą”, ATK, Warszawa 1982, ss. 17-30.
42. *Charakterystyka duchowości św. Franciszka*, „Franciszkową Drogą”, ATK, Warszawa 1982, ss. 30-38.
43. *Franciszkańska koncepcja autorytetu i posłuszeństwa*, „Franciszkową Drogą”, ATK, Warszawa 1982, ss. 77-88.
44. *Praca i jej duchowość w encyklice «Laborem exercens»*, „Homo Dei” 2(1982), ss. 136-140.
45. *Św. Franciszek z Asyżu a świat przyrody*, „Homo Dei” 3(1982), ss. 198-201.
46. *Duszpasterska wartość sumienia*, „Homo Dei” 1(1983), ss. 57-61.
47. *Biskup Józef Sebastian Pelczar i jego zgromadzenie*, w: *Kontemplacja i działanie*, Wyd. SS. Loretanek, Warszawa 1983, ss. 135-155.

48. *Kult Maryi Królowej Polski w życiu i działalności biskupa Józefa Sebastiana Pelczara*, w: „*Studia Claromontana*”, Częstochowa-Jasna Góra 1983, t. 4, ss. 193-222.
49. *Jan Paweł II - Pielgrzym humanista*, „*Homo Dei*” 4(1983), ss. 280-284.
50. *Duchowość Służebnicy Bożej Leonii Marii Nastal (1903-1940)*, w: *Chrześcijanin*, ATK 1984, t. 12, ss. 207-227.
51. *Czciciel Maryi Królowej Polski*, „*Rycerz Niepokalanej*” 5(1984), ss. 138-139.
52. *Wprowadzenie*, w: *Św. Bonawentura, dzieła ascetyczno-mistyczne*, ATK 1984, ss. 9-13.
53. *Kościół i kwestia społeczna (wg «Przeglądu Powszechnego» z lat 1884-1939)*, „*Homo Dei*” 2(1984), ss. 128-133.
54. *Kaznodzieja wg myśli św. Antoniego z Padwy*, „*Studia franciszkańskie*” 1(1984), ss. 179-191.
55. *Niepokalana w tradycji franciszkańskiej (szkice rozważań na nabożeństwa maryjne)*, „*Homo Dei*” 4(1984), ss. 294-312.
56. *Myśl społeczna „Przeglądu Powszechnego”(1884-1939)*, „*Chrześcijanin w świecie*” 10(1984), ss. 31-51.
57. *Niepokalana w tradycji polskiej. Szkice rozważań na nabożeństwa maryjne*, „*Homo Dei*” 1(1985), ss. 60-75.
58. *Niepokalana w tradycji polskiej (dokończenie)*, w: „*Homo Dei*” 2(1985), ss. 148-153.
59. *Myśl teologiczna o Maryi. Szkice rozważań na nabożeństwa maryjne*, „*Homo Dei*” 3(1985), ss. 217-231.
60. *Za wzorem Maryi naśladować Jezusa. Szkice rozważań na nabożeństwa maryjne*, „*Homo Dei*” 4(1985), ss. 301-314.
61. *Jan Duns Szkot (1263-1338)*, w: *Antologia Mistyków Franciszkańskich, wiek XIII-XIV*, ATK, Warszawa 1986, t. 2, ss. 194-211.
62. *Ks. Bronisław Markiewicz (1842-1912). Społecznik, wychowawca, asceta*, w: *Chrześcijanin*, ATK, Warszawa 1986, t. 17, ss. 121-149.
63. *Św. Maksymilian Maria Kolbe jako redaktor i wydawca*, „*Studia Franciszkańskie*” 2(1986), ss. 167-180.
64. *Józef Sebastian Pelczar. Czciciel Maryi Niepokalanie Poczętej*, „*Studia Franciszkańskie*” 2(1986), ss. 181-205.
65. *O. Rafał Chyliński - apostoł miłosierdzia*, „*Wiara i odpowiedzialność*” 1(1987), ss. 44-49.
66. *O. Wenanty Katarzyniec - człowiek modlitwy*, „*Wiara i odpowiedzialność*” 2(1987), ss. 21-26.
67. *Bp. Józef Sebastian Pelczar*, „*Wiara i odpowiedzialność*” 3(1987), ss. 16-21.
68. *Kaplica Męki Pańskiej w kościele św. Franciszka z Asyżu w Krakowie*, „*W nurcie franciszkańskim*”, Kraków 1987, ss. 71-90.
69. *Droga Krzyżowa ze św. o. Franciszkiem z Asyżu*, „*W nurcie franciszkańskim*”, Kraków 1987, ss. 434-446.
70. *Droga Krzyżowa w kaplicy Męki Pańskiej w bazylice św. Franciszka w Krakowie*, „*W nurcie franciszkańskim*”, Kraków 1987, ss. 446-456.

71. *Magnificat*, „Homo Dei” 3(1987), ss. 220-230.
72. *Maryja w życiu i działalności biskupa Józefa Sebastiana Pelczara i księdza Bronisława Bonawentury Markiewicza*, w: *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX w.*, Lublin 1988, ss. 293-300.
73. *Inspiracje franciszkańskie w problemie ochrony środowiska*, „Homo Dei” 3(1988), ss. 180-186.
74. *Dziedzictwo eucharystyczne franciszkanów krakowskich od XIII do XV w.*, „Analecta Cracoviensia”, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1988, t. 20, ss. 221-240.
75. *Esej na jubileusz 750-lecia przybycia Braci Mniejszych do Krakowa*, „Studia Franciszkańskie” 3(1988), ss. 295-322.
76. *Bp. Józef Sebastian Pelczar (okres krakowski)*, „Tygodnik Powszechny” 27(1989), s. 7.
77. *Bp. Józef Sebastian Pelczar - kaznodzieja maryjny (1842-1924)*, „Ateneum Kapłańskie”, 482(1989), z. 1, ss. 79-89.
78. *Mistyka pracy biskupa Józefa Sebastiana Pelczara*, „Homo Dei” 3(1989) ss. 180-184.
79. *Wielki czciciel Maryi Niepokalanej bp. Pelczar*, „Rycerz Niepokalanej” 12(1989), ss. 346-347.
80. *Św. Agnieszka - „córka królewska”*, „Rycerz Niepokalanej” 3(1990), ss. 83-84.
81. *Recepcja Rycerstwa Niepokalanej przez Zakon Braci Mniejszych Konwentualnych*, „Studia Franciszkańskie” 4(1991), ss. 145-170.
82. *Poverello i jego duchowość. Poznać go całościowo*, „Bratni Zew” 1(1991), s. 7.
83. *Poverello i jego duchowość. Poznać go krytycznie*, „Bratni Zew” 2(1991), s. 10.
84. *Poverello i jego duchowość. Poznać jego katolickość*, „Bratni Zew” 3(1991), s. 34.
85. *Poverello i jego duchowość. Idee - Matki*, „Bratni Zew” 4(1991), s. 39.
86. *Poverello i jego duchowość. Droga duszy*, „Bratni Zew” 5(1991), s. 31.
87. *Nowy polski Błogosławiony*, „Rycerz Niepokalanej” 5(1991), ss. 141-142.
88. *L'Eredità Mariana di San Massimiliano Kolbe nella Ricezione dei Francescani Polacchi*, „Miles Immaculatae” 1-2(1991), ss. 112-121.
89. *Ubertino z Casale (1259-1329?)*, w: *Antologia Mistyków Franciszkańskich, wiek XIII-XIV*, Kuria Prowincjalna Braci Mniejszych Kapucynów, Kraków 1991, t. 4, s. 351.
90. *Wprowadzenie do Ubertino z Casale „Drzewo Życia”*, w: *Antologia Mistyków Franciszkańskich, wiek XIII-XIV*, t. 4, Kuria Prowincjalna Braci Mniejszych Kapucynów, Kraków 1991, ss. 5-31.
91. *Spoleczno-ekonomiczna nauka ks. Bronisława Markiewicza na tle ówczesnej gospodarczej sytuacji Polski*, w: *Ks. Bronisław Markiewicz i jego myśl teologiczna, wychowawcza, społeczna*, Sympozjum 7-9.02.1991, WSD Zgromadzenia Michała Archaniola, Kraków, ss. 90-100 (powielacz).
92. *Dialogo attorno alla spiritualità e all'apostolato Kolbiani*, „Miles Immaculatae” 3-4(1991), ss. 239-280.

93. *Postawa św. Franciszka wobec przyrody*, „Biuletyn REFA Ruchu Ekologicznego św. Franciszka z Asyżu” 4(1992), ss. 30-33.
94. *Ojciec Marian Piotr Lisowski, apostoł trzeźwości - homilia pogrzebowa*, „Trzeźwymi bądźcie” 3-4(1992), ss. 27-28.
95. *Mary in the life and activity of Bishop Joseph Sebastian Pelczar (1842-1924) and of Father Bronislaus Markiewicz (1842-1912)*, w: *De cultu Mariano saeculis XIX-XX, Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in sanctuario mariano Kevelaer anno 1987 celebrati*, Romae 1991, ss. 119-142.
96. *Matka Anna Kaworek (1872-1936) - Życie i działalność*, w: *Chrześcijananie*, Niepokalanów 1992, t. 19, ss. 95-125.
97. *Esej o niewolniku i rycerzu Maryi Niepokalanej*, „Studia Franciszkańskie” 5(1992), ss. 289-296.
98. *Józef Sebastian Pelczar jako profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Teologicznego*, „Analecta Cracoviensia”, Kraków 1991, t. 23, ss. IX-XXXVIII.
99. *Św. Agnieszka Czeska (1211-1282). Zarys życia, działalności i duchowości*, „W nurcie franciszkańskim”, Kraków 1993, t. 3, ss. 77-89.
100. *Najstarsza „Legenda” o św. Agnieszce z Pragi*, „W nurcie franciszkańskim”, Kraków 1993, t. 3, ss. 91-113.
101. *Spoleczno-ekonomiczna nauka ks. Bronisława Markiewicza na tle ówczesnej gospodarczej sytuacji Polski*, w: *Dzieło - Myśl - Działalność Ks. Bronisława Markiewicza (1842-1912)*, Marki-Struga 1993, ss. 182-192.
102. *Męczarze - Arcybractwo Męki Pańskiej w Krakowie*, „Głos tygodnik Nowohucki” 156(1994), ss. 8-9.
103. *Duchowe dziedzictwo św. Maksymiliana i nasze*, „Wiadomości z Prowincji św. Maksymiliana Marii Kolbego Zakonu Ojców Franciszkanów w Polsce”, Gdańsk 3(1994), ss. 275-287.
104. *Niepokalana w duchowości Zakonu św. Franciszka*, w: *Kapituła duchowa Prowincji św. Maksymiliana Kolbe Łódź-Łagiewniki, 26-31.08.1991, Darłowo, 18-23.09.1995*, Gdańsk 1992, ss. 72-78.
105. *Długa i trudna droga bl. Jana Dunsza Szkota na ołtarze*, w: *Kapituła duchowa Prowincji św. Maksymiliana Kolbe Łódź-Łagiewniki, 26-31.08.1991, Darłowo, 18-23.09.1995*, Gdańsk 1992, ss. 82-91.
106. *Św. Maksymilian M. Kolbe jako dziedzic, inspirator i apostoł duchowości maryjnej*, w: *Kapituła duchowa Prowincji św. Maksymiliana Kolbe Łódź-Łagiewniki, 26-31.08.1991, Darłowo, 18-23.09.1995*, Gdańsk 1992, ss. 94-101.
107. *Dialog mariologiczny wokół duchowości i apostołstwa kolbiańskiego*, w: *Przewodniczka - Kult M.B. w Polsce od «Lumen gentium» do «Redemptoris Mater» 1964-1987*, Jasna Góra - Częstochowa, ss. 349-359.
108. *Maryjne dziedzictwo św. Maksymiliana Kolbego w recepcji franciszkanów polskich*, w: *Przewodniczka - Kult M.B. w Polsce od «Lumen gentium» do «Redemptoris Mater» 1964-1987*, Jasna Góra - Częstochowa, ss. 515-524.
109. *Wiekowe dziedzictwo św. Maksymiliana i nasze*, w: *Aktualność życia i dzieło św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Kraków 1995, ss. 43-53.

110. *Niepokalana - punkt ogniskowy teologii, duchowości i apostołatu Ojca Kolbego*, w: *Aktualność życia i dzieło św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Kraków 1995, ss. 62-72.
111. *Kobieta nowa - ubożuchna Pani Klara*, „W nurcie franciszkańskim”, Kraków 1995, t. 4, ss. 106-112.
112. *O. bł. Janie z Dukli - esej i recenzja*, „W nurcie franciszkańskim”, Kraków 1995, t. 4, ss. 175-182.
113. *Duchowe dziedzictwo św. Maksymiliana i nasze*, „Informator Rycerstwa Niepokalanej” 6(1995), ss. 164-171.
114. *Antoniański fenomen*, „Rycerz Niepokalanej” 11(1995), ss. 2-3.
115. *Śp. o. Alan Stefan Chrzęstek* (kazanie pogrzebowe 29.11.1995), „Wiadomości z Prowincji św. Antoniego z Padwy i bł. Jakuba Strzemię OO. Franciszkanów w Polsce”, Kraków 4(1995), ss. 83-84.
116. *Psychologiczne aspekty w portrecie św. Klary z Asyżu*, w: *Św. Klara z Asyżu w 800-lecie urodzin*, Niepokalanów 1995, ss. 45-54.
117. *Elementy franciszkańskie w "Regule św. Klary z Asyżu"*, w: *Św. Klara z Asyżu w 800-lecie urodzin*, Niepokalanów 1995, ss. 59-73.
118. *Wpływ „Wczesnych źródeł franciszkańskich” na duchowość rodziny zakonnej św. Franciszka z Asyżu*, w: *Św. Klara z Asyżu w 800-lecie urodzin*, Niepokalanów 1995, ss. 259-274.
119. *Przymioty Klary. Kwestia macierzyństwa. Temperamenty. Klerykalizacja Pierwszego Zakonu. Klarianizm-franciszkanizm. Kwestia terminologii. Sposoby zakładania klasztorów Sióstr Klarysek polskich i śląskich. Dlaczego franciszkanie we Wrocławiu przeszkadzali w założeniu klasztoru Sióstr Klarysek?*, w: *Św. Klara z Asyżu w 800-lecie urodzin*, Niepokalanów 1995, ss. 305-311 (głos w dyskusji na sympozjum - Łódź-Łagiewniki 15-17.X.1993 r.).
120. *Św. Maksymilian Maria Kolbe (1894-1941)*, „Bielsko-Żywieckie Studia teologiczne”, Bielsko-Biała 1996, t. 1, ss. 65-75.
121. *Teologia św. Antoniego z Padwy*, „W nurcie franciszkańskim”, Kraków 1996, t. 5, ss. 79-83.
122. *Arcybractwo Męki Pańskiej w Krakowie. Na 400-lecie jego istnienia*, w: *Arcybractwo Męki Pańskiej. 400 lat wiernej służby*, P. Solecki [red.], Wyd. „Bratni Zew”, Kraków 1997, ss. 27-36.
123. *Anna - ze Śląska rodem*, „Gość niedzielny” z 22 II 1998, s. 22.
124. *Miedzy historią, tradycją i legendą. O bł. Salomei Piastównie (1211-1268)*, „Studia franciszkańskie” 8(1997), ss. 233-247.
125. *Matka Paula Zofia Tajber (1890-1963) i jej duchowość*, „W nurcie franciszkańskim” Kraków 1998, t. 6, ss. 113-141.

2. Publikacje

1. *Św. Antoni Padewski. Życie i nauczanie*, ATK, Warszawa 1984, ss. 364.
2. *Św. Antoni z Padwy - Dar ewangeliczny*, Jasło 1981 (folder).

3. *Bl. Salomea*, Jasło 1981, ss. 16. (folder).
4. *Wierny ideałom. Życie, działalność i duchowość Józefa Sebastiana Pelczara (1842-1924)*, Wyd. Karmelitów Bosych, Kraków 1988, ss. 348.
5. *Św. Klara w świetle Poverella*, Kraków 1993, ss. 232..
6. *Błogosławiona Salomea*, Wyd. „Bratni Zew”, Kraków 1993, ss. 12.
7. *Matka Klara Szczęsna. Współzałożycielka Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego 1863-1916*, Wyd. św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 1993, ss. 231.
8. *Matka Anna Kaworek. Cicha bohaterka (1872-1936)*, „Michalineum”, Kraków 1993, ss. 100.
9. *Śladami Franciszka*, Wyd. „Bratni Zew”, Kraków 1995, ss. 183.
10. *Droga Krzyżowa w Kaplicy Męki Pańskiej w bazylice św. Franciszka w Krakowie*, Wyd. „Bratni Zew”, Kraków 1995, ss. 56.
11. *Cichy bohater o. Wenanty Katarzyniec (1889-1921)*, Wyd. „Bratni Zew”, Kraków 1995, ss. 188.
12. *Naśladowcy św. Franciszka*, Wyd. „Bratni Zew”, Kraków 1995, ss. 122.
13. *Błogosławiona Salomea Piastówna*, Wyd. „Bratni Zew”, Kraków 1996, ss. 272.
14. *Matka Anna Kaworek wśród swoich*, „Michalineum”, Mraki-Struga 1997, ss. 256.
15. *Wierny posłannictwu*, Wyd. „Bratni Zew”, Kraków 1998, ss. 254.

3. Recenzje

1. G. K. Chesterton: *Święty Franciszek z Asyżu*. Warszawa 1974, „Homo Dei” 4(1976), ss. 312-313.
2. E. Szelburg-Zarembina: *Zakochany w miłości*. Warszawa 1973, „Homo Dei” 4(1976), ss. 313-315.
3. R. Brandstaetter: *Kroniki Asyżu*. Warszawa 1976⁴, „Homo Dei” 4(1976), ss. 316-317.
4. E. Szelburg-Zarembina: *Imię jej Klara*. Warszawa 1974, „Homo Dei” 4(1976), ss. 317-318.
5. *Pisma św. Franciszka z Asyżu*. Przeł. o. K. Ambrożkiewicz. Warszawa 1976, „Homo Dei” 3(1977), ss. 220-221.
6. *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi, neue ... Edition*. K. Esser. Grottaferrata-Roma 1976, „Homo Dei” 46(1977), ss. 221-223.
7. M. Gogacz: *Idę śpiewając Ciebie*. Warszawa 1977, „Homo Dei” 47(1978), ss. 77-78.
8. *Fonti francescane*, Asyż 1977, „Homo Dei” 47(1978), ss. 78-79.
9. Cz. Strzeszewski: *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*. Warszawa 1978, „Homo Dei” 3(1978), s. 235.
10. M. Bednarz, *Bóg wiary i modlitwy. Rozważania rekolekcyjne*. Kraków 1977, „Homo Dei” 4(1978), s. 313.

11. Cz. S. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*. Wrocław 1977, „Homo Dei” 4(1978), ss. 313-315.
12. *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu*. Przeł. L. Staff. PAX. Warszawa 1978³, „Homo Dei” 3(1979), s. 237
13. *Historia Starego Sącza od czasów najdawniejszych do 1939 r.*, „Homo Dei” 3(1980), ss. 239-240.
14. H. Sawicki, *Błogosławiona Jolanta. Życie i dzieje kultu. W 150 rocznicę beatyfikacji*. Gniezno-Niepokalanów 1980, „Homo Dei” 3(1981), ss. 239-240.
15. Z. Pięta, *Polskie Klaryski pod zaborami i w Księstwie Warszawskim 1772-1815*. Warszawa 1981, „Homo Dei” 4(1981), s. 316.
16. *Wczesne źródła franciszkańskie* (t. 1-2). ATK. Warszawa 1981, „Homo Dei” 1(1982), s. 77.
17. K. Strzelecka, *Maksymilian M. Kolbe*, Kraków 1982, „Homo Dei” 2(1983), ss. 158-159.
18. *Kontemplacja i działanie*, B. Bejze [red.], Warszawa 1983, „Homo Dei” 2(1984), s. 156.
19. L. Dyczewski, *Święty Maksymilian Maria Kolbe*, ATK, Warszawa 1984, „Homo Dei” 1(1986), s. 75.
20. R.-Ch. Dhont, *Klara wśród swoich sióstr*, Niepokalanów 1988, „Homo Dei” 3(1989), ss. 235-239.
21. E. Ferenc, *Światłość serca*, „Studia Franciszkańskie” 6(1994), ss. 375-377.
22. Z. Kobylańska, *W cieniu świętego Franciszka*, Wyd. Michalineum Warszawa-Struga 1990, s. 144.
23. R. Zavalloni, *La personalità di Francesco d'Assisi. Studio psicologico*, „Studia Franciszkańskie” 7(1996), s. 380.
24. R. Zavalloni, *La personalità di Chiara d'Assisi. Studio psicologico*, „Studia Franciszkańskie” 7(1996), ss. 380-382.

4. Tłumaczenia

1. Anonim z Perugii: *O początkach zakonu i pierwszych towarzyszach św. Franciszka* (wybór), „Homo Dei” 4(1976), ss. 248-256.
2. Tomasz z Celano: *Ostatnia choroba i śmierć św. Franciszka*, „Homo Dei” 4(1976), ss. 296-299.
3. Brat Elias: *List okólny 'O przejściu św. Franciszka'*, „Homo Dei” 4(1976), ss. 299-300.
4. Br. Elias z Asyżu: *List okólny o śmierci św. Franciszka*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, ATK, Warszawa 1981, t. 1, ss. 10-21.
5. Br. Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy św. Franciszka z Asyżu*, w: *Wczesne źródła*, t. 1, ss. 23-92.
6. Trzej Towarzysze, *List z Greccio*, w: *Wczesne źródła*, t. 1, s. 93.

7. Br. Tomasz z Celano, *Życiorys drugi św. Franciszka z Asyżu*, w: *Wczesne źródła*, t. 1, ss. 95-197.
8. Br. Tomasz z Celano, *Traktat o cudach św. Franciszka z Asyżu*, w: *Wczesne źródła*, t. 1, ss. 199-228.
9. Anonim z Perugii, w: *Wczesne źródła*, t. 2, ss. 55-77.
10. *Pisma św. Klary*, w: *Wczesne źródła*, t.2, ss. 309-334.
11. *Proces kanonizacyjny św. Klary*, w: *Wczesne źródła*, t. 2, ss. 335-375.
12. Br. Tomasz z Celano, *Legenda o św. Klarze z Asyżu*, w: *Wczesne źródła*, t. 2, ss. 377-407.
13. *Dokumenty papieskie: Przywilej ubóstwa. Bulla kanonizacyjna św. Klary dziewicy. Reguła Zakonu św. Klary (Bulla Urbana IV)*, w: *Wczesne źródła*, t. 2, ss. 408-431.
14. Bonawentura, *Trzy drogi. Rozmowa z samym sobą. Sześć Skrzydeł Serafinów*, w: *Św. Bonawentura, dzieła ascetyczno-mistyczne*, ATK, Warszawa 1984, ss. 15-112.
15. *Przedruki z Celano I i II, Pisma Klary, Życiorys Klary, Rozważania nad samym sobą, «Trzy drogi» św. Bonawentury*, w: *Antologia Mistyków Franciszkańskich, wiek XIII*, t. 1.
16. Wprowadzenie do: *Br. Jan Rigauld, Żywot Św. Antoniego z Zakonu Braci Mniejszych*, „W nurcie franciszkańskim” 2(1989), ss. 125-161.
17. Ubertino da Casale, *Drzewo życia*, w: *Antologia Mistyków Franciszkańskich, wiek XIII-XIV*, Kuria Prowincjalna Braci Mniejszych Kapucynów, Kraków 1991, t. 4, ss. 34-336.
18. *Św. Klara z Asyżu*, w: *Teksty o Matce Bożej. Franciszkanie średniowieczni*, Niepokalanów 1992, t. 5, ss. 14-17.
19. *Św. Antoni z Padwy*, w: *Teksty o Matce Bożej*, t. 5, ss. 20-32.
20. *Św. Bonawentura*, w: *Teksty o Matce Bożej*, t. 5, ss. 44-45.
21. *Ubertino da Casale*, w: *Teksty o Matce Bożej*, t. 5, ss. 127-137.
22. *Cudotwórca z Padwy. Żywoty św. Antoniego «Assidua», «Benignitas» i «Raymundina»*, Zdzisław J. Kijas [red.], Wyd. „Bratni Zew”, Kraków 1995, ss. 165.
23. *Niektóre kazania maryjne św. Antoniego z Padwy*, „Studia Franciszkańskie” 7(1996), ss. 45-87.
24. Julian ze Spirzy OMin., *Żywot św. Antoniego wyznawcy* (wprowadzenie, tekst), „Studia Franciszkańskie” 7(1996), ss. 269-292.
25. *Żywot św. Salomei królowej halickiej napisany przez Stanisława Franciszkanina*, „W nurcie franciszkańskim” Kraków 1996, t. 5, ss. 145-162.
26. Anonimowy Brat Mniejszy, *Żywot Dialogowy św. Antoniego z Padwy*, „Studia franciszkańskie” 8(1997), ss. 155-191.

OKRUCHY WSPOMNIEŃ¹

Mimo pewnych oporów natury subiektywnej, co z pewnością zauważył redaktor tegoż periodyku o. Zdzisław Kijas, który zaproponował mi niniejsze opracowanie z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa o. Cecyliana Niezgody, to w sumie z radością i przyjemnością usiłowałem wydobyć „mini-historię owej przygody translacyjno-wydawniczej” z mroków pamięci. A to znaczy, że będą pewne nieścisłości czy nawet braki, za co z góry bardzo przepraszam, a także za ewentualnie zbyt osobiste ujęcie. Myślę, że w tego rodzaju opracowaniach z natury rzeczy jest już jakieś subiektywne ujęcie. Chcę tego uniknąć za wszelką cenę, bo byłoby to co najmniej nietaktem wobec o. Jubilata.

Ad: Wczesne źródła franciszkańskie

Idea przekładu na język polski wymienionych w tytule trzech nurtów franciszkańskich źródeł zakiełkowała chyba na którymś z franciszkańskich sympozjów organizowanych na KUL-u przez prof. Jerzego Kłoczowskiego. Wówczas właśnie narzekano na brak w języku polskim źródłowych tekstów franciszkańskich. Nabrała ona na sile tak podczas mego pobytu we Włoszech jak i po powrocie w roku 1973. Tam bowiem miałem możliwość zapoznania się z wieloma pozycjami na ten temat w różnych językach narodowych. Cieszyłem się ich wielością i różnorodnością, ale przeżywałem również pewien niesmak, żal, zazdrość czy nawet rodzaju poniżenie i złość, że właściwie niczego nie znalazłem w języku polskim. Kropkę nad „i” postawiło „Symposium Bonawenturiańskie”, które odbyło się w klasztorze Ojców Franciszkanów w dniach 18-24 listopada 1974 roku. Właśnie na tym sympozjum została ustanowiona komisja, mająca zająć się przekładem i wydaniem niektórych pism św. Bonawentury. To wszystko zmobilizowało pewną ilość osób nie wchodzących w skład w/w komisji do zajęcia się źródłowymi tekstami o św. Franciszku i św. Klarze, które nie tylko trzeba było przetłumaczyć, ale do każdego opracować odpowiednie wprowadzenie, co czasem było trudniej zrobić ze względu na brak źródeł, aniżeli dokonać samego przekładu.

W tej sprawie okazał się najważniejszy właśnie o. prof. Cecylian Niezgoda. Pominąwszy inne merytoryczne sugestie i prace, trzeba zaznaczyć, że nawet samo sformułowanie tytułu zawdzięczamy właśnie jemu. Kto orientuje się chociaż trochę w trudnościach związanych z problematyką biografii św. Franciszka z Asyżu, ten doceni słowo „wczesne”, które niemal spontanicznie i bardzo trafnie podał właśnie o. Cecylian w czasie „mozolenia się” nad tytułem. Chodziło nam i o zwięzłość i o wyczerpujące, adekwatne określenie wszystkich utworów, które miały być umieszczone w naszym opracowaniu. Termin „wczesne” został uznany za najwłaściwszy. Gdy po ustaleniu pism i dzieł, które zamierzaliśmy przełożyć na język polski, okazało się, że nie „zmieszczą się” w jednym „strawnym” tomie, to właśnie i ich podział na dwa tomy zasadnie przedstawił o. Cecylian i tak to zostało wydane.

Wspomniałem wyżej o jego pracy. Otóż pominąwszy fakt, że w pierwszym tomie *Wczesnych źródeł franciszkańskich* sam ojciec Jubilat ma więcej stron przekładu (228), aniżeli dwóch pozostałych tłumaczy; w drugim natomiast ma nieco mniej (ok. 180), ale innych tłumaczy było więcej. Nie podam tutaj tytułów przetłumaczonych, ale dodam tylko, że są to z zasady teksty najtrudniejsze, np. Tomasza z Celano. Przełożył je wprawdzie wcześniej jeden z ojców, już nie żyjący, który pisał pracę habilitacyjną na podstawie łacińskich tekstów (jego praca magisterska i doktorska miała także źródła w tym języku), ale przekład o. Cecyliana okazał się po prostu lepszy, uczciwiej zrobiony. Trzeba jeszcze wspomnieć o dotrzymywaniu słowa. Gdy powiedział, że np. za tydzień będzie ta część przetłumaczona, to po prostu była przetłumaczona.

Ostatnio jeden ze współbraci wyraził opinię, że dużo błędów jest w pierwszym wydaniu i dlatego opracowuje się nowe wydania. Nie przeczę, że oczywiście jakieś błędy mogą być, ale o. Cecylian poprawił przed wydaniem te teksty, które ja przetłumaczyłem. Mówię o tym dlatego, żeby podkreślić ogrom jego pracy włożonej w to dzieło. A z własnego doświadczenia mogę powiedzieć, że czasem poprawa jest trudniejsza i bardziej czasochłonna, niż samo tłumaczenie. A tak przy okazji warto nadmienić, że za prowincjałatu o. Zdzisława Gogoli OFMConv jeszcze raz nanieśliśmy poprawki na teksty już wydane drukiem. Co dalej dzieje się z tym ponownym wydaniem, to nie bardzo wiem. „Doszły mnie wieści”, że nowy przekład ma być oparty na tekstach łacińskich. Na podstawie takich tekstów zostało opracowane również pierwsze wydanie.

Wprawdzie w świecie wiary nie ma przypadków, ale jak wytłumaczyć fakt, że w tym samym czasie, kiedy pracowaliśmy nad *Wczesnymi źródłami franciszkańskimi*, pracowano także we Włoszech nad *Fonti Francescane*, o czym nie wiedzieliśmy. Tam nad wydaniem pracowało 14 tłumaczy, a u nas – 5. Włoskie wydanie ukazało się drukiem w roku 1980, a nasze czekało bodaj trzy lata na wydanie; w każdym razie ukazało się dopiero w czasach „Solidarności” (1981). Można żałować, że nie dysponowaliśmy wydaniem włoskim, którego tłumacze mieli o wiele łatwiejszy i pełniejszy dostęp do tekstów źródłowych, a my musieliśmy zbierać rozproszone „okruchy”.

Porównując wydane teksty, to w polskim wydaniu jest ich mniej, gdyż z założenia tłumaczyliśmy tylko teksty napisane przez franciszkanów czy związane ze św. Klarą. W przekładzie tych ostatnich nie ma żadnych braków. Natomiast nie mamy właściwie

niczego z pism autorów spoza zakonu i tekstów Aniola Clareno, Jordana z Giano, Tomasza z Eccleston i Salimbena de Adam. Inne teksty umieszczone w wydaniu włoskim znajdujemy w polskich wydaniach oddzielnych (np. *Pisma św. Franciszka...*, *Kwiatki...*), a teksty Iacopone da Todi, Dantego Alighieri czy Hubertyna z Casale w *Antologii mistyków franciszkańskich*.

Myślę że warto jeszcze dodać fakt, iż dzięki temu przekładowi jedna osoba świecka i wielu kleryków napisało prace magisterskie. Niech może tyle wystarczy na ten temat.

Ad: *Pisma ascetyczno-mistyczne św. Bonawentury*

Wcześniej zostało wspomniane „Symposium Bonawenturiańskie”. Właśnie wówczas została ukonstytuowana grupa dla dokonania przekładu dzieła *Decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia* (Ed. 5, Ad Claras Aquas/ Quaracchi 1965), a może to była sesja – wiem, że miała przewodniczącego, a może było więcej tych sesji – tego zupełnie już nie pamiętam.

W czasie tego symposium było bowiem wiele głosów wyrażających żal, że nie mamy po polsku właściwie nic, a liczba znających łacinę coraz szybciej malała. Po roku dotarła wiadomość, że grupa zrezygnowała z tej pracy translacyjnej. Przepraszam bardzo, ale pozwolę sobie teraz na zupełnie osobiste wyznanie i przyznam się szczerze, że z tego powodu zrobiło mi się przykro i żałośnie... Dlaczego?

Najpierw dlatego, że spośród wielu filozofów podanych przez Pana Władysława Tatarkiewicza w jego *Historii filozofii* jakoś mi utkwiła w pamięci i „spodobała mi się” (jeżeli mogę tak się wyrazić) właśnie postać św. Bonawentury.

Następnie dlatego, że ś.p. o. Albert Wojtczak OFMConv prowadził w naszym seminarium dzień skupienia. Przepraszam bardzo, ale w tym miejscu pozwolę sobie na następującą dygresję: to były naprawdę dni modlitwy, spowiedzi świętej, lektury ascetycznej i konferencji bardzo odmienne od dzisiejszych wprowadzonych na ich miejsce w nie jednym klasztorze namiastek – godzin skupienia, by nie powiedzieć kwadransów. Przeprowadził także dwie serie rekolekcji właśnie w oparciu o pisma św. Bonawentury. Bardzo nam to odpowiadało i byliśmy pełni podziwu. Do dnia dzisiejszego mam zachowane w rękopisie streszczenia po łacinie czy może dokładniej wypisy na dziesiątkach stron z dzieł św. Bonawentury. Musiały te konferencje o. Alberta wywierać duży wpływ na nas, skoro chyba nie ja jeden czasem wstawałem i dwie godziny przed ranną pobudką, aby je robić.

I wreszcie – być może kierowałem się zazdrością czy pychą, widząc w tej dziedzinie hegemonię wydawniczą Ojców Karmelitów Bosych. W takiej sytuacji trzeba było biec do „pogotowia ratunkowego”, czyli o. Cecyliana. Chyba nie długo trwała nasza rozmowa, ponieważ stosunkowo szybko powiedział, żebyśmy spróbowali to zrobić sami. No i zaczęliśmy, ale po pewnym czasie chyba znowu o. Cecylian zaproponował poszerzenie ilości pism ascetyczno-mistycznych, jako że uważał, iż we wspomnianym wydaniu łacińskim nie wszystkie zostały umieszczone i zaproponował - a chyba nawet sam poprosił o. Kazimierza Żuchowskiego, bernardyna - do tej współpracy. Tak mi się to jakoś przypomina, że już wówczas miał wykłady w

Kalwarii Zebrzydowskiej. Jeżeli nie, to bardzo proszę o sprostowanie i uściślenie. I znowu sytuacja się powtórzyła – o. Cecylian wziął na siebie trud przekładu i opracowania wprowadzeń trzech najważniejszych i najtrudniejszych dzieł św. Bonawentury. Na ile się orientuję, to bardzo mało franciszkańskich czytelników i czytelniczek miało i chyba nadal ma ta książka. Pozwolę sobie zauważyć i uznać to za bardzo kryzysowy, minusowy i negatywny symptom. Utinam falsus propheta sim!

Ad: *Antologia mistyków franciszkańskich*

Myślę, że można ją nazwać pechową, a to dlatego, że dwa franciszkańskie zgromadzenia żeńskie, i dwóch, a na pewno jeden z prowincjałów franciszkańskich wycofało się z wykupienia w Wydawnictwie ATK zamówionej wcześniej ilości egzemplarzy trzech pierwszych tomów. Dodatkowym powodem było także załamanie się wówczas rynku księgarskiego. Nie chcę podawać tutaj uzasadnień niektórych ekonomów prowincjalnych. Nadmienię jednak, że jeżeli *Pisma ascetyczno-mistyczne* św. Bonawentury ukazały się w roku 1984, to kolejne trzy tomy *Antologii* wychodziły kolejno w następnych latach 1985–1987. Myślę, że jeżeli ktoś miał je chociaż raz w ręku, to łatwo zrozumie ogrom włożonej pracy tłumaczy. To wszystko było przecież robione „na marginesie zajęć obowiązkujących” – najczęściej po godzinie 22-ej lub wczesnym rankiem. O ile mi wiadomo nikt nie miał na to czasu przewidzianego przez przełożonych. Jak ogromny był wkład o. Profesora Cecyliana to proponuję „przekartkowanie” tych sześciu tomów *Antologii*, z których jeden jest wyłącznie dziełem o. Profesora. Jest to pechowa seria również dlatego, że o. Profesor miał i ma od dawna przygotowany materiał na kolejne tomy, np. bardzo dużą część pism św. Bernardyna ze Sieny, św. Piotra z Alkantary i Henryka z Herp, którego dzieło *Theologia mystica* w starodruku przewyższa chyba objętościowo na pewno pisma św. Teresy Wielkiej czy św. Jana od Krzyża, a być może i merytorycznie. Tak to przynajmniej wygląda z niektórych wzmianek bibliograficznych.

Nie chcę się chęłpić naszą *Antologią*, ale zobaczywszy pierwszy tom *I Mistici. Scritti dei Mistici Francescani. Secolo XIII*, który się ukazał drukiem w roku 1995, to wiedząc jak się w Polsce przedstawia baza źródłowa, nie mamy się czego wstydzić. Byłem bodaj dwa razy na spotkaniu włoskiego komitetu wydawniczego i wiem, że o. Ernesto Caroli miał już w roku 1974 zespół tłumaczy i wybranych autorów oraz ich tekstów. Patrząc na „Indice generale” tego pierwszego tomu (na każdy wiek jest przewidziany jeden tom), to w tej czy innej formie występują wszyscy pisarze w naszej *Antologii*, za wyjątkiem bodaj czterech autorek, a mianowicie św. Elżbiety Węgierskiej, bł. Heleny Enselmini, bł. Agnieszki z Asyżu i bł. Izabeli di Francia.

Myślę, że warto tutaj podkreślić, iż nie doszło między nami do żadnej niezgody czy jakiejś ostrzejszej wymiany zdań. Wspominam o tym dlatego, aby m. in. przekazać chociażby tylko dla relaksu mały epizod. Otóż gdy o. Cecylian przekazywał mi raz jakąś partię materiału, to swoim basowo przyciszonym głosem powiedział: „Tylko mi tam nic nie poprawiać!” Więc nic oczywiście nie poprawiałem. Gdy jednak doszło do nieco odmiennych naszych opinii na temat Anioła Clareno, to przyszedłem do o. Cecyliana i mówię mu, o co chodzi. On na to: „No to trzeba było poprawić i

zmienić!” Kiedy przypomniałem jego słowa „Tylko mi tam nic nie poprawiać”, odpowiedział już nie basowo przyciszonym głosem: „Gdzie nie potrzeba, to nie potrzeba poprawić, ale gdzie potrzeba, to potrzeba”.

Na kontynuację wydawniczą po polsku *Antologii* w dotychczasowej formie patrzę raczej pesymistycznie... Przykro mi, że tak to widzę i z całego serca pragnę, by było to wręcz odwrotnie.

Niech mi będzie wolno i w tym miejscu wyrazić jeszcze raz moją osobistą wdzięczność za wszystko, co o. Cecylian zrobił w tej „naszej wspólnej mini-przygodzie związanej z mini-historią wydawniczą”. Niech serdeczne i święte franciszkowe „Retribuat Deus et S.P.N. Franciscus!” będzie zapewnieniem, że właśnie św. Franciszek i inni mistycy franciszkańscy nie pozwolą sobie na to, aby zaciągnęli niewypłacalne długi u naszego kochanego o. profesora Cecyliana. A jeśli chodzi o życzenia, to oczywiście życzę mu, by w żadnym następnym (ewentualnie) tomie nie tylko *Antologii*, ale ewentualnego *Słownika franciszkańskiego* nie brakło jego cennego wkładu. Szczęść Boże!

Summary

Fragments of Recollections

The author recollects his joint work with Fr. C. Niezgoda while translating into Polish three collections of Franciscan sources: Early Franciscan sources, Ascetic and mystical writings of St. Bonaventure and „Anthology of Franciscan mystics”.

¹ Wspomnienia autora niniejszego artykułu o współpracy z o. Cecylianiem Niezgodą nad polskim wydaniem *Wczesnych źródeł franciszkańskich, Pism ascetyczno-mistycznych św. Bonawentury i Antologii mistyków franciszkańskich*.

DUCHOWY PORTRET SŁUŻEBNICY BOŻEJ MATKI ANNY KAWOREK W TWÓRCZOŚCI OJCA JUBILATA CECYLIANA NIEZGODY OFMCONV¹

Zgromadzenie Sióstr Św. Michała Archaniola pragnie również włączyć się w jubileuszowy hymn wdzięczności Bogu za dar osoby Przewielebnego Ojca Profesora Cecyliana Niezgody, za dar Jego kapłaństwa. Mamy wiele powodów do wdzięczności, a jednym z nich jest ogromny wkład Ojca Profesora w wydobywanie ze źródeł archiwalnych i ukazanie zarówno nam - siostrom michalitkom, jak i wielu innym, postaci pierwszej michalitki - Współzałożycielki Zgromadzenia - Matki Anny Kaworek, aktualnie kandydatki na ołtarze - Służebnicy Bożej, której proces beatyfikacyjny toczy się już na szczelu Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie. Z radością bierzemy udział w tej sesji, która jest wspaniałą okazją, by "nieco głośniej" wyrazić naszą wdzięczność Dostojnemu Jubilatowi. Dziś chcemy to uczynić właśnie poprzez przywołanie postaci naszej Matki Współzałożycielki i ukazanie Jej duchowego portretu, jaki odnajdujemy w twórczości Przewielebnego Ojca.

W opracowaniu niniejszym korzystałam z trzech pozycji autorstwa Czcigodnego Jubilata, wydanych drukiem, które przedstawiam w porządku chronologicznym ich edycji:

1. *Matka Anna Kaworek (1872 - 1936) życie i działalność* - artykuł w XIX tomie serii wydawniczej "Chrześcijanie", Niepokalanów 1992;
2. *Matka Anna Kaworek cicha bohaterka*, Kraków 1993;
3. *Matka Anna Kaworek wśród swoich*, Michalineum 1997.

Wykorzystany został także tekst konferencji Ojca Profesora na temat Matki Anny, jako wzoru przełożonej i wzoru posłuszeństwa, wygłoszonej na zebraniu sióstr przełożonych w Miejsu Piastowym, w dniu 04.02.1994 r. Nagranie magnetofonowe tego tekstu przechowywane jest w naszym zakonnym archiwum.

I. Chronologia życia

W celu lepszego zrozumienia zasadniczej części tematu, dobrze będzie zapoznać się na początku z chronologią życia Matki Anny, opracowaną przez

Czcigodnego Ojca, a zamieszczoną w ostatniej pozycji książkowej, jaka ukazała się o naszej Współzałożycielce: *Matka Anna Kaworek wśród swoich* (ss. 13-18):

- 30.01.1840 - W Ciochowitz urodził się Franciszek Kaworek, ojciec Anny.
- 07.03.1843 - W Taciszowie urodziła się Franciszka z Langerów, matka Anny.
- 18.06.1872 - W Biedzychowicach koło Głogówka urodziła się Anna, trzecie dziecko małżeństwa Kaworków - 20.06. 1872 r. otrzymała Chrzest święty.
- 1892-1894 - Anna pracuje u swojej siostry Albiny i Antoniego Grabarów.
- 25.02.1894 - Anna przyjeżdża do Miejsca koło Krosna n/Wisłokiem, do zakładu ks. Bronisława Markiewicza, jako kandydatka na salezjankę.
- 1894 jesień - Anna wraca na Śląsk, by na Kalwarii - Górze Św. Anny upewnić się co do woli Bożej względem siebie. Wraca do Miejsca upewniona w powołaniu pod kierownictwo ks. B. Markiewicza.
- 1896 jesień - Przybywa do Miejsca s. Rozalia Zakrzewska, salezjanka, by razem z ks. Piotrem Sikorą, salezjaninem, przygotować kandydatki do stanu zakonnego.
- 05.03.1897 - Po 10-dniowych rekolekcjach Anna razem z 5 innymi dziewczętami składa na ręce ks. Markiewicza 3-letnie prywatne śluby ewangeliczne: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa.
- 1897 - Po wybudowaniu domu zakładowego dla chłopców, siostry w starej plebani otwierają zakład żeński dla sierot.
- Na skutek dokonanych zmian przez wizytatora salezjańskiego ks. Mojżesza Veronesi, ks. Bronisław Markiewicz zrywa z salezjanami.
- 01.11.1898 - Na prośbę sióstr ks. B. Markiewicz przyjmuje od nich prywatne śluby wieczyste. Złożyły je: Anna Kaworek, Walentyna Bierońska, Tekla Agnieszka Tomasz, Tekla Gwazdacz, natomiast s. Rozalia Bierońska złożyła śluby 3-letnie.
- Nowa wspólnota sióstr wybiera na swą przełożoną Annę Kaworek, która organizuje ich życie na modłę zakonną według reguły napisanej przez ks. Bronisława Markiewicza.
- 1899 - W oparciu o rodzinę Grabarów siostry Matki Anny obejmują pracę w Grabowcu.
- Dokonują próby zaszczepienia się w Jabłonowie na Pomorzu.
- Na zaproszenie księcia Michała Radziwiłła członkowie Towarzystwa Powściągliwość i Praca oraz siostry Matki Anny obejmują prowadzenie zakładu dla chłopców w Warszawie, tzw. "Nazaret".
- 1899 grudzień - Ks. Bronisław Markiewicz zamieszcza w miesięczniku "Powściągliwość i Praca" pierwszy anons o zakładzie żeńskim w Miejscu Piastowym.
- Siostry nabywają kolejno sąsiednie domy wiejskie na użytek swego zakładu: Organistówkę, Lisówkę, Jakubówkę.
- 1901 - Siostry prowadzą ochronkę dla małych dzieci w Miejscu Piastowym, a także przyjmują córki gospodarzy miejscowych na naukę koronkarstwa, krawiectwa i wyrobu guzików.

- 1901/02 zima - Siostry i wychowanki nękane są przez zjawiska przypisywane napaściom złego ducha.
- 02.08.1903 - Ks. B. Markiewicz otwiera zakład dla chłopców w Pawlikowicach k/Wieliczki. Kierownictwo zakładem powierzone zostaje ks. Janowi Latuskowi. Do współpracy w prowadzeniu zakładu wyjeżdżają siostry Matki Anny - siostry pełnią tam swoją posługę do dnia dzisiejszego.
- 17.08.1902 - Ks. Bronisław Markiewicz wnosi prośbę do konsystorza biskupiego o zatwierdzenie męskiego i żeńskiego zgromadzenia św. Michała Archaniola.
- 22.09.1902 - Prośba o zatwierdzenie zgromadzenia żeńskiego zostaje odrzucona. Siostry otrzymują polecenie rozejścia się do domów rodzinnych.
- 30.09.1902 - Anna Kaworek i jej siostry odpisują księdzu Biskupowi, że pozostaną w Miejsu Piastowym jako służące na usługach zakładów sierocych ks. Bronisława Markiewicza.
- 05.11.1902 - Po wizytacji zakładu męskiego i żeńskiego w Miejsu Piastowym przez delegatów biskupich i debacie w konsystorzu z ks. B. Markiewiczem i ks. S. Orlembą, ks. Biskup podtrzymuje decyzję z dnia 22 września. Matka Anna i siostry utrzymują się jednak w Miejsu Piastowym na statusie służących.
- 1905 - Na prośbę ks. Władysława Gryzieckiego siostry obejmują na pewien czas przytulisko św. Zyty dla służących w Rzeszowie.
- 1906-1911 - Na zaproszenie ks. Ignacego Kłopotowskiego siostry "michalitki" podejmują się pracy w garkuchni dla ubogich w Lublinie, w domu starców na Sierakowszczyźnie i w zakładzie dla dziewcząt w Lubartowie.
- 1908 wiosna - Matka Anna Kaworek zamawia u pana Jana Trzecieckiego 3 morgi pola obok cmentarza w Miejsu Piastowym pod budowę domu dla sióstr i ich wychowanek.
- 1909 marzec - Umiera pan Jan Trzeciecki, kolator parafii i dobrodziej zakładu ks. Markiewicza.
- 1910 - Za zgodą władz rządowych i kościelnych Matka Anna wysłała siostry na kwestę.
- 1908-1912 - Siostry podejmują współpracę i pomoc w prowadzeniu zakładu dla dzieci w Skomorochach w arch. lwowskiej - na czele zakładu stał ks. Józef Machała.
- 1911 - Matka Anna kupuje u pani Urszuli Trzecieckiej 5 morgów pola i zaczyna gromadzić materiał budowlany na dom. Przed wybuchem I wojny światowej założono fundamenty pod dom, który miał być równocześnie klasztorem dla sióstr i domem wychowawczym dla ubogich dziewcząt.
- 29.01.1912 - Umiera ks. Bronisław Markiewicz - odpowiedzialność za wspólnotę sióstr i wychowanek spada całkowicie na Matkę Annę.
- 1914-1918 - I wojna światowa - siostry przetrwały szczęśliwie ten okres w Miejsu Piastowym i Pawlikowicach. Przerwane zostały prace rozpoczęte przy

- budowie domu w Miejsu Piastowym. Po roku 1918 - Matka Anna obejmuje nowe placówki: Berteszów w 1920 r.; Wysoką Strzyżowską w 1921 r.; Truskawiec w 1922 r.; Działkowice w 1925 r.
- 29.09.1921 - Za sprawą bpa Adama Sapielhy w Krakowie męskie Towarzystwo Powściągliwość i Praca otrzymuje erekcję kanoniczną jako Towarzystwo św. Michała Archaniola.
- 1922 - Wznowienie budowy domu. Kwestowanie i praca sióstr przy budowie.
- 19.12.1922 - Bp J. S. Pelczar ponawia swoje rozporządzenie z 1902 r. w odniesieniu do "służących w zakładzie, które uchodzą za zakonnice".
- 1923 - Koncentracja wszystkich sił przy budowie domu.
- 04.08.1923 - Po uzgodnieniu sprawy z wizytatorem apostolskim biskupem Władysławem Krynickim, ks. bp J. S. Pelczar w piśmie do generała michalitów, ks. Antoniego Sobczaka, decyduje, że "dziewczęta, które się zebrały w Miejsu Piastowym w celu utworzenia nowego Zgromadzenia (...) mają się rozejść i wstąpić do innych zgromadzeń, jeżeli chcą zostać zakonnicami".
- 12.08. 1923 - Za radą prof. Bartłomieja Grocha siostry zawiązują świeckie Stowarzyszenie Niewiast im. ks. Bronisława Markiewicza, którego przewodniczącą wybrały Annę Kaworek. Stowarzyszenie uzyskało zatwierdzenie od władz wojewódzkich Lwowa.
- 05.09. 1923 - Ks. Antoni Sobczak w odpowiedzi na pismo ks. bpa Pelczara z 03.08. 1923 r.. broni siebie i siostry, wykazując, że jest "fizyczną niemożliwością, by je dziś rozpedzić".
- 28.03. 1924 - Umiera bp J. S. Pelczar. Nowym ordynariuszem diec. przemyskiej ob. łac. zostaje bp Anatol Nowak. dotychczasowy biskup pomocniczy w Krakowie.
- 29.09. 1925 - Poświęcenie kaplicy w nowym domu sióstr w Miejsu Piastowym.
- 29.07. 1927 - Matka Anna Kaworek wnosi do ks. bpa Anatola Nowaka w Przemyślu prośbę o zatwierdzenie Zgromadzenia Sióstr.
- 15.11.1927 - Siostry wraz z wychowankami zamieszkują w nowym domu.
- 20.04.1928 - Dzięki staraniom ks. bpa Anatola Nowaka Święta Kongregacja d/s Zakonnych w Rzymie zatwierdza wspólnotę sióstr jako "Towarzystwo Sióstr Św. Michała Archaniola".
- 21.08.1928 - Pod przewodnictwem ks. bpa Anatola Nowaka dokonuje się w Miejsu Piastowym uroczysta erekcja "Towarzystwa Sióstr Św. Michała Archaniola". Ks. Biskup przewodniczy obradom I Kapituły Generalnej i wyborom zarządu generalnego. Anna Kaworek została wybrana matką generalną na 12 - letnią kadencję.
- 29.09.1928 - Pierwsze oblóczyny zakonne i rozpoczęcie kanonicznego nowicjatu.
- 29.09.1930 - Matka Anna wraz z 53 siostrami składa pierwsze śluby zakonne.
- 29.09.1933 - 49 sióstr składa śluby wieczyste - Matka Anna składa je leżąc chora w łóżku.
- 21.08.1934 - Matka Anna zwołuje i przewodniczy II Kapitułe Generalnej Zgromadzenia Sióstr - była to Kapituła o charakterze obradującym.

- 08.09.1935 - Umiera s. Franciszka Kaworek - rodzona siostra Matki Anny, pełniąca urząd dyrektorki domu w Miejsu Piastowym.
- 30.12.1936 - Po długich cierpieniach spowodowanych powikłaniami chorobowymi, umiera Matka Anna Kaworek, pierwsza michalitka, mistrzyni i matka Zgromadzenia.
- 02.01.1937 - Uroczysty pogrzeb Matki Anny i złożenie ciała we wspólnym grobie z siostrą Franciszką, na cmentarzu w Miejsu Piastowym.

Do powyższej chronologii, przedstawionej przez Ojca Profesora Cecyliana Niezgodę, pragnę jeszcze dołączyć ważniejsze wydarzenia związane z procesem beatyfikacyjnym naszej Matki Współzałożycielki:

- 02.12.1993 - Rozpoczęcie procesu kanonizacyjnego Służebnicy Bożej Matki Anny Kaworek w Przemyślu, pod przewodnictwem Ks. abpa metropolity Józefa Michalika.
- 14.03.1997 - Ekshumacja i przeniesienie doczesnych szczątków Służebnicy Bożej Matki Anny Kaworek do krypty w domu macierzystym Zgromadzenia w Miejsu Piastowym.
- 09.12.1997 - Uroczysta Sesja kończąca proces kanonizacyjny Matki Anny na terenie Archidiecezji Przemyskiej.
- 30.12.1997 - Otwarcie procesu kanonizacyjnego Sł. Bożej Anny Kaworek na terenie Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie.

II. Sylwetka duchowa

Piękną syntezą tego, co Autor chciał powiedzieć o naszej Matce Współzałożycielce, jest jego świadectwo, wyrażone w słowach: "Matka Anna Kaworek silnie przemawia do mnie pokorną wielkością swego posługiwania w prawdziwej i wiernej realizacji wzoru Jezusa Chrystusa, <który nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć> (Mt 21,28) (*Matka Anna Kaworek cicha bohaterka*, s.4).

Analizując wymienione wyżej pozycje i wypowiedzi Ojca Profesora na temat Matki Anny, łatwo zauważyć, iż autor w sposób szczególny zaakcentował u swojej "bohaterki" :

1. pewne cechy jej charakteru
2. łaskę powołania i dar modlitwy
3. charyzmat przełożeński
4. wierność idei Ojca Założyciela
5. rolę krzyża na drodze jej powołania zakonnego
6. wpływ duchowości franciszkańskiej

Ad. 1. Cechy charakteru

Wszystkie relacje o Matce Annie mówią o jej dobroci, wrażliwości na potrzeby innych ludzi, o jej promieniowaniu na otoczenie.

"Była łagodna, nigdy nie unosiła się gniewem, nawet wtenczas, gdy doznała od kogoś jakiejś przykrości, ale znosiła to w milczeniu. Dla każdego miała współczucie, zawsze była uśmiechnięta i zawsze zwracała się z dobrym słowem. Każda siostra, czy wychowanka przystępowała do niej bez lęku. Odnosiła się do wszystkich jak dobra matka. Ludzie z wioski zwracali się czasem do niej po radę. Darzyła ich dobrym słowem, uspokajała i zachęcała do pojednania. (...) Sama dawała dobry przykład swoim życiem. Była bardzo pracowita. Pomagała wszędzie, przy praniu, w stajni, w kuchni, przy budowie domu i gdzie zaszła potrzeba. Była bardzo dokładna w pracy. żądała, żeby siostry i dziewczynki dokładnie spełniały swoje obowiązki" (s. Elżbieta Piszczuk, *Chrześcijananie*, s. 119).

Inna siostra wspomina Matkę Annę tak: "Miała charakter łagodny, poważny! Nie widziałam nigdy, żeby głośno się śmiała, ale uśmiechnięta była zawsze. Pogodna, lubiana na ogół przez wszystkich. Szlachetna w postępowaniu. Tym sobie jednała otoczenie. Pokorna i pracowita" (*Matka Anna Kaworek wśród swoich*, s. 145). Szczególną wagę autor przywiązuje do wspomnień osób świeckich, które potwierdzają opinie sióstr:

"W latach moich szkolnych wiedziałem tylko to, że na plebani są "Panienki", które wychowywały dzieci sieroty i prócz tego prowadziły ochronkę dla dzieci wiejskich. Właśnie z tej ochronki zapamiętałem jedną z <panienek>, która była bardzo dobra, więc dzieci garnęły się do niej jak do matki, a ona głaskała dzieci po głowach, wypytywała o dom, o krewnych i w ogóle interesowała się życiem rodzinnym dzieci. Zapamiętałem jej twarz z miłym zawsze uśmiechem. To właśnie była siostra Anna Kaworek (Jan Szurlej).

A jak szła, to dzieci tak się cieszyły na jej widok. krzyczały: Siostra przełożona idzie! Pędziły do niej. Ona stała zawsze w środku. a dzieci naokoło niej. Miała wiele i dużo serca dla dzieci z wioski i swoich sierot. Siostra Anna wszystkich kochała jednakowo mile i serdecznie. nigdy nie robiła różnicy, że to dziecko bogatych rodziców, a to biednych. (...) Wszyscy mówili: Siostra przełożona Anna. bo była dobra dla wszystkich, chorym szła z pomocą, ostatkiem się dzieliła, choć sama nie miała, doradzała ludziom, pocieszała, a nawet łyzy ocierała płaczącym, bo do niej wszyscy się garnęli (Stanisława Lorenc).

Nie mogę dziś pojąć, co w jej naturze tkwiło, że potrafiła sobie tak ująć ludzi. (...) Dziwna osoba, każdy człowiek, a zwłaszcza dzieci czuły przywiązanie do niej. Do dzisiaj jej głos dźwięczy mi w uszach, bo miała tak delikatny głos, że można było z nią mówić i słuchać jej bez końca. Nie miałem matki, bo nawet nie pamiętam jej, ale siostra Anna była dla nas najlepszą z matek, tak potrafiła nas kochać" (Józef Goldfeld, *Chrześcijananie ...*, ss. 121 - 122).

Ad. 2. Łaska powołania i dar modlitwy

Dużo miejsca poświęca autor w swoich publikacjach zagadnieniu powołania w życiu Matki Anny. Wskazuje najpierw na znaki zewnętrzne jej powołania: "Jako dziecko podobała sobie w wyglądzie spotkanych sióstr zakonnych w Ujeździe; zapaliła się wieścią o św. Janie Bosko i salezjankach w Turynie; a także o ks. Bronisławie Markiewicz i jego zakładzie wychowawczym dla sierot w Miejsu" (*Matka Anna Kaworek wśród swoich*, s. 141).

Ukazane zostały także walory wrodzonego temperamentu Matki Anny, jako podłoże powołania zakonnego. Stosując temperamentologię W. H. Sheldoua, temperament jej określony został jako typ: "cerebrotonika" - mózgowca. Podkreślone zostały takie przymioty, jak: szybka reakcja, skłonność do samotności, napięcie umysłowe, natężenie uwagi; powściągliwość w kontaktach z ludźmi, w uzewnętrznianiu uczuć; odporność na czynności monotonne (była służącą przez wiele lat, przy braku nadziei na zatwierdzenie Zgromadzenia zakonnego); niechęć do ostentacji zewnętrznej, natomiast ukochanie życia domowego i klasztornego; głos przyciszony, lęk przed robieniem hałasu, co jak najbardziej dysponowało ją do milczenia i skupienia zakonnego; młodość w wyglądzie i w ruchach; duchowa introwersja i umysłowość wertykalna, co ułatwiało jej modlitwę i kontemplację (por. tamże, s. 142).

"Matka Anna posiadała jakiś wyższy dar modlitwy. Gdy już w nowym domu była kaplica i wszystkie siostry i dzieci tu zamieszkały, bardzo często spotykało się Matkę w kaplicy modlącą się w skupieniu (s. Anna Jarosz).

Zachęcała do modlitwy przy pracy: gdy siostry noszą cegłę, czy inną pracę wykonują, niech się modlą. (...) Bardzo troszczyła się o życie zakonne wewnętrzne sióstr, szczególnie po zatwierdzeniu. Wcześniej też dbała o to, by siostry były co dzień na Mszy św. i u Komunii św., by odmawiały różaniec... (s. Aniela Ostrowska).

Matkę Annę widywałam często w kaplicy. Zachęcała nas postulanki, abyśmy idąc w drodze na pole odmawiały różaniec, by przy pracy zachować milczenie. (...) Często chodziła na cmentarz" (s. Alfonsa Rynkowska; *Chrześcijanin* ..., s. 119).

Ad. 3. Charyzmat przełożński

Na jednym z zebrań sióstr przełożonych lokalnych naszego Zgromadzenia, Ojciec Profesor ukazał Matkę Annę jako wzór przełożonej oraz wzór posłuszeństwa. Zwrócił uwagę na pewną ewolucję, jaka dokonywała się w zakresie sprawowania posługi przełożńskiej przez Matkę Annę.

Najpierw była przełożoną domową. Kierownictwo właściwe miał Ojciec Założyciel z dwóch tytułów: jako przełożony parafii i równocześnie jako przełożony wspólnoty. Matka Anna była przełożoną jakby w znaczeniu węższym - w swoim domu, w swojej małej żeńskiej wspólnotie.

Po śmierci Założyciela stała się przełożoną już bardziej samodzielnią. Właściwie jednak siostry były przez długie lata służącymi, a Matka Anna - przełożoną służących.

Potem stała się przewodniczącą Stowarzyszenia Niewiast im. Ks. Bronisława Markiewicza, którego statut zatwierdzony został przez władze świeckie. Reprezentowała to Stowarzyszenie wobec władz świeckich, faktycznie jednak Matka Anna organizowała swoje siostry na sposób zakonny. Ludzie uważali je za zakonnice i one same miały świadomość, że nie mają zatwierdzenia, ale z życia swojego i charyzmatu, już czuły się zakonnicami.

Wreszcie po zatwierdzeniu Zgromadzenia została przełożoną generalną, zatwierdzoną przez biskupa Anatola Nowaka i według Konstytucji zależną od biskupa w Przemyślu.

W pełnieniu posłannictwa przełożńskiego autor zauważa u Matki Anny kilka zasadniczych cech:

- Odnaczała się wielką obowiązkowością. Niewiele jest jej pism, ale bardzo łatwo spostrzec, że zawsze się odwołuje do Boga, do woli Bożej. A więc obowiązkowość wobec Boga i prawność moralna były jej przymiotami w prowadzeniu wspólnoty do świętości.
- Wierność w małych rzeczach.
- Również takie przymioty jak skromność, wstydlivość, ascetyzm, umartwienie, które znajdują się niejako na linii powściągliwości i pracy.
- Ogromna pracowitość.
- Zamiłowanie do samotności i milczenia - to pozwalało jej też na tworzenie wspólnoty domowej.
- Skłonność do modlitwy myślniej, do rozmyślania, kontemplacji.
- Posłuszeństwo woli i wykonania
- Sprawiedliwość, ukazywanie jej wartości - jednakowo traktowała wszystkie siostry. Matka Anna od początku, jak tylko została wybrana przełożoną, tworzyła jakby równowagę pomiędzy siostrami. Starła się być sprawiedliwą, traktować siostry niezależnie od pochodzenia, od regionu.

Tworzyła wspólnotę - podjęła się budowy domu. Gdyby nie chciała tworzyć wspólnoty, to by się takiego ogromnego trudu budowy domu nie podjęła. Wszystko zrobiła, żeby utworzyć dom. Nabywała ziemię, żeby była podstawa utrzymania domu, wspólnoty. Najważniejsze było to, że ona była we wspólnocie, była w domu. Nie słyszymy o niej, żeby korzystała z możliwości swojej i gdzieś jeździła na odwiedziny poza wyjazdami wynikającymi z pełnienia funkcji przełożonej generalnej. Trwała w tej wspólnocie do końca. także w swojej chorobie. To jest ogromnie ważne.

Bardzo mocno została też podkreślona troska Matki Anny o wysoki poziom religijno-moralny wspólnoty. Posiadała ona temperament, który martwi się o przyszłość. Jakby przeczuwała kryzys wzrostu - tzw. "prawo Parkinsona": że ilość obniża poziom moralny. Pisała: "gdyby brak dobrego ducha miał się rozszerzyć, to biada Zgromadzeniu, co się z nim stanie za lat 50? W takim razie trzeba by wołać: biedny Pan Jezus. Obecnie mamy tyle dobrych sióstr, ale te i inne, które po nich przybędą, idąc za ich przykładem gorzej jeszcze żyć będą niż my i niebawem

opieszalność do świętości między nas się wkradnie, a po małych winach zgorszenie". Ona jakby rozumiała tę sprawę, chociaż jeszcze za jej życia Zgromadzenie nie było tak wielkie, a już się martwiła co będzie potem, jak nowe przyjdą. I dlatego mówiła: "żeby duch zakonny był u nas w całej pełni i żebyśmy coraz więcej tego ducha mogły poznać i zapragnąć z żywą wiarą i wprowadzić w czyn, to naprawdę musimy dobrze poznać nasze reguły i jej obowiązki i głębiej się zastanowić nad nią. Nic nas na sądzie Bożym nie obroni".

Przede wszystkim była zajęta formacją duchową. Ona dawała przykład. Formowała siostry głównie przez swój przykład.

Z korespondencji sióstr widać jaką rolę Matka Anna odgrywała w Zgromadzeniu, jak była tym oparciem dla wszystkich. Cierpliwie znosiła trudności personalne (por. Konferencja: *Matka Anna wzór przełożonej*, zapis magnetofonowy).

Matka Anna kładła wielki nacisk na posłuszeństwo. Była posłuszna Założycielowi przez przestrzeganie jego poleceń, jego charyzmatu i trzymanie się ducha Konstytucji i Reguły, które on im pierwszy nadał. Trzeba powiedzieć, że była w całym tego słowa znaczeniu wzorem posłuszeństwa.

(...) "jeszcze przed zatwierdzeniem Zgromadzenia, a na większą skalę po zatwierdzeniu, Matka Anna i jej wspólnota zadbały o swoją formację intelektualną i zawodową, by z kolei móc służyć wychowankom sierocym w zakresie wykształcenia podstawowego i w zakresie wychowania do pracy zawodowej" (*Matka Anna Kaworek wśród swoich*, s. 149).

"Zapewne i jako przełożona i jako wychowawczyni dzieci była - podobnie do ks. Bronisława Markiewicza - wyposażona przez Ducha Świętego w wielkie dary natury i łaski" (tamże, s. 152).

Autor nazwał Matkę Annę "dziwną matką przełożoną", a dziwną dlatego, że zamiast rozkazywać i dozorować, sama pierwsza szła do ciężkiej pracy fizycznej, dawała przykład umartwienia i z czarującym taktem odnosiła się do wszystkich" (*Chrześcijaństwo ...*, s. 102).

Ojciec Jubilat chciał nam ukazać pełny obraz Matki Anny. a więc nie mogło zabraknąć także Jej cech ujemnych, napisał więc m.in.: "Matka Anna nie zadbała o to. by pozostawić po sobie dokumentację swego życia i działania" (tamże, s. 96).

Nie była zdatna do administracji, to nie było w jej temperamencie i dlatego tak bardzo potrzebna jej była siostra Franciszka.

Ad. 4. Wierność idei Ojca Założyciela

"Anna Kaworek, z chwilą przybycia do Miejsca Piastowego i po przywitaniu jej przez ks. Bronisława Markiewicza, rozpoczęła wykonywanie posługi, która była realną współpracą z jego dziełem. Równocześnie weszła w jego charyzmat i duchowość, trwając przy nim bez wahania aż do jego śmierci, a później strzegąc wiernie jego dziedzictwa w kierowaniu powstałą wspólnotą sióstr i w umacnianiu oraz rozwijaniu jego dzieła" (*Matka Anna Kaworek wśród swoich*, s. 37).

Podkreśla się u Matki Anny jej wierność idei Ojca Założyciela - Sługi Bożego ks. Bronisława Markiewicza - jej częste wracanie do jego programu duchowego w życiu zakonnym i do programu wychowawczego w opiece nad sierotami. W przemówieniu do kapituły zgromadzenia 21.08.1934 r. powiedziała: "Nie wolno nam zapominać, że na fundamencie zaciągniętych wobec Ojca Założyciela obowiązków, mimo doczesnych swych kłopotów życiowych, mamy wciąż budować przewidzianą przezeń lepszą przyszłość dla naszego narodu (...) Dlatego też na tej naszej Kapitułe zastanowimy się nad naszą przeszłością, przypomnimy sobie początki naszego zgromadzenia, jego ducha i zasady, jakie wszczepiał w nasze serca śp. nasz Założyciel" (*Chrześcijaństwo* ..., s. 110).

"Po jego śmierci nosicielką tej duchowości i metody wychowawczej miała stać się dla zgromadzenia najwierniejsza jego uczennica - m. Anna Kaworek" (tamże, s. 112).

"Ducha Założyciela chciała przenieść w siostry. Słyszałam, jak mówiła: Czy tak zrobiłby Ojciec Założyciel? Czuwała nad zachowaniem Konstytucji. (...) Była bardzo umartwiona i zachęcała do umartwienia" (s. Alfonsa Rynkowska; tamże, s. 120).

"Matka Anna dawała przykład życia według charyzmatu. Charyzmat Założyciela, ten duch powściągliwości i pracy - Ona dawała tego przykład i do tego zachęcała.

Starła się też wypełniać cel własny Zgromadzenia, jakim było wychowanie sierot. Ten cel Zgromadzenia wypełniała jakby w dwóch kierunkach. Najpierw w sposób pomocniczy u Księżki Michalitów - siostry pracowały jako służące dla Zakładu Księżki Michalitów. Rozwój Zakładu męskiego od samego początku był bardzo szybki, wymagał coraz więcej pracy, nie tylko pracy wychowawczej, nauczania, ale wymagał pracy sióstr. Sama to zresztą pisze - one tej pracy nie mogły podołać, tak było jej dużo, tak narastała, że 'nawet nie było czasu na krótki pociorek'. To był ogromny wkład. Gdyby nie one, to by Zakład męski tak nie prosperował i ks. Markiewicz nie miałby takich efektów. Po drugie - wypełniała własny cel Zgromadzenia u siebie. Matka Anna właściwie odpowiadała za utworzenie Zakładu żeńskiego i za wypełnienie tego celu, który podał Założyciel. Ona na własną odpowiedzialność go podjęła i prowadziła. Po śmierci Założyciela to Matka Anna była tak bardzo zatroskana o tę opiekę, wychowanie dziewcząt sierocych, opuszczonych" (Konferencja: *Matka Anna wzór przełożonej*, zapis magnetofonowy).

Ad. 5. Rola krzyża na drodze jej powołania zakonnego

"Święci brali na siebie krzyż, co zresztą nakazał sam Jezus Chrystus jako konieczny warunek: «Jeśli kto chce pójść za Mną niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje» (Mt 16,24). Słudzy Boży: ks. Bronisław Markiewicz i m. Anna Kaworek jak najbardziej zasługują na miano tych, którzy zaparli się siebie, żyjąc w powściągliwości i pracy, i wzięwszy swój krzyż, nieśli go wiernie za Chrystusem, do końca" (Matka Anna Kaworek wśród swoich, s. 144).

W domu rodzinnym, przy rodzicach i wśród rodzeństwa wzrastała w wierze i pobożności, m.in. brała udział w pieszych pielgrzymkach do Kalwarii na Górze Św. Anny, co w sposób istotny miało później zdecydować o jej powołaniu zakonnym" (tamże, ss. 141-142).

Od chwili przybycia do Miejsca Piastowego, niejako krzyżem znaczone było życie Matki Anny. Oto jak sama Matka opisuje swoje spotkanie z krzyżem: "Nareszcie przyjeżdżamy bliżej kościoła i zobaczyłam mały drewniany krzyżyk. Zdziwiło mnie bardzo, że takie małe krzyże jeszcze istnieją (...) Wtedy przyszedł na przywitanie Ojciec Rektor (czyli ks. Markiewicz), przyniósł duży, bardzo piękny krzyż i podał jej do ucałowania jako zadatek Bożej miłości. Przycisnęłam ten kochany krzyż, ale jednak serce płakało, a łzy jak groch leciały po twarzy" (tamże, ss. 36-37).

Ojciec Profesor skonstruował te wspomnienia Matki Anny następująco: "Przywitał ją mały, drewniany krzyż przydrożny, ale podjęła do dźwigania wielki krzyż życia!" (tamże, ss. 36-37).

"Głęboko przeżywała rolę krzyża: przy przywitaniu jej przez ks. Markiewicza, który podał jej krzyż do pocałowania: podczas odprawiania Drogi Krzyżowej na Górze Świętej Anny, w chwili upewnienia się co do drogi swego życia; w fascynowaniu się życiem, działalnością i nauczaniem, zwłaszcza słówkami wieczornymi ks. Markiewicza tak, iż gotowa była nawet na tortury (tamże, s. 141).

Ad. 6. Wpływ duchowości franciszkańskiej

Dość oryginalną rzeczą wydaje się być wskazanie na pewne elementy "franciszkańskie", jakie miały swój wpływ i znaczenie w życiu Matki Anny. Otóż, autor z faktu, iż Matka Anna urodziła się w Biedrzychowicach, miejscowości oddalonej o 5 km od Głogówka (diec. opolska), domniemywa o szczególnym wpływie franciszkańskiego sanktuarium maryjnego na jej pobożność maryjną, już od wczesnych lat dzieciennych. W Głogówku bowiem, w kościele klasztorным ojców franciszkanów wybudowany został Domek Loretański, czyli kaplica na wzór Domu Matki Bożej w Loreto, we Włoszech. Kultem otaczana jest tam rzeźba polichromowana, przedstawiająca w postawie stojącej Maryję z Dzieciątkiem Jezus na lewym ręku. Do tego sanktuarium przybywała zapewne z rodzicami i starszym rodzeństwem mała Anna, gdzie polecana była opiece Maryi Matki Bożej. U stóp Maryi Matki, w Jej Domku, autor dopatruje się pierwszych źródeł pobożności maryjnej Matki Anny, którą w swoim późniejszym życiu promieniowała na otoczenie i wpajała swoim współsiostrom (por. tamże, ss. 239 -240).

"Franciszkańskie" akcenty dostrzegł Ojciec Profesor także w katechezie i formacji zakonnej Sługi Bożego ks. Bronisława Markiewicza, jakich udzielał pierwszym siostrom, a więc także matce Annie. Cytuję słowa ojca Założyciela kierowane do sióstr: "Ciesz się, jeśli jesteś nieznana i zapomniana; - jeżeli jesteś pozbawiona darów natury, ciała i umysłu; - jeżeli cię zajmują obowiązki najniższymi; - jeżeli cię do niczego nie używają, jako niezdolną; - jeżeli nie pytają nigdy o twoje zdanie; - jeżeli wcale nie mają w tobie zaufania; - jeżeli cię umieszczają

na ostatnim miejscu; - jeżeli cię nigdy nie chwalał; - jeżeli wszystkich przekładają nad ciebie". Taka postawa, zalecana siostronom przez Sługę Bożego, mogłaby być, zdaniem Autora, nawet przez św. Franciszka z Asyżu, nazwana "radością doskonałą" (por. tamże, s. 160).

Na zakończenie chcę jeszcze przytoczyć opis ostatnich chwil życia Matki Anny, który także rzuca dużo światła na jej osobę: "W ostatnich miesiącach - nie mogąc już opuszczać łoża boleści - zносиła wszystko z wielką cierpliwością i ochotnie nawet - witając zawsze odwiedzające ją siostry i dzieci z uśmiechem i wesołością. Z radością też oczekiwała chwili śmierci. W ostatnim dniu, pobłogosławiwszy siostry i dzieci, zalecała im w ostatnim swym testamencie jak największą zgodę i inne cnoty. Gdy w słabnących już dłoniach nie mogła utrzymać krucyfiks, mówiła z rozrzwinięciem: <Pan Jezus wie i tak, że Go kocham>" (tamże, ss. 163 - 164)."

31 grudnia [1936 r.]: Dzień ten spędziły siostry i dzieci w wielkim skupieniu. Każda szczerze przeżywa odejście Matki. (...) W pokoju, przy katafalku, stały dzieci i siostry. Matka już nie żyje, a jednak spogląda tak, jakby żyła. Spoza kwiatów i świateł przebija jej łagodny uśmiech. Jest pociągająca. (...)

Po śmierci zwłoki jej odwiedzała tłumnie okoliczna ludność, wpatrując się ze łzami w jej rozjaśnione oblicze - w tym przekonaniu, iż widzą przed sobą świętą: bowiem przez 42 lata patrzyli oni na jej oddane Bogu i bliźnim - pracowite życie - a wielu dużo dobrego dla duszy swej i ciała od niej doznało. Każdy chciał zabrać z jej trumny jaką relikwię dla siebie - tak iż trzeba było nawet straż postawić. Niektórzy przypominali także sobie, iż jeszcze przed wielu laty śp. ks. Markiewicz przepowiadał, iż siostra Anna będzie świętą (...)

W dniu 2 stycznia, po żałobnych modłach w kaplicy klasztornej, przy licznych udziałach duchowieństwa, sióstr zakonnych i tłumu okolicznego ludu - złożono trumnę do wspólnego grobu, w którym przed rokiem złożono także zwłoki jej rodzonej siostry - śp. Franciszki Kaworek " (tamże, ss. 164 - 165).

Po śmierci Matki Anny w czasopiśmie "Powściągliwość i Praca" ukazał się artykuł - nekrolog, w którym zapisano: "Grób zamknął śmiertelne szczątki świętobliwej służebnicy Bożej, długoletniej współpracowniczki i powiernicy dzieła śp. ks. Bronisława Markiewicza - pierwszej przełożonej generalnej sióstr michalitek" (Chrześcijanin..., s. 124). Jakże profetycznie brzmią te słowa o Matce Annie, wypowiedziane nazajutrz po jej śmierci, a zacytowane i przypomniane przez Ojca Profesora w 1992 r., a więc tuż przed rozpoczęciem procesu beatyfikacyjnego (02.12.1993 r.), poprzez który Kościół oficjalnie przyznał Jej tytuł Służebnicy Bożej.

Równie profetyczna jest dalsza część powyższego cytatu: "Życie jednak ludzi świętych nie gaśnie wraz z życiem doczesnym. (...) Tak też pamięć śp. siostry Anny Kaworek trwać będzie zawsze w sercach i duszach nie tylko tych, co na jej wzniosły przykład patrzyli, ale duch opiekuńczy jej z niebieskich sfer rozstaczać będzie skrzydła opiekuńcze nad wszystkimi domami Towarzystwa św. Michała Archaniola i zakładami sierocymi przez nie prowadzonymi, wypraszając im błogosławieństwo Boże i pomoc we wszystkich sprawach przed tronem Boga i Matki Najświętszej" (tamże).

Summary

The Spiritual Image of God's Servant Mother Anna Kaworek in the Writings of Fr. Cecylian Niezgoda OFMConv

Spiritual portrait of God's servant - Mother Anna Kaworek (1872-1936), who together with Fr. Bronisław Markiewicz founded the order of Sisters of St. Michael the Archangel. The author describes Fr. Cecylian's contribution in the development of the order's spirituality. Sr. Edyta also encloses works of Fr. Cecylian, in which he deals with lives of the founders, as well as spiritual matters related to the order.

¹ Referat wygłoszony podczas sesji naukowej z okazji 50-tej rocznicy święceń kapłańskich o. Cecyliana Niezgody, która odbyła się 23.IV.1998 w WSD oo. Franciszkanów w Krakowie.

SERCAŃSKO-FRANCISZKAŃSKO-CECYLIAŃSKA HISTORIA

Złoty jubileusz sakramentu kapłaństwa o. dra Cecyliana Niezgody, franciszkanina z wyboru i z zamiłowania, stanowi swoisty pryzmat, poprzez który należałoby spojrzeć dzisiaj na ponad stuletnią historię Zgromadzenia Służebnic Najśw. Serca Jezusowego, z którym Czcigodny Jubilat jest związany od przeszło 30 lat. Chodzi tu o wspólną dla obu rodzin zakonnych duchowość św. Franciszka z Asyżu. Wywarła ona znaczny wpływ na Założycieli Sióstr Sercanek, a tym samym także na duchowość całego Zgromadzenia.

Pierwszych związków sercańsko-franciszkańskich można by się dopatrzeć już w kwietniu 1877 r., kiedy to Józef Sebastian Pelczar przybył do Krakowa i zamieszkał w klasztorze franciszkanów. Z pewnością pobyt w tej najstarszej siedzibie franciszkanów w Polsce rozbudził w nim zainteresowanie ideą św. Franciszka, tym bardziej, że w tym czasie przypadały obchody siedemsetlecia urodzin Biedaczyny z Asyżu, które ogromnie ożywiły ruch franciszkański w całej Europie. Jakby na uwieńczenie swojej siedmioletniej tu bytności, na 10 lat przed zaistnieniem Zgromadzenia Służebnic Najśw. Serca Jezusowego, będąc wówczas kanonikiem Kapituły krakowskiej i profesorem teologii pastoralnej oraz mając za sobą rektorstwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 5 października 1884 r. w kościele OO. Franciszkanów, ks. dr Józef Sebastian Pelczar przyjęty został do III Zakonu św. Franciszka. Przybrał wtedy imię zakonne - Franciszek. Z pewnością nie przypuszczał, że w kilka lat później, podobnie jak jego tercjarski patron, on także stanie się założycielem wspólnoty zakonnej. Gdy po 9 latach zdecydował się złożyć profesję tercjarską, uczynił to, jak się wydaje, już ze świadomością, że będzie mu ona przydatna w tworzeniu takowej wspólnoty. Od tej chwili, można powiedzieć, sytuacja rozwijała się w błyskawicznym tempie. Swe tercjarskie śluby ks. Pelczar złożył 18 kwietnia 1893 r. w Asyżu. Niedługo potem nawiązał kontakt z generałem franciszkanów w Rzymie, o. Wawrzyńcem Caratellim, a zaraz po powrocie z Italii zaprosił do współpracy siostry zakonne z tercjarskiego Zgromadzenia Sług Jezusa, założonego przez O. Honorata Koźmińskiego. Pierwsza z nich, późniejsza s. Klara Szczęsna, przyjechała do Krakowa już w maju. W lipcu dojechały kolejne dwie siostry. Pod koniec roku ks. Pelczar uznał, że warunki panujące w zaborze austriackim sprzyjają powstaniu jawnego zgromadzenia, stąd zaproponował Sługom Jezusa ujawnienie zgromadzenia na terenie Galicji i

rozszerzenie zakresu jego działalności. Brak zgody ze strony przełożonej Sług Jezusa na warunki stawiane przez ks. Pelczara przypieczętował jego decyzję o założeniu nowej rodziny zakonnej. Prawo przyjmowania do kongregacji III Zakonu św. Franciszka nowych członków i kierowania nią uzyskał pismem generała franciszkanów dnia 24 lutego 1894 r., a dekret kard. Albina Dunajewskiego nadał mu prawo utworzenia i kierowania powstającym zgromadzeniem. 15 kwietnia 1894 r. dotychczasowe starania uwieńczone zostały aktem ofiarowania się Najśw. Sercu Pana Jezusa wypowiedzianym przez dwanaście pierwszych sercanek. Tak więc ks. Pelczar zaraz po złożeniu profesji tercjarskiej, już jako brat Franciszek, zaczął tworzyć nową wspólnotę III Zakonu św. Franciszka. Można przypuszczać, że to pragnienie uzyskania moralnego i prawnego tytułu do założenia zgromadzenia franciszkańskiego skłoniło go do złożenia odkładanej dotychczas profesji tercjarskiej. Taki wniosek jest całkowicie zgodny z ogólną cechą działalności bł. Józefa Sebastiana, jaką było nastawienie na cele praktyczne¹.

Współtwórczynią Zgromadzenia była Służebnica Boża s. Klara Ludwika Szczęsna. Swą początkową formację duchową i zakonną odebrała w Zgromadzeniu Sług Jezusa założonym przez o. Honorata Koźmińskiego, zafascynowanego postacią Biedaczyny z Asyżu. *Nie dysponujemy danymi, które by mówiły, w jakim stopniu M. Klara przejęła od o. Honorata entuzjazm dla tego świętego. (...) Św. Franciszek, przedstawiony Sługom Jezusa przez o. Honorata, był tym, który jako ojciec zapalał je seraficzną miłością ku Bogu i w imię tej miłości kieruje je do posługi ubogim i małym. Ten obraz św. Franciszka uległ w sercu M. Klary pewnej modyfikacji w świetle nauki duchowej i prawa zakonnego nadanego przez biskupa Pelczara Służebnicom Serca Jezusowego. Pelczar nie traktował św. Franciszka z takim entuzjazmem, jak to czynił bł. Honorat (...) patrzył na niego w świetle zawężonym. Mianowicie, dla niego św. Franciszek był wzorem zaparcia się siebie².* Trudno dociec czy imię zakonne Klara, a zatem patronkę życia zakonnego, wybrał dla Ludwiki Szczęsnej sam Założyciel, czy też był to jej samodzielny wybór, bezsprzecznie jednak został on zainspirowany myślą franciszkańską. Imię św. Klary Asyskiej przyjęła Ludwika w dniu obłóczyn, 2 lipca 1894 r. Otrzymała wtedy z rąk ks. Pelczara niewielki lecz wymowny podarunek, jakim był żywot św. Klary o. Prokopa Leszczyńskiego. Z zapisków i podkreśleń znajdujących się w tej książce można wnioskować, że Matka Klara starała się nie tylko poznać, ale równocześnie naśladować swą patronkę, szczególnie w ubóstwie i pokorze. Ten wymiar życia ascetycznego podkreślała także przy formacji współsióstr.

Trzymając się ściśle franciszkańskich akcentów można by porównać postacie św. Franciszka z Asyżu i św. Klary z osobami tercjarza Franciszka Pelczara i Klary Szczęsnej. Podobnie jak św. Franciszek wobec św. Klary przez 16 lat pełnił rolę kierownika duchowego, tak bł. Józef Sebastian przez 23 lata wobec Klary Szczęsnej. W pierwszym przypadku wcześniejsza śmierć św. Franciszka, a przez to nieco krótszy okres bezpośrednich jego wpływów oraz tworzenie się dwóch odrębnych wspólnot zakonnych zmusiły niejako św. Klarę do samodzielnego precyzowania i praktykowania przyjętych ideałów. Sytuacja Klary Szczęsnej różniła się zasadniczo. Do samej śmierci pozostawała pod kierownictwem ks. Pelczara i razem z nim współtworzyła jedno zgromadzenie. Nie miała zatem wielkiej możliwości wykazania własnej inicjatywy, do końca pozostawała w cieniu Założyciela. Przez to jej

oddziaływanie na siostry miało charakter czysto praktyczny. Była dla nich żywą regułą, czytelną aktualizacją sercańskich, można także powiedzieć "pelczarowskich" ideałów. Nie można przecież nie zauważyć, że chociaż ks. Pelczar ustawy zgromadzenia oparł na regule św. Franciszka, to jednak stworzył jego własny model w oparciu o różne szkoły życia wewnętrznego, dostosowując go tylko do tej reguły. Na podstawie ostatniego stwierdzenia nie trzeba jednak ulegać sugestii, że wpływy franciszkańskie w Zgromadzeniu były marginalne. One stopniowo z biegiem historii odnajdywały w nim swoje właściwe miejsce. Z pewnością dokonywało się to także poprzez różnorodne kontakty Zgromadzenia z przedstawicielami franciszkańskiego zakonu.

U początków istnienia Zgromadzenia funkcję spowiednika sióstr sercanek, zatwierdzonego przez władze kościelne, powierzono franciszkanom. Byli to: o. Samuel Rajs i o. Franciszek Pyznar, a po nim o. Stefan Wawrzynkowicz. Pierwszy z nich, o. Samuel, ówczesny gwardian franciszkanów w Krakowie i wielki zwolennik życia doskonale wspólnego, w grudniu 1896 r. przygotował i wprowadził zmiany w konstytucjach, znoszących m. in. istnienie dwóch chórów w zgromadzeniu. Zasada jednego chóru wynikała wprost z reguły św. Franciszka, z postulatu braterstwa i wspólnego życia, a zatem była kolejnym krokiem naprzód w realizowaniu franciszkańskiego ideału życia. W kilka lat później przełożona generalna Kłara Szczęsna zwróciła się do generała franciszkanów z prośbą o przyłączenie Zgromadzenia do Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych. Dekret agregacji wydał 16 lutego 1908 r. ówczesny generał franciszkanów o. Dominik Reuter. Z całą pewnością akt ten przyczynił się do ożywienia i pogłębienia franciszkańskiej duchowości. Od tego też czasu Zgromadzenie zyskało w Rzymie rzeczników swych spraw w osobach franciszkanów. Pierwszym był o. Marian Sobolewski, prokurator generalny zakonu franciszkanów, który pomógł Zgromadzeniu znaleźć protektora z ramienia Stolicy Apostolskiej, a i po powrocie do Krakowa nie zerwał on kontaktu ze Zgromadzeniem, prowadząc przez szereg lat doroczne rekolekcje. W Rzymie miejsce o. Sobolewskiego zajął o. Serafin Majcher, który był rzecznikiem sercanek do lat trzydziestych. To on pośredniczył w pozyskaniu dla Zgromadzenia nowego protektora. Także za jego kurateli sercanki uzyskały najpierw w 1912 r. dekret zatwierdzający Zgromadzenie i konstytucje na próbny okres 7 lat, a 21 marca 1923 r. ostateczne zatwierdzenie Zgromadzenia Służebnic Najśw. Serca Jezusowego przez Stolicę Apostolską. W późniejszej historii Sióstr Sercanek na kartach kronik często pojawia się inny "dobry duch" franciszkański, prawnik, długoletni Asystent Zgromadzenia z ramienia Kościoła, uczestnik kilku sercańskich kapituł, o. Wojciech Zmarz.

Czas wreszcie na sercańsko-franciszkańską współczesność. Chociaż do tej pory, pomijając słowo wstępne, nie padło imię Czcigodnego Jubilata, to jednak chociaż ukryty, wciąż był obecny w naszej wspólnocie poprzez swe artykuły i publikacje książkowe, które m. in. stanowią źródło tego referatu. Wielu autorów podejmujących tematykę historii i duchowości Zgromadzenia Sióstr Sercanek, jak również ich Założycieli, nawiązuje lub korzysta z jego opracowań i interpretacji, a tym samym stanowią oni niejako pochodną jego pisarstwa, które jest bardzo bogate: ponad trzystustronicowa książka i kilkanaście artykułów ukazujących życie, działalność i duchowość bł. Józefa

Sebastiana Pelczara³ homilie na jego temat zamieszczone w "Ogniwie", wewnętrznym czasopiśmie Zgromadzenia, a wreszcie najnowsza praca, która już na dniach ma ujrzeć światło dzienne. Są to *Mowy i kazania* bł. Józefa Sebastiana, obejmujące okres jego bytności w Krakowie, do których o. Cecylian opracował wstęp biograficzny oraz wstępy poprzedzające poszczególne, dobrane tematycznie, zbiory przemówień. Do tego należy jeszcze dodać wydanie obszernej, dwustustronicowej biografii Służebnicy Bożej Matki Klary Szczęsnej⁴ i uświadomić, że to jest tylko wydrukowany dorobek jego działalności w ramach współpracy ze Zgromadzeniem Sióstr Sercanek. Współpraca o. Cecyliana z naszym Zgromadzeniem miała bowiem jeszcze inne wymiary: był jakby członkiem naszej rodziny i był naszym kierownikiem duchowym na wszystkich etapach naszej formacji. Ale o tym poniżej.

O. Cecylian pojawił się w historii Zgromadzenia w 71 roku jego istnienia, jeśli nie wcześniej. Pierwszy zapis kronikarki dotyczący jego osoby pochodzi bowiem z 21 października 1965 r. i informuje, że od tego dnia *o godz. 3-ciej po południu w refektarzu rozpoczynają się wykłady z mariologii, które będą wygłaszane w każdy czwartek przez o. Cecyliana, byłego prowincjała krakowskiego. Wykłady te mają za zadanie dokształcenie Sióstr*⁵. Takie półroczne, bądź roczne, serie dokształcających wykładów przeprowadził o. Cecylian dziewięciokrotnie. Były one odpowiedzią na konkretne wydarzenia w życiu Kościoła, jak np. w 1967 r. cykl wykładów analizujących dekrety i postanowienia Soboru Watykańskiego II. Weszły one także w program formacji nowicjuszek i neoprofesek, jak miało to miejsce w 1972 r. Stanowiły materiał do rozmyślań nad pogłębieniem powołania, kiedy przykładowo w 1981 r. wykładowca podjął temat różnych wymiarów życia zakonnego. Specyficzny charakter miały wtorkowe wykłady z przełomu 1981/82 r. o Matce Bożej Częstochowskiej, gdyż stanowiły jeden z elementów w przygotowaniach do uroczystości 600-lecia obecności Cudownego Obrazu Matki Bożej na Jasnej Górze. Ostatni cykl takich wykładów prowadzony przez o. Cecyliana odbył się końcem 1982 i początkiem 1983 r. i miał charakter komentarza do papieskiej encykliki *Laborem exercens*. W tym swego rodzaju „szkoleniowym” nurcie działalności Czcigodnego Jubilata mieszczą się także jednorazowe konferencje kierowane do sióstr juniorystek w 1984, 1987 i 1990 r.

Kolejny zapis w kronice krakowskich sercanek pochodzi z 18 czerwca 1966 r. Kronikarka informuje: *II seria rekolekcji [do]rocznych. Rekolekcje prowadził o. Cecylian, franciszkanin, były prowincjał. Siostry były zadowolone z konferencji głoszonych przez ojca i podniesione duchowo*⁶. Od 1966 r. począwszy a na 1991 r. skończywszy, takie rekolekcje, trwające osiem dni, przeprowadził o. Cecylian aż dwadzieścia razy. Przeciennie jednorazowo uczestniczyło w nich 80 sióstr. Czasem było to raz w ciągu roku, czasem dwa, a dwukrotnie prowadził wszystkie serie. Rekolekcyjna działalność drogiego nam Jubilata docierała zatem nie tylko do wspólnot krakowskich, ale swym zasięgiem obejmowała siostry całego zgromadzenia. Swego rodzaju przygodę rekolekcyjną przeżył o. Cecylian w czerwcu 1989 r., kiedy to stał się przysłowiową „ostatnią deską ratunku”. Oddajmy głos kronikarce: *Od 6 do 14 czerwca odbywały się w Krakowie rekolekcje roczne dla 69 Sióstr. Miał je prowadzić ks. Folejewski, pallotyn z Warszawy, ale ponieważ zachorował, konferencji udzielał jego współbrat, ks. Józef Pierzchalski. Lecz i tego księdza odwołało zakonne posłuszeństwo gdzie indziej. Z tego*

też powodu podczas dwu ostatnich dni – we wtorek i środę – przemawiał do sióstr o. Cecylian Niezgoda, franciszkanin konwentualny z Krakowa. W konferencjach swoich ukazał duchową sylwetkę Matki Klary. Mimo takich niespodzianek, Siostry były bardzo zadowolone z rekolekcji⁷. W roku beatyfikacji Sługi Bożego Józefa Sebastiana Pelczara zgromadzenie zwróciło się do o. Cecyliana z prośbą o przeprowadzenie wszystkich serii rekolekcji, które miały się skoncentrować na postaci Założyciela. Ojciec wywiązał się ze swego zadania jak na doskonałego znawcę tematu przystało. O styczniowych rekolekcjach zachowała się następująca notatka: *W tym roku wszystkie serie rekolekcji będą prowadzone przez o. Cecyliana, ze względu na tematykę, w oparciu o książki Ojca Założyciela, aby – w ramach przygotowań do beatyfikacji – lepiej poznać Jego ducha. Konferencje te, wypełnione dłuższymi cytatami z dzieł Sługi Bożego, wywołały głębokie przeżycia u Sióstr. Chwilami zdawało się, że to sam nasz Ojciec mówi do nas, a więc każda w ciszy czyniła refleksje, jak najlepiej przygotować się na ten wielki dzień beatyfikacji, aby duchowo skorzystać jak najpełniej*⁸. Wśród prowadzonych przez o. Cecyliana rekolekcjach znalazły się także nauki wielkopostne dla wiernych uczęszczających do kościoła na ul. Garncarskiej, wygłoszone w marcu 1971 r.

Ze statystycznego punktu widzenia najobfitszym posiewem duszpasterskim o. Cecyliana na sercański grunt okazały się dni skupienia. W okresie od 1980 do 1994 r. kroniki krakowskich domów 34 razy odnotowały fakt przeprowadzenia takowych. Jednakże w rzeczywistości ich liczba dochodziła do pięćdziesięciu, co jest z kolei równoznaczne z wygłoszeniem tyluż homilii i stu konferencji. Wydaje się, że liczby mówią same za siebie, wzięwszy jeszcze pod uwagę fakt, że w większości odbiorcami było w przybliżeniu stałe grono sióstr. Zmuszało to konferencjonistę do ciągłej wysiłku w wynajdywaniu tematów i ich opracowywaniu. Oto niektóre z poruszanych kwestii: *Krzyż i Zmartwychwstanie Chrystusa* (18.04.1982 r.), *Kult maryjny Sługi Bożego Biskupa Pelczara* (16.05.1982 r.), *Asceza* (16.10.1983 r.), *Krzyż i cierpienie* (18.03.1984 r.), *Reguła św. Franciszka* (konferencja z cyklu opartego o Konstytucje Zgromadzenia – 11.11.1984 r.), *Jak odprawiać rozmyślanie* (8.11.1987 r.), *Eucharystia* (10.01.1988 r.), a nawet *Śpiew w duchowości franciszkańskiej* (11.09.1988 r.). Trzeba przyznać, że przeprowadzenie tylu dni skupienia to wielki trud.

Była już mowa o rocznych cyklach wykładowych, seriach rekolekcji, dniach skupienia. Pora na codzienność powszedniego dnia. Pod datą 16 czerwca 1996 r. odnajdujemy następującą informację: *Wieczorna liturgia, zamykająca świąteczne triduum, miała znowu charakter jubileuszowy, gdyż upamiętniała 25 lat posługi o. Cecyliana Niezgody wobec naszego Zgromadzenia. Posługa ta wyrażała się przede wszystkim w codziennym sprawowaniu Mszy św.*⁹ Jubileusz ten wskazuje, że ten rodzaj posługi dla krakowskiego klasztoru Zgromadzenia podjął o. Cecylian w 1971 r. Inna wzmianka sugeruje, że w sercańskim klasztorze na Garncarskiej czuł się już wtedy po rodzinnemu. Pod datą 11 kwietnia 1971 r. czytamy: *Wielka Niedziela (...) W czasie ożywionej kolacji przyszli Ojcowie Franciszkanie, ojciec gwardian Cecylian z drugim ojcem, z życzeniami świątecznymi. Zaproszeni do refektarza rozgościli się przy wspólnym stole – razem z siostrami. Siostry przygotowały różne zabawne fanty (...) i ubawiliśmy się wygrywanymi niespodziankami. Po odejściu ojców modlitwą i psalmem zakończyliśmy rodzinną – wesołą kolację*¹⁰. Charakterystyka tego powszedniego wymiaru działalności

o. Cecylia jest trudna, bo nie sposób przecież zliczyć odprawionych Mszy św., i wygłoszonych przy tej okazji homilii, chociaż bardzo wiele z nich zostało zapisanych czy nagranych. Msza św. rozpoczynała się zawsze punktualnie bez względu na porę roku czy pogodę, w dni bardziej lub mniej świąteczne nie brakło okolicznościowej homilii czy śpiewu. W jednej z notatek kronikarka wspomina z sentymentem: *O. Cecylią powrócił z Przemyśla i znów tak pięknie z namaszczeniem celebrował liturgię. Stwierdzamy, żeśmy się bardzo z tym "zrosły"*¹¹. Celebrans dbał o właściwą atmosferę i oprawę Eucharystii. Wspomnę jeszcze tylko, że poranne homilie często koncentrowały się na trzech postaciach: bł. Józefie Pelczarze, sł. B. Matce Klarze i św. Franciszku.

Niewątpliwą zasługą o. Cecyliana dla Zgromadzenia jest jego pośrednictwo w zgłębianiu duchowego i historycznego dziedzictwa naszych Założycieli. Przez szereg lat przybliżał na różne sposoby zarówno postać bł. Józefa Sebastiana, jak i Matki Klary Szczęsnej. A co jest jeszcze bardziej cenne, to fakt, że czynił to także poza Zgromadzeniem. W grudniu 1986 r. na Skałce miał odczyt o biskupie Pelczarze jako czcicielu Matki Bożej Królowej Polski. O kolejnej inicjatywie czytamy w kronice: *Od 29 listopada do 7 grudnia krakowscy OO. Franciszkanie odprawili solenną nowennę przed uroczystością Niepokalanego Poczęcia NMP. Codziennie o godz. 16.30 celebrowana była Msza św., podczas której o. Cecylią Niezgoda głosił homilię na temat: "Niepokalane Poczęcie NMP. według nauczania bł. Józefa Sebastiana Pelczara (...). Włączenie bł. J. S. Pelczara w nowennę do Niepokalanego Poczęcia NMP było osobistą inicjatywą o. Cecyliana Niezgody, a poprzez codzienne głoszenie homilii, stał się też jej głównym wykonawcą"*¹².

I wreszcie ostatnie już spostrzeżenia. Przedstawiony dorobek Czcigodnego Jubilata, zarówno pisarski, jak i oratorski, dotyczący Zgromadzenia Służebnic Najśw. Serca Jezusowego jest bardzo bogaty, jak przystało na wieloletnią owocną współpracę. Można tu dodać, że tylko same wypisy z kronik dotyczące o. Cecyliana zajęły 23 strony maszynopisu. Może w przyszłości ktoś wczytując się w nie nazwie Czcigodnego Jubilata sercańskim franciszkaninem. Argumentów na uzasadnienie swego sformułowania z pewnością mu nie braknie. Kończąc pragnę zatem wyrazić ogromną wdzięczność za ten wielki wysiłek i wkład drogiego nam Ojca Jubilata w naszą historię i duchowość.

Summary

Sacred Heart - Franciscan - Cecylian History

Sister Serafia writes about Fr. C. Niezgoda's cooperation with the order to the Sacred Heart of Jesus, starting in 1965. The author also lists Fr. Cecylian's books dealing with history and the spirituality of the order, founded in 1894 by bishop Sebastian Pelczar, Franciscan Tertiary.

¹ Por. C. Niezgoda, *Biskup Józef Sebastian Pelczar i jego zgromadzenie. Refleksje nad duchowością*, w: *Kontemplacja i działanie*, Warszawa 1984, s. 148.

² Tenże, *Matka Klara Szczęsna, Współzałożycielka Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. 1863-1916*, Kraków 1993, s. 135.

³ *Biskup Józef Sebastian Pelczar i jego zgromadzenie*, w: *Kontemplacja i działanie*, Warszawa 1983, ss. 135-155; *Biskup Pelczar – pielgrzym maryjny*, w: *Niepokalana w tradycji polskiej. Szkice rozważań na nabożeństwa maryjne*, „Homo Dei”, nr 1(1985), ss. 60-75; *Bp Józef Sebastian Pelczar – kaznodzieja maryjny (1842-1924)*, „Ateneum kapłańskie” 482(1989), zesz. 1, ss. 79-89; *Czciciel Maryi Królowej Polski. Sługa Boży biskup Józef Sebastian Pelczar*, „Rycerz Niepokalanej”, 5(1984), ss. 138-139; *Józef Sebastian Pelczar czciciel Maryi Niepokalanej Początek*, „Studia Franciszkańskie”, Poznań 1986, t. 2, ss. 181-204; *Józef Sebastian Pelczar jako profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego*, w: *Analecta Cracoviensia*, XXIII 1991, ss. IX-XXXVII; *Kandydaci na ołtarze. Bp Józef Sebastian Pelczar, Wiara i odpowiedzialność*, 6(1987), ss. 16-21; *Kult Maryi Królowej Polski w życiu i działalności biskupa Józefa Sebastiana Pelczara*, „Studia Clarmontana”, 4(1983), ss. 193-222; *Maryja Królowa Polski w życiu i nauczaniu bpa Józefa S. Pelczara*, w: *Jasnogórskie świętowanie Eucharystii*, Kraków 1987, ss. 86-94; *Maryja w życiu i działalności biskupa Józefa Sebastiana Pelczara i ks. Bronisława Markiewicza*, w: *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*, Lublin 1988, ss. 293-300; *Wielki czciciel Maryi Niepokalanej bp Pelczar*, „Rycerz Niepokalanej”, 12(1989), ss. 346-347; *Wierny ideałom. Życie, działalność i duchowość Józefa Sebastiana Pelczara (1842-1924)*, Kraków 1988.

⁴ Tenże, *Matka Klara Ludwika Szczęsna Współzałożycielka Zgromadzenia Służebnic Najśw*

TEOLOGIA

Piotr Roman Gryziec OFMConv
W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 7 (1998)

WIARA WEDŁUG ŚWIĘTEGO PAWŁA

1. Wprowadzenie

Niewątpliwie pojęcie wiary jak i terminy pochodne, takie jak „wierzyć”, „wierny” czy „wierzący”, mają fundamentalne znaczenie nie tylko dla teologii biblijnej, ale dla całej *praxis* Kościoła zarówno pierwotnego, jak i Kościoła wszystkich czasów, skoro autor Listu do Hebrajczyków twierdzi, że *bez wiary nie można podobać się Bogu* (Hbr 11,6a). Choć jest to pojęcie fundamentalne w Nowym Testamencie, to jednak nie wszyscy autorzy biblijni rozumieją je dokładnie tak samo. Można zaobserwować pewną ewolucję zawartości terminu „wiara”, jaka nastąpiła wraz z rozwojem refleksji teologicznej pierwotnego Kościoła. O ile w najstarszych pismach Nowego Testamentu, do których zaliczamy tzw. autentyczne listy Pawłowe¹ wiara ma przede wszystkim wymiar osobistej relacji do Jezusa z Nazaretu - Mesjasza i Zbawiciela, o tyle późniejsze księgi zaliczane do kanonu Nowego Testamentu, przede wszystkim tzw. Listy Pasterskie², kładą akcent na „depozyt wiary”, jako zbiór podstawowych ortodoksyjnych prawd, jakich powinien się trzymać członek wspólnoty Kościoła.

W obecnym artykule chcemy zatrzymać się nad pojęciem wiary w rozumieniu św. Pawła. Nauka zawarta w jego autentycznych pismach jest bowiem świadectwem szczególnym - jest to nie tylko zapis pierwotny pod względem chronologicznym, ale przede wszystkim uniwersalistyczny, ukierunkowany misyjnie: adresowany bowiem do świata pogańskiego. Takie właśnie rozumienie wiary, jakie nadał temu pojęciu Apostoł Narodów, stało się fundamentem dynamicznej ekspansji chrześcijaństwa w połowie I w. po Chr. w ówczesnym świecie.

Zanim jednak przejdziemy do nauki św. Pawła, musimy uwzględnić szerszy kontekst kulturowy, w jakim żył i działał Apostoł Narodów. Bowiem Apostoł nie żył w próżni, nie wymyślał terminów teologicznych, lecz adaptował dla swoich potrzeb pojęcia z języka potocznego, często nawet świeckiego, jakim posługiwał się ówczesny

świat. Dlatego musimy najpierw rozglądnąć się w środowisku kulturowo-religijnym św. Pawła w poszukiwaniu terminu πίστις i jego różnorodnych implikacji.

2. Tło semantyczne pojęcia πίστις

Zanim zajmiemy się szczegółowo użyciem terminu πίστις oraz jego pochodnych w listach Pawłowych, zostanie nakreślone szkicowo pole semantyczne tego terminu w świecie starożytnym. Ponieważ autor wywodził się ze środowiska pierwotnego Kościoła, terminologia jaką się posługiwał musiała posiadać ścisły związek ze słownictwem teologicznym jakie funkcjonowało we wspólnocie wiary tamtych czasów, które z kolei bazowało na użyciu tego słowa przez samego Jezusa, jak i przez Jego apostołów. Z drugiej strony nie da się zaprzeczyć pewnym wpływom terminologii hellenistycznej na kształtowanie się słownictwa teologicznego pierwotnego Kościoła. Jest to tym bardziej uzasadnione, że Paweł, choć był Żydem, to jednak wychowywał się w Tarsie, w środowisku głęboko przeziąkniętym kulturą hellenistyczną. Wreszcie nie można tutaj pominąć związków młodego chrześcijaństwa z judaizmem. Jakkolwiek jest to okres wzajemnej separacji i nieufności, to nie da się przeczyć pominięciu faktu, że zarówno doktryna chrześcijańska, jak i judaizm bazowały na księgach biblijnych ST, głównie w jej greckiej wersji - LXX. Do tego trzeba jeszcze dodać, że sam św. Paweł był faryzeuszem wychowanym w tradycji judaizmu. W obecnym artykule prześledzimy zatem użycie interesującego nas terminu najpierw w świecie greckim, następnie w judaizmie oraz w ewangeljach. Ewangelie zostały co prawda zredagowane później niż większość listów św. Pawła, ale przekazują one autentyczne wypowiedzi samego Jezusa. Ostatnim, najszerzej potraktowanym punktem opracowania będzie ukazanie terminologii wiary w listach tzw. protopawłowych, czyli tych, które wyszły spod pióra samego Apostoła.

2. 1. Wiara w świecie greckim

Najwcześniejsze znane użycie terminu z rodziny πίστ- to forma przymiotnika odsłownego πιστός, który znaczy *zaufany*, *wierny* (również z odcieniem bycia posłusznym), ale także *godny zaufania*³. Po tej samej linii idzie rozumienie rzeczownika πίστις, który posiada jednak więcej odcieni znaczeniowych. Po pierwsze ma on sens abstrakcyjny: *zaufanie*, które może odnosić się zarówno do osoby, relacji jak i rzeczy. Może oznaczać zarówno zaufanie, jakim ktoś się cieszy, jak i *ufność*, *wiarygodność*, którą posiada się w stosunku do drugiej osoby, na której można polegać. Wreszcie, już nie jako abstrakcja, lecz jako konkret, πίστις oznacza gwarancję, zapewnienie, uwierzytelnienie np. w postaci zastawu lub przysięgi⁴. Może mieć również znaczenie kredytu, depozytu, argumentu nawet dowodu⁵. Arystoteles w swoim klasycznym podręczniku retoryki określa jako πίστις część argumentacyjną (łac. *probatio*) wywodu wygłaszanego z trybuny sądowej⁶. Podobnie czasownik πιστεύω znaczy *ufać*, *wierzyć* (również *być posłusznym*), natomiast w stronie biernej: *otrzymać zaufanie*, czyli w konsekwencji *być godnym zaufania*. W grece

występuje także czasownik πιστόω, który wyraża ideę uczynienia kogoś wiarygodnym, względnie uznania go za takiego.

W tym samym nurcie znaczeniowym należy widzieć terminy pochodzące od tego samego źródłosłowu, poprzedzone przez *alfa-privativum*: ἀπιστος, ἀπιστέω, ἀπιστία. Wyrażają one ideę nieufności, wątpliwości, niepewności, braku zaufania, niewiarygodności.

W klasycznej grece słowa z grupy tematycznej πίστ- nie posiadały sensu religijnego. Wierność zawartym umowom zaliczała się do obowiązków religijnych, istniał także związek pomiędzy zaufaniem a pobożnością, ale termin πίστις nie wyrażał podstawowej relacji człowieka do Boga⁷.

W filozoficznych dyskusjach ze sceptykami zaczęto mówić o wierze w bogów, a także bardziej ogólnie w świat niematerialny, w istnienie duszy nieśmiertelnej, uczestnictwo człowieka w boskiej naturze oraz sąd ostateczny. Rozwijająca się w hellenizmie propaganda religijna związana z różnymi kultami misteryjnymi, domagała się również wiary w bóstwa, którym nakazywała oddawać cześć przez rozmaite obrzędy. Inny sens miał ów termin we wczesnym stoicyzmie - πίστις była szczególną cechą mędrca - wyrażała właściwe i zdecydowane uchwycenie mądrości. W późniejszym zaś stoicyzmie πίστις oznaczała wierność jako stałość charakteru. Ponieważ bóg był πιστός, więc i człowiek powinien takim być. Wierność samemu sobie była podstawą wiarygodności dla innych.

Ostatecznie πίστις u stoików nie określała jakiejś określonej relacji człowieka wobec bóstwa, lecz posiadała religijny wymiar w takim sensie, iż wyrażała jego postawę religijną, poprzez którą człowiek jako πιστός, ἐλεύθερος i αἰδήμων urzeczywistniał swoje pokrewieństwo z bogami⁸.

2.2. Wiara w Starym Testamencie i judaizmie

Ponieważ cały Stary Testament jest ze swej natury teocentryczny, stąd wiara jest w nim ukazana jako odpowiedź człowieka na Boże działanie, które zawiera się w ramach Jego zbawczego planu⁹. Zróżnicowanie terminologii odnoszącej się do rzeczywistości wiary jest bardzo duże, co odzwierciedla złożoność postawy wiary człowieka Starego Testamentu, jednak dominują tutaj dwa rdzenie hebrajskie: ’mn (występujący głównie w osnowie *Hifil*) wyrażający poczucie siły i pewności¹⁰ oraz bṭḥ, wskazujący na ideę bezpieczeństwa i zaufania¹¹. Pod względem jakościowym jako pierwszy i zasadniczy należy wyróżnić rdzeń ’mn, ponieważ on to właśnie w LXX został oddany przez grecki czasownik πιστεύω, decydujący później o nowotestamentowej koncepcji wiary, podczas gdy rdzeń bṭḥ jest w greckim przekładzie najczęściej zastępowany czasownikiem ἐλπίζω.

Wiara w Starym Testamencie posiadała przede wszystkim charakter kolektywny. Wyrażała egzystencję i sposób życia narodu wybranego w jego żywotnej relacji do Boga Jahwe¹². Wiara była bowiem postulatem wynikającym z przymierza. Pojęcie i słowo "wiara" pojawia się na kartach Biblii wraz z osobą Abrahama. On właśnie jest uważany nie tylko w judaizmie, ale i w Nowym Testamencie za przykład

"ojca" wiary¹³. Przymierze zawarte z Abrahamem naświetla postawę wiary jako wyrazu zaufania Bożym obietnicom - jest to relacja osobowa do Boga, ale zarazem do Jego słowa, które jest pewne i nie zawodzi. Wiara mówi o tym, że Bóg angażuje się w historię Izraela. Przymierze zawarte z Izraelem za pośrednictwem Mojżesza "niejako konsekruje to zaangażowanie się Boga", lecz w zamian domaga się od Izraela posłuszeństwa wobec słowa Bożego¹⁴. Wypowiedzenie *amen* jest wyrazem uznania Boga, jako tego, który jest godzien, aby mu wierzone, jednak równocześnie jest uroczystym zobowiązaniem się do wypełniania woli Boga zawartej w Jego przykazaniach.

Starotestamentowa terminologia opisuje wiarę w trzech aspektach: "jako poznanie-uznanie Jahwe i Jego zbawczej potęgi dominującej w historii, jako zaufanie Jego obietnicom i jako posłuszeństwo Jego przykazaniom"¹⁵. Nowy twórczy impuls do pogłębienia rozumienia wiary dają prorocy. Trudne doświadczenia historyczne Izraela stanowiły poważną próbę dla jego wiary. Szczególny moment kryzysowy nastąpił w momencie upadku Jerozolimy i końca państwowości Izraela, którego konsekwencją była deportacja Żydów do Babilonii. W takim momencie prorocy będą nieustannie głosić wszechmoc Jahwe, nawoływać do zaufania Mu. Ponieważ historyczny Izrael zawiódł, zabrakło mu wiary, a zatem spełnienie się Bożych obietnic związanych z wiarą zostaje przesunięte w nieokreśloną bliżej przyszłość. W orędziu proroków wiara staje się rzeczywistością eschatologiczną, która będzie udziałem Izraela Nowego Przymierza. Równocześnie wiara przestanie być przywilejem narodu Izraelskiego, lecz będzie dostępną dla wszystkich narodów.

Swoisty rozdział w dziejach starotestamentowego doświadczenia wiary zapisali autorzy Psalmów. Bardzo wiele z nich mówi o ufności pokładanej w Jahwe. Wiara sprawiedliwego, przekonanego, że Bóg go wyzwoli z ucisku (Ps 7; 11; 27; 31; 62); ufność grzesznika w miłosierdzie Boże (40; 51; 13); całkowite zdanie się na Boga (4; 23; 121; 131) - oto treść poetyckich modlitw utrwalonych na kartach Psalterza. Również prorocy w swoich eschatologicznych wizjach "widzą już nie jeden naród, lecz pewne zgromadzenie, społeczność ubogich, której wewnętrzną więzią jest osobista wiara jej członków"¹⁶.

Podsumowując ten krótki i pobieżny przegląd koncepcji wiary w ST możemy powiedzieć, że wiara w ujęciu biblijnym posiadała trzy wymiary: odnosiła się do przeszłości, będąc afirmacją historycznych dzieł Boga na rzecz swojego ludu; zapowiadała przyszłość, żywiąc przeświadczenie, że Bóg spełni niezawodnie to, co obiecał; a także dotyczyła teraźniejszości, ponieważ wyrażała się w wierności przymierzu poprzez wypełnianie uczynków Prawa¹⁷.

Judaizm, opierając się na starotestamentowym rozumieniu wiary, położył akcent przede wszystkim na wierność Prawu. Wiara nadal pozostała przywilejem narodu, co więcej zaczęła ona odgrywać rolę kryterium wyróżniającego Izrael spośród wszystkich innych narodów¹⁸, ale jej skutki, czyli spełnienie obietnic zależało od postawy poszczególnych członków społeczności. Zbawienie, albo inaczej usprawiedliwienie, było widziane jako indywidualna odpłata zależna od wierności jednostki Bożym nakazom, w parze z wiarą pojawiają się zatem uczynki, a sama wiara widziana jest jako zasługa. *Bóg zachowa uciśnionych, jeżeli mają uczynki i wiarę w*

najwyższego i Wszechmocnego (4Ezd 13,23). Również według wspólnoty z Qumran Bóg uratuje tylko tych, którzy wypełniają Prawo. Zdanie proroka: *Sprawiedliwy żyć będzie dzięki swej wierności* (Ha 2,4) jest dla autorów qumrańskiego *peszeru* do księgi Habakuka podstawą do takiego twierdzenia¹⁹.

W pismach Filona²⁰ początkowo wiara odnosi się do Boga i jest wyrazem ufności w Jego opatrność. Jednak istotnym punktem jego koncepcji jest odwrócenie się od przemijającego świata i zwrot ku wiecznemu Bogu. W ten sposób πίστις staje się bardziej dyspozycją duszy niż odpowiedzią na słowo. Widać tu wpływ platonizmu i stoicyzmu. Ostatecznie wiara jako oczyszczenie duszy staje się bardziej relacją do samego siebie niż do Boga.

2.3. Wiara w ewangeliach

Nowy Testament nawiązuje do rozwiniętej w Starym Testamencie koncepcji wiary jako odpowiedzi człowieka na Boże wezwanie, jednak nadaje jej zupełnie nowe odniesienie. Przedmiotem wiary jest nowa zbawcza rzeczywistość, która realizuje się poprzez głoszenie dobrej nowiny o nadejściu królestwa Bożego. Wezwanie do wiary pojawia się już na samym początku publicznej działalności Jezusa z Nazaretu: *Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię* (Mk 1,15). Tak więc pierwszym i charakterystycznym znaczeniem terminu πίστις w Ewangeliach, jak i w całym Nowym Testamencie jest idea przyjęcia kerygmatu, który niesie ze sobą moc zbawczą. Nośnikiem tej mocy jest osoba Chrystusa jako realizatora Bożego planu odkupienia człowieka. Słowa i cuda Jezusa będące znakami obecności królestwa Bożego stają się przedmiotem wiary. Wiara jednak nie jest jedynie zewnętrznym wyznaniem. W tym pojęciu zawierają się nadal znane ze Starego Testamentu idee: posłuszeństwa, zaufania, oparcia się i nadziei.

Czym jest wiara w rozumieniu Jezusa i Nowego Testamentu ilustruje dobrze opowiadanie o Piotrze chodzącym po jeziorze (Mt 14, 28-31). Na wezwanie Jezusa Piotr wychodzi z łodzi i idzie po falach. "Wiara tworzy miejsce, na którym wierzący może stanąć i utrzymać się"²¹. Wiara bardziej zważa na głoszone słowo, niż na ludzkie doświadczenie. Jej podstawą jest relacja zawierzenia w stosunku do słowa, jakie wypowiada Jezus. Istotnym elementem wiary, do jakiej wzywał Mistrz z Nazaretu, było jej skonkretyzowanie w nawróceniu, które wyrażało się w całkowitym poleganiu na Bożych obietnicach zawartych w głoszonym przezeń kerygmacie. Wiara "jest przekonaniem, że Bóg jest zawsze blisko, jeśli tylko człowiek jest gotów zwrócić się do Boga, i że Bóg zawsze jest potężnym i łaskawym, jeśli tylko człowiek jest gotów zezwolić na obdarowanie siebie"²².

Mówiąc o wierze w znaczeniu ewangelicznym trzeba ją przede wszystkim widzieć w optyce osobistej relacji do Jezusa. Wiara jest osobistym opowiedzeniem się za Jezusem Chrystusem. Przesunięcie głównego akcentu z kerygmatu o nadejściu królestwa na osobę Jezusa²³ jest domeną *Czwartej Ewangelii*: *Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne* (J 3,16). Formułą zasadniczą staje się zwrot:

πίστις εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν. Co więcej wybór osoby Jezusa jako przedmiotu wiary jest wyborem koniecznym i decydującym: *Kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego* (J 3,18). Mówi się nawet o tzw. decyzyonizmie w ewangelii Janowej. Moment spotkania z Chrystusem, w zależności od podjętej decyzji decyduje o wieczności: zbawieniu lub potępieniu. Moment przyjęcia wiary jest zatem dla człowieka momentem rozstrzygającym: jest to decyzja nie tylko "za Chrystusem", ale równocześnie "przeciw światu". Wiara zwycięża świat: *Tym właśnie zwycięstwem, które zwyciężyło świat jest nasza wiara* (1J 5,4). "Wierzyć" znaczy innymi słowy "porzucić dotychczasowe miary, sądy i odpowiedzi"²⁴. Chrystus jest jedynym i pełnym Objawieniem się Boga, dlatego wiara jest w swej istocie wyznaniem, że "Jezus jest Chrystusem i Synem Bożym" (J 20,31). Termin πίστις staje się z czasem jednoznaczny także w formie absolutnej.

Wiara nie jest tylko wyznaniem swojego związku z Jezusem i przyjęcia Jego orędzia. Wiara jako akt człowieka jest rzeczywistością uobecniającą zbawienie. Jest rzeczywistością dynamiczną. "Wierzyć" to "otworzyć się na dokonane w Chrystusie zbawcze działanie Boga"²⁵. Wiara, o której mówią ewangelisti uzdrawia i ocala. *Tvoja wiara cię ocaliła* - takimi słowami kończą się często relacje o uzdrowieniach dokonywanych przez Jezusa (por. Mt 9,22; Mk 10,52; Łk 7,50; 17,19). Ocalenie, którego sprawcą jest Jezus, nie dotyczy tylko życia doczesnego. Chodzi tu o uratowanie całego człowieka. Wiara czyni cuda. Wszystko jest możliwe dla wierzącego, ponieważ wszystko jest możliwe dla Boga (Mk 9,23).

3. Wiara w nauczaniu św. Pawła

Wiara dla Pawła jest centralnym pojęciem jego myśli teologicznej²⁶, a zwłaszcza soteriologii. Wyraża ona zależność człowieka od eschatologicznego odkupienia, jakie dokonało się w Chrystusie²⁷. Rozumienie wiary w listach Apostoła Narodów należy widzieć dokładnie na przedłużeniu nauczania Jezusa, odzwierciedlonego w ewangeliach. Tak więc wiara ma charakter na wskroś personalny, polega na egzystencjalnym przyjęciu orędzia o zbawieniu²⁸, jakie dokonało się w Jezusie Chrystusie (Rz 10,9.14; 13,11; 1Kor 1,21; 2,5; 15,2-11; Ga 2,16 itd.)²⁹, a w konsekwencji wyraża się w zaangażowaniu się całej osoby odbiorcy tego orędzia w relację personalną z Chrystusem (Ga 2,20) we wszelkich jej życiowych odniesieniach, mianowicie do Boga, drugiego człowieka i świata³⁰. "Wierzyć znaczy otworzyć się na dokonane w Chrystusie zbawcze działanie Boga"³¹. Genezę wiary w ujęciu Pawłowym przedstawia najwymowniej 10 rozdział Listu do Rzymian. Wiara rodzi się ze słuchania słowa (Rz 10,8), którego treścią jest zbawcze dzieło Boga. Tę treść w niezwykle skondensowany sposób przedstawia Apostoł w Rz 10,9, powołując się na formułę, która z pewnością musiała już być znana wcześniej w Kościele palestyńskim³²:

Jeżeli ustami swoimi wyznasz «Jezus jest Panem»,
i w sercu uwierzysz, że Bóg wskrzesił go z martwych -
osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do
usprawiedliwienia,
a wyznawanie jej ustami do zbawienia. (Rz 10,9-10)

W zacytowanym wyżej czterowierszu mamy do czynienia z podwójnym paralelizmem synonimicznym o bardzo złożonej strukturze. Pierwsza strofa paralelizmu zakończona jest klimaksem: *osiągniesz zbawienie*. W pierwotnym kerygmacie apostoelskim wskrzeszenie Jezusa z martwych przez Ojca było podstawą nadania Mu tytułu Κύριος (Dz 2, 32-36; por Flp 2,9-11)³³. Druga strofa powtarza wprowadzone wcześniej terminy: *serce* i *usta*, jak również czasowniki πιστεύω i ὁμολογέω, umieszczając je jednak w odwrotnej kolejności - w układzie chiastycznym, podczas gdy drugi człon paralelizmu podejmuje myśl zawartą w punkcie kulminacyjnym pierwszej strofy w układzie koncentrycznym.

Zaskakujące jest, że w cytowanym dwuwierszu wyznanie wiary ustami zdaje się chronologicznie "poprzedzać" akt wiary w sercu człowieka. Jednak nie o chronologię tutaj chodzi, autor wskazuje na to w drugiej strofie umieszczając obydwa elementy w odwrotnej kolejności. Kolejność pierwszej strofy wynika po prostu stąd, że jest to Pawłowy *peszer* do tekstu Pwt 30,14 (por. Rz 10,8), w którym to tekście występuje taka właśnie kolejność: *Słowo to jest blisko ciebie, na twoich ustach i w sercu twoim*. Stępień uważa, że czasowniki "wyznasz" (ὁμολογήσεις) i "uwierzysz" (πιστεύσεις) należałoby traktować jako synonimy³⁴. Wydaje się raczej, że chodzi tu o jeden złożony akt wiary, o to, że nie może być wyznania bez wewnętrznej wiary, jak i autentycznej wiary bez jej wyznania. Tak więc zacytowany wyżej tekst wskazuje na konieczność zewnętrznego wyrażania swojej wiary, która nie może sprowadzać się tylko do aktu wewnętrznego. Wiara jest rzeczywistością historyczną, a nie psychologiczną³⁵. A zatem człowiek powinien dać wyraźną i jednoznaczną odpowiedź na Boże orędzie³⁶. Tę właśnie odpowiedź Apostoł nazywa "posłuszeństwem wierze" (ἀκοή πίστεως - Ga 3,2.5; lub ὑπακοή πίστεως - Rz 1,5; 16,26). Wyrażenie to oznacza całkowite "poddanie się", "oddanie się do dyspozycji" Bogu w Chrystusie z wszystkimi jego konsekwencjami³⁷. Proklamowanie wiary jest apelem i żądaniem, posłuszeństwo jest zatem postulatami wiary, analogicznie postawę niewiary nazywa Paweł "nieposłuszeństwem" (Rz 2,8; 10,3.21; 11,30.32; 15,31).

Jako wzór wiary św. Paweł proponuje swoim adresatom postawę Abrahama (Rz 4; Ga 3). *Ci, którzy są z wiary* (ἐκ πίστεως), *ci są synami Abrahama* (Ga 3,7; por. 3,9)³⁸. *On to wbrew nadziei uwierzył nadziei* (Rz 4,18) *i nie okazał wahania ani niedowierzania co do obietnicy Bożej, ale się wzmocnił w wierze* (Rz 4,20). W takiej perspektywie można powiedzieć, że wiara "polega na pełnym zaufaniu Bogu i Bożym obietnicom"³⁹. Wiara opiera się całkowicie na słowie, ten zaś który wypowiada to słowo jest godzien aby mu wierzone. "Wiara jest odważnym opowiedzeniem się za obiecującym słowem Boga pośród zagrażającego świata"⁴⁰. Taką właśnie postawę wiary reprezentuje Maryja. W Łukaszej scenie nawiedzenia tę postawę w

następujący sposób skomentowała Elżbieta: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane ci od Pana* (Łk 1,45).

Paweł dokonuje istotnej transpozycji wiary starotestamentowej. Wspomniane Boże obietnice realizują się w osobie Jezusa Chrystusa oraz jego dziele, stąd Pawłowy chrystocentryzm wiary⁴¹. Aby uzasadnić swoją tezę Apostoł jako biegły w Piśmie rabin ucieka się do powszechnie stosowanej żydowskiej metody interpretacji, tworząc na własny użytek "chrześcijański" *peszer*⁴²:

Otóż to właśnie Abrahamowi i jego potomstwu dano obietnice. I nie mówi [Pismo]: "i potomkom", co wskazywałoby na wielu, ale na jednego: i potomkowi twojemu, którym jest Chrystus (Ga 3,16).

Jak już zostało to ukazane wyżej, wiara łączy się ściśle z wyznaniem Jezusa jako swojego Pana. Dlatego w Nowym Testamencie wiara musi posiadać również określoną treść. H. Langkammer stwierdza: "W Jezusa Chrystusa wierzy ten, kto w Jego śmierci i zmartwychwstaniu widzi szczyt Bożego działania zbawczego, a z tym wiąże się proklamacja Jezusa jako Pana, obejmującego całą chrześcijańską egzystencję"⁴³.

Tak właśnie rozumiana wiara według teologii Pawłowej prowadzi do usprawiedliwienia (Rz 3,24), czyli przywrócenia człowiekowi bliskiego związku z Bogiem, utraconego przez grzech⁴⁴. Listy Pawłowe przedstawiają dzieło usprawiedliwienia jako rezultat szczególnej dialektyki, w której z jednej strony występują: Prawo, grzech, gniew Boży, ciało i śmierć, z drugiej: Chrystus, usprawiedliwienie, wiara, duch i życie⁴⁵. W tej dialektyce zasadniczym postulatem jest wiara, która prowadzi do usprawiedliwienia, dając życie w Chrystusie.

Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlągania przez wiarę mocą Jego krwi. (Rz 3,25a). Chciał przez to okazać (...) że On sam jest sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego, który wierzy w Jezusa (Rz 3,26b).

Wiara nie jest jednak własnym dziełem człowieka. Do wiary powołuje Bóg, tak jak kiedyś powołał Abrahama, dając mu obietnice. "Bóg wychodzi z propozycją wiary. Jego wezwanie stwarza możliwość wiary. Można nawet powiedzieć, że wezwanie, jeśli jest dobrze odebrane, niesie wiarę ze sobą"⁴⁶. W tym właśnie wezwaniu następuje spotkanie Boga i człowieka⁴⁷. Ze strony człowieka Bóg oczekuje jedynie przyjęcia daru, odpowiedzi. Wiara jest łaską, podobnie jak całe dzieło zbawienia (por. Rz 3,24-25; 6,14; 11,6; 12,2;). Bóg w swojej dialektyce nadał wierze początek i cel⁴⁸: *Bóg, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światem, zabłysnął w naszych sercach, by oślnić nas poznaniem chwały Bożej na obliczu Chrystusa* (2Kor 4,6). Jak miłość jest ostatecznym kryterium wiary, tak jej owocem jest poznanie Boga i jego działania w Chrystusie.

Wiara nie jest zatem aktem jednorazowym "stania się wierzącym", jest raczej pewnego rodzaju stałą dyspozycją "bycia wierzącym"⁴⁹. Apostoł wyraża ten stan za pomocą określeń: *πίστιν ἔχειν* (Rz 14,22; Flm 5), *εἶναι ἐν τῇ πίστει* (2Kor 13,5) oraz *ἐστάναι ἐν τῇ πίστει* (1Kor 16,13; por. 2Kor 1,24). Bultmann zauważa, że

sens tego ostatniego: "pozostawać (trwać) w wierze" można najlepiej zrozumieć, kiedy się je porówna z paralelnymi wyrażeniami: ἐσθάναι ἐν κυρίῳ - "trwać w Panu" (1Tes 3,8), "w łasce" (Rz 5,2), czy "w ewangelii" (1Kor 15,1)⁵⁰. Stąd można powiedzieć, że być wierzącym, to znaczy przynależć do Pana, znajdować się "w sferze" Jego zbawczej obecności, znajdować się pod działaniem łaski, której On jest sprawcą, a która obwieszczana jest przez proklamowanie Ewangelii.

Jednak na tym nie kończy się dzieło wiary. Wiara nie jest li tylko rzeczywistością statyczną, ale przede wszystkim dynamiczną. Pawłowa πίστις prowadzi nie tylko do wolności od Prawa, ciała, grzechu i śmierci (Rz 6,14.18; 7,24), ale również do wolności służenia innym w miłości ("miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie" - Ga 5,13). Właściwa i pełna odpowiedź na zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa musi wyrażać się w postępowaniu zgodnym z wyznawaną wiarą, które charakteryzuje określenie: "wiara działająca przez miłość (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη)" (Ga 5,6). Pawłowe "życie wiarą" (ἐν πίστει ζῆν) (Ga 2,20c), które manifestuje się w uczynkach płynących z wiary, doprowadza chrześcijanina do tak głębokiego zjednoczenia ze swoim Panem, że "żyje już nie on, ale żyje w nim Chrystus" (por. Ga 2,20). "Wiara jest sposobem życia nowego człowieka"⁵¹. Tak więc Chrystus dla Apostoła jest nie tylko przedmiotem wiary, lecz również podmiotem zjednoczenia. Wiara tak dalece przemienia wewnętrznym człowiekiem, że włącza się on w zbawcze dzieło Chrystusa i razem z Nim umiera (Rz 6,6.11). Człowiek staje się napelniony Bożym życiem. Żyjąc wiarą, żyje "w Bogu" albo raczej "w Chrystusie". Autor listu do Efezjan podsumuje tę prawdę w modlitwie:

Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości wkorzeni i ugruntowani (...) zdołali (...) poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napelnieni całą Pełnią Bożą (Ef 3,17-19).

Wiara wymaga troski, ponieważ może być zagrożona (1Tes 3,2-5). Może wykazywać pewne braki (1Tes 3,10). Wymaga ona utwierdzenia (1Tes 3,2; Rz 1,11n). Wiara jest dyspozycją człowieka, która podlega nieustannemu procesowi rozwoju (1Tes 1,3; 2Kor 10,15) i która przygotowuje chrześcijanina na eschatyczne dopełnienie jego życia: *...uzyskałiśmy przez wiarę dostęp do tej łaski, w której trwamy i chlubimy się nadzieją chwały Bożej* (Rz 5,2)⁵². Życie wiarą posiada wyraźne znamię eschatologiczne⁵³.

Podsumowując to krótkie i syntetyczne spojrzenie na wiarę w listach Pawłowych stwierdzamy, że istotnymi elementami koncepcji Pawłowego ujęcia wiary jest po pierwsze jej personalny wymiar, wyrażający się w pełnej uległości Bogu (ὕπακοή πίστεως), będącej odpowiedzią na bezpośrednie wezwanie Boga, po drugie zaś konieczność pełnego zaangażowania się człowieka dającego tę odpowiedź w proces zacieśniania relacji z Bogiem, innymi ludźmi i światem "w Chrystusie", której najbardziej podstawowym i zarazem najbardziej wymiernym wskaźnikiem jest miłość. To właśnie zaangażowanie wskazuje na dynamiczny charakter wiary - "trwanie w wierze" *de facto* suponuje jej pogłębianie i umacnianie, za co każdy chrześcijanin jest

osobiście odpowiedzialny. W tej koncepcji wiary daje się zauważyć jej związek z pozostałymi cnotami teologicznymi: nie tylko wspomnianą przed chwilą miłością, ale także nadzieją⁵⁴. Obydwie można nazwać konsekwencjami wiary.

Summary

Faith according to St. Paul

It is the author's belief that there are two most important elements in Paul's concept of faith. The first element is personal dimension expressed in full submission to God, as an answer to God's direct call. The second element is the necessity of the person's full involvement in the process of tightening the relation with God, other people and the world „in Christ”. Love is the most basic and the most direct indicator of this involvement. This involvement indicates the dynamic character of faith - „persistence in faith” de facto suggests it's deepening and strengthening, for which every Christian is personally responsible. Other theological virtues can also be tied to this concept of faith: not only the earlier mentioned love, but also hope. Both virtues come forth as a consequence of faith.

¹ Współcześni bibliści uważają, że św. Paweł napisał osobiście 7 listów: 1 Tes; Flp; Fil; Ga; 1-2 Kor; Rz. Pozostałe nazywane są deuteropawłowymi lub popawłowymi i zostały zredagowane przez jego uczniów. Por. m.in. J. Czerski, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Opole 1996, s. 80.

² Listy pasterskie zostały zredagowane pod koniec I w. i stoją u progu okresu chrześcijańskiej literatury patrystycznej. Por. J. Czerski, j.w., s. 122.

³ Por. R. Bultmann, πιστεύω, κτλ, TWNT VI, s. 175n.

⁴ Tamże, s. 176n. Tam można znaleźć szereg przykładów z literatury klasycznej.

⁵ Por. Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1962, t. III, s. 540.

⁶ Arystoteles, *Rhetorica*, t. III, s. 13. Por. B. Mortara-Garavelli, *Manuale di retorica*, Milano 1988, s. 63.

⁷ Por. R. Bultmann, πιστεύω, s. 180n.

⁸ Tamże, s. 182.

⁹ Tamże, s. 182. Por. X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 19853, s. 1025.

¹⁰ Por. B. Marconcini, *Fede*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, (a cura di P. Rosano, G. Ravasi, A. Girlanda), Milano 1988, s. 537.

¹¹ X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, s. 1025.

¹² Por. A. Weiser, πιστεύω, κτλ, TWNT VI, s. 197.

¹³ Por. Syr 44,19-20; Ga 3,6-9; Rz 4; Hbr 11,8-19.

¹⁴ X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, s. 1026.

¹⁵ J. Alfaro, *Fides in Terminologia Biblica*, w: *Greg* 42 (1961), s. 474.

¹⁶ X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, s. 1028.

¹⁷ Por. R. Bultmann, πιστεύω, s. 200.

¹⁸ Por. K. H. Schelkle, *Teologia*, s. 66.

¹⁹ Por. 1QpHab 7,18-8.1. Ten sam werset wykorzystuje także dwukrotnie św. Paweł (Rz 1,17; Ga 3,11), wyprowadzając zupełnie przeciwne wnioski, tłumacząc bowiem πίστις w Ha 2,4 jako "wiara".

²⁰ Na ten temat por. R. Bultmann, πιστεύω, s. 202n.

- ²¹ K. H. Schelkle, *Teologia*, s. 69.
- ²² Tamże, s. 70.
- ²³ Orygenes nazwał Jezusa: αὐτοβασιλεία. Por. J. Mc. Dermott, *Królestwo Boże w Nowym Testamencie*, "Communio" VI (1986), fasc. 2, s. 28.
- ²⁴ K. H. Schelkle, *Teologia*, s. 73.
- ²⁵ Tamże, s. 71.
- ²⁶ R. Bultmann, πιστεύω, s. 218.
- ²⁷ Por. H. Ridderbus, *Paul: An Outline of His Theology*, London 1977, s. 237.
- ²⁸ "Annahme des Kerygma" - R. Bultmann, πιστεύω, s. 218.
- ²⁹ Por. G. Barth, πίστις, EWNT III, s. 225; H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, t. II, Wrocław 1984, s. 174.
- ³⁰ Por. J. A. Fitzmyer, *Pauline Theology*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, London 1989, 1407: "It is a vital personal commitment, engaging the whole person to Christ in all his or her relations with God, other human being, and the world".
- ³¹ K. H. Schelkle, *Teologia*, s. 70.
- ³² Por. J. A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 33, New York 1993, s. 591. Analogiczna formuła występuje w 1Kor 12.3; 2Kor 4.5; Flp 2.11.
- ³³ "Kyrios becomes the title par excellence for the risen Christ" - J. A. Fitzmyer, *Romans*, s. 592.
- ³⁴ Tak właśnie uważa J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, Warszawa 1979, s. 264. Por. R. Bultmann, πίστις, s. 219: "da πίστις eben primär ὁμολογία und ὑπακοή ist".
- ³⁵ Por. R. Bultmann, πίστις, s. 218.
- ³⁶ Por. J. A. Fitzmyer, *Romans*, s. 137.
- ³⁷ Por. tenże, *Pauline Theology*, s. 1407; J. Stępień, *Teologia*, ss. 264-265; K. H. Schelkle, *Teologia*, s. 72.
- ³⁸ J. D. G. Dunn zwraca uwagę na charakterystyczny dla języków semickich sposób użycia rzeczownika "syn", który określa przynależność do pewnej kategorii ludzi: "so, 'son of Abraham' means a person who shared Abraham's faith" - *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, Cambridge 1993, s. 82.
- ³⁹ H. Langkammer, *Teologia*, s. 173.
- ⁴⁰ K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu. 3. Etos*, przeł. M. L. Dylewski, Kraków 1984, s. 69.
- ⁴¹ Tamże, ss. 174-175.
- ⁴² Argumentacja Apostoła opiera się na dwuznaczności greckiego terminu σπέρμα, który może odnosić się zarówno do jednostki, jak i do zbiorowości. Por. A. Pitta, *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, ABib 131, Roma 1992, s. 111; podobnie M. McNamara, *Palestinian Judaism and the New Testament*, Wilmington 1983, s. 247. Na tę argumentację zwrócił już uwagę D. Daube, *The Interpretation of the Generic Singular in Galatians 3,16*, JQR 35(1944-45), ss. 227-230.
- ⁴³ Tamże, 174. Por. R. Bultmann, πίστις, s. 219.
- ⁴⁴ Por. H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1989, s. 158.
- ⁴⁵ Por. tenże, *Teologia*, s. 172.
- ⁴⁶ G. Eichholz, *La teologia di Paolo. Le grandi linee*, trad. F. Longo, Brescia 1977, s. 254.
- ⁴⁷ Por. tamże, s. 254. Eichholz kontynuuje: "La fede non può essere considerata come una possibilità umana, ma si deve interpretare come la possibilità di Dio per l'uomo".
- ⁴⁸ H. Langkammer, *Teologia*, s. 179.
- ⁴⁹ "Nicht nur der Akt des Gläubigwerdens, sondern auch das Gläubigsein" - R. Bultmann, πίστις, s. 219.
- ⁵⁰ Tamże.
- ⁵¹ R. F. Collins, *The Faith of the Thessalonians*, "Louvain Studies" 7(1978-9), s. 249 i 268.
- ⁵² Na temat związku wiary z nadzieją zob. J. Stępień, *Teologia*, ss. 129-131.
- ⁵³ Por. R. F. Collins, *The Faith of the Thessalonians*, s. 268.
- ⁵⁴ "Crucial to Paul's understanding of faith is the realization that faith, along with love and hope, characterize the mode of existence of the new man". Tamże, s. 268.

POJAWIENIE SIĘ ZMARTWYCHWSTAŁEGO NAD MORZEM TYBERIADZKIM (J 21, 1-14)

Znaczenie i problemy interpretacyjne.

Wśród biblijnych świadectw dotyczących wydarzeń paschalnych znajdujemy wzmianki o pojawieniach się Chrystusa zmartwychwstałego. Oto one:

1. Marii Magdalenie w dzień zmartwychwstania (Mk 16, 9; J 20, 14nn);
2. tego samego dnia innym pobożnym niewiastom (Mt 28, 9n);
3. Piotrowi w dzień Paschy (Łk 24, 34; 1 Kor 15, 5);
4. uczniom spieszącym do Emaus (Mk 16, 12; Łk 24, 13n);
5. apostołom zgromadzonym w Wieczerniku pod nieobecność Tomasza (Łk 24, 36.43; J 20, 19-23; 1 Kor 15, 5);
6. po ośmiu dniach, ponownie w Wieczerniku, Tomaszowi (Mk 16, 14; J 20, 26-29);
7. siedmiu uczniom nad Morzem Tyberiadzkim (J 21);
8. apostołom na jednej z gór w Galilei (Mt 28, 16n);
9. pięciuset braciom (1 Kor 15, 6);
10. Jakubowi, bratu Pańskiemu (1 Kor 15, 6).
11. Pawłowi (Dz 9, 1-19; 22, 6-21; 26, 12-23; 1 Kor 9, 1; 15, 8-10; Ga 1, 5).

Zdaniem niektórych za chrystofanię powinien być uważany również moment wniebowstąpienia (Mt 28, 18-20; Mk 16, 15-18; Łk 24, 14-19; Dz 1, 4).

Nietrudno zauważyć, że wśród wymienionych fragmentów zdecydowanie przeważają teksty będące relacjami osób trzecich. Jedynie w 1 Kor 15, 3-7 relator, tj. Paweł, sam mówi o swoich doznaniach¹.

Przy próbie porównania poszczególnych relacji napotykamy wiele trudności. Dotyczą one opisu miejsca, określeń czasu akcji oraz innych szczegółów składających się na całość wydarzenia zwanego chrystofanią. W pracy naszej nie podejmujemy dyskusji nad tymi problemami. Opieramy się na opinii większości współczesnych egzegetów i uznajemy, że hipoteza dwu tradycji²: galilejskiej i jerozolimskiej, względnie najlepiej rozwiązuje sprawę miejsca tych wydarzeń; historia zaś tendencji

teologicznych, lub jak niektórzy wolą: historyzujących, wyjaśnia problem ich chronologii³.

Znane nam są również inne próby usystematyzowania tekstów mówiących o ukazaniu się Zmartwychwstałego⁴. Ta sprawa jednak, podobnie jak ustalenie schematu chrystofanii, nie jest celem niniejszych rozważań.

Minął już czas, kiedy opisy chrystofanii uważano za dosłowne sprawozdania naocznych świadków. Nie oznacza to jednak, że przeczy się ich historycznej wartości⁵. Rozpatrywane od strony ich wewnętrznej natury, wydarzenia te są niewątpliwie cudami; jednakże z punktu widzenia świadków, czyli tych, którzy w nich uczestniczyli, którzy je postrzegali jako zjawiska realne, są historią w takim samym stopniu jak wszystkie pozostałe fakty z ziemskiego życia Jezusa. Historyczności tej nie osłabia zaszeregowanie ich opisów do apokaliptycznego gatunku literackiego⁶.

Jak wskazuje tytuł artykułu, interesować nas będzie ukazanie się Jezusa zmartwychwstałego nad Morzem Tyberiadzkim, znane z relacji zawartej w ostatnim rozdziale ewangelii Janowej. Nie zamierzamy przedstawiać tu wyczerpującej egzegezy ani też krytyczno-literackiego studium tegoż rozdziału. Pomijamy sprawę autorstwa i pochodzenia tekstu. Przyjmujemy, na podstawie opinii większości badaczy, że słowa te wyszły spod ręki jednego z uczniów Janowych, opierającego swój opis ściśle na przepowiadaniu swego mistrza, albo – co bardziej prawdopodobne – na spisanej przez niego natchnionej relacji⁷. Chcemy przede wszystkim zwrócić uwagę na zasadnicze treści i znaczenie omawianego fragmentu, zasygnalizować problemy rodzące się przy jego lekturze, podać próby rozwiązania oraz przedstawić je w sposób możliwie prosty i zrozumiały.

Wydaje się rzeczą konieczną, aby zaraz na początku zwrócić uwagę na specyficzną koncepcję zmartwychwstania w teologii Janowej: uwielbienie stanowi u niego część, rozpoczętego już na krzyżu, procesu „wywyższenia” Jezusa przez Ojca. „Wywyższenie” i „uwielbienie” należy więc rozważać wspólnie. W tym kontekście chrystofanie stanowią ostatni akt samoobjawienia się Jezusa uczniom.

Zagadnienie nasze rozważymy w dwóch etapach. Najpierw zapoznamy się ze strukturą perykopy J 21, 1-14 (pozostała część rozdziału 21 interesować nas będzie jedynie jako kontekst). Następnie, w oparciu o istniejące paralele i tradycje, odkryjemy symboliczne znaczenia badanego tekstu.

Za podstawę naszych rozważań przyjmujemy tekst grecki w opracowaniu krytycznym K. Alanda⁸ oraz jego polskie tłumaczenie zawarte w *Biblii Tysiąclecia*⁹.

1. Tekst J 21, 1-14

1. Potem znowu ukazał się Jezus nad Morzem Tyberiadzkim. A ukazał się w ten sposób:

2. Byli razem Szymon Piotr, Tomasz, zwany Didymos, Natanael z Kany Galilejskiej, synowie Zebedeusza oraz dwaj inni z Jego uczniów.

3. Szymon Piotr powiedział do nich: „Idę łowić ryby”. Odpowiedzieli mu: „Idziemy i my z tobą”. Wyszli więc i wsiedli do łodzi, ale tej nocy nic nie złowili.

4. A gdy ranek zaświtał, Jezus stanął na brzegu. Jednakże uczniowie nie wiedzieli, że to był Jezus.
5. A Jezus rzekł do nich: „Dzieci, czy nie macie co na posilek?” Odpowiedzieli Mu: „Nie”.
6. On rzekł do nich: „Zarzućcie sieci po prawej stronie łodzi, a znajdziecie”. Zarzucili więc i z powodu mnóstwa ryb nie mogli jej wyciągnąć.
7. Powiedział więc do Piotra ów uczeń, którego Jezus miłował: „To jest Pan!” Szymon Piotr usłyszawszy, że to jest Pan, przywdział na siebie wierzchnią szatę – był bowiem prawie nagi – i rzucił się w morze.
8. Reszta uczniów dobiła łodzią ciągnąc za sobą sieć z rybami. Od brzegu bowiem nie było daleko – tylko około dwustu łokci.
9. A kiedy zeszli na ląd, ujrzeli żarzące się na ziemi węgle, a na nich ułożoną rybę oraz chleb.
10. Rzekł do nich Jezus: „Przynieście jeszcze ryb, któreście teraz ulowili”.
11. Poszedł Szymon Piotr i wyciągnął na brzeg sieć pełną wielkich ryb w liczbie stu pięćdziesięciu trzech. A pomimo tak wielkiej ilości, sieć się nie rozewała.
12. Rzekł do nich Jezus: „Chodźcie, posilcie się!” Żaden z uczniów nie odważył się zadać Mu pytania: „Kto Ty jesteś?” bo wiedzieli, że to jest Pan.
13. A Jezus przyszedł, wziął chleb i podał im, podobnie i rybę.
14. To już trzeci raz, jak Jezus ukazał się uczniom od chwili, gdy zmartwychwstał.

2. Natura i cel J 21

W Kościele pierwotnym starannie przechowywano pamięć o objawieniach się Chrystusa uwielbionego. Poszczególne świadectwa spisane przedstawiają je stosownie do posiadanych wiadomości lub swoich założeń, nie zawsze oczywistych dla dzisiejszego czytelnika.

Jednym z takich świadectw jest ostatni (21) rozdział ewangelii Jana, przekazany nam jednomyślnie przez tradycję chrześcijańską. Pojawia się on we wszystkich znaczniejszych rękopisach i wczesnochrześcijańskiej literaturze, bliskiej okresowi powstania ewangelii.

Akcja wspomnianego rozdziału rozgrywa się wokół spotkania Jezusa z uczniami nad brzegiem Morza Tyberiadzkiego. Pisarz zdaje się zakładać pewne jej fazy. Jeśli odrzucimy ostatnie wiersze (24 i 25), będące niewątpliwie uwagą końcową redaktora, możemy wyróżnić dwie sceny zasadnicze: ukazanie się Zmartwychwstałego (21, 1-4) oraz rozmowę Jezusa z Piotrem (21, 15-23). W artykule zajmiemy się przede wszystkim sceną pierwszą w tym podziale.

Pod względem literackim omawiana przez nas perykopa stanowi złożoną jedność. Łatwo zauważyć, że za pomocą wierszy 1 i 14 autor zamierzał połączyć wydarzenie opisane w ww. 2-13 z poprzednim rozdziałem (20), a jednocześnie oddzielić tę chrystofanię od ww. 15-23 następujących po niej.

Dyskusja nad wzajemną zależnością podstawowych scen jest utrudniona; obie bowiem są jednocześnie kompilacjami. Dla dalszych rozważań wystarczy jednak

rozpatrzyć dwa zagadnienia: jedność opowiadania o ukazaniu się Jezusa (21, 1-14) z dialogiem następującym po opisie (21, 15-23) oraz wewnętrzną jedność perykopy 21, 1-14.

Na początku zastanówmy się, czy dialog Jezusa z Piotrem był pierwotnie częścią opowiadania o połowie.

Sam redaktor zdaje się sugerować odpowiedź negatywną, jeśli weźmiemy pod uwagę funkcję wierszy 1 i 14. Paralelna scena u Łukasza 5, 1-11 nie zawiera podobnego wydarzenia. Ponadto, gdy w połowie bierze udział siedmiu uczniów, to podczas dialogu obecny jest tylko Piotr i uczeń umiłowany.

Obydwa omawiane teksty łączą jednak pewne podobieństwa. W wierszu 15 znajdujemy wyraźną aluzję do posiłku wspomnianego w wierszu 12. Odmienność Łukaszowego opisu można wytłumaczyć koniecznością pewnej modyfikacji, jeśli weźmiemy pod uwagę dokonaną przez niego zmianę kontekstu¹⁰. Uczniowie natomiast nie spełniają w tym opisie żadnej istotnej roli.

Nietrudno zauważyć, że przy pominięciu dialogu w wierszach 15-17, rola Piotra jest po prostu niekompletna. Co więcej, ze względu na niezwykłą pozycję Piotra w pierwotnej gminie polecenie zawarte w tymże dialogu wydaje się niemal konieczne¹¹.

Wszyscy komentatorzy widzą w trzykrotnym wyznaniu Piotra jego rehabilitację. Przy pierwszej chrystofanii rehabilitacja taka znajduje swój lepszy kontekst logiczny.

Najpoważniejszym argumentem przeciwko jedności tych dwóch fragmentów jest ich odmienny symbolizm¹².

Rozwiązanie ostateczne nie jest zatem możliwe, chociaż, naszym zdaniem, argumenty „za” wydają się bardziej przekonujące.

W samym opisie połowu (ww. 2-13) łatwo dostrzeżemy pewne niekonsekwencje:

- w. 5: Jezus zdaje się nie mieć żadnej ryby;
- w. 9: Jezus przygotował żarzące się węgle, a na nich ułożył rybę;
- w. 10: Jezus prosi o inne ryby;
- w. 7: cudowny połów sprawia, że uczeń umiłowany jako pierwszy, a później Piotr, rozpoznają Jezusa;
- w. 12: uczniowie nadal wahają się.

Mając na uwadze te niejasności Loisy¹³ uważa, że autor bądź korzystał z wielu tradycji, bądź też przygotował opowiadanie symboliczno-alegoryczne, nie troszcząc się zbyt o konsekwencje logiczne. Wellhausen i Bauer dopatrują się w tym fragmencie dwu opowiadań złączonych w jedno: historii połowu (ww. 1-8) i historii posiłku (ww. 9-13). Ta druga historia jest wariantem rozmnożenia chleba i ryb (por. J 6, 1-13)¹⁴. Inni widzą tu proces bardziej skomplikowany¹⁵.

Naszym zdaniem trafnie ten problem został ujęty przez R. E. Browna¹⁶. Uważa on, że jedynie za pomocą krytyki literackiej nie jesteśmy dziś w stanie dotrzeć do pierwotnych form służących za podstawę obecnego opowiadania. Ponadto połączenie wielu wątków absolutnie nie musi być dziełem ostatniego redaktora (który byłby wówczas odpowiedzialny za owe nieścisłości), gdyż mógł on je przyjąć już

złączone tak, że nie był w stanie usunąć widocznych niekonsekwencji. Do problemu tego powrócimy w drugiej części artykułu.

Na koniec rodzi się pytanie: dlaczego pisarz dołączył to opowiadanie (a zarazem cały rozdział 21) do ewangelii Jana?

Uważamy, że pisarz zawarł tu materiał antyczny, który nie był uwzględniany w pierwotnej redakcji ewangelii. Jan zaznacza (por. 20, 30), że było wiele znaków i cudów, które zdziałał Jezus; redaktor zaś opowiada jeden z nich – ukazanie się Zmartwychwstałego przy okazji cudownego połowu. Jest to materiał różny i niezależny od zachowanego w rozdziale 20.

Prawie wszyscy egzegeci są zgodni, że niemałą rolę odegrała tu chęć podkreślenia specyficznych problemów nurtujących pierwotną gminę Janową.

3. Uwagi egzegetyczne do J 21, 1-14

Ogólna formuła grecka μετὰ ταῦτα (por. J 6, 1) używana często w ewangelii Jana nie pozwala określić precyzyjnie czasu, jaki upłynął między ukazaniem się Chrystusa w Jerozolimie, opisanym w J 20, 1-29, a ukazaniem się Chrystusa w Galilei. Prawdopodobnie zgodnie z poleceniem Jezusa (por. Mk 16, 7; Mt 28, 7) uczniowie udali się wkrótce do Galilei i przebywali tam razem, oddając się – przynajmniej częściowo – swoim rybackim zajęciom.

Słowo φανερώω „ukazać się, być widzianym”, w całej ewangelii Jana użyte dziewięć razy, występuje dwukrotnie w wierszu 1 i jeden raz w wierszu 14. Jego ogólne znaczenie to „wyjście z ciemności”, co zgodnie z tradycją Janową oznacza również objawienie boskie na ziemi. Jedyny inny przykład zastosowania tego słowa na opisanie zmartwychwstania znajdujemy w dodatku Markowym (Mk 16, 12.14).

Lokalizacja wydarzenia również nie jest precyzyjna. Tradycja umieszcza je na zachodnim brzegu Morza Tyberiadzkiego (inna nazwa jeziora Galilejskiego), w pobliżu miejscowości Tabga. Kroniki pielgrzymów średniowiecznych utożsamiają to miejsce z miejscem rozmnożenia chleba i ryb – jedyne inne wydarzenie, które miało miejsce nad morzem i zostało opisane w czwartej ewangelii.

Przypuszcza się, że termin μαθηταί „uczniowie” mógł być stosowany – przynajmniej w pierwotnej formie historycznej – na określenie „Jedenastu”. Tekst rozdziału 21 wskazuje na to, że jego autor mówi o tej samej grupie osób, które zostały wymienione w rozdziale 20. My jednak nie mamy pewności, że myślał o niej jako o „Jedenastu”. W sensie szerszym termin ten może oznaczać także tych wszystkich, którzy byli świadkami ukazywania się Jezusa po Jego zmartwychwstaniu.

Jak sygnalizowaliśmy już wcześniej, wiersz 1 wydaje się być zapowiedzią tematu. W nocnym połowie bierze udział siedem osób. Na pierwszym miejscu wymieniony jest Szymon Piotr. Podawanie podwójnych imion jest cechą charakterystyczną stylu Janowego. Na uwagę zasługuje kilkakrotnie wspomniany w ewangelii Tomasz Didymos („bliźniak”) i tylko przez Jana wymieniany Natanael (por. J 1, 45) (dopiero tutaj przedstawiony jako mieszkaniec Kany). Wspomniani są również (dwaj? – por. Mk 1, 19) synowie Zebedeusza. Tymi ostatnimi, według

tradycji, byli Jakub Starszy i Jan, umiłowany uczeń Jezusa. Niektórzy z egzegetów¹⁷ dopatrują się go wśród pozostałych dwóch, nie nazwanych przez autora uczniów. Przypomnijmy, że anonimowość nie jest rzadkością u Jana (por. 1, 35; 18, 15; 20, 2.4.8).

Lagrange¹⁸ utrzymuje, że pierwotny tekst Janowy zawierał wzmiankę jedynie o pięciu uczniach; pozostali dwaj zostali wymienieni w glossie marginalnej, która dopiero z czasem przeniknęła do tekstu właściwego. Fuller¹⁹ jest przekonany, że powodem tego dodatku było dążenie do uzyskania świętej liczby „siedem”. Dla porównania przypomnijmy, że w tradycji synoptycznej kwartet rybaków składał się z Piotra, Andrzeja, Jakuba i Jana (por. Mk 1, 16-20). W Łukasowym opowiadaniu o cudownym połowie mowa jest tylko o Piotrze, Jakubie i Janie (por. Łk 5, 1-11).

Tym razem, podobnie zresztą jak u Łukasza, połów okazał się bezskuteczny. Niektórzy z badaczy widzą tu pewną aluzję do słów Jezusa: „beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5). W dialogu, który poprzedza ów połów, Loisy dostrzega jedynie niezgrabną próbę stworzenia ram dla opowiadania, które nastąpi²⁰. Inni traktują wiersz 3 jako wprowadzenie do cudownego połowu.

Inicjatywa, jak zazwyczaj, należy do Piotra. Na określenie czynności, którą postanowili wspólnie podjąć, użyte jest słowo πιάζω „wziąć, chwycić, złowić” (tu i w wierszu 10), które u Jana występuje sześć razy w relacji o pojmaniu Jezusa. Rzadko natomiast używane jest w odniesieniu do zwierząt czy ryb.

Nie powinien nas dziwić fakt łowienia nocą. Znawcy zwyczajów palestyńskich potwierdzają bowiem, że jest to pora najbardziej na połów odpowiednia; poza tym ryby łowione nocą można było korzystniej sprzedać rano.

Niektórzy z komentatorów dostrzegają pewną trudność interpretacyjną w fakcie, że w ewangelii Jana nigdzie wcześniej nie ma wzmianki, iż uczniowie byli rybakami; co więcej – Natanael pochodził z okolic górzystych.

Rankiem πρωτα (także i jedynie u Mt 27, 1) Jezus ukazuje się „na” lub „przy” brzegu jeziora - αἰγιαλός (u Jana tylko w tym miejscu). Podobnie jak poprzednio Maria Magdalena (J 20, 15) i uczniowie spieszący do Emaus (Łk 24, 26), tak teraz apostołowie wracający z nocnej wyprawy, nie poznają Jezusa. Znaczną odległość łodzi od brzegu oraz nikłą z pewnością o tej porze dnia wiązkę światła można uznać za wystarczający powód tego „nierozpoznania”. Podobna sytuacja powtarza się jednak w wierszu 12, mimo że Jezus widziany jest już z bliska i w świetle ogniska. Mało przekonująca wydaje się myśl, że przyczyną takiego stanu rzeczy był odmienny wygląd Chrystusa w ciele uwielbionym.

Brak też w tekście argumentów potwierdzających istnienie kontrastu - proponowanego przez Westcotta²¹ - między Jezusem na nieruchomej ziemi, a uczniami na poruszającej się wodzie. Te fakty dają podstawę, aby uznać to zdarzenie za pierwszą chrystofanię.

Jezus nawiązuje z uczniami kontakt pytaniem o posiłek. Pytanie to ma specyficzną budowę, gdyż poprzedzone jest negacją μή. Według klasycznych reguł greki takie pytanie domagało się zaprzeczenia. Słusznie zauważa Bernard²², że mamy tu do czynienia ze zwrotem idiomatycznym, przy pomocy którego można było zapytać rybaka lub myśliwego o rezultat jego pracy.

Określenie παιῖδα - „chłopcy”, „dzieci”, „synaczkowie” występuje także w J 4, 49 i 16, 21 (jednak nie jako inwokacja) oraz powtarza się w 1J 2, 14.18. Bardziej popularnym i częstszym zwrotem (por. 1 J 2, 13; 3, 7) było określenie τέκνια. To niezwykle odezwanie ułatwia nawiązanie rozmowy. Chociaż w naszym przypadku nie można temu terminowi przypisywać charakteru ojcowskiego (tym bowiem, kto mówi, jest w przekonaniu uczniów ktoś obcy), to jednak posiada ono ton serdeczny i przyjazny. Bernard²³ przekonuje nas, że był to sposób, w jaki można było zwrócić się do grupy obcych, pochodzących z niższej klasy społecznej. Lagrange²⁴ natomiast uważa, że określenia tego Jezus użył celowo, aby nie zostać rozpoznany. Trudno jest przyznać rację komukolwiek, gdyż nie mamy pewności co do sposobu używania tego słowa przez Jezusa.

Posiłek, o który pytał Jezus, określony został słowem προσφάγιον. Pierwotnie odnosił się do bukietu jarzyn spożywanego z chlebem, który dodawał smaku sprawiając, że sama ryba mogła już stanowić potrawę. J. H. Multon i G. Miligan twierdzą, że w świetle badań nad papirusami posiłek ten poprawniej jest uważać za normalną potrawę z rodzaju „ryb” niż za dodatek do chleba. Podobne znaczenie proponowane jest dla występującego w wierszach 9. 10. 13 słowa ὀψάριον²⁵.

Opis, który występuje po zadaniu pytania – uczniowie zarzucają na polecenie Jezusa sieć, po czym nie mogą ich wyciągnąć z powodu mnóstwa ryb – podejmuje ponownie temat połowu, zapoczątkowany w wierszu 3. Styl opowiadania odpowiada opisowi cudu. Nie wszyscy jednak dostrzegają tutaj element nadnaturalny. Dla przykładu Bernard²⁶ przypuszcza, że Jezus stojąc na brzegu mógł widzieć ławicę ryb i w jej stronę skierować uczniów.

Strona prawa była zawsze stroną sprzyjającą (por. Mt 25, 33). Ponadto, jak zauważa Barrett²⁷, drugorzędnym znaczeniem słowa δεξιός „prawy” było „szczęśliwy”. Nie wydaje się jednak, aby pisarz biblijny myślał wyłącznie o szczęśliwym przypadku. Wyczuwa się tutaj rodzaj konieczności moralnego posłuszeństwa Jezusowi, gdy jest się Jego uczniem.

Analogiczny obraz znajdujemy u Łukasza (5, 6-7). Używa on jednak nieco odmiennych słów, wspomina o rwaniu się sieci i mówi o dwóch łodziach użytych do połowu.

Sam fakt skutecznego połowu dokonanego zgodnie ze wskazaniami Jezusa nie nasuwa automatycznie wszystkim łowiącym myśli, że „to jest Pan”. Tylko uczeń umiłowany (jak wcześniej, w wierszu 20, 8) rozpoznaje Chrystusa i daje temu wyraz używając specyficznie chrześcijańskiego tytułu „Pan”. Było to jednocześnie wyznaniem wiary w zmartwychwstanie. Barrett²⁸ podkreśla zbieżność tego określenia z formułą ἐγώ εἰμι: „Ja jestem”. Dla redaktora jest oczywiste, że umiłowany uczeń należał do wspomnianego wcześniej grona towarzyszy Piotra; wskazuje na to wyrażenie, jakim go określa: ἐκεῖνος używane w stosunku do kogoś, kto został już przynajmniej raz wcześniej określony, nazwany.

Zastanawia natomiast fakt, że znowu jemu przypada pierwszeństwo w tak typowym dla czwartej ewangelii zestawieniu z Piotrem. I chociaż temu ostatniemu przysługuje czołowe miejsce wśród apostołów, choć to on trzyma wśród nich prymat

(por. 21, 15nn), umiłowany uczeń wyprzedza go spontanicznym wyznaniem wiary i miłości.

Usłyszawszy to wyznanie, Szymon Piotr reaguje w sposób dla siebie charakterystyczny: natychmiastowo i spontanicznie. Przywdziewa ἐπενδύτης rodzaj rybackiej koszulki chroniącej przed zimnem nocy – i rzuca się do wody, aby jak najprędzej stanąć na brzegu. Przymiotnik γυμνός „nagi”, należy rozumieć raczej jako „mało odziany”. Nagość zupełna nie pozostawałaby bowiem w zgodzie z etykietą żydowską. Barrett²⁹ zauważa ponadto, że przekazanie pozdrowienia było w Izraelu aktem religijnym i nie mogło być dokonane, gdy się nie miało na sobie ubrania.

Brzeg jeziora Galilejskiego jest w przeważającej części osunięty. Należy więc przypuszczać, że Piotr płynął, a nie – przybliżał się brodząc. Pozostali uczniowie doprowadzili napelnioną rybami łódź do brzegu wkrótce po nim, gdyż odległość nie była duża (dwieście łokci, czyli około dziewięćdziesięciu metrów). Wzmianka o odległości, zdaniem Schnackenburga³⁰, byłaby bardziej naturalna na końcu wiersza 7.

Mimo że na brzegu zastają przygotowany już posiłek, Jezus nakazuje im przynieść ryby złowione przed chwilą w sposób cudowny. Bardziej chodzi tu o dokonanie połowu (rybacy bowiem nigdy nie pozostawiają sieci nie zatroszczywszy się o nie) niż o dodatkowy pokarm.

Obok ryby piekło się na ogniu również chleb. Fakt, że na określenie chleba i ryby użyto liczby pojedynczej, ma również – zdaniem niektórych komentatorów – swoje znaczenie. Widzą oni tutaj wyraz zjednoczenia w posiłku rytualnym.

Polecenie Jezusa, mimo że sformułowane w liczbie mnogiej, wypełnia jedynie Piotr. Lightfoot³¹ dostrzega w tym fakcie objawienie przywódczej roli Piotra. Przypuszczenie takie oczywiście może być słuszne. My jednak jesteśmy zwolennikami daleko prostszej hipotezy Loisy³²: apostoł działał z pozycji posiadanego autorytetu, był bowiem właścicielem łodzi (por. Łk 5, 3).

W literaturze Janowej często spotykamy przy cyfrach wyraz ὥς „około” (por. J 1, 39; 6, 10; 21, 8). W wierszu 11 jest inaczej – pisarz podaje dokładną liczbę. Dlaczego tak się stało? Założenie, że autor mógł mieć na myśli ukryty sens symboliczny, stało się przyczyną licznych spekulacji i dociekań³³. Nie chcąc w żaden sposób umniejszać stwierdzenia św. Augustyna, że liczba ta jest „wielką tajemnicą”, skłonni jesteśmy doszukiwać się tu raczej precyzji świadectwa naocznego świadka (por. 21, 24).

Umiłowany uczeń wspomniany w wierszu 19, 35 jest tym, który przekazuje wiadomość o wypłynięciu krwi i wody z boku Ukrzyżowanego, a w wierszu 20, 7 podaje dokładny opis przedmiotów użytych do pogrzebu. Mamy zatem prawo przypuszczać, że po prostu podaje on tutaj dokładną liczbę ryb złowionych przez uczniów. Liczba ta została zachowana w historii ze względu na swą doniosłość, kiedy zaś opowiadanie zaczęto interpretować symbolicznie, stała się figurą wielkości misyjnych dokonań apostołów, bądź też wyrazem uniwersalności Kościoła.

Odrzucanie z góry jakiejkolwiek symboliki, podobnie jak jej zbytnie rozbudowywanie, w świetle późniejszej eklezjologii jest nieuzasadnione. We wszystkich jednak hipotezach napotykamy tę samą trudność: brak pewności, czy tak skomplikowane (por. przypis 33) koncepcje byłyby zrozumiałe dla ówczesnego

odbiorcy. Przypuszczenie, że były tam również inne, mniejsze ryby, wydaje się mało prawdopodobne. W opisie tym bowiem wszystko przedstawione zostało w stopniu najwyższym.

Według Bultmana ani wielkość złowionych ryb, ani ich liczba nie są wyrazem mocy nadprzyrodzonej; cud musiałby być – jego zdaniem – opisany w sposób bardziej ewidentny.

W scenie posiłku inicjatywę przejmuje Jezus. Słowo ἀριστον odnosi się zazwyczaj do posiłku porannego, spożywanego po nocnym poście (Łukasz w 11, 37 – jedyne inne miejsce w Nowym Testamencie, gdzie wyraz ten występuje – stosuje go na określenie głównego posiłku dnia). Trudno rozstrzygnąć, co składało się na ten posiłek: czy była to tylko ryba (ryby?) i chleb przygotowane wcześniej przez Jezusa, czy też dołączono do posiłku ryby przyniesione przez Piotra (por. wiersz 10). To ostatnie rozwiązanie wydaje się prostsze. Większość egzegetów stoi na stanowisku, że ta niejasność wynika z nielogicznego połączenia dwu odrębnych opowiadań: jednego, w którym jedzenia dostarcza (cudownie?) Jezus, i drugiego, gdzie posiłek stanowią ryby złowione przez uczniów.

Stwierdzenie, że żaden z uczniów nie ośmielił się spytać Jezusa „kto Ty jesteś?” (gdyż wiedzieli, że to On), przygotowuje już czytelnika na wydarzenia, które opisano w wierszu 13. Można nawet powiedzieć, że wiersz ten jest odpowiedzią na owo nie zadane pytanie. Dla niektórych badaczy wahanie i niepewność uczniów są argumentem na odmienny wygląd Jezusa po zmartwychwstaniu. Barrett jest przekonany³⁴, że teraz, kiedy Chrystus objawił się swoim, pytania tego typu stają się zbyteczne (por. J 16, 23). Bernard natomiast uważa, że atmosfera dotychczasowo rodzinna czasów poprzednich jest skończona³⁵. Jakkolwiek będziemy próbować rozwiązać tę sprawę, ciekawym pozostanie fakt, iż podobne wahania spotykamy już w J 4, 27. W późniejszych rozważaniach proponujemy hipotezę, że jest to początkowa scena jednej z dwu historii tego samego ukazania się, zamieszczonych w rozdziale 21. (Scena rozpoznania z wiersza 7 należałaby wówczas do innego opowiadania).

Sam posiłek opisany został bardzo prostymi słowami: Jezus podchodzi, bierze chleb, po czym częstuje nim uczniów; podobnie czyni z rybą. Nie wypowiada przy tym żadnego słowa. Nie ma też w tekście wzmianki o spożywaniu pokarmu. W ten sposób w centrum uwagi pozostaje Jezus. Gesty mówią same za siebie, zbytecznym więc wydaje się pytać Go, kim jest. Taka zwięzła struktura narracji skłania nas do przypuszczenia, że to, co Chrystus wypełnia teraz – to znaczy po swoim zmartwychwstaniu – nabiera szczególnego znaczenia. Warto przy tym zauważyć, że wszystkie słowa użyte w wierszu 13 podane są w czasie praesens historicum, co oznacza, że skutki ich nadal trwają (w przeciwieństwie do aorystu w opowiadaniu o rozmnożeniu chleba; por. J 6, 11nn). Posiłek paschalny Jezusa z uczniami poświadczony jest także przez inne tradycje (por. Łk 24, 30; Dz 10, 41).

Trudno określić, czy wyżej wspomniany posiłek miał charakter eucharystyczny. Nie wiemy bowiem, czy wyrażenia „wziął chleb” i „podał” mają znaczenie techniczno-sakramentalne (może już wówczas utrwalone w gminie Janowej), czy też wyrażają zwykłe czynności głównej osoby wśród spożywających. W drugim przypadku akcent zostałby położony – co wydaje się bardziej prawdopodobne

– na wykazaniu rzeczywistej obecności Jezusa zmartwychwstałego. Argumentem potwierdzającym nasze przypuszczenia jest brak w wierszu 13 słowa εὐχαριστία używanego zazwyczaj w opisach sprawowania Eucharystii. Według Bultmana³⁶ zmartwychwstały Pan nie mógł składać dziękczynienia w sposób identyczny, jak czynił to za życia.

Przedstawienie tej chrystofanii jako trzeciej wytwarza więź między rozdziałami 20 i 21. Zauważmy też, że ogromny wpływ na pisarza ma pierwotny pogląd, według którego ukazywanie się Jezusa apostołom miało znaczenie szczególne; pomija więc Jego spotkanie z Marią Magdaleną (J 2, 14n) jako prywatne. O chrystofanii nad Morzem Tyberiadzkim nie wspominają natomiast ani pozostali ewangelieści, ani Paweł.

Bardzo trudno jest uznać pogląd Bernarda³⁷, dostrzegającego tu próbę pogodzenia przekazu Jana z tradycją Markową, według której Jezus ukazał się najpierw w Galilei.

Gougel³⁸, opierając się na podobieństwach stylu, czyni odniesienie do J 4, 54 („to już drugi znak...”). Uważa on, że pierwotnie opis cudownego polowu znajdował się w tzw. Księdze Znaków, stanowiącej część ewangelii Jana, jako trzeci w kolejności (po dwóch cudach w Kanie Galilejskiej). Wielu uczonych uznaje taką możliwość, ale nie w kolejności proponowanej przez Gougela³⁹.

Agourides⁴⁰ jest przekonany, że akcent spoczywa na liczebniku porządkowym τρίτον „trzeci”, ponieważ w wierszach 15-17 pojawi się potrójne pytanie, umożliwiające rehabilitację Piotrowi (po wcześniejszym trzykrotnym zaparciu się).

Wiersz zamykający to opowiadanie precyzuje, że był to trzeci raz, gdy Jezus ukazał się „od chwili, gdy zmartwychwstał”. Dokładne tłumaczenie tego fragmentu z j. greckiego brzmi: „gdy został zmartwychwskrzeszony”. Strona bierna od wyrazu ἐγείρω oznaczającego zmartwychwstanie Jezusa (tu i w wierszu 2, 22) mogła być użyta jako kontrast do ἀνίστημι występującego tylko raz w wierszu 20, 9. Na ogół tekst mówiący o dominującej roli Ojca w procesie zmartwychwstania uważa się za bardziej pierwotny.

Wiersz 14 traktuje się jako zakończenie redakcyjne, łączące tę głęboką i pełną znaczeń chrystofanię z dwiema poprzednimi.

4. Ewangeliczna tradycja ukazania się Piotrowi a polów u Jana 21, 1-8

Święty Paweł w 1 Liście do Koryntian czyni wzmiankę, że zmartwychwstały Chrystus jako pierwszemu ukazał się Piotrowi⁴¹. Podobny wniosek nasuwał się przy lekturze ewangelii Łukasza (24, 34). Przypuszczenie, że obaj mówią o tym samym fakcie, jest wysoce prawdopodobne ze względu na podobieństwo ich relacji. Szczególnie w formule eucharystycznej zdają się czerpać z tej samej tradycji.

Paweł nie lokalizuje owego ukazania się, lecz większość egzegetów zakłada, iż miało ono miejsce bądź w Jerozolimie, bądź w Galilei⁴². Za umiejscowieniem zdarzenia w Jerozolimie przemawia relacja Łukasza. Musimy jednak pamiętać, że

zgodnie ze swoimi założeniami teologicznymi wszystkie chrystofanie umieszcza on w Świętym Mieście. Ponadto Marek (16, 7) przytacza nam nakaz Chrystusa polecający uczniom udać się do Galilei. W związku z powyższym możemy przypuszczać, że Łukasz nie znał okoliczności pierwszej chrystofanii, a umieścił ją w tym właśnie miejscu jedynie dla podkreślenia jej chronologicznego pierwszeństwa. Również apokryficzna *Ewangelia św. Piotra*⁴³, chociaż nieco odległa w czasie, umieszcza to wydarzenie w pobliżu Jeziora Galilejskiego. Możemy więc śmiało uznać, że nie ma podstaw do wykluczenia okolic Morza Tyberiadzkiego jako miejsca pierwszego ukazania się Zmartwychwstałego⁴⁴.

Porównując te relacje z opowiadaniem Janowym napotykamy pewną trudność. Chodzi tu mianowicie o towarzyszy Piotra, których nie wspomina zupełnie I List do Koryntian. Zauważmy jednak ciekawą rzecz: podczas gdy Paweł mówi tylko o sobie (por. I Kor 15, 9), Łukasz opisując tę samą scenę wspomina, że był razem z towarzyszami (por. Dz 9, 7; 22, 9; 26, 13). Nie można więc z góry wykluczyć obecności takich „milczących towarzyszy” również w opowiadaniu Jana (J 21). Klein⁴⁵ w swoich przypuszczeniach idzie jeszcze dalej, uważając że pierwotnie wszyscy oni byli anonimowi. Uczniowie wymienieni z imienia to ślad odrębnego opowiadania o posiłku. Gdy ponadto wyeliminujemy postać umiłowanego ucznia (którego obecność w tym rozdziale jest niewątpliwie dziełem kół Janowych) i oddzielimy wspomnianą historię posiłku, pozostałe osoby nie odgrywają praktycznie żadnej znaczącej roli; co więcej, w wierszu 15nn zupełnie znikają z relacji.

Pewne szczegóły przekazu Janowego skłaniają nas do uznania tej chrystofanii za pierwszą: Piotr (w wierszu 3) sprawia wrażenie człowieka nic nie wiedzącego o swoim szczególnym powołaniu i wybraniu, co byłoby niezrozumiałe, gdyby spotkał Pana wcześniej; podobnie niezrozumiałą byłaby trudność rozpoznania Jezusa w wierszach 4-7; wreszcie, rehabilitacja Piotra jest bardziej na miejscu podczas pierwszego spotkania ze Zmartwychwstałym.

Faktem jest, że synoptycy wprawdzie nie opisują tej chrystofanii, istnieje natomiast hipoteza, według której ślady owej historii można odnaleźć w wielu fragmentach dotyczących okresu ziemskiej działalności Jezusa. Do tekstów najczęściej przytaczanych należą: Mt 14, 28-33; 16, 16b-19 oraz Łk 5, 1-11. Przyjrzyjmy się im pokrótce:

a. Piotr chodzący po morzu (Mt 14, 28-33)

Mateusz, Marek i Jan po opisie rozmnożenia chleba umieszczają nocną scenę, w czasie której Jezus krocząc po morzu przybliża się do uczniów znajdujących się w łodzi. Zwróćmy uwagę na elementy wspólne występujące w tych relacjach:

1. Piotr znajduje się w łodzi;
2. dostrzega z daleka Jezusa i z wahaniem Go rozpoznaje;
3. zwraca się do Niego, nazywając Go Panem;
4. wyrusza Mu naprzeciw;
5. Jezus ocala Piotra po upomnieniu go za brak wiary.

Odpowiednikiem upomnienia w relacji Jana byłaby rehabilitacja. W czwartej ewangelii brak jest Piotrowego „chodzenia po morzu”. Brown⁴⁶ uważa, że relacja Jana jest w tym wypadku starsza, natomiast Mateusz mógł być zainspirowany obrazem Jezusa chodzącego po morzu. Ponadto Brown podkreśla, że scena Janowa wyłączona jest z kontekstu rozmnożenia chleba. Nie można jednak wykluczyć, że przynajmniej epizod dotyczący Piotra wydarzył się po zmartwychwstaniu.

Dodd⁴⁷ dostrzega w tych opisach wspólne elementy formy literackiej charakterystycznej dla opisywania ukazywań się Jezusa po zmartwychwstaniu.

b. Piotr – skałą, na której będzie zbudowany Kościół (Mt 16, 16b-19)

Jest to scena, podczas której Piotr wyznaje mesjańską godność Jezusa Chrystusa. Wydarzenie to przytaczają i Marek (8, 27-30) i Łukasz (9, 19-21), ale tylko u Mateusza Jezus udziela pochwały Piotrowi za jego słowa, nadaje mu nowe imię, itd.

Nas w tym fragmencie interesują przede wszystkim wiersze, w których jest mowa o autorytecie Piotra, tj. 18-19a. Można tu mówić o pewnym odniesieniu do Iz 22, 22. Nietrudno też dostrzec paralelę do J 21, 15-17, gdzie Piotr zostaje mianowany pasterzem i stróżem owczarni Pańskiej.

Wewnętrzne niezgodności w materiale Mateusza oraz dyskusja nad pierwotnym miejscem tego fragmentu w tekście ewangelii⁴⁸ skłaniają dziś takich uczonych jak Alfrink, Benoit, Stanly, Sutcliffe i Schmid do stwierdzenia, iż Mateusz dodał ten materiał do sceny pierwotnej. Marxsen w jednym ze swoich dzieł⁴⁹ przedstawił egzegetyczne racje takiego stanowiska.

Podobieństwo, jakie zachodzi między relacjami Mateusza i Jana, nie jest na tyle silne, aby relacje te można było uznać za powtórzenie tego samego wydarzenia. Wydaje się natomiast bardzo prawdopodobne, że reprezentują one fragmenty dłuższego opowiadania pierwotnego, mówiącego o ukazaniu się Jezusa Piotrowi, które miało miejsce po zmartwychwstaniu, i podczas którego został Piotrowi nadany prymat w Kościele.

Niektórzy uważają, że podobne rozumowanie należałoby przeprowadzić w stosunku do Łk 22, 31-34.

c. Powołanie Piotra i cudowny połów (Łk 5, 1-11)

Powołanie uczniów u Marka (1, 16-20) oraz u Mateusza (4, 18-22) nie zawiera zbytnej emfazy. Natomiast ta sama historia spisana przez Łukasza⁵⁰, pomimo że jest nieco skomplikowana, wydaje się bardziej logiczna: cud staje się dla rybaków impulsem, pod wpływem którego rzucają wszystko i idą za Jezusem.

Które z tych opowiadań jest starsze? Które przedstawia wersję pierwotną? Które umieszczone zostało w lepszym kontekście? Nie zagłębiając się w szczegóły spróbujemy odpowiedzieć na te pytania. Wpierw jednak przedstawimy za Brownem⁵¹ elementy wspólne obu relacjom:

- uczniowie całą noc łowili bezskutecznie;
- Jezus nakazuje zarzucić sieć (lub sieci);
- Piotr jest jedyną osobą wykonującą to polecenie (o obecności Jana była mowa wcześniej);
- po jego wykonaniu następuje cudowny połów;
- pozostali uczestnicy połowu nic nie mówią;
- temat naśladowania występuje w części końcowej;
- połów symbolizuje misję chrześcijańską (wyraźnie u Łukasza, mniej widocznie u Jana);
- użycie tych samych słów, szczególnie „Szymon Piotr” (tylko tutaj Łukasz używa podwójnego imienia).

Niekiedy wskazuje się jeszcze dwa elementy: obecność synów Zebedeusza oraz wypowiedzenie słów o grzeszności Piotra - na ich temat trwa jednak nadal dyskusja.

W świetle tych podobieństw wydaje się, że zarówno Łukasz, jak i autor Janowy, zapisali – niezależnie od siebie – różne warianty tego samego wydarzenia.

Bultman uważa, że rozdział J 21 jest formą późniejszą, zależną pod pewnym względem od relacji Łukasza⁵²; uznaje jednak pierwszeństwo Janowe co do poszczególnych wątków i lokalizacji⁵³. Za pierwotnością wersji Janowej opowiadają się B. Weiss, von Harnack i Grass, natomiast Ellhausen, Goguel i Macgregor - za pierwotnością wersji Łukaszowej. Inni uważają, że w obu opowiadaniach nastąpił pewien rozwój przedstawionych narracji⁵⁴.

Bardzo ważny jest również problem kontekstu. Praca rybacka uczniów wydaje się bardziej naturalna zanim poszli za Jezusem; z drugiej jednak strony, gdy uwzględnimy wydarzenia Wielkiego Piątku, również sytuacja opisana w J 21 nie jest niemożliwa. Poza tym, w drugim przypadku, trudno jest znaleźć motyw, dla którego pisarz chrześcijański musiałby usunąć tę historię z okresu ziemskiej działalności Jezusa, aby umieścić ją w okresie popaschalnym.

Musimy pamiętać ponadto (o ile historia połowu u Łukasza odpowiada ukazaniu się Jezusa nad Morzem Tyberiadzkim), że tradycja Łukaszowa nie mogła jej przenieść w czas po zmartwychwstaniu z tej prostej przyczyny, że Łukasz stworzył koncepcję teologiczną, według której wszystkie chrystofanie miały miejsce w dniu Paschy, w Jerozolimie.

Możemy zatem z dużym prawdopodobieństwem uznać, że tekst Łk 5, 4-9.10b.11a stanowił kiedyś część paschalnej historii pierwszego ukazania się Jezusa Piotrowi. Możliwość taką potwierdza Dodd⁵⁵, mimo braku wystarczających dowodów ze strony krytyki form.

Obecnie spróbujemy podać przypuszczalne elementy wspomnianego pierwszego opowiadania:

- ukazanie to miało miejsce podczas rybackich zajęć Piotra;
- zdarzył się cudowny połów, dokonany na polecenie tego, którego później Piotr rozpoznał jako zmartwychwstałego Pana;
- Szymon Piotr zszedł z łodzi, aby Go pozdrowić;
- w rozmowie Apostoł jawi się jako grzesznik, lecz mimo to znajduje łaskę i przychyłność Jezusa;
- Chrystus udziela mu specjalnej misji, dając jednocześnie nadrzędne miejsce we wspólnocie.

W rozdziale 21 swojej ewangelii Jan zachował w miarę wiernie tę historię, dodając do niej szczegóły z innego opowiadania (o czym przekonamy się wkrótce). Dopuszczamy również możliwość, że alegoria „Pasterza” (J 21, 15-17) oraz „budowa na skale” (Mt 16, 15) mogą być fragmentami istniejącego wcześniej dłuższego dialogu i reprezentują rozwój prostych metafor.

5. Posilek w relacji Jana (21, 9-13) a tradycja ukazywania się „Dwunastu”

Na początku naszego artykułu zaznaczyliśmy, że większość badaczy rozróżnia dwie tradycje przekazów biblijnych odnoszących się do chrystofanii: jerozolimską i galilejską. Ślady obu znajdujemy także w ewangelii Jana: pierwszej w 20, 19nn, drugiej zaś w rozdziale 21. Zgodnie z tematem naszych rozważań zajmiemy się jedynie ukazaniem się w Galilei.

Jakie były szczegóły tego wydarzenia? Odpowiedzi na to pytanie nie udziela ani Paweł, ani synoptycy. Nie pozostaje więc nic innego, jak sięgnąć do treści samego rozdziału 21.

Jeśli oddzielimy omówioną wcześniej historię połowu, otrzymamy fragmenty opowiadania nazywanego umownie przez wielu egzegetów historią posiłku. Chodzi tu o wiersz 2 (imiona uczniów) oraz wiersze 9b i 12-13 (opis posiłku). Dyskutowana jest przynależność do tego opowiadania wiersza 5a.

Podobnie jak w punkcie poprzednim, pokusimy się o zrekonstruowanie pierwotnej treści: w pewnym miejscu w pobliżu jeziora jakiś człowiek zaprosił zgłodniałych rybaków (uczniów) na posiłek składający się z ryb i chleba przygotowanych na ogniu; mimo dziwnie znajomego wyglądu, uczniowie wahali się zapytać nieznajomego, kim jest; kiedy podał im chleb i rybę w sposób podobny do tego, w jaki czynił to Jezus podczas rozmnożenia chleba, pojęli, że to jest Pan (może warto podkreślić, że rozmnożenie to miało miejsce w tej samej okolicy).

Łatwo zauważyć, że opowiadanie takie posiada owe cztery elementy, które Dodd uznaje za konieczne w literackim schemacie chrystofanii. Podobnie jednak jak w historii połowu, tak i tu brakuje mandatu-polecenia. Przyczyną tego może być jego obecność w wierszach późniejszych (21, 15-17).

Czy tego typu posiłki popaschalne znajdują jakieś podstawy w Nowym Testamencie? Oczywiście, że tak. W ewangelii Łukasza (24, 41-43) Jezus ukazuje się uczniom właśnie podczas posiłku. Podobne świadectwa dają Dz 10, 41 i dodatek Markowy 16, 14. Najbardziej wymownym przykładem jest perykopa „Emaus” (Łk 24, 30-31), gdzie Jezus zostaje rozpoznany podczas łamania chleba. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że przynajmniej według niektórych ewangelistów⁵⁶, tych samych słów, co przy ustanowieniu Eucharystii, używał Jezus podczas cudownego rozmnożenia chleba. Niewykluczone jest, że to skojarzenie z cudem pozwoliło uczniom zdążającym do Emaus rozpoznać osobę Cudotwórcy.

Czy posiłek w ostatnim rozdziale ewangelii Janowej odegrał podobną rolę? Trudno dać odpowiedź jednoznaczną⁵⁷; nie można jednak wykluczyć takiej możliwości. Nieco szerzej zajmiemy się tą sprawą w punkcie następnym.

Spróbujmy teraz podsumować przedstawione wiadomości na temat interesującego nas fragmentu.

Dominuje przekonanie, że rozdział 21 stanowi połączenie historii pierwszego ukazania się Piotrowi w scenie połowu oraz pierwszego ukazania się Dwunastu w Galilei, podczas posiłku składającego się z ryby i chleba. Mimo widocznych śladów rozwoju tego opowiadania i niezgrabności będących skutkiem zespolenia tekstów, historia ta prezentuje bardziej organiczną formę tego wydarzenia bardziej niż gdziekolwiek w Nowym Testamencie.

Scena połowu zachowana jest wiernie. W trakcie przekazu i rozpowszechniania perykopa nabrała znaczenia eklezjologiczno-sakramentalnego, odpowiadającego w gruncie rzeczy symbolizmowi całej ewangelii Jana. Jeśli pogląd ten uznamy za prawdziwy, dziełem ostatniego redaktora byłyby wiersze: 7 (obecność umiłowanego ucznia) oraz 18-23 (odmienne losy Piotra i umiłowanego ucznia). Oczywiście zabieg pisarza nie wyklucza obecności tego ostatniego w historii pierwotnej. Świadczy jedynie o tym, że nie był centrum zainteresowania i celem, dla którego opowiadanie powstało.

6. Symbolizm eklezjalno-sakramentalny

Do chwili obecnej dokonaliśmy analizy interesującego nas fragmentu, usiłując dotrzeć do pierwotnej warstwy, na której bazuje. Doszliśmy do wniosku, że mamy do czynienia nie z opowieścią pierwotną, lecz z własnym opowiadaniem pisarza, mającym swój przebieg i wartość teologiczną. Zanim odszukamy owe ukryte wartości, należy podać kilka uwag natury ogólnej.

Dziś wiemy, że czytając biblijne opisy ukazywań się Jezusa należy umieć rozróżniać między tym, co ewangelisci o pojawieniach się Zmartwychwstałego chcieli powiedzieć, a sposobem, w jaki swoje zamierzenia urzeczywistniali⁵⁸. W związku z

powyższym Dodd uważa J 21, 1-14 za oczywisty przykład okolicznościowego opowiadania popaschalnego, bogatego w szczegóły, udratyzowane i żywe dialogi, którego punktem centralnym jest rozpoznanie Pana zmartwychwstałego⁵⁹.

Dla właściwego zrozumienia tych literackich środków wyrazu należy zwrócić uwagę (zwłaszcza w kontekście Janowym) na specyficzny sens wyrażenia „Jezus ukazał się”, „Jezus objawił się”. Jest to niewątpliwie rodzaj powiązania działalności Chrystusa zmartwychwstałego z Jego posługiwaniem ziemskim. Pisarz używając tego sformułowania, skupia uwagę czytelnika bardziej na „objawieniu” (por. 1 J 1, 2) niż na efekcie wizualnym tego wydarzenia. W teologii Janowej zmartwychwstanie stanowi końcowe objawienie pozwalające ludziom uznać Jezusa za Pana, teraz już bez żadnych zastrzeżeń. Proces ten rozpoczął się z chwilą wystąpienia Jana Chrzciciela („Przyszedłem chrzczyć wodą w tym celu, aby On się objawił Izraelowi” – J 1, 31), by potem znaleźć swoje potwierdzenie w Kanie Galilejskiej, gdzie Jezus „objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie” – J 2, 11) i w całym Jego posługiwaniu (por. J 17, 6nn).

Jeśli słowo „objawiać” należy odnosić w sposób identyczny do Jezusa żyjącego życiem ziemskim i po zmartwychwstaniu, to antycypuje ono równocześnie przyszłość. 1 J 2, 28 używa bowiem tych samych terminów, gdy mówi o rzeczywistości eschatologicznej⁶⁰.

Powróćmy teraz do naszej chrystofanii. Scena połowu stała się doskonałą okazją dla objawienia się Jezusa. Jak było zapowiedziane w J 16, 32, po śmierci Mistrza uczniowie rozproszyli się. Dni męki, poniżającej śmierci i pośpiesznego, ukradkowego pogrzebu Jezusa były dla Jego zwolenników nie tylko dniami smutku, rozpacz, ale bez wątpienia i kryzysu wiary⁶¹. Stąd też zjawienie się Jezusa w momencie największej depresji miało dla nich ogromne znaczenie.

Wielu skłonnych jest przypuszczać, że pierwotnie tym, który pierwszy rozpoznał Jezusa, był Piotr. Później dopiero zaszczyt ten zaczęto przypisywać uczniowi umiłowanemu, który – związany z Mistrzem szczególną miłością – jakby lepiej „nadawał się” do takiego rozpoznania (podobnie jak przy pustym grobie).

Jest rzeczą pewną, że w omawianej perykopie możemy doszukać się ukrytego symbolizmu; problem tylko – jakiego? Ze strony teologów i egzegetów padają różne domysły, zarówno co do całości, jak i szczegółów.

Półw okazał się obfity, ponieważ z Jezusem można zdziałać wszystko (por. J 15, 5). Testament Zabulona mówi, że obfity półw rozumiany był jako wyraz Bożej przychylności.

Agourides⁶² i inni dostrzegają głębszy sens w nagości Piotra. Według nich symbolizuje ona stan jego duszy po zaparciu się Jezusa: odzież – nawrócenie, a rzucenie się w wodę – oczyszczenie.

W czynnościach rybackich Piotra wielu dopatruje się misji apostolskiej czyniąc przy tym odniesienie do Łukasza 5, 10. Uniwersalny charakter tej misji odczytują oni z tajemniczej liczby stu pięćdziesięciu trzech ryb.

„Nierwanie się” sieci rozumiane jest jako jedność wspólnoty pierwotnej zachowana mimo wielkiej liczby i różnorodności ludzi, którzy ją tworzą. Powyższa interpretacja znajduje pewne potwierdzenie w greckim czasowniku σκίζω „rwać się”,

użytym w wierszu 11, a odpowiadającym schizmie i podziałom, których przyczyną był Jezus i Jego nauka⁶³. Według niektórych tradycja Janowa dla wyraźniejszego podkreślenia jedności, usunęła z pierwotnego opowiadania nawet drugą łódź. Myśl taka wydaje się jednak nieco przesadna.

Nie można tu pominąć słowa ἔλκω „wyciągnąć na pokład, wyciągnąć na ziemię” (wiersze 6 i 11). To samo wyrażenie używane jest w tekstach paralelnych na określenie ludzi „przyciągniętych przez Jezusa”⁶⁴. Słychać tu niewątpliwie echo owej myśli Janowej o ciągłym zbliżaniu się Jezusa do Ojca, o Jego wywyższeniu, którego to procesu także i chrystofanie są elementem. Zmartwychwstały Pan wypełnia swoje przyrzeczenia dzięki apostołskiemu posługiwaniu (w tym przypadku symbolizowanemu przez łowienie i wyciąganie na brzeg). W tej działalności dominuje Piotr, którego prymat w tym względzie jest niepodważalny. Ku takiej interpretacji skłania się większość egzegetów.

Są też inne propozycje – ciekawe, chociaż mniej pewne i mniej przekonujące:

- Hoskyns⁶⁵ czyni odniesienie do faktu, że połów dokonany został w Galilei pogan, dostrzegając tym samym powiązanie z Iz 8, 23;

- Manek jest przekonany, że początków wyrażenia „rybacy ludzi” należy szukać u Jeremiasza (16, 6). Według niego woda symbolizuje miejsce grzechu i śmierci. Rybakiem ludzi byłby więc w konsekwencji ten, który uwalnia ich od grzechu⁶⁶;

- inni, między innymi Tertulian⁶⁷, uważają, że ryby symbolizują zbawionych przez wodę chrztu.

Zauważyliśmy, że wiersze 21, 1-14 nie mówią wprost o misji apostołskiej; ich zasadnicza treść dotyczy chrystofanii popaschalnej. Ten brak uzupełniony zostaje częściowo przez późniejsze polecenie dane Piotrowi w wierszach 15-17. Tym niemniej symbolizm rozwinięty wokół tej sceny wprowadza element misyjny. Nie jest przesadą stwierdzenie, że połów jest udratyzowanym odpowiednikiem rozkazu wydanego uczniom przez Jezusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19)⁶⁸.

Kończąc naszą dyskusję nad elementami eklezjologicznymi perykopy 21, 1-14 możemy stwierdzić, że reprezentuje ona późniejszy schemat pojawienia się Jezusa po zmartwychwstaniu. Zachowała jednak wartości wspólne pozostałym chrystofaniom: Jezus naprawdę zmartwychwstał i był widziany przez świadków, którzy zostali powołani do ogłaszania tego wszystkim ludziom.

Drugą podstawową sceną, stanowiącą bazę obecnego opowiadania, jest posiłek składający się z chleba i ryby, podczas którego Jezus zostaje rozpoznany jako Zmartwychwstały. Wartość kryteriopoznawcza tej sceny zależy od sensu, jaki nada się owemu posiłkowi: był Eucharystią, czy nie. Nie można jednak rozwiązać tego problemu w sposób jednoznaczny.

Vogel⁶⁹, który dokładnie przebadiał wszystkie świadectwa odnoszące się do pierwotnych chrześcijańskich posiłków rytualnych, stwierdził, że ryby nigdy nie były bezpośrednio związane z Eucharystią. Brak jest możliwości konfrontacji słuszności

hipotezy zaproponowanej przez Grava, według którego pisarz biblijny opisał agapę, podczas której ryba zastępowała mięso jedzone podczas agap paolińskich⁷⁰.

Na zakończenie naszych rozważań spróbujmy zastanowić się jeszcze, do czego skłania czytelnika czy słuchacza opis tego wydarzenia.

Potin⁷¹ zauważa funkcję pedagogiczną takiego posiłku. Jego zdaniem autor zamierzał wykazać, w jak wielkiej zażyłości Jezus pragnął być ze wszystkimi wierzącymi w Niego podczas całej ery popaschalnej, aż do momentu powtórnego przyjścia, kiedy to wszyscy zostaną zaproszeni do uczyty niebieskiej.

Nie brak i takich, którzy dostrzegają tu udratyzowanie pouczenia danego przy ustanowieniu Eucharystii: „To czynicie na moją pamiątkę” (por. 1 Kor 11, 25 i Lk 22, 19). Interpretację eucharystyczną utrudnia niewątpliwie kompilacyjny charakter tego rozdziału. Poszukajmy jednak dowodów na jej poparcie. Opis posiłku z wiersza 13 jest ludzko podobny do sceny rozmnożenia chleba i ryb: „Jezus wziął chleby i, odmówiwszy dziękczynienie, rozdał siedzącym; podobnie uczynił i z rybami...” (J 6, 11). To wielkie podobieństwo skłoniło Welhausena⁷² do uznania rozdziału 21 jedynie za inny wariant tego właśnie wydarzenia. Fakt, że w czwartej ewangelii tylko te dwie sceny odegrały się nad Morzem Tyberiadzkim, ułatwia zwrócenie uwagi na ich wzajemne powiązanie. Brown ponadto zauważa, że w opowiadaniach ewangelicznych rozmnożenie chleba i ryb jest zawsze w pewien sposób powiązane z Eucharystią⁷³. Nie jest to bez znaczenia.

Powróćmy jeszcze na moment do spotkania Jezusa z uczniami zdążającymi do Emaus. Jak już wspomnieliśmy, sens tej sceny zależy od znaczenia, jakie nada się gestowi łamania chleba. Mimo pewnych racji przemawiających za interpretacją sakramentalną⁷⁴ zdaje się, że chodzi tu o zwykły posiłek. Uczniowie nie znajdowali się bowiem w Wieczerniku i gesty Jezusa mogły im się kojarzyć z Eucharystią. Wydaje się natomiast (bez względu na to jak rozstrzygnie się naturę samego posiłku), że Łukasz chciał wykazać, jak uczestnictwo w Eucharystii staje się znakomitą okazją do rozpoznania Jezusa.

Cullmann⁷⁵ zwraca uwagę, że pierwotne wspólnoty ściśle wiązały swoje posiłki eucharystyczne z tymi spożywanymi przez Jezusa i uczniów w okresie po zmartwychwstaniu.

Z pewną pomocą przychodzi nam tutaj antyczna ikonografia, z której wynika, że chleb i ryba (bardziej niż chleb i wino) były symbolami malarskimi stosowanymi na przedstawienie Eucharystii. Gray stwierdza w swojej pracy, że znany mu jest schemat artystyczny, w którym posiłek składający się z chleba i ryb spożywany jest przez siedem osób⁷⁶. Eksperti sztuki twierdzą jednak, że liczba siedem była niejako oficjalnym wymogiem ikonografii rzymskiej.

Wśród badaczy nie zabrakło też takich, którzy doszukiwali się w omawianym fragmencie podstaw liturgicznych. Zwracając uwagę na porę dnia, w jakiej rozegrała się scena, dostrzegali tu idealny schemat celebracji wigilii eucharystycznej. Myśl ciekawa, jednak brakuje świadectw antycznych na jej poparcie.

Jeśli więc przyjmiemy znaczenie eucharystyczne tego posiłku, to Jezus zmartwychwstały odgrywa tu identyczną rolę, jak w rozdziale poprzednim (tj. 20):

tam był Dawcą darów, w szczególny sposób Ducha Świętego; tu natomiast udziela życia, stając się chlebem „za życie świata” (por. J 6, 51).

Zakończenie

Wiele kwestii pozostaje jeszcze do dziś w sferze domysłów mniej lub bardziej prawdopodobnych. Opinie poszczególnych egzegetów i teologów uwarunkowane są w znacznej mierze ich stosunkiem do całości wydarzeń paschalnych. W związku z tą otwartością dyskusji nie mogliśmy w naszej pracy dojść do rozwiązań jednoznacznych i niepodważalnych. Nie ulega jednak wątpliwości, że pojawienie się Jezusa okazały się jednym z najskuteczniejszych sposobów doprowadzenia apostołów do pełnej wiary w rzeczywistość zmartwychwstania. Tym bardziej zaś stały się przedmiotem świadectw tych, od których głoszenia uzależniona została wiara całego Kościoła⁷⁷. Uwagi powyższe nabierają szczególnego znaczenia w przypadku pierwszej chrystofanii, a za taką przecież skłonni jesteśmy uznać w świetle przeprowadzonych rozważań tę znaną z Morza Tyberiadzkiego.

Wyrażamy przy tym nadzieję, że niniejszy artykuł może stanowić dobry przykład wielorakich trudności, jakie stają przed każdym, próbującym zgłębić tajemnicę paschalną Jezusa Chrystusa, której częścią nieodłączną jest również chrystofania z ostatniego rozdziału ewangelii Jana.

Summary

Appearance of the Resurrected Christ at the Sea of Tiberias (John: 21,1-14). The Meaning and Problems with Interpretation

The author of the paper analyzes important text of John's Gospel (John: 21, 1-14) which deals with appearances of the resurrected Christ. He states, that appearances of Jesus were the most effective way of bringing the apostles to full faith in the reality of the resurrection. The author hopes that his paper will be a good example of many difficulties facing everybody who is trying to deepen the Paschal mystery of Jesus Christ.

⁷⁷ K. Romaniuk, *Wiara w zmartwychwstanie, pusty grób, pojawienie się Zmartwychwstałego*, Katowice 1981, ss. 63-68; X. Lèon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971, ss. 99-118.

² Tak X. Lèon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, s. 196.

³ Por. J. Schmitt, *Le récit de résurrection de l'Evangile de Luc*, „Revue des sciences religieuses” 25(1951), ss. 228-235.

⁴ Por. W. Marxsen, *Die Aufersteheung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh 1966, s. 15nn; P. Benoit, *The Passion and Resurrection of Jesus Christ*, New York 1966, s. 320; C.H. Dodd, *The Appearances of the Risen Christ, Studies in the Gospel*, w: D.E. Nineham [red.], *Esseys in Memory of Lightfoot* Oxford 1957, ss. 9-35.

⁵ Do najważniejszych poglądów przeciwnych, na które nie możemy się zgodzić, należą: hipoteza wizji subiektywnych, hipoteza wizji obiektywnych, hipoteza Marxsen (Die Aufersteheung Jesu..., s. 18nn) oraz hipoteza Pescha, por. R. Pesch, *Zur Entstehung des Glauben an die Auferstehung Jesu. Ein Diskussion – vorschlag*, „Theologisches Quartalschrift” 153(1973), ss. 201-228.

⁶ W gatunku tym, przynajmniej za punkt wyjścia, brane są fakty historyczne. Por. J. Jeremias, *Heiligengraber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1968, s. 144nn.

⁷ Por. S. Agourides, *The Purpose of John 21*, w: B.L. Daniels – M.J. Suggs [red.], *Studies in the History and Text of the New Testament*, Salt Lake City 1967, ss. 127-132; M.-E. Boismard, *Le chapitre XXI de saint Jean; essei de critique littéraire*, „Revue biblique” 54(1947), ss. 473-501; L. Vaganay, *La finale du Quatrième Evangile*, „Revue biblique” 45(1936), ss. 512-528.

⁸ K. Aland [red.], *The Greek New Testament*, Münster-Westphalia 1957³.

⁹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1971².

¹⁰ R.E. Brown, *The Gospel According to John*, New York 1970, t. 2, s. 1083.

¹¹ O. Culmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, Philadelphia 1962², s. 64.

¹² R.E. Brown, *The Gospel According to John*, s. 1084.

¹³ A. Loisy, *Le Quatrième Evangile*, Paris 1921², s. 519.

¹⁴ Por. R.E. Brown, *The Gospel According to John*, s. 1084.

¹⁵ Por. A. Loisy, *Le Quatrième Evangile*, s. 521. Uważa on, że pierwotnie po w. 5 następował bezpośrednio w. 9, a zaraz po nim ww. 12 i 13; gdy uczniowie nic nie złowili, Jezus sam przygotował posiłek, podczas którego został przez uczniów rozpoznany. E. Schwartz, *Johannes und Kerinthos*, w: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 15(1914) ss. 216-217 znajduje ślad pierwotnej historii w ww. 1-3.4a.9.12.13.15-17: posiłek miał miejsce po zmartwychwstaniu i nie było cudownego polowu: R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1962², ss. 544-545 z kolei dostrzega zarys pierwotnej historii w ww. 2.3.4a.5.6.8b.10.11a.12: uwzględnia polów, wyklucza zaś posiłek już przygotowany, jednocześnie ogranicza rolę Piotra.

¹⁶ R.E. Brown, *The Gospel According to John*, s. 1085.

¹⁷ C.K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism*, London 1975, s. 481.

¹⁸ M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean*, Paris 1948⁸, s. 523.

¹⁹ R.H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives*, New York 1971, s. 149.

²⁰ A. Loisy, *Le Quatrième Evangile*, s. 515.

²¹ B.F. Westcott, *The Gospel According to St. John*, London 1958, s. 300.

²² J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, A.H. McNeile [red.], Edinburg 1928, t. 2, s. 696.

²³ Tamże, s. 483.

²⁴ M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean*, s. 524.

²⁵ Por. J.H. Moulton – G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Grand Rapids 1949, s. 551.

²⁶ J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary*, s. 696.

²⁷ C.K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism*, s. 482.

²⁸ Tamże, s. 483.

²⁹ Tamże, s. 483.

³⁰ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Freiburg im Br. 1979³, t. 3, s. 424.

³¹ R.H. Lightfoot, *St. John's Gospel*, C.F. Evans [red.], Oxford 1956, s. 342.

³² Por. R.E. Brown, *The Gospel According to John*, s. 1074.

³³ Por. H. Krause, *Magni pisces centum quinquaginta ires (Jo 21,11)*, w: *Verbum Domini* 38(1960) ss.

129-149. Do najważniejszych należą hipotezy:

- Hieronima – w komentarzu do Ez 47, 6-12 (PL 25, 474C) podaje, że zoologowie greccy rozróżniali sto pięćdziesiąt trzy gatunki ryb. Według niego ewangelista Jan użył tej liczby na określenie powszechności misji chrześcijańskiej.

- Augustyna – w komentarzu do Ewangelii Jana CXXII, 8 (PL 35, 1963-1964) zauważa, że liczba ta stanowi sumę wszystkich wartości liczbowych od jeden do siedemnastu; byłaby zatem symbolem pełni, doskonałości.

- Cyryla Aleksandryjskiego – w uwagach do Jana XII (PG 74, 745) stosuje wyjaśnienie alegoryczne: „sto” oznacza wszystkich pogan, „pięćdziesiąt” – resztę Izraela, „trzy” – Tróję Świętą.

Dziś swoich zwolenników znajduje również tzw. *gemetria*. Wspomniany wyżej Krause dostrzega, że liczba ta stanowi sumę wartości numerycznych wyrażenia hebrajskiego „kościół miłości” – ghl h'hh. Inny uczony, R. Eisler (za Bultmanem, *Das Evangelium des Johannes*, s. 549) zauważa, że wartość numeryczna greckiego słowa „ichtys” – ryba wynosi siedemdziesiąt siedem, natomiast imienia „Szymon” – siedemdziesiąt sześć, co w sumie daje naszą liczbę. O podobnej zbieżności wspomina J.A. Emerton, w: *JTS* 9(1958) ss. 86-89 w odniesieniu do tekstu Wj 47.10. Okazuje się, że wartości numeryczne występujących tam nazw miast wynoszą kolejno: (En) gaddi – siedemnaście, (En) – Eglaim – sto pięćdziesiąt trzy.

³⁴ C.K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism*, s. 484.

³⁵ J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary*, s. 700.

³⁶ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, s. 550.

³⁷ J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary*, s. 701.

³⁸ M. Goguel, *Did Peter Deny His Lord? A Conjecture*, „Harvard Theological Review” 25(1932), s. 25.

³⁹ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, s. 546.

⁴⁰ S.Ch. Agourides, *The Purpose of John 21*, s. 129.

⁴¹ Por. *1 Kor* 15, 5.

⁴² Do miejsc najczęściej wymienianych należy Betania i droga z Jerozolimy do Galilei. Przy takim ujęciu zagadnienia możemy dopatrzeć się pewnej zbieżności z legendą „Quo vadis”.

⁴³ Por. D.R. Cartlidge - D.L. Lungan, *Ewangelia św. Piotra*, w: *Documenta for The Study of the Gospels*, Philadelphia 1980, ss. 58-60.

⁴⁴ Szczegółową dyskusję na temat lokalizacji przedstawia F. Gils, *Pierre et foi en Christ ressuscité*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 38(1962), ss. 28-32.

⁴⁵ Por. G. Klein, *Die Berufung des Petrus*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 58(1967), s. 29.

⁴⁶ R.E. Brown, *The Gospel According to John*, s. 1088.

⁴⁷ Por. C.H. Dodd, *The Appearances of the Risen Christ*, ss. 23-24, gdzie autor wymienia następujące elementy charakterystyczne dla schematu chrystofanii: opis tragicznej sytuacji w jakiej znajdują się uczniowie po śmierci swego Mistrza; ukazanie się Jezusa; pozdrowienie ze strony Jezusa; rozpoznanie Zmartwychwstałego przez uczniów; przekazanie polecenia lub zlecenie misji.

⁴⁸ Por. O. Culmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, ss. 187-190.

⁴⁹ W. Marxsen, *Der Frühkatholizismus in Neuen Testament*, Neuenkirchen 1959, ss. 40-47.

⁵⁰ J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, New York 1981, ss. 559-571.

⁵¹ R.E. Brown, *The Gospel According to John*, s. 1090.

⁵² R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptische Tradition*, Göttingen 1966, ss. 217-218.

⁵³ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, ss. 545-546.

⁵⁴ Por. R.E. Brown, *The Gospel According to John*, s. 1091.

⁵⁵ C.H. Dodd, *The Appearances of the Risen Christ*, s. 23.

⁵⁶ Por. np. *Mt* 14, 19n.

⁵⁷ Por. J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, ss. 560-561.

⁵⁸ Por. X. Lèon - Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, s. 275.

⁵⁹ Por. C.H. Dodd, *The Appearances of the Risen Christ*, ss. 14-15.

⁶⁰ Por. *1 J* 3, 2; *1 P* 5, 4; *Kol* 3, 4.

- ⁶¹ Por. E. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, F.N. Davey [red.], London 1947², s. 552, który mówi wręcz o totalnej apostazji.
- ⁶² S.Ch. Agourides, *The Purpose of John 21*, s. 128.
- ⁶³ Por. J 7, 43; 9, 16; 10, 19; a także 19, 24.
- ⁶⁴ „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 22, 32).
- ⁶⁵ Por. E. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, s. 552.
- ⁶⁶ J. Manek, *Fisher of Men*, w: *Novum Testamentum 2* (1957), ss. 138-141.
- ⁶⁷ Tertulian, *De Baptismo* 1, 3 *Corpus Christianorum SL Tertuliani Opera*, Brepols Editores Pontifici 1954, t. 1, s. 35.
- ⁶⁸ W tekście greckim czytamy: „Idźcie więc i czyńcie uczniów ze wszystkich narodów”.
- ⁶⁹ C. Vogel, *Le repas sacré au poisson chez les Chrétiens*, w: *Revue des Sciences Religieuses* 40 (1966), ss. 1-26.
- ⁷⁰ A. Gray, *The Last Chapter of St. John's Gospel as Interpreted by Early Christian Art.*, w: *Hibbert Journal* 20 (1921-22), s. 699.
- ⁷¹ Za R.E. Brown, *The Gospel According to John*, s. 1099.
- ⁷² Tamże, s. 1099.
- ⁷³ R.E. Brown, *New Testament Essays*, New York 1965, ss. 77-107.
- ⁷⁴ Por. Dz 2, 42; 20, 7; 1 Kor 10, 16 gdzie wyrażenie „łamanie chleba” używane jest jako zwrot techniczny na oznaczenie udziału w sprawowaniu Eucharystii.
- ⁷⁵ O. Culmann, *Early Christian Worship*, w: *Studies in Biblical Theology*, London 1953, ss. 15-17.
- ⁷⁶ A. Gray, *The Last Chapter of St. John's Gospel*, s. 699.
- ⁷⁷ X. Lèon -Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, s. 172nn; K. Romaniuk, *Wiara w zmartwychwstanie, pusty grób*, ss. 88-90.

CHRYSTUS OSOBOWYM WZOREM DLA MŁODYCH W PROCESIE KSZTAŁTOWANIA OSOBOWOŚCI MORALNEJ W ŚWIETLE NAUCZANIA JANA PAWŁA II

Czas młodości jest ściśle związany z formowaniem osobistego światopoglądu i własnej filozofii życia. Współczesny młody człowiek doświadcza z tego powodu wielorakich propozycji, sugestii i idei, które obiecują rozwiązanie najważniejszych problemów i dylematów. W swej otwartości przypatruje się on rodzicom, różnym „autorytetom”, nauczycielom, przywódcom, kapłanom. Słyszy z ich ust słowa o sprawiedliwości, prawdzie, miłości, wolności i innych wartościach. Z jednej strony zachwycą się pięknem i mądrością tych wartości, zwłaszcza gdy spotka kogoś, kto nimi żyje. Jednak z drugiej strony widzi, jak wiele wydarzeń zaprzecza takiemu sposobowi życia. A zatem, żeby młody człowiek mógł zrozumieć, co jest prawdziwe i autentyczne, co sprzyja jego rozwojowi, co służy dobru wspólnemu i ogólnoludzkemu, potrzebuje wsparcia, przykładu i wzoru. Wyraża to stara łacińska maksyma: „*verba movent, exempla trahunt*”.

Według amerykańskich psychologów w procesie kształtowania i wychowywania bardzo ważną rolę odgrywają wzorce osobowe, które pozwalają rozwinąć nie tylko pożądane reakcje czy zachowania, ale sprzyjają rozwojowi całej, wszechstronnej aktywności. Wpływ przykładu na zachowania altruistyczne i uczenie praktycznej miłości bliźniego jest o wiele bardziej skuteczny niż metoda nakazu czy przymusu, nawet poparte nagrodą. Zwykle upomnienia lub zachęty wywołują styl „sztucznego”, socjalnego sposobu zachowania się (np.: „co sobie ktoś o tobie pomyśli” lub „jeśli będziesz grzeczny, to pojedziesz na wycieczkę”). Wzór natomiast wskazuje na istotę i przyczynę potrzeby takiego postępowania. Pobudza nie tylko intelekt człowieka, lecz również dostarcza odpowiedniej motywacji do poniesienia osobistej ofiary i odpowiedzialności, które są niezbędne przy formowaniu właściwych postaw¹.

Określając istotę wzoru osobowego należy wskazać na trzy elementy:

- wzór implikuje wartościowanie,
- nosi znamiona pewnej doskonałości,
- pobudza do naśladowania.

Wzór w swym znaczeniu przybliża się do „ideału”, ale jednak z nim się nie utożsamia. Różnica między nimi jest taka, że do ideału się dąży, a wzór się naśladuje. Wzór to jakaś postać - osoba, której cechy, postawy i czyny są zgodne z wymogami ideału. Przez swój żywy i obrazowy charakter wzory osobowe, bardziej niż ideały, oddziałują na sferę emocjonalno-wolitywną człowieka, skuteczniej przez to zachęcając go do urzeczywistniania w swym życiu wartości ideału².

Jan Paweł II doskonale zdaje sobie sprawę, jak ogromny wpływ na młodych ma człowiek, który potrafi zafascynować, pokazać coś interesującego, żywego, porywającego. Dotyczy to zarówno ludzi „świata” (idole rockowi, sportowcy, aktorki, modelki), jak też ludzi „serca” (wolontariusze Czerwonego Krzyża, misjonarze). Te wzorce osobowe są też najczęściej przez młodych ludzi akceptowane. Dlatego tak istotne w nauczaniu papieskim jest właściwe ukazanie osoby Chrystusa, który potrafiłby ich zafascynować i roztoczyć przed nimi wspaniałe horyzonty ludzkiego życia. Przykładem mogą być następujące słowa papieskiej zachęty: „zbliżcie się do Mistrza, jeżeli chcecie znaleźć odpowiedź na pragnienia waszych serc. Szukajcie Chrystusa; On, będąc Mistrzem, wzorem, przyjacielem i towarzyszem, jest również Synem Bożym, który stał się człowiekiem, Bogiem wśród nas, Bogiem żywym, który umarł na krzyżu, zmartwychwstał i pozostał z nami, aby ofiarować nam ciepło swojej boskiej przyjaźni, aby wybaczać nam, napełniać nas łaską i czynić nas podobnym do Niego. Chrystus jest tym, który ma słowa życia wiecznego, bo On sam jest Życiem”³.

Nie ulega wątpliwości, że tak ukazana osoba Chrystusa jest bliska młodym ludziom. Młodzi poznają Go jako Boga i jednocześnie jako przyjaciela; jako tego, który przebacza grzech i jednocześnie jako wzór, który ukazuje osobistym przykładem, jak można przemieniać swoje życie. W tym wszystkim Jezus jest prawdziwym Mistrzem. Stąd wielu młodych przekonuje się o wartości nauki Chrystusa i pragnie Go w tym szczerze naśladować. Staje się On dla nich autorytetem i motywuje do życia religijnego. W obliczu Chrystusa, uczy Papież, nie można pozostać obojętnym, gdyż nie ma się tu do czynienia tylko z Nauczycielem jakiejś ideologii o charakterze etycznym, ani też z człowiekiem o szczególnym doświadczeniu religijnym, ani z wielkim prorokiem czy też człowiekiem obdarowanym przywilejem specjalnej obecności moralnej Boga. Tego rodzaju osobowości mogą interesować tylko na pewien czas. Chrystus, przez swoją wyjątkową rzeczywistość ludzką i boską, przez swą niepowtarzalną misję powierzoną Mu przez Ojca, przenika i obejmuje cały ludzki los. Jest On bowiem Centrum Historii, Odkupicielem Człowieka!⁴.

Takie uzasadnienie jest podstawą do uznania Chrystusa jako jedynej osobowej wzoru, który ma moc nadać ludzkiemu życiu najwyższą wartość i sens. W rozwoju i kształtowaniu przez młodych własnego człowieczeństwa, własnej osobowości, opartej na powszechnych i niezmiennych wartościach, Jezus samym sobą inspiruje ich do właściwego działania i normuje ich postępowanie. Wyraża to w słowach: „przyjdź i chodź za Mną” (Mt 19, 21).

„Słowa te - mówi Jan Paweł II - wskazują na to, że chrześcijaństwa nie można się uczyć jak lekcji złożonej z wielu różnych rozdziałów, ale trzeba stale wiązać je z Osobą. Z żywą Osobą. Z Jezusem Chrystusem. Jezus Chrystus jest przewodnikiem i wzorem. Można Go naśladować na różne sposoby i w różnej mierze. Można na różne sposoby i w różnej mierze czynić Go «miarą» swojego życia. Każdy z nas jest jakby szczególnym «tworzywem», z którego - idąc za Chrystusem - możemy wydobyć ów konkretny, jedyny, niepowtarzalny kształt życia, który można nazwać powołaniem chrześcijańskim”⁵.

1. Zobowiązanie do kształtowania osobowości moralnej przez młodych

Człowiek, przychodząc na świat, zawiera w sobie zadaną, niepowtarzalną, choć jeszcze nieuformowaną, potencjalną strukturę cielesno-psychiczną, która przejawia się w otrzymanym temperamencie, wrodzonych talentach i predyspozycjach tak fizycznych, jak i duchowych. Jego indywidualna konstytucja cielesna wpływa na możliwości jego psychiki, ale jednak tylko w wymiarze potencjalnym. Dalszy jej rozwój zależny jest bowiem od środowiska rodzinnego i społecznego, w którym zaczyna on żyć, a także, w znacznym stopniu, od niego samego. Psychologia określa ten „wyjściowy” status dziecka jako „potencję osobowości”, natomiast osobowość, powstałą w całym procesie aktualizacji wrodzonych predyspozycji, „osobowością realną”⁶.

Na rozwój i kształt osobowości wpływa także teologiczny wymiar życia ludzkiego. Fakt wychowania religijnego oraz konkretny Boży plan, dla którego został człowiek stworzony, znacząco wpływa na jego postępowanie, decyzje i sposób myślenia. Dla młodego chrześcijanina miejscem i środowiskiem religijnego i moralnego kształtowania jego osobowości jest Kościół, gdzie Chrystus jako centrum i źródło nowej egzystencji inspirowe do życia duchowego. Sfera religijna zalicza się więc do istotnych czynników formowania się osobowości. Na tej podstawie można powiedzieć, że ten, kto uczestniczy w życiu religijnym i w sposób istotny wpływa ono na jego postępowanie, posiada tzw. „osobowość sakramentalną”⁷ lub ogólnie „osobowość religijną”⁸. Jednym z najważniejszych wyznaczników takiej osobowości jest działanie według wskazań i zasad etycznych.

2. Osobowość i jej elementy w procesie dojrzewania młodych

Pojęcie osobowości zawiera wiele różnorodnych określeń i jak dotąd nauki psychologiczne nie wypracowały jednoznacznej definicji osobowości. Najbardziej powszechną jest definicja podana przez G.W. Allport’a, która brzmi: „Osobowość to dynamiczna organizacja wewnątrz jednostki tych psychofizycznych systemów, które determinują przystosowanie się do okoliczności (środowiska) w sposób jej tylko właściwy”⁹. Można więc

powiedzieć, że każdy człowiek jest jedyną w swoim rodzaju osobowością, która tworzy się w wyniku indywidualnych i społecznych uwarunkowań.

W nauczaniu Jana Pawła II do młodych znajduje się wiele tekstów, które mówią im o potrzebie poznania i rozwoju własnej osobowości. Papież nie wchodzi zbyt mocno w treść psychologicznych doktryn i systemów, gdyż nie miejsce na to w pastoralnym przepowiadaniu, ale korzystając z badań i naukowych stwierdzeń psychologii, ukazuje naturalne podłoże przyczyn i skutków ludzkiego życia i postępowania. W wielu jego przemówieniach i homiliach można odnaleźć miejsca, które odnosząc się do teorii osobowości, mówią o podstawowych jej elementach, do których psychologowie zaliczają: popędy i temperament, potrzeby, motywy, postawy, wartości i charakter¹⁰. Korzystanie z tej wiedzy o człowieku, zwłaszcza o jego psychice, jest dla Papieża bardzo pomocne przy konstruowaniu propozycji dotyczących dojrzenia i rozwoju własnego człowieczeństwa przez młodych ludzi.

Przykładem podkreślającym ważność nauki o osobowości może być przemówienie do młodzieży z Włoskiego Centrum Solidarności: „Realizujemy naszą osobowość, jeśli słuchamy słów Chrystusa, a między innymi tych Jego słów, które każą nam osiąść własną duszę. Powinniśmy dojść do panowania nad własną duszą, to znaczy, nad własnym wewnętrznym «ja» stanowiącym naszą osobowość. Jest to zadanie, jest to ciągle zadanie i powiedziałbym jeszcze: walka, właśnie walka każdego z nas. Powinniśmy zawsze zastanawiać się nad składnikami naszego ludzkiego «ja». To «ja» jest ograniczone jako ciało, jako natura. Są to ograniczenia natury i powinniśmy nauczyć się poruszać w tych granicach, ażeby nie zniszczyć natury, ciała, gdyż ciało, nasza natura stanowią podłoże naszej osobowości. Istotną częścią naszego zadania, naszej walki jest nauczyć się tego, żeby nasze ludzkie «ja» panowało nad naturą, żeby to, co duchowe, inteligencja, wola panowały nad ciałem”¹¹.

Elementami osobowości, które szczególnie są związane z ludzkim ciałem, z jego sferą biologiczną, są **popędy** i **temperament**. Przez popęd rozumie się domniemaną (hipotetyczną) siłę albo energię nie odnoszącą się do sytuacji, w której występuje, a mającą swoje źródło jedynie w fizjologii. Popęd jest nieokreślony w tym znaczeniu, że nie ukierunkowuje na określony sposób zachowania, a jedynie uaktywnia zachowanie tak zwierzęcia, jak i człowieka¹². Popędu nie należy utożsamiać jednak z **instynktem**, gdyż on, w przeciwieństwie do popędu, zawiera w sobie zarówno cechę dynamiczną, jak i ukierunkowującą. Dlatego, aby nie było niejasności, które mogą mieć miejsce przy naturalistycznych koncepcjach człowieka, używa się zamiennie słowo *instynkt* z terminem *skłonność*¹³.

Papież zwraca młodym uwagę, aby umieli właściwie podejść do tej sfery i zobaczyli, że jest ona owocem aktu stwórczego, a więc zaplanowanego przez Stwórcę. Popędy nie są złe ze swej natury, jednak mogą być przyczyną poważnych błędów i grzechów. Dlatego pyta się on każdego młodego człowieka: „Czy chcesz zamykać się w kręgu swoich instynktów i popędów, pozwalając, by one cię określały? Czy chcesz, by świat stał się - jak pisze Dante - «ziemią, która

czyni z nas dzikie bestie» (*Boska Komedia, Raj 22, 151*)? Pierwotna żywotność właściwa zwierzęcej naturze człowieka, pragnienie życia i rozkoszy, które łączy go ze wszystkimi innymi zwierzętami świata, same w sobie nie są czymś negatywnym, jeśli ujmuje się je w ramach porządku przewidzianego i ustalonego z woli Boga. W człowieku, w odróżnieniu od innych zwierząt, instynkt nie jest ostatecznie czymś najważniejszym, popędy mogą i muszą być zaspokajane w pewnych ściśle określonych granicach, stosownie do godności ludzkiej osoby¹⁴.

Obok popędów drugim elementem związanym ze sferą biologiczną osoby ludzkiej jest **temperament**. Według Allport'a temperament, wraz z konstytucją fizyczną i inteligencją, stanowi niejako „surowy materiał”, na którym formowana jest osobowość. Związany jest on przede wszystkim z emocjonalną naturą jednostki i dotyczy: wrażliwości na bodźce emocjonalne, naturalnej siły i szybkości reakcji, jakości przeważającego nastroju oraz wszystkich właściwości związanych ze zmiennością i intensywnością nastroju¹⁵. Temperament jest wrodzony i nie podlega w zasadzie formowaniu. Z jego dodatnich cech człowiek powinien obficie korzystać jako ze swych wrodzonych zdolności. Natomiast do ujemnych cech musi się przystosować i nauczyć się tak nimi operować, aby nie wpływały destrukcyjnie na jego życie, co więcej, aby mogły też przynosić korzyść. Na tym zresztą polega podstawowa taktyka kształtowania osobowości¹⁶.

Wprawdzie Jan Paweł II nie używa słowa *temperament* w swych przemówieniach do młodzieży, ale niejedna wypowiedź zawiera w sobie treść, która odpowiada temu pojęciu. Na przykład mówi on o potrzebie uznania przez młodych wartości tego, co w sobie mają, kim są i rozpoznawania tych skłonności, które Bóg zaszczerpił w ich sercu¹⁷. Następnie zachęca ich, aby wypracowywali w sobie dobro, a zło, które również jest w nich, konsekwentnie przewyżczali¹⁸.

Ważną rolę w całokształcie osobowości odgrywają **potrzeby**, które można określić jako specyficzne życzenia (pragnienia) wyzwajające energię ukierunkowaną na określony cel (obiekt)¹⁹. Ze względu na różnorodność celów potrzeby dzieli się na:

- fizjologiczne: głodu, pragnienia, snu, doznań zmysłowych;
- bezpieczeństwa osobistego: opieki, wolności od strachu, lęku;
- afiliacji: miłości, czułości i przynależności;
- szacunku do siebie: osiągnięć i prestiżu;
- wiedzy i rozumienia świata;
- potrzeby estetyczne²⁰.

Hierarchia tych potrzeb pokazuje ogromny zakres ludzkich pragnień i stawia jednocześnie postulat ich zrealizowania, co nie jest łatwe w praktyce życia. Potrzeby te są bowiem często połączone ze społecznym wymiarem ludzkiej egzystencji i są uzależnione od warunków, w jakich się żyje. Niemniej jednak trzeba dążyć do ich spełnienia, oczywiście w miarę możliwości, gdyż w ten sposób osobowość człowieka staje się dojrzalsza i bardziej pełna. Służyć temu ma m.in. cała duchowa tradycja chrześcijańska. W niej „chcemy znaleźć - mówi Papież - odpowiedź na nasze potrzeby, na nasze pytania i poszukiwania,

oraz /.../ chcemy wyjść naprzeciw Bogu, który nas szuka z miłością tak wielką, że z trudem możemy ogarnąć ją myślą²¹. Zatem w atmosferze wiary i zawierzenia w miłość Boga, istnieje możliwość zrealizowania wszelkich ludzkich potrzeb i pragnień. Służyć temu ma całe życie, ofiarowane przez Stwórcę. „W różnych językach - stwierdza Jan Paweł II - istnieją różne słowa na nazwanie tego, czego człowiek nie chciałby absolutnie stracić, co stanowi istotę jego oczekiwań, pragnień i nadziei. Jednak w każdym języku tylko słowo «życie» w pełni wyraża to, czego najbardziej pragnie ludzka istota. «Życie» oznacza sumę wszystkich upragnionych dóbr, a zarazem jest tym, co sprawia, że stają się one realne, możliwe do zdobycia i trwałe²².

Zrealizowane potrzeby dopełniają dojrzałość ludzkiej osobowości. Przykładem tego jest harmonia między wyznawaną wiarą i codziennym życiem. Jest ważne, aby młodzi widzieli w tym jedną z najważniejszych potrzeb. „Wasze /.../ pytanie dotyczy potrzeby zachowania jedności między wiarą i życiem: potrzeby szczególnie dziś aktualnej, do której słusznie przywiązujecie tak wielkie znaczenie. Wiara, moi drodzy, ma służyć życiu, aby życie było pełne, prawdziwe, wieczne²³.

Istotną rolę w takim spojrzeniu na życie pełnią **motywy**, które wraz z określonymi potrzebami tworzą odpowiednie **postawy**. Motyw, czyli działanie intencjonalne człowieka, jest to świadomy zamiar osiągnięcia określonego rezultatu, który został przewidziany i świadomie podjęty²⁴. Natomiast postawa jest to zachowanie się człowieka, będące reakcją na jakąś rzeczywistość czy sytuację wywołaną określonym bodźcem²⁵.

Jan Paweł II, doceniając znaczenie tych elementów, zachęca młodych, aby pytali siebie o motywy własnego działania, szczególnie, gdy stają na „skrzyżowaniu dróg”, gdy poszukują właściwej drogi życia²⁶. Następnie pokazuje, że motywacje są potrzebne w wytrwaniu na obranej drodze, w chwilach trudnych i rodzących zniechęcenie. Przykładem tego może być zaangażowanie się na rzecz dobra drugiego człowieka. „Pracować dla wyniesienia człowieka i po to, by godność jego była zawsze uznawana i szanowana - to zadanie bardzo wymagające. Wytrwanie w nim wymaga głębokiej motywacji, która byłaby zdolna przełamać znużenie i sceptycyzm, wątplenie, a nawet uśmiech tego, kto zamknięty w swym wygodnictwie, za naiwnego uważa każdego, kto zdolny jest do altruizmu²⁷. A zatem, młody człowiek, kierując się właściwymi motywami, uczy się konsekwencji i wierności, co sprzyja powstawaniu właściwych, określonych postaw.

Na kanwie fragmentu z Listu do Tymoteusza (por. I Tym 6, 3-15) Jan Paweł II pokazuje, że w ostateczności człowiek może przyjąć w życiu dwie postawy, z których jedna jest błędna i trzeba ją odrzucić, a druga jest drogą właściwą prowadzącą do osiągnięcia prawdziwego życia. Pierwsza jest postawą «bogactw tego świata», którzy są wyniośli, którzy całą nadzieję pokładają w bogactwie i we wszystkim, co się z tym wiąże: w przywilejach, we władzy i wpływach. Często kierują się negatywnymi motywami, jak: niezdrowa ambicja i zachłanność. Natomiast druga jest postawą tych, którzy swą nadzieję pokładają

w Bogu; tych, którzy czynią dobrze, którzy «bogacą się w czyny dobre». Ich motywacją jest pozytywne nastawienie serca i dobre czyny, które z niego wypływają. W obu postawach nie jest więc najważniejsza zewnętrzna kwestia posiadania czy nieposiadania bogactwa. Przecież nawet młodzi i ci, którzy są materialnie ubodzy, mogą być «bogaci» w sercu i «wyniośli» w duchu, jeśli ograniczą swe nadzieje i marzenia do egoistycznej pogoni za władzą i dobrami materialnymi²⁸. Istota problemu zawiera się więc we właściwych motywacjach i wyborach, jakie się podejmuje dla osiągnięcia właściwych celów oraz owocach, jakie one przynoszą.

Kolejnym elementem odgrywającym istotną rolę w formacji osobowości są wartości. Są one ściśle związane z dobrem: z dobrem ludzkiego bytu, jego obiektywnej doskonałości; z dobrem świata, do którego człowiek przynależy i względem którego angażuje się swoim działaniem; wreszcie z dobrem samego Boga, który ujawnia się w swej doskonałości jako Stwórca. Etyka chrześcijańska uczy człowieka jak powinien swemu postępowaniu nadawać wartość obiektywnego dobra w każdym z tych wymienionych znaczeń²⁹. Przez wartości należy więc rozumieć etyczny system normatywny, nadający działaniu ludzkiemu uniwersalny i obiektywny charakter³⁰. Wartością dla człowieka jest zatem to, co go pociąga, ukierunkowuje i tworzy jego osobę we wszystkich wymiarach egzystencji, mianowicie w wymiarze biologicznym, psychicznym i duchowym. Podmiotem integracji wszystkich wartości jest on sam, zdolny do odkrywania wartości siebie oraz wartości istniejących poza nim, do których może dążyć³¹.

Papież niejednokrotnie zachęca młodzież, aby chciała tworzyć swoją osobowość w oparciu o wartości chrześcijańskie i ogólnoludzkie. Jest to podstawowy wymóg ich dojrzewania, a zarazem jest to źródło satysfakcji, jaka rodzi się z faktu „bycia człowiekiem”. Dlatego zachęca ich, aby przyjęli z otwartym sercem opatrnościowe inicjatywy, podejmowane z myślą o formowaniu ludzi o dojrzałych osobowościach i prawdziwych chrześcijan, którzy będą umieli szerzyć w świecie misję Kościoła. W tych inicjatywach młodzi znajdują bodźce, by kształtować w sobie te cechy i wartości, których często domagają się od innych, np.: uczciwość, lojalność, sprawiedliwość, usługowość, odwaga, troska o innych, umiłowanie wolności jako okazji do postępowania zgodnie z sumieniem, a nie do ulegania egoizmowi, pracowitość, gotowość przyjęcia odpowiedzialności³².

Ostatnim elementem osobowości jest **charakter**, który „kształtuje się w dążeniu do ideału, przez stopniowe urzeczywistnianie się ideału i zapanowanie dobra nad złem w osobowości”³³. Charakter jest więc właściwym dopełnieniem osobowości i powoduje, że w miarę dojrzewania młody człowiek coraz mocniej i pewniej kroczy drogą zasad, dobra, prawości, męstwa, drogą najwyższych wartości. Potwierdza to Jan Paweł II w następujących słowach: „Jako młodzi, patrzycie w przyszłość. Nie jesteście zakotwiczeni statycznie w teraźniejszości. Musicie podjąć decyzję, w jakim kierunku chcecie iść, a potem nie spuszczać oka z busoli. Młodzi nie lubią ideałów przeciętnych. Wolą rzucić się w głębię.

Jest waszym prawem - lub raczej waszym obowiązkiem - mierzyć wysoko. Wasze dążenia muszą być wzniosłe, wasze ideały - wysokie. Drodzy Młodzieńcy, starajcie się wypracowywać charakter, który by był mocny, bogaty i stały, który by był wolny i odpowiedzialny, wrażliwy na prawdziwe wartości, charakter, który by uznawał wyższość «być» nad «mieć», charakter wytrwały w trudnościach i który by unikał ucieczek, łatwych kompromisów i jałowych kalkulacji egoistycznych”³⁴.

Podsumowując, należy powiedzieć, że tak przedstawiony kształt całej osobowości stanowi zwartą strukturę elementów składowych, pomocnych w tworzeniu właściwego oblicza ludzkiej osoby. Osobowość jest dla młodych wezwaniem i zadaniem, w którym zostaje im wytyczona droga do uformowania własnego człowieczeństwa i zrealizowania niepowtarzalnego daru życia w wymiarze zarówno osobistym, jak i społecznym. Czas młodości jest szczególnie ważny dla tego procesu formacyjnego i zasadniczo wpływa na późniejszy styl życia.

3. Kształtowanie w Chrystusie osobowości moralnej przez młodych

Istotnym przejawem każdego stylu życia jest działanie i postępowanie człowieka. Jeśli postępuje on według określonych zasad i wartości, które zmierzają ku dobru, postępuje w sposób właściwy, czyli moralnie słuszny. To zaś sprzyja jego całemu osobowościowemu rozwojowi. Jeśli jednak idzie drogą złego działania, czyli wbrew zasadom etycznym, postępuje w sposób niemoralny. Taka postawa powoduje zniekształcenie osobowości, a nawet prowadzi do zaprzeczenia ludzkiej godności. Rodzi się więc potrzeba właściwego i mądrego ukierunkowania młodych ludzi ku takim wartościom i zasadom, które pomogą najlepiej ukształtować ich osobowość, zwłaszcza od strony moralnej, etycznej. Może się to dokonać tylko na drodze żmudnego i konsekwentnego procesu wychowawczego. Dlatego Papież zachęca młodych, ażeby już w młodości uczyli się zdrowych zasad, ażeby ich sumienie już w młodzieńczych latach osiągnęło ową dojrzałą przejrzystość, która pozwala w życiu pozostać zawsze „człowiekiem sumienia”, człowiekiem, który budzi zaufanie, który jest wiarygodny. Tak ukształtowana osobowość moralna stanowi najistotniejszy wkład, jaki można wnieść do życia wspólnotowego, do rodziny, do społeczeństwa, do działalności zawodowej, kulturalnej, czy też do samej wspólnoty Kościoła³⁵.

Celem tego artykułu nie jest ukazanie całego procesu formacyjnego osobowości ludzkiej, w różnych jej aspektach. Jest to zbyt rozległe zagadnienie. Można pokazać najwyżej najistotniejsze jego elementy³⁶. Ważne jest natomiast ukazanie potrzeby kształtowania osobowości i zwrócenie uwagi na te czynniki, które szczególnie są pomocne w moralnym postępowaniu młodych ludzi.

Jan Paweł II stwierdza, iż dzisiejszy człowiek wie o wiele więcej o sobie i o świecie niż człowiek dawniejszych pokoleń. Zna struktury i mechanizmy,

które warunkują procesy jego życia i działania. Suma wiedzy szczegółowej o człowieku - podobnie jak o całej przyrodzie martwej i ożywionej - jest ogromna, jednak to nie wystarcza do poznania wszystkich tajemnic, jakie są udziałem ludzkiego życia. Wiedza, która opisuje z przenikliwą dokładnością struktury i mechanizmy warunkujące ludzkie bytowanie i działanie, daje poczucie wartości, ale jeszcze bardziej potrzebna jest człowiekowi mądrość, która pozwoli mu zrozumieć cały sens jego egzystencji i pomoże właściwie ukierunkować jego czyny³⁷.

Mądrość ta jest zakorzeniona w doświadczeniu Boga Osobowego. A to oznacza, że w kształtowaniu osobowości moralnej istotnego znaczenia nabiera aspekt religijny, czyli umiejętność nie tylko poznawania Boga, ale też wejścia we własne wnętrze, gdzie każdy człowiek pozostaje sam na sam z Ojcem. „Jest to element - mówi Papież - który tworzy nasze człowieczeństwo, naszą osobowość. Potrzebujemy rozmówcy, który by był Ojcem, który by widział, który by nas znał - który by nas znał lepiej niż my sami jesteśmy zdolni poznać siebie - i który by nas kochał: jest to decydujące, ponieważ poznanie nie stwarzałoby tej ufności i tego specjalnego kontaktu, tej potrzeby wejścia we wnętrze siebie samych, gdybyśmy nie mieli świadomości, że On nas kocha”³⁸.

Spotkanie Boga w swym wnętrzu daje możliwość otwarcia się na łaskę Bożą, na kształtowanie własnego „ja” według Jego zamysłu. Jan Paweł II wskazuje, iż celem tego jest tworzenie przez młodych ludzi trwałych podstaw dla osobowości, mocą samego Chrystusa. W młodym wieku, tak ważnym dla kształtowania dojrzałej osobowości, młodzi powinni przyznać właściwe miejsce religijnemu czynnikowi formacji, który zdolny jest podnieść ich człowieczeństwo do pełnej godności, jaka wynika z synostwa Bożego. Tylko wtedy, gdy będą budować - jak mówi św. Paweł - na jedynym fundamencie, jakim jest Jezus Chrystus (por. 1 Kor 3, 11), potrafią dokonać rzeczy prawdziwie wielkich i trwałych³⁹. Dzięki temu, młodzi wchodzi na drogę wiodącą do kształtowania właściwych postaw moralnych, do samodyscypliny, do opanowania siebie, gdyż w Chrystusie uczą się umiarkowania i roztropności, poznają radość panowania miłości i sprawiedliwości w relacjach międzyludzkich, kształtują w sobie prawe i światłe sumienie, wreszcie stają się budzącymi zaufanie mężczyznami i kobietami o niepodważalnej prawdomówności i uczciwości⁴⁰.

Papież chce w ten sposób ukazać, jak bardzo istotna jest formacja duchowa, która budując na naturze młodego człowieka, sprzyja udoskonaleniu jego osobowości i rozwojowi jego talentów. Jedynie na tej płaszczyźnie młodzi mają szansę stać się dojrzałymi i odpowiedzialnymi ludźmi. „Tylko wtedy, gdy dobrze się zrozumiało, kim jest człowiek sam w sobie i co jest ostatecznym celem ludzkiego życia, poprawnie i logicznie wyłania się problem, jak prowadzić człowieka do osiągnięcia przezeń swego osobistego celu. Biorąc pod uwagę komponenty natury ludzkiej, autorzy chrześcijańscy, a nierzadko i autorzy niechrześcijańscy, kładą nacisk na potrzebę rozwijania w większej mierze wymiaru duchowego tak w fazie formacji, jak i w człowieku dojrzałym; bowiem

wymiar duchowy jest wymiarem «bycia» a nie «posiadania». /.../ Celem kształcenia [duchowego] musi być zawsze to, by człowiek stawał się dojrzały, to znaczy, by stawał się osobą, która prowadzi do doskonałości i w pełni zrealizuje wszystkie swoje możliwości i zdolności. Jest to osiągalne poprzez cierpliwe pogłębianie i stopniowe przyswajanie wartości absolutnych, trwałych i transcendentnych⁴¹.

Formacja religijno-duchowa, oparta na tych wartościach, jest ochroną i pomocą dla młodych szczególnie wobec szerzącej się fali permissywizmu i demoralizacji. Jakże niestety, podkreśla z troską Papież, wielu młodych sądzi, że są wolni, bo uwolnili się od wszelkiej kontroli i od wszelkich więzów odpowiedzialności. Jakże wielu z nich uważa, że skoro pewne wzory i postępowania są społecznie akceptowane, to tym samym są też moralnie dopuszczalne. Źle wykorzystują cudowny dar płciowości, nadużywają alkoholu i biorą narkotyki, uważając takie postępowanie za właściwe, ponieważ część społeczeństwa je toleruje. Łamią obiektywne normy moralne pod naciskiem rówieśników i pod przemożnym wpływem mody i tendencji nagłaśnianych przez środki przekazu. Miliony młodych ludzi na całym świecie staje się w ten sposób ofiarą ukrytych, ale realnych form zniewolenia⁴².

Wobec takich zagrożeń Papież pragnie młodym pokazywać piękno i wartość formowania osobowości według wartości moralnych. Na przykład, egoistycznemu nastawieniu winni przeciwstawić otwartość na drugiego człowieka, bo wtedy istnieje szansa odnalezienia radości życia przez tworzenie oaz dobra i przyjaźni w środowisku, w którym się żyje. Dla Jana Pawła II jest oczywiste, że młody człowiek, który pozwala opanować się egoizmowi, ogranicza swoje horyzonty, zmniejsza swą energię moralną, niszczy własną młodość i uniemożliwia odpowiedni wzrost swej osobowości. Natomiast osoba autentyczna, daleka od zasklepiania się w sobie, jest otwarta na innych: wzrasta, dojrzewa i rozwija się w miarę jak służy i wspinałomyślnie się poświęca⁴³.

Papież zachęca młodych, aby na wzór Chrystusa opowiedzieli się po stronie dobra, po stronie przeciwnej niż egoizm i grzech we wszelkich jego postaciach. Chce, aby w ten sposób budowali społeczeństwo, w którym kultywuje się wartości moralne, wartości zasiane przez Boga w ludzkich sercach. „Chrystus wzywa was - podkreśla z troską - abyście byli wiernymi synami Boga, którzy działają na rzecz dobra, sprawiedliwości, braterstwa, miłości, uczciwości i zgody. Chrystus zachęca, by w waszych duszach i w waszych działaniach zawsze była obecna istota Ewangelii: miłość do Boga i miłość do człowieka (por. Mt 22, 40). Bowiem jedynie w ten sposób, z takim rozumieniem głębi człowieka w świetle Boga, będziecie mogli skutecznie działać⁴⁴.

Młodzi powinni mieć pewność, że w procesie formowania swego „ja” nie są sami, jest z nimi Chrystus, który wspiera ich, uświęca i daje wszelką pomoc potrzebną do właściwego rozwoju. Papież pokazuje tę pomoc na podstawie ewangelicznego obrazu krzewu winnego i winnych latorośli. W tym obrazie „możemy wspólnie odczytywać ewangeliczną prawdę, którą jest każdy z nas w swym człowieczeństwie, w swej jedynej i niepowtarzalnej osobowości. W tym

odniesieniu słowa Gospodarza: «pracuj w winnicy mojej» posiadają szczególną wymowę. Oto ludzkie «ja» każdego z nas jest zarazem winnicą, którą Ojciec pragnie uprawiać w swym Jednorodzonym Synu: w Chrystusie, który jest szczepem winnym, a my jego latoroślami. Jest to poniekąd najgłębszy sens mesjańskiej rzeczywistości. Bóg, który się udziela, Duch, który przebóstwia, który uświęca»⁴⁵.

Wpływ na formację osobowościową młodych ludzi ma również środowisko, w którym oni żyją. Każdy z nich kształtuje osobowość najpierw w rodzinie, bo z niej czerpie wszystko, co jest mu potrzebne do pełnego rozkwitu i ona jest pierwszym miejscem, gdzie może doświadczyć podstawowych wartości i uczyć się codziennego życia⁴⁶. Następnie dużą rolę odgrywa posługa Kościoła, zwłaszcza poprzez katechezę w szkołach państwowych, czy też poprzez specyficzną, duchową atmosferę w szkołach katolickich⁴⁷. Papież podkreśla, że rola tych szkół jest nieoceniona, szczególnie kiedy obok formacji intelektualnej kładzie się nacisk na formację duchową, osobowościową. Nauczyciele i wychowawcy mają bowiem nie tylko zapewnić uczniom wysokiej jakości wykształcenie, ale powinni też wpajać im wartości moralne i duchowe o fundamentalnym znaczeniu w życiu każdego człowieka. Mają także być świadkami Chrystusa jako źródła i centrum wszelkiego życia. Kształtowaniu umysłu musi koniecznie towarzyszyć formacja sumienia i rozwój życia moralnego poprzez praktykę cnót, a także wdrażanie do życia społecznego i otwieranie na sprawy całego świata. Takie integralne wychowanie stanowi nieodzowną drogę rozwoju i postępu jednostek i narodów, drogę solidarności i braterskiego zrozumienia, drogę Chrystusa i Kościoła⁴⁸.

Papież zachęca młodych, aby umieli otwierać się także na różne wspólnoty, gdzie najbardziej liczy się owo „bycie razem”. W ten sposób będą uczyć się patrzeć życzliwie na drugiego człowieka, będą mogli dzielić się własnymi przeżyciami i zawiązywać trwałe przyjaźnie. „Twoja osobowość - poucza Jan Paweł II - dojrzeje dopiero wówczas, gdy zwalczysz w sobie indywidualizm, nakazujący ci unikać innych. Źródłem mądrości jest dialog. Źródłem bogactwa jest dzielenie się. Pełnię człowieczeństwa każdy z nas uzyskuje dopiero we wspólnocie nauki, pracy, rozrywki, w swojej wsi lub dzielnicy. Podając sobie nawzajem ręce, będziecie «jak bracia, którzy razem idą do lasu»»⁴⁹. Przykładem takich wspólnot są różnego rodzaju ruchy młodzieżowe⁵⁰, ruchu religijne⁵¹, skauting i harcerstwo⁵², kluby sportowe⁵³ i inne.

Zakończenie

W ten oto sposób młodzi mają możliwość formowania swojej osobowości moralnej, która pozwoli im na odnalezienie się we współczesnym świecie i na przyjęcie wszelkich zadań, jakie stawia im nadchodząca przyszłość. Jeśli będą umieli traktować swoje dorastanie jako dar i zadanie, ze szczególnym uwzględnieniem potrzeby moralnego postępowania, to mają szansę tworzyć lepszy i bardziej ludzki świat. Papież jest tutaj pełen nadziei i optymizmu.

Młodzi są przecież w wieku, w którym kształtuje się projekt własnego życia. Ze względu na wielkie perspektywy, jakie przyszłość przed nimi stawia, winno zależeć im na rozwijaniu zdolności i talentów powierzonych przez Boga, a otrzymanych w dziedzictwie od rodziców, poprzez wychowanie w rodzinie oraz płynących z kultury ich narodu. Nie mniej ważne jest zaakceptowanie wykształcenia, które daje szkoła a ponadto kontynuacja samokształcenia wraz z wykonywaniem zawodu. Ponadto młodzi winni przyswajać sobie kolejno to wszystko, co kontakt z przyrodą, wtajemniczenie w wielkie dzieła ludzkości, obcowanie z innymi ludźmi w braterstwie i przyjaźni pozwala przeżyć i odkryć, a co jest prawdziwe, dobre, choć czasem związane także z doświadczeniem cierpienia. Wszystko to kształtuje ich osobowość, formuje ich powołanie, wzbogacane darami Ducha Świętego. Na tej podstawie młodzi winni zdobyć przekonanie, że skoro Chrystus pozwala im w ten sposób wzrastać i dojrzewać w mądrości i łasce, to znaczy, że mają do odegrania wielką rolę w dziele tworzenia cywilizacji miłości⁵⁴.

Rola Chrystusa w procesie kształtowania osobowości moralnej młodych jest więc podstawowa i fundamentalna. On jako norma i wzór wszelkiego ludzkiego postępowania ma prawo wymagać od młodych wysiłku na rzecz opowiedzenia się za wartościami trwałymi i uniwersalnymi, które czerpią swe źródło z Jego ewangelicznej nauki. Tylko na tej podstawie mogą oni ukształtować prawdziwie swoje człowieczeństwo. Chrystus wie doskonale, że wymagania te nie są łatwe. Młodzi potrzebują Jego łaski i wsparcia. Stąd miejscem, gdzie Jezus najpełniej udziela tej pomocy, jest Jego Kościół. Tutaj, poprzez życie sakramentalne oraz przez poznawanie cnót i chrześcijańskich wartości mają możliwość odpowiedzenia na Jego propozycje. Otwierając się na wieloraką działalność Kościoła, stoją przed szansą doświadczenia prawdziwej radości i szczęścia. A to powoduje, że pełni żywej wiary będą świadczyć o Jezusie, o tym, że jest Panem ich życia (por. Rz 10, 9).

Summary

Christ as a personal Model for Youth in Process of Formation of moral Personality according to Teaching of John Paul II

Based on teachings of John Paul II, the author wishes to present the person of Jesus Christ as a model to follow, as an ideal model of life for a young person. In Fr. Salamon's opinion, Jesus Christ, as a norm and model of all human actions, has a right to demand from the youth an effort to stand behind steady and universal values, which have source in Christ's Gospel teachings. This is the only way for young people to form real human dignity, human nature. Young people need Christ's graces and support since the above demands are not easy. Christ's church is, therefore, a place where Jesus provides help. In church, through the sacramental life and through discovering virtues and Christian values, the youth can answer to Christ's proposals. Opening up to a multitude of church activities, the youth get a chance to experience real joy and happiness. This in turn, allows the youth, who are full of living faith, to witness about Jesus and to witness that Jesus is their Lord (compare Romans 10,9).

¹ Por. G.M. White, *The Elicitation and Durability of Altruistic Behaviour in Children*, „Psychological Bulletin” 73(1970) nr 6, ss. 200-211.

² Por. J. Ryłko, *Chrześcijański wzór osobowy w moralnym wychowaniu młodzieży*, w: J. Nagórny i A. Derdziuk [red.], *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności*, Lublin 1996, s. 386.

³ Jan Paweł II, *Nie pozwólcie, aby niszczone waszą przyszłość*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie (=LR) 1988, nr 6(103), s. 25; por. także: tenże, *Bądźcie znakiem nadziei dla Kościoła i świata*, LR 1995, nr 3(171), s. 22.

⁴ Por. tenże, *Pomóżcie budować społeczeństwo nowe*, LR 1983, nr 5-6(41-42), s. 14.

⁵ Tenże, *Parc-des-Princes: Ojciec Święty odpowiada na pytania młodych*, LR 1980, nr 7, s. 15.

⁶ Por. S. Szuman, *Natura, osobowość i charakter człowieka*, Kraków 1995, s. 41. Dla pełniejszego uzasadnienia tego tematu warto przytoczyć następujący fragment z tej pozycji: „Jako odrębna indywidualność [podkr. autora] jest człowiek tym, czym jest z urodzenia, jako osobowość tym, co się w ciągu życia z jego wrodzonej natury ukształtowało, a jako charakter tym, co sam potrafił wykształcić z materiału, który został mu indywidualnie dany w postaci wrodzonej natury. Wrodzona natura człowieka staje się «osobowością realną» dopiero w procesie aktualizacji życiowej, a przedtem jest tylko «potencją osobowości». Potencjalne, zawiązkowe cechy organizmu nazywamy w biologii genami, a w psychologii potencjalne cechy indywidualności psychicznej nazywamy dyspozycjami. Te potencjalne cechy, czyli dyspozycje psychiczne, mają jednocześnie charakter nie tylko wrodzony, ale i odziedziczony.

Zespół genów przekazanych przez matkę i ojca decyduje nie tylko o indywidualnej cielesnej konstytucji danej jednostki, ale również o jej dyspozycjach psychicznych i charakterologicznych. Dzieci są podobne do swych rodziców i dziadków nie tylko cielesnie, ale również i psychicznie. Ponieważ jednak w nowo powstającej indywidualności geny występują często w innych proporcjach i w innym układzie niż u rodziców, dzieci tych samych rodziców mogą mieć różną od nich konstytucję cielesną, różny temperament i różne zdolności i skłonności wrodzone”. Tamże, ss. 40-41.

⁷ Por. A. J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1997, s. 14 i 59-65.

⁸ Por. J. Makselon, *Człowiek jako istota religijna*, w: J. Makselon [red.], *Psychologia dla teologów*, Kraków 1995, s. 263.

- ⁹ G. W. Allport, *Personality and psychological interpretation*, New York 1937, s. 48; por. także: A. J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, s. 55; H. Krzysteczko, *Osobowość*, w: *Psychologia dla teologów*, s. 187.
 - ¹⁰ Por. H. Krzysteczko, *Osobowość*, s. 177.
 - ¹¹ Jan Paweł II, *Usiamo bene il ricco dono della nostra umanità*, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1982, V, cz. 3, s. 268.
 - ¹² Por. H. Krzysteczko, *Osobowość*, ss. 177-178.
 - ¹³ Por. tamże, s. 178.
 - ¹⁴ Jan Paweł II, *Bestia, Parsifal, Superman*, LR 1985, nr 8(69), s. 23.
 - ¹⁵ Por. G.W. Allport, *Pattern and growth in personality*, Nowy York 1961, s. 34.
 - ¹⁶ Por. S. Szuman, *Natura, osobowość i charakter człowieka*, s. 62.
 - ¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Odpowiedzi na pytania dotyczące wiary, Kościoła, świata*, LR 1986, nr 10(84), s. 28.
 - ¹⁸ Por. tenże, *Jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam*, LR 1983, nr nadzw./1, s. 19.
 - ¹⁹ Por. H. Krzysteczko, *Osobowość*, ss. 178-179.
 - ²⁰ Por. tamże, s. 180.
 - ²¹ Jan Paweł II, *Droga, Prawda, Życie*, LR 1989, nr 8(115), s. 18.
 - ²² Tenże, *Orędzie /.../ z okazji VIII Światowego Dnia Młodzieży*, LR 1992, nr 10(146), ss. 8-9.
 - ²³ Tenże, *Trwajcie w wierze, nadziei i miłości*, LR 1996, nr 7-8(187), s. 13.
 - ²⁴ Por. S. Szuman, *Natura, osobowość i charakter człowieka*, ss. 104-105.
 - ²⁵ Por. H. Krzysteczko, *Osobowość*, s. 182. Warto tutaj nadmienić, że pojęcie *postawa* jest używane przez niektórych teologów moralistów zamiast określenia *cnota*. Według F. Greniuka postawa „jest to względnie trwałe, pozytywne lub negatywne, ustosunkowanie się (intelektualne, emocjonalne i wolitywne) wobec wartości moralnych, ujmowanych w ich relacji do nadprzyrodzoności”. F. Greniuk, *Wiara fundamentem życia chrześcijańskiego*, „Roczniki Teologiczne” 1994, t. XLI, z. 3, s. 15.
 - ²⁶ Por. Jan Paweł II, *Droga, Prawda, Życie*, s. 18.
 - ²⁷ Por. tenże, *Chrystus was potrzebuje*, LR 1983, nr 3(39), s. 25; por. także: tenże, *Jest z wami Maryja*, LR 1991, nr 8(135), s. 29.
 - ²⁸ Por. tenże, *Prawda, sprawiedliwość, pokój i wiara*, LR 1984, nr 5(53), s. 27.
 - ²⁹ Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, ss. 72-73;
 - ³⁰ Podanie definicji wartości nie jest proste, gdyż wielu autorów stosuje jedynie metodę opisową wartości, podkreślając ich złożoność. Podane określenie autor ułożył na podstawie: E. Podrez, *Czym są wartości*, „Ateneum Kapłańskie” 1997, t. 129, z. 1(530), ss. 6-17; K. Skoczylas, *Młodzież wobec wartości moralnych*, „Ateneum Kapłańskie” 1997, t. 128 z. 2(528), ss. 200-204; A. Dylus, *Wartość*, w: *Słownik Teologiczny*, Katowice 1989, t. 2, ss. 345-349; L. Dyczewski, *System wartości w świadomości młodzieży*, w: T. Ożóg [red.], *Nauki społeczne o młodzieży*, Lublin 1994, ss. 47-48.
 - ³¹ Por. H. Krzysteczko, *Osobowość*, s. 184.
 - ³² Por. tenże, *Bądźcie Kościołem*, LR 1993, nr 12(158), s. 24.
 - ³³ S. Szuman, *Natura, osobowość i charakter człowieka*, s. 169.
 - ³⁴ Jan Paweł II, *Zobowiązanie dzisiejszych studentów*, w: *Nauczanie papieskie*, IV(1981), cz.1, Poznań 1989, s. 177.
 - ³⁵ Por. tenże, *List Apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku młodzieży*, 1985, p. 7.
 - ³⁶ „Środowisko i doświadczenie kształtują osobowość - albo poza jej wiedzą i wolą, albo też na skutek jej czynnego i świadomego oddziaływania na rzeczywistość. Proces biernego kształtowania się osobowości polega: po pierwsze, na mimowolnym odbiorze podmiotów oraz na mniej lub więcej samoczynnym przeżywaniu i gromadzeniu w świadomości przedmiotów i treści doświadczenia; po drugie, na samoczynnym skierowaniu się podstawowych skłonności i dążeń na uchwytnie i prezentujące się nam w doświadczeniu przedmioty i cele; po trzecie, na mimowolnym kształtowaniu się nawyków, umiejętności i sprawności w wyniku wszystkich tych reakcji.
- Natomiast kształtujemy i rozwijamy naszą osobowość świadomie i samodzielnie wtedy, gdy: po pierwsze, kierują nami świadome motywy, racje i intencje; po drugie, gdy umyślnie trudzimy się, by

znaleźć odpowiednie środki działania i by wykształcić potrzebne umiejętności i sprawności; po trzecie, gdy dokonujemy świadomego wyboru i decydujemy się postąpić w określony sposób". Zob. S. Szuman, *Natura, osobowość i charakter człowieka*, s. 92.

³⁷ Por. Jan Paweł II, *Wiedza i mądrość*, LR 1981, nr 12(24), s. 6.

³⁸ Tenże, *W rozmowie z Bogiem, Ojcem i Miłością*, w: *Nauczanie papieskie IV*(1981) cz. 1, s. 313; por. także: tenże, *Macie dać Kościołowi nową młodość*, LR 1984, nr 7(55), s. 21.

³⁹ Por. tenże, *Przemówienie do uczniów i studentów*, w: *Nauczanie papieskie II*(1978), cz. 1, Poznań 1990, s. 106; por. także: *Chrystus wzywa młodych do głoszenia Ewangelii*, LR 1996, nr 5(183), s. 38.

⁴⁰ Por. tenże, *Powołani do przebudowy świata*, LR 1988, nr 10-11(107-108), s. 28.

⁴¹ Tenże, *W służbie prawdy i wolności*, LR 1982, nr 9(33), s. 23.

⁴² Por. tenże, *Bądźcie znakiem nadziei dla Kościoła i świata*, s. 22.

⁴³ Por. tenże, *Chrystus was potrzebuje*, LR 1983, nr 3(39), s. 25.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tenże, *Pan jest blisko i daje się poznać w człowieku cierpiącym*, LR 1993, nr 2(150), s. 24.

⁴⁶ Por. tenże, *Powiedz nam, jak żyć zgodnie z naszą wiarą*, LR 1989, nr 12(118), ss. 27-28.

⁴⁷ Por. P. Laghi, *Szkola katolicka w służbie wszystkim ludziom*, LR 1994, nr 5(163), ss. 17-19.

⁴⁸ Por. Jan Paweł II, *Wychowanie człowieka do wartości moralnych*, LR 1994 nr 5(163), ss. 16-17.

⁴⁹ Tenże, *Misja i odpowiedzialność*, LR 1989, nr 4(112), s. 12.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Por. tenże, *Bądźcie Kościołem*, s. 24.

⁵² Por. tenże, *Być świadkiem Chrystusa znaczy nieść światło w ciemnościach, pomoc, solidarność, miłość do człowieka*, LR 1986, nr 8(82), s. 22; zob. także: tenże, *Polish spirituals*, LR 1986, nr 8(82), s. 20.

⁵³ Por. tenże, *Tak biegnijcie, abyście otrzymali nagrodę*, LR 1984, nr 4(52), s. 9.

⁵⁴ Tenże, *Program nadziei*, LR 1985, nr nadzw./II(71), s. 29.

SYLWETKA DUCHOWA ŚWIĘTEJ JADWIGI

Wprowadzenie

Czy jest sens wynosić na ołtarze postacie, które żyły już dawno, w innych niż my warunkach społecznych, politycznych oraz kulturalnych i już dawno zeszły z dziejowej sceny? Czy mają nam one jeszcze coś do powiedzenia?

Takie pytania postawił mi kiedyś pewien znajomy. Nieraz wracam do postawionego problemu. Między innymi także dlatego, że tu we Włoszech nieustannie wędrują ludzie do grobów tych, którzy odeszli. Tłumy ludzi cisną się nie tylko wokół grobu zmarłego przed trzydziestu laty ojca. Pio. Ale jeszcze liczniej pielgrzymują do grobów zmarłych przed 770 laty św. Franciszka z Asyżu czy św. Antoniego z Padwy. Nie zapomniano o tych postaciach tak, jak np. zapomnieliśmy w Polsce o świątobliwym, trzynastowiecznym franciszkaninie, Janie Łobdowczyku, nazywanym tradycyjnie błogosławionym, czy niektórych zmarłych przed sześciuset laty świątobliwych Krakowianach.

Odległość siedmiuset siedemdziesięciu lat nie przerwała kontaktu pokoleń z Biedaczną z Asyżu, czy Cudotwórcą z Padwy. Oni stale wywierają wpływ na życie kościelne, a nawet na różne dziedziny życia świeckiego.

Dla wielu ludzi Franciszek był przez wieki i jest dziś natchnieniem na polu modlitwy, ascezy lub działania. I dziś u jego grobu największe autorytety religijne świata szukając rozwiązania najbardziej palących problemów, zarówno osobistych, lokalnych, jak i ogólnościatowych. U grobu św. Franciszka modlił się papież Jan Paweł II z przedstawicielami największych religii świata o pokój. Tam mają miejsce spotkania ekumeniczne. U Franciszka szukają natchnienia w swojej działalności międzynarodowe organizacje ekologiczne.

Podobnie jest z wielu innymi świętymi, choć zrozumiałe, że trwające przez wieki oddziaływanie na społeczeństwa, ludzkość, czy poszczególne jednostki nie ogranicza się tylko do świętych.

Gdzie jest źródło nie słabnącego oddziaływania tych ludzi? Gdzie jest przyczyna tego, że po nich zostało tak dużo, że można z tego czerpać po wielu stuleciach? Na podobne pytania można odpowiedzieć, że były to bardzo silne indywidualności i osobowości bogate duchowo. Ale chyba nie tylko to. Można być

silną indywidualnością, ale zostawić po sobie tak niewiele, że z trudem zebrać mogą coś z tego najbliżsi. Nieraz ze śmiercią ludzi wielkich ginie cały ich spadek.

Osobowości, które oddziałują trwale na historię to przede wszystkim ludzie moralnie dobrzy. Ale jest prawdą, że nieraz i ludzie źli wywarli wielki wpływ na losy świata. Np. ciągle obserwujemy wpływ Lenina, Hitlera, Stalina i innych zbrodniarzy naszego stulecia, apokaliptycznych symboli zła, na pewne grupy ludzi.

Wydaje się jednak słuszną uwagę, że wpływ tej drugiej kategorii ludzi znacznie szybciej zanika, niż wpływ ludzi świętych, a zawsze niesie on z sobą cierpienie, staje się źródłem wyrządzanej ludziom krzywdy. Dlatego odcinają się od niego ludzie, którzy pragną czynić dobrze, chcą budować.

O jakie bogactwo duchowej osobowości ludzi wielkich chodzi? Siła ich oddziaływania zależy przede wszystkim od stopnia miłości, jaka ich ożywiała w codziennym życiu i jaka uwidoczniła się w ich dziełach. Społeczeństwo, które sięga do takich postaci z pewnością wychowuje ludzi wielkich i dobrych. Nie ubogaca się przecież duchowo ten, kto pielęgnuje kult zbrodniarza.

Mówiąc o wielkich dziełach ludzkich trzeba jednak pamiętać jeszcze o jednym. Mianowicie, że ludzie stosują różne kryteria mierzenia wielkości dzieł ludzkich. Dla mahometan jest wartością głoszona przez Mahometa idea wojny świętej. Zwolennicy Marksa, Lenina, Stalina i innych głosicieli komunizmu stale uważają, że walka klas i zniszczenie „klasowego wroga” jest nie tylko czymś dozwolonym, ale moralnie dobrym.

Ten subiektywizm właśnie sprawia nieraz, że niektórzy sięgają do dziedzictwa zostawionego przez ludzi złych, przez zbrodniarzy, w przekonaniu, że budują dobro.

Ale ten subiektywizm sprawia również, że czasem ludzie nie odnajdują w życiu świętych tych wartości, jakie oni uznawali za istotne i pozostawili ludzkości. Zwracają uwagę na rzeczy bardzo drugorzędne w życiu świętych i uważają je za wartości pierwszorzędne. Tak np. niektórzy w św. Franciszku z Asyżu widzą jedynie beztroskiego, rozbawionego, nieskrępowanego niczym głosiciela wolności i płytkiej radości, a nie widzą w nim człowieka zjednoczonego z Chrystusem w tajemnicy krzyża i cierpienia. A właśnie te tajemnice zadecydowały o kierunku jego życia, o jego trwającej przez wieki sile oddziaływania. Oglądany w ich świetle, staje się natchnieniem dla największych twórców kultury i sztuki, czy działalności charytatywnej.

Wydaje się, że nie byłoby słuszne twierdzenie, że siła oddziaływania wielkich postaci tkwi w zewnętrznych ich dziełach. Owszem dzieła pomagają lepiej poznać i nakreślić osobowość i wielkość jakiejś postaci, ale sama moc jej wpływu leży gdzieś indziej - w jej wnętrzu. Od wnętrza człowieka zależy również zewnętrzne jego oddziaływanie. Tak np. w duszy św. Brata Alberta rodziły się jego obrazy. Pozwalają one również w dużej mierze poznać jego wielkość, ale to nie był zmysł artystyczny polskiego Biedaczyny, który zadecydował o jego trwałym wpływie na polskie społeczeństwo. Nie przez swoją sztuką oddziałuje Br. Albert na Kościół polski. W jego sercu wyrosły inne siły oddziaływania. Zadecydowały one, że nie zawahał się on zostawić sztuki, aby służyć najbiedniejszemu. Dlatego więcej dowiadujemy się o Bracie Albercie śledząc jego życie modlitwy, niż jego rozmowy z kolegami

malarzami. Szczególnie wiele dowiadujemy się o nim obserwując jego modlitwę w ciszy zakładanych przez niego pustelni w Monastyrku lub na Kalatówkach, jak również śledząc jego refleksje w listach, czy innych wypowiedziach świadczących o jego wrażliwości na potrzeby drugiego człowieka, a jednocześnie świadczących o przeniknięciu jego wnętrza ewangelicznymi treściami.

Czasem się zdarza, że zewnętrzna działalność człowieka i jego dzieła nie odpowiadają wewnętrznej jego postawie. Nieraz nie uzewnętrznia on bogactwa swego wnętrza. Nie każdy człowiek dobry zostawił po sobie dzieła zewnętrznie wielkie, a mimo to jego wpływ jest bardzo silny. Zdarza się również, że człowiek zły pozostawia po sobie dobre dzieła.

I wreszcie nierzadko zewnętrzne czyny idą w parze z wewnętrzną wielkością i dobrocią obserwowanych postaci. Dlatego kreśląc sylwetkę jakiejś osoby śledzimy także jej dzieła zewnętrzne. Nie koniecznie to muszą być dzieła oceniane przez historyków jako wielkie. Mogą to być i często są dzieła, które badaczom wydają się małe i nieważne. Czasem te ostatnie mają w sobie większą siłę oddziaływania, niż pierwsze i one ukazują wielkość duchową historycznych postaci. Dlatego pragnąc poznać ducha jakiejś postaci trzeba obserwować uważnie także i to, co w oczach ludzkich nie uchodzi za wielkie, a może nawet uznane jest za nieważne, nawet pomyłkę, głupstwo, jak św. Paweł mówi o krzyżu Chrystusa.

Wypowiadam te uwagi na wstępie prezentacji sylwetki duchowej św. Jadwigi przede wszystkim dlatego, że należy ona do postaci, których wielkość mierzą historycy przede wszystkim na podstawie dzieł zewnętrznych. Dokonała ich w drugiej połowie swojego niedługiego życia. Ale jej rozwój duchowy nie ogranicza się tylko do tej połowy jej życia. Ona wzrastała do wielkości już jako mała dziewczynka.

Oprócz wydarzeń wielkich składały się na jej życie również sprawy małe, bardzo ludzkie i wydawać by się mogło, bardzo nieważne. Tak np. przygotowując się do małżeństwa z Wilhelmem była podobna do wielu zakochanych dziewczyn, które nie widzą świata poza narzeczoną. Ale rezygnacja z tej miłości na korzyść dzieła ewangelizacji Litwy była czymś wielkim. By zdecydować się na taki krok musiała być już bardzo dojrzała wewnętrznie, musiała być wielka. Ludzkie ofiary składane na ołtarzu w zjednoczeniu z Chrystusem czerpią moc oddziaływania z Jego Bożej wielkości.

Podejście do spraw, które nazywamy „małymi”, bardzo często jest wstępem, przygotowaniem do rzeczy wielkich. Ale właśnie to podejście jest uwarunkowane całym szeregiem przeżyć, które poprzedziły wielkie dzieła danej postaci. Bardzo często jednak nie są dostępne badaczowi, a dociera on do nich tylko obserwując proste życie danej osoby.

Dlatego chcąc nakreślić duchową sylwetkę danej postaci pragniemy poznać możliwie jak najszerszy krąg osób, wydarzeń, idei, jakie wywierały na nią wpływ, gdy z nimi się spotykała, doświadczała ich, rezygnowała z nich, czy też była ich pozbawiona.

Kreśląc więc duchową sylwetkę św. Jadwigi zwracamy uwagę zarówno na „wielkie”, jak i na „małe” wydarzenia w jej życiu.

Jadwiga stanowi przede wszystkim przykład, jak wiele dla własnego rozwoju można skorzystać z wartości, jakie ludzkości przekazał i przekazuje Kościół, krewni, najbliższa rodzina, wychowawcy, nauczyciele, nawet z tych wartości, na które otoczenie nie zwraca uwagi.

Jadwiga była człowiekiem średniowiecza. Ten człowiek pod wielu względami był bardziej dojrzały już jako dziecko, niż dorosły człowiek naszych czasów. Dojrzałość osiągał on rozważając, modląc się, przeżywając obecność Boga, obserwując różne zjawiska zachodzące w otoczeniu, zwłaszcza wielkie znaczenie w formacji człowieka średniowiecza miał krzyż i cierpienie. Ten człowiek miał często bardzo dużo do przekazania innym, choć jego znajomość świata była bardzo ograniczona. On wiele osobiście doświadczał i przeżywał. Dziś spotykamy ludzi, którzy sami nie przeżyli niczego, ale wszystko im dano, zaczynając od domu rodzinnego, a kończąc na bezpłatnych wczasach, chcą jednak oni uczyć innych. Sądzą, że, aby wychować człowieka wystarczy poddać go w niewolę wychowawców za cenę pozbawienia własnego wysiłku i ofiary. Dlatego odsuwają dziecko od innych wpływów, od wartości, jakie zmuszają do osobistej refleksji i sprzyjają doświadczeniom, jakie formują charakter człowieka na całe życie. Ponieważ takie są tradycyjne, wartości chrześcijańskie, dlatego przede wszystkim od nich usiłują odciąć ludzi tego rodzaju wychowawcy.

Osobowość Jadwigi formowała się w oparciu o tradycję. Ona rozwijała się słuchając opowiadań na dworze królewskim o wielkich przodkach, czerpała z tego, co dawali jej inni. Korzystała z ukazywanych sobie wartości, ale budowała również na tym, czego, doświadczała sama, co sama uznała za wartości najwyższe. Bogactwo jej wnętrza rozwijało się przez jej dzieciństwo i następujący prawie bezpośrednio po nim wiek dojrzały. Było to bogactwo, jakie przekazała następnie innym.

I. „Wiekopomne dzieła” Jadwigi

Pragniemy nakreślić sylwetkę duchową Jadwigi. Czy potrafimy jednak spojrzeć tak głęboko w jej duszę, żeby odkryć tam najbardziej istotne cechy jej osobowości i siły, jakie decydowały o jej działaniu i sprawiły, że pozostała po niej opinia wielkiej królowej, a przede wszystkim świętej?

Św. Jadwiga nie zostawiła pamiętnika, nie opisała swoich duchowych przeżyć. Pragnąc nakreślić jej sylwetkę duchową musimy zatem opierać się na faktach zewnętrznych związanych z jej życiem oraz na znajomości środowiska, w którym żyła. Pamiętać jednak musimy, że choć wydarzenia, w których brała udział świadczą o jej wielkości, nie decydują o trwałości jej wpływu na bieg historii Polski, czy historii Kościoła. Siła tego wpływu kryła się w niej samej. Jego dzieła promieniują wewnętrzną jej siłą. Dlatego sięgamy do dokumentów świadczących o jej zewnętrznym działaniu i nie możemy zapominać o tym, że również na nią oddziaływali inni.

Nasza Święta umarła 598 lat temu.

Co sprawia, że przez stulecia do jej grobu pielgrzymują rzesze Polaków, powstały o niej legendy, a uczeni poświęcają siły, czas i zdrowie, aby studiować jej życie? Co się kryje w duszy Jadwigi, że do jej duchowości nawiązują także w naszych czasach wierzący, np. powstałe niedawno zgromadzenie zakonne? Co sprawia, że szczególną czcią otacza ją Papież i prawie sześć wieków po jej śmierci wpisuje ją najpierw w poczet błogosławionych a następnie świętych?

Jakie jest źródło jej oddziaływania na ludzi także dzisiaj? Niektóre z jej dzieł, nawet te, które historycy uważają za najważniejsze, po wiekach upadły, a inne zmieniły postać. Wpływ jej jednak na społeczeństwo polskie, a nawet europejskie, nie ustaje.

Zaprasza nas on do szukania tych cech jej charakteru, które sprawiły, że obecność Jadwigi w naszych dziejach nie zamarła. Jej wielkość znalazła odbicie w jej dziełach, ale nie one decydują o jej wielkości. One pomagają tylko poznać lepiej wewnętrzną jej wielkość i otwartość na największe wartości.

Historycy podkreślają przede wszystkim znaczenie jej dzieł zewnętrznych, w tym na pierwsze miejsce wysuwają dwa z nich.

Andrzej Wyrobisz pisząc o św. Jadwidze zaznaczył:

Dwa wiekopomne i brzemienne w skutki wydarzenia wiążą się z osobą Jadwigi jako władczyni Polski: unia polsko - litewska i chrzest Litwy oraz restytuowanie Uniwersytetu Krakowskiego².

Z pewnością to stwierdzenie nie wyklucza innych dzieł Jadwigi, jakie nie są uznawane za *wiekopomne* i w ocenie historyków nie są *brzemienne* w skutki. Położenie akcentu na *wiekopomność* tych dwóch dzieł może jednak sprawić, że nie zdamy sobie sprawy z tego, co Jadwiga dała światu, Kościołowi i Polsce całym swoim życiem. Człowiek oddziałuje bowiem nie tylko przez swoje wielkie dzieła, ale jeszcze częściej przez działania małe, zwykłe, codzienne. Patrząc na ludzi wielkich, świętych nierzadko szukamy w ich życiu tych małych, nie wiekopomnych wydarzeń, które może na płaszczyźnie międzynarodowej nie wywarły większego wpływu, ale na poszczególne jednostki wywierają nierzadko wpływ bardzo istotny.

Mówiąc o wspomnianych „*wiekopomnych wydarzeniach*” związanych z postacią Jadwigi, Autor podkreśla ich znaczenie dla Kościoła, Europy i Polski. Swoim udziałem w nich Jadwiga przyczyniła się w sposób decydujący do zmiany oblicza Europy, rozszerzenia Kościoła katolickiego w obrządku rzymskim, a także rozwoju nauki. Odnowiony przy jej udziale Uniwersytet Krakowski dał światu, kilkadziesiąt lat po jej śmierci, Kopernika, bez którego nie byłaby do pomyślenia dzisiejsza kosmonautyka.

W ocenie postaci Jadwigi A. Wyrobisz zatrzymał się przede wszystkim na latach sprawowania przez nią władzy królewskiej. Nie można się temu dziwić. Lata sprawowania przez nią władzy przede wszystkim sprzyjały tworzeniu dzieł *wiekopomnych*. Czy jednak dopiero wówczas, gdy została *władczynią Polski*, zaczęła się wielkość Jadwigi?

Podobnie podkreśla, poświęcając im znacznie więcej miejsca, te dwa dzieła Jadwigi, Tadeusz Silnicki. Opracował on cztery paragrafy rozdziału omawiającego lata: 1386 - 1506 w wydanej przed przeszło dwudziestu laty *Historii Kościoła w*

Polsce. Wymieniony okres w tym rozdziale został nazwany *Latami rozkwitu*³. Drugiemu paragrafowi tego rozdziału dał Silnicki tytuł: *Od Jadwigi do Bazylei*⁴.

Pytamy co sprawia, że przybycie Andegawenówny do Polski można uznać za początek pewnej epoki historycznej w polskiej historii kościelnej? W punkcie drugim tego paragrafu Silnicki mówi o „*oferze Jadwigi, chrzcie Litwy i Żmudzi*”⁵. Ofiara łączy się zawsze z jakąś rezygnacją. Ktoś wyrzeka się jakiejś wartości, aby nią ubogacić innych. Nie można mówić o ofierze tam, gdzie nie ma wolnej woli. Ofiara wypływa z wnętrza osoby, z jej serca. Podkreślenie zatem ofiary Jadwigi i połączenie jej z Chrztem Litwy i Żmudzi prowadzi do jej serca, choć mówiąc o tej ofierze zatrzymujemy się zwykle na zewnętrznych jej owocach, czyli chrzcie dwóch narodów i na unii Litwy z Polską, a nie na samej Jadwidze.

Prof. Silnicki podkreśla bardzo mocno znaczenie ofiary Jadwigi. Przedstawiając smutny stan Kościoła powszechnego w tym okresie - schizma zachodnia i następnie idee koncyliarne - powiada: „Jedynym pomyślnym zdarzeniem dla Kościoła w tym okresie było nawrócenie się narodu litewskiego z pogaństwa na chrześcijaństwo katolickie”⁶.

Następnie mówi o bezskuteczności krzyżackiego oręża w nawracaniu Litwinów i możliwości przyjęcia przez nich chrześcijaństwa w wydaniu prawosławnym, jako że wielką część państwa litewskiego stanowiła Ruś prawosławna.

Decyzja Jadwigi na małżeństwo z Jagiełłą otworzyła bramy skutecznej chrystianizacji Litwy w obrządku łacińskim. Na pewno nawrócenie Litwy pod koniec XIV w. było jednym z wielkich i bardzo pomyślnych wydarzeń w ówczesnych dziejach Kościoła, które ukazują jego świętość i wierność misji troski o zbawienie dusz. Wydaje się jednak, że nie było ono *jedyne*. Wystarczy wspomnieć, że był to okres, kiedy we Włoszech zaczęła się rozwijać reforma franciszkańska, która dała następnie Kościołowi nowych świętych, jak np. św. Bernardyn z Sieny i doprowadziła do powstania w łonie zakonu franciszkańskiego nowej rodziny zakonnej obserwantów, w Polsce znanych pod nazwą Bernardynów. W Polsce były to czasy bł. Jakuba Strepy.

W Kościele powszechnym były to czasy św. Katarzyny Sieneńskiej, która swoim życiem i pismami oddziałuje także na naszą epokę.

Silnicki jednak główną rolę w nawróceniu Litwy przypisuje nie Jadwidze, ale Jagielle. Książę litewski, według tego autora, „dokonał zwrotu o znaczeniu przełomowym”⁷. Uznał za konieczne wprowadzenie Litwy do wielkiej rodziny krajów chrześcijańskich, a drogą wiodącą do tego celu miała być unia Litwy z Polską. Ona miała powstrzymać napady i podstępny krzyżaków i otworzyć bramy Litwy na wartości, jakie dostrzegał Jagiełło w chrześcijaństwie zachodnim.

Nie ujmując w niczym zasług Jagielly, trzeba jednak pamiętać o tym, że od decyzji Jadwigi zależał jego akt chrztu Litwy.

Zacytujmy jeszcze trzecią opinię na temat decyzji Jadwigi. Jest to opinia wybitnego polskiego historyka Jerzego Kłoczowskiego. Według niego przybycie i ukoronowanie „kilkunastoletniej” Jadwigi do Polski „dla kręgu wielkich panów polskich, sprawujących faktycznie władzę, dawało... wyjątkową możliwość śmiałych

decyzji w stosunku do Litwy. Interes państwa polskiego widziano tu zarówno w utworzeniu silnego organizmu zdolnego skutecznie przeciwstawić się Zakonowi Niemieckiemu, jak i w umocnieniu w sojuszu z Litwinami, pozycji polskiej na ziemiach ruskich. Tak doszło w latach 1385/86 do zawarcia tak zwanej unii polsko - litewskiej, która w rezultacie okazać się miała bardzo trwałym tworem politycznym, z miejsca niejako zmieniającym dotychczasowy układ sił w Europie środkowo - wschodniej. Władysław Jagiełło został mężem Jadwigi i królem Polski przyjmując zarazem chrzest i zobowiązując się do ochrzczenia ludności swego kraju. Litwa miała być włączona do Polski, w rzeczywistości jednak zachowała - pod wspólną władzą Jagiełły i jego potomków, Jagiellonów - bardzo duży stopień niezależności. Władysław, już jako król, osobiście kierował misją na Litwie w otoczeniu grupy polskich duchownych. Sam przełożył między innymi na litewski *Ojcze nasz* i *Wierzę w Boga*⁸.

Małżeństwo Jadwigi z Jagiełłą w takim ujęciu miało zatem znaczenie przede wszystkim polityczne. Poza tym udział Jadwigi w nawróceniu Litwinów wydaje się bardzo niewielki. Ona sama znika w cieniu *sprawujących faktycznie władzę panów polskich i Jagiełły*. Jadwiga jedynie umożliwiła im przeprowadzenie ich planów budowy mocarstwowej Polski. Wygląda, jakby bezsilna Jadwiga stanęła przed koniecznością podporządkowania się ich woli.

Jak w świetle takich opinii mówić o zasługach Jadwigi, która jako królowa stała u steru drugiego partnera unii, Polski? Jak dostrzec wybitne cechy jej osobowości, jeśli nie ona decydowała i wpływała na bieg dziejów, ale inni?

Silnicki odpowiada na to pytanie w następujący sposób:

Chodziło o pozyskanie dla chrześcijaństwa całego narodu i ogromnego państwa. Jediną drogą do tego było małżeństwo, jak już to kilkakrotnie w historii miało miejsce, np. przy nawróceniu Franków i Anglosasów, przy chrzcie Polski, związanym z małżeństwem Mieszka z Dobrawą.

Na czym właściwie polegała ofiara Jadwigi? To, że ona - prawie dziecko - stała się przedmiotem kombinacji politycznych nie mogło i nie może dziwić, ponieważ taki już był los księżniczek, że w sprawie małżeństwa nie liczone było z ich wolą, lecz wolę tę naginano do państwowych interesów. Niejedna Jadwiga przeżyła taki dramat, tylko podobne dramaty pokryte były najczęściej milczeniem, jej zaś wypadek stał się głośny w świecie współczesnym i w historii. Dramat Jadwigi ma jednak specjalny charakter, przez który wzrusza i wstrząsa do głębi. Bo był to związek jak najbardziej niedobry pod względem wieku, typu fizycznego i kultury, więc zawarty wbrew istotnym skłonnościom. Po wtóre zaś skłonności i jej serdeczne uczucia zwracały się ku komu innemu, ku Wilhelmowi austriackiemu. Była z nim uroczyście zaręczona i miała pewność, że jego żoną zostanie. Wilhelm miał wszelkie dane na odpowiedniego dla Jadwigi męża - natomiast nie miał żadnych na króla polskiego. Z politycznego punktu widzenia było to małżeństwo nieracjonalne, a jako że z Niemcem zawarte, Polakom niemiłe, natomiast małżeństwo z Jagiełłą leżało w interesie zarówno Polski, jak chrześcijaństwa. Jeśli polityczne motywy nie przemawiały zrazu do umysłu Jadwigi, to wzniosły cel *pro augmento fidei* nie mógł być obojętny królowej na tak wysokim poziomie religijnych przekonań⁹.

Jadwiga zatem wybierała, ale musiała dzielić los wielu księżniczek, z których wolą się nie liczone, ale nągano ją do interesów państwowych. Silnicki jednak nie zatrzymuje się tylko na tych spostrzeżeniach, usiłuje dotrzeć do wewnętrznych przeżyć Jadwigi. Ukazuje racje, jakimi kierowała się dokonując wyboru. Decydowały o nim w pierwszym rzędzie racje religijne, nie polityczne, choć i te drugie również wchodziły w grę. Jednak one także były uzasadnione racjami religijnymi.

W homilii podczas Mszy św. kanonizacyjnej św. Jadwigi papież Jan Paweł II tą umiejętność wybierania i rozróżniania racji wyboru u św. Jadwigi wyraził w słowach: Umiała rozeznawać zamysł Boży nie tylko w stosunku do swego własnego powołania, ale także w stosunku do powołania narodów; naszego dziejowego powołania i do powołania Europy¹⁰.

Jest to spojrzenie teologiczne na decyzję Jadwigi. Chrzest Litwy w jej życiu i jej małżeństwo z Jagiellą stanowią potwierdzenie tego, co historycy nazywają *od wczesnego dzieciństwa wielką wiernością lasce*¹¹.

Umiała rozeznąć zamysł Boży! Umiała go przyjąć!

Nie wiemy, co by było, gdyby Jadwiga odrzuciła propozycję małżeństwa z Jagiellą. Czy by ją Polacy wygnali tak, jak wygnali Wilhelma? Wybraliby go na króla Polski? Oddaliby tron księciu Ziemowitowi Mazowieckiemu? Są to pytania czysto teoretyczne, na które nie odpowiemy nigdy, gdyż Jadwiga zgodziła się na poślubienie Jagielly. Ona zapłaciła za chrzest Litwy, a nie Jagiello przez chrzest Litwy za nią.

Bez rozpoznania i przyjęcia zamysłu Bożego nie byłoby chrztu Litwy. Nie wiemy, czy Jadwiga brała bezpośredni udział w tym chrzcie. Wiemy, że w chrzest i katechizację Litwinów bezpośrednio był zaangażowany Jagiello. Jedynie Długosz mówi, że z okazji chrztu narodu litewskiego Jadwiga udała się na Litwę¹².

Drugim wydarzeniem w dziejach Polski związanym z św. Jadwigą jest odnowienie Uniwersytetu Krakowskiego. Założycielem Uniwersytetu był król Kazimierz Wielki. Erygowany przez niego 12 maja 1364 r. Uniwersytet zatwierdził papież Urban V bullą z 1 września tego roku¹³. Uniwersytet nie miał Wydziału Teologicznego.

Z powodu szczupłości uposażenia i braku opieki uczelnia nie rozwinęła jednak szerszej działalności. Na potrzebę odnowy Uniwersytetu zwróciła uwagę para królewska - Jagiello i Jadwiga. Prace przygotowawcze nad odnową uczelni trwały od 1390 r. Brali w nich udział Jagiello i Jadwiga, a także szereg wybitnych postaci nauki ówczesnego Krakowa. Odnowiony Uniwersytet otrzymał Wydział Teologiczny.

Oprócz celów naukowych Uniwersytet miał również wyznaczone cele misyjne. Miał on przygotowywać pracowników misji na Litwie i Rusi. W następnych latach za jedno ze swoich głównych zadań uważał zwalczanie husytyzmu. *Uniwersytet był twierdzą katolicyzmu i takim został na zawsze* - podkreśla Silnicki¹⁴.

Papież Bonifacy IX 11 stycznia 1397 r. wydał Bullę ustanawiającą Wydział Teologiczny Uniwersytetu Krakowskiego. Uroczyste otwarcie odnowionego Uniwersytetu miało jednak miejsce dopiero trzy lata później, rok po śmierci Jadwigi - 26 lipca 1400 r.¹⁵ Zatem i w tym dziele Jadwiga dzieli zasługi z innymi ludźmi swojej epoki, przede wszystkim swoim mężem Władysławem Jagiellą.

Trudno dociec, ile w tym było jej, a ile jego zasługi. Skłonni jesteśmy przypisać inicjatywę jej i radom mądrych doradców, jemu zaś wykonanie ostatniej woli małżonki. Uniwersytet był wspólnym dziełem jagiellońskiej pary monarszej, ale też zbiorowym dziełem tej Polonii, która kształciła się od wielu lat w cywilizacyjnych ośrodkach Zachodu i teraz takie ognisko w ojczyźnie rozniecała¹⁶.

Tak mówi Silnicki. Czy jednak w ówczesnej sytuacji potrafiliby zrobić coś uczeni bez poparcia władcy? A właśnie Jadwiga była królem Polski w pełnym tego słowa znaczeniu. Wprawdzie królem był również Jagiello, ale tylko dzięki Jadwidze. I na pewno był on tego świadom, przy sprawowaniu władzy. Nawet, gdyby on był pierwszym działającym, jego działanie zależało w dużej mierze od Jadwigi. Poza tym trzeba pamiętać, że ona, wychowana na stojącym wysoko pod względem kultury dworze budzieńskim, znacznie lepiej zdawała sobie sprawę z ważności dzieła odnowy Uniwersytetu, niż wychowany w litewskich lasach, w pogańskim i mało doceniającym naukę prawosławnym otoczeniu, Jagiello.

Podobnie ostrożny, jak Silnicki, mimo podkreślenia, że z osobą Jadwigi wiąże się dwa wiekopomne dzieła, w ocenie jej udziału w odnowie Krakowskiego Uniwersytetu jest Andrzej Wyrobisz.

A więc: „Chrzest Litwy i unia polsko - litewska oraz restytuowanie Uniwersytetu Krakowskiego, to dwa wiekopomne i brzemiennie w skutki wydarzenia, związane z osobą Jadwigi jako władczyni Polski”¹⁷, ale po omówieniu znaczenia tych wydarzeń dla dalszych dziejów Polski Wyrobisz dodał: „Oczywiście dzieł tych nie dokonała Jadwiga sama, a można powiedzieć, że jej osobisty udział był w nich niewielki”¹⁸.

Profesor Kłoczowski natomiast mówiąc o założeniu Uniwersytetu Krakowskiego i jego odnowieniu w 1400 r. nawet nie wspomniał Jadwigi¹⁹.

Wyrobisz mówi o dziele Jadwigi jako *władczyni Polski*. Wymienione zatem dwa *wiekopomne i brzemiennie w skutki* dzieła, jak i inne jej zewnętrzne dzieła związane ze sprawowaniem przez nią władzy jako królowej mogą stanowić świadectwa jej osobowości i duchowości z okresu po przybyciu do Polski. A ponieważ, jako królowa w wielu wypadkach zależała od współczesnych sobie polityków, wśród nich swojego męża Władysława Jagiełły, od stopnia ingerencji których zależało jej działanie, to w cieniu tych wielkości może zupełnie zniknąć jej wielkość. Dlatego znikła w relacji profesora Kłoczowskiego na temat Uniwersytetu.

Jednakże Jadwiga, mimo swojego jeszcze dziecięcego wieku, w chwili przybycia do Polski miała za sobą już kilkanaście lat formacji, jej przybycie do Krakowa oznaczało dla Polski znacznie więcej, niż wręczenie politykom ślepego narzędzia poddanego ich woli.

Dlatego chcąc dobrze poznać ducha Jadwigi nie wystarczy zatrzymać się na *wiekopomnych i brzemiennych w skutki dziełach*, trzeba obserwować wydarzenia, które można nazwać, małymi, a w których była ona niezależna i przez nie uczyła się zrozumienia dla dzieł wielkich. Uczyła się bowiem zaparcia się samej siebie. Równocześnie była to szkoła, dzięki której potrafiła ona wpływać na postępowanie innych. Zresztą nierzadko te *małe dzieła* decydowały o zaangażowaniu Jadwigi w dzieła o wielkim znaczeniu. Tak np. jej modlitwa przed krzyżem w katedrze

wawelskiej przed podjęciem decyzji co do poślubienia Jagiełły więcej mówi o duchowości Jadwigi, niż sam jej ślub z wielkim księciem litewskim. Nikt nie wpływał na Jadwigę, żeby w modlitwie szukała natchnienia dla podjęcia decyzji. Ona sama odczuwała potrzebę modlitwy do Chrystusa Ukrzyżowanego w momencie, kiedy od jej decyzji zależało otwarcie dusz pogańskich Litwinów na działanie zbawczej łaski Chrystusa. Pod krzyżem rodziła się jej odpowiedź na propozycję udziału w tym dziele, ale także udziału w ofierze Chrystusa. Decyzja ta wymagała przecież wielkiego zaparcia się siebie.

Położenie głównego akcentu na dzieła zewnętrzne Jadwigi może zatrzeć charakterystyczne cechy jej osobowości i sprawić, że historyk jej nie zauważy, jeśli jej nie było przy wydarzeniu, które uważa się za pierwszorzędne, i które on uważa za mało ważne i niebrzemienne w skutki, choć wydaje się również, że zasługi Jadwigi, mimo ostrożnej opinii niektórych historyków, dla odnowy Uniwersytetu Krakowskiego i fundacji Wydziału Teologicznego bezsprzecznie były większe, niż innych osób mających udział w tym wydarzeniu. Uniwersytet erygowany przez Kazimierza Wielkiego nie mógł się rozwinąć skutkiem braku funduszy. Jadwiga przerosła wszystkich, którzy zabiegali o erekcję Wydziału Teologicznego i odnowę Uniwersytetu, swoim zaangażowaniem w dzieło. Ona zadbała o jego uposażenie. Dzięki niej mógł on zacząć działalność. Jadwiga przeznaczyła na Uniwersytet i dla ubogich wszystkie swoje klejnoty, kosztowne stroje i wyposażenie królewskie²⁰.

I wreszcie, prezentując te dwa najważniejsze dzieła Jadwigi, pamiętać należy, że jak wszystko, co ludzkie, nie musi budzić zadowolenia wszystkich i przemija, tak i te dzieła nie były i nie są przez wszystkich akceptowane i nie okazały się w pełni trwałe. Chrześcijaństwo Litwinów okazało się trwałe i w następnych stuleciach, w dobie reformacji, a w naszym stuleciu w dobie długoletnich komunistycznych prześladowań Kościoła, wytrzymało próby wierności Kościołowi. Ale od przeszło dwustu lat, zniszczona wprawdzie siłami zewnętrznych wrogów Polski, unia z nią Litwy nie istnieje, a Litwini nie mają ochoty ją przywracać.

Odnowiony przez parę królewską Uniwersytet Krakowski i dziś istnieje. Jest stale wielkiej rangi ośrodkiem naukowym, jednak ustanowiony na nim przez Jagiełłę i Jadwigę Wydział Teologiczny, już prawie pięćdziesiąt lat temu skasowały władze komunistyczne i nie został on Uniwersytetowi przywrócony nawet po upadku komunizmu, choć dzięki staraniom Ojca Świętego jeszcze jako krakowskiego Arcybiskupa powstała w Krakowie Papieska Akademia Teologiczna.

Dzieła zewnętrzne Jadwigi lub jej udział w dziełach innych osób, na pewno ukazują wewnętrzne jej bogactwo, pomagają zrozumieć jej wielkość, nakreślić jej sylwetkę, ale nie można się zatrzymać tylko na nich. Jadwiga jest kimś więcej, niż bardzo aktywnym i zdolnym władcą.

Aby dotrzeć do duszy Jadwigi musimy się oprzeć na dogmacie świętych obcowania, a więc uświadomić sobie jej jedność z Kościołem, ze świętymi, i odwrotnie jedność z nią Kościoła. Jadwigę dostrzegali wielcy ludzie Kościoła, uznawali jej wartość, ale dostrzegali ją również prości wierni, czerpali z jej miłości.

Jej duchowa obecność w polskim życiu jest obecnością w polskim Kościele. Ona sprawiła, że wierni od niej nie odeszli i wtedy, gdy Kazimierz Jagiellończyk

poślubił Elżbietę Habsburgównę (1454) i, aby nie zrażać dworu wiedeńskiego, zaprzestano starań o jej beatyfikację na okres prawie czterystu lat, a powstałe dzięki jej ofierze olbrzymie państwo Jagiellonów uległo z biegiem stuleci całkowitemu rozpadowi. U grobu Jadwigi nieustannie szukają wierni jej wstawiennictwa u Boga.

II. Źródła do biografii św. Jadwigi

Dwadzieścia lat temu napisał Andrzej Wyrobisz:

Jadwiga zmarła 17 lipca 1399 roku. Pozostała po niej tradycja osoby świętobliwej i wybitnej władczyni. Kult królowej Jadwigi zaczął się rozwijać zaraz po jej śmierci, a jednym z jego propagatorów był chyba sam Jagiełło²¹.

W przytoczonej wypowiedzi autor wymienił jedno ze źródeł do biografii św. Jadwigi. Jest nim *tradycja*. Tradycja jednak, jako źródło historyczne, nie wystarczy do potwierdzenia jakiegś wiadomości, jeśli nie podają jej inne, bardziej pewne źródła.

Wyrobisz dopuszcza możliwość, że Jagiełło był jednym z propagatorów kultu Jadwigi. Czy Jagiełło go wzbudził? Na pewno na Soborze w Konstancji, w latach 1414 - 1418, poruszał sprawę kanonizacji Jadwigi wysłannik Jagiełły, Mikołaj Lasocki, ale to jest tylko jednym z dowodów istniejącej już wtedy żywej opinii świętości i łask doznawanych za przyczyną Jadwigi. Kult Jadwigi nie był tylko sprawą dworu Jagiełły.

Dlatego około dziesięć lat później arcybiskup gnieźnieński, Wojciech Jastrzębiec, w 1426 r., *ustanowił komisję dla zbadania życia i cudów Jadwigi dla rozpoczęcia procesu jej kanonizacji*²². A więc zaledwie 27 lat po śmierci królowej Jadwigi rozpoczęto zbierać dokumentację jej świętobliwego życia i otrzymanych za jej wstawiennictwem łask. Zatrzaszczył się o to nie Jagiełło, ale arcybiskup gnieźnieński. Opinia świętości Jadwigi nie ograniczała się tylko do samej królewskiej rodziny, czy nawet krakowskiego dworu Jagiellonów.

Kult Jadwigi był ciągle żywy, nawet wówczas, kiedy po małżeństwie Kazimierza Jagiellończyka z Elżbietą Austriacką, pod wpływem dworu wiedeńskiego, opinia świętości Jadwigi była czymś niemiłe widzianym, i sprawa jej beatyfikacji na dworze wawelskim stała się obojętna.

Według Wyrobisza tradycja polska potwierdza dwie charakterystyczne cechy osobowości Jadwigi:

- a) jej świętość - *tradycja osoby świętej*,
- b) zdolności administracyjne i dyplomatyczne - *tradycja wybitnej władczyni*.

Na temat świętości Jadwigi Autor nie wypowiada wprost jakichś uwag, lub wątpliwości. Jedynie opierając się na wyrażonej przez niego niebawem opinii na temat źródeł do poznania osobowości Jadwigi, można by przypuszczać, że uważa on, iż trudno jest udowodnić także jej świętość. Ale ten sam Autor uważa, że „kult królowej zaczął się rozwijać zaraz po jej śmierci”. Kult jakiegś postaci rozwijający się zaraz po jej śmierci jest dowodem, że cieszyła się ona opinią świętości już za życia. W krótkiej opinii Wyrobisza można więc dostrzec nie tylko wątpliwości co do możliwości poznania postaci Jadwigi, ale przekonanie o sięgającej jej życia opinii świętości.

Wątpi natomiast Wyrobisz wprost w zdolności dyplomatyczne Jadwigi. Píše:

Można wątpić, czy Jadwiga była rzeczywiście wybitnym politykiem - była na to zbyt młoda, a większość przypisywanych jej posunięć politycznych, a także akcji dyplomatycznych z pewnością przygotowywali, a nawet realizowali doświadczeni politycy, doradcy królowej i dygnitarze królestwa²³.

Skąd ta niepewność? Autor twierdzi:

Jej osobowość poznajemy albo przez pryzmat urzędowych akt, rachunków, wystawianych przez kancelarię królowej dokumentów, podpisywanej przez Jadwigę, ale nie przez nią koncyptowanej korespondencji dyplomatycznej, albo panegirycznych notatek rocznikarskich, a przede wszystkim kroniki Długosza, autora wyrażającego się o Jadwidze z szacunkiem, a nawet czcią, głoszącego kult jej świątobliwości, ale dynastii Jagiellońskiej nieprzychylnego, a przy tym nie zawsze dokładnie poinformowanego, piszącego kilkadziesiąt lat po śmierci Jadwigi. Autentyczną postać królowej przesłaniają więc różne tendencje polityczne i hagiograficzne, co nie sprzyja poznaniu prawdziwego jej oblicza.

Co można sądzić na temat podobnej prezentacji wartości źródeł historycznych? Przede wszystkim zadziwia myśl, że obiektywność źródła mieści się w jego nieprzychylności wobec osoby, o której ono mówi. Gdyby Długosz wyrażał się o Jadwidze bez szacunku i czci, mielibyśmy pewność, że mówi prawdę. Nie wydaje się również słuszną opinią, że Długoszowi brakowało dokładnych informacji. Miał on przecież dostęp do wielu źródeł, które znamy dzisiaj także dzięki jego przekazom, nie tylko odnośnie Jadwigi. Jeżeli natomiast Długosz był nieprzychylny Jagiellonom, to w myśl założeń autora, że obiektywizm przekazu zależy od nieprzychylności jego autora wobec osoby, a której mówi, świadectwa Długosza na temat początków dynastii Jagiellońskiej w Polsce powinny się odznaczać wiarygodnością.

Po prostu opinia Wyrobisza w dużej mierze zależy od nastawienia ideologicznego, jakie obowiązywało historyków w czasie, gdy wychodził *Poczet Królów i Książąt polskich*. Nie należało wówczas do roztropności w ogóle pisać o świętych, lub innych wielkich osobistościach zasłużonych dla Polski w minionych wiekach, a było prawie przestępstwem pisać o nich dobrze. Jadwiga należy do tych postaci.

Jeden z wybitnych polskich historyków marksistowskiej epoki powiedział mi na pewnym spotkaniu poświęconym dziejom franciszkańskim, że on po prostu jest „takim Nikodemem”. „Nikodem” ów nie chciał wypowiadać publicznie swoich rzeczywistych opinii.

Tak więc jasność wypowiedzi niejednego uczonego pokrywały słowa, które powinny wzbudzać wątpliwość w wielkość prezentowanej osobistości historycznej.

Czytając wypowiedzi o Jadwidze podobne do przytoczonej wyżej pamiętać jednak musimy, że pisali o niej nie tylko marksiści i nie tylko w ostatnich pięćdziesięciu latach, ale znacznie wcześniej, a za czasów marksistowskich nieraz może tylko do szuflady, nieraz drukując swoje opracowania na Zachodzie, najwybitniejsi historycy i pisarze polscy jak np. Karol Szajnocha, Józef Szujski, Stanisław Smolka, Jan Dąbrowski, Oskar Halecki, Jerzy Wyrozumski, Marian Plezia, itd²⁴.

Opinie ich są jasne, wolne od wahań co do wartości źródeł. Ukazują postać Jadwigi jako osobowość wybitnych zdolności, również na polu dyplomacji. Można się zapytać, czy postać o słabej osobowości, słabych zdolności może przyciągać uwagę tylu badaczy?

Wyrobisz mówi o różnych tendencjach zauważalnych w źródłach do życia Jadwigi. Wydaje się, że właśnie ta różnorodność nie tyle utrudnia, co ułatwia właściwy osąd na temat posiadanych wiadomości.

I wreszcie podkreślić trzeba, że Wyrobisz w przytoczonym urywku wyliczył aż sześć grup źródeł do życia św. Jadwigi, a mianowicie:

1) *Akta urzędowe, tzn. różne dokumenty i akta odnoszące się do wydarzeń z czasów Jadwigi, wystawiane przez różne kancelarie, np. papieską.*

2) *Rachunki, czyli świadectwa wydatków czynionych na dworze królowej Jadwigi, również przez nią samą.*

3) *Dokumenty wystawiane przez kancelarię królowej Jadwigi.*

4) *Korespondencja dyplomatyczna podpisywana przez Królową.*

5) *Notatki kronikarskie, które autor ocenia jako „panegiryczne”, choć nie mówi, czy wszystkie one są panegiryczne.*

6) *Kroniki Długosza.*

Źródła mówiące o Jadwidze nawet według opinii sceptycznej tego autora są bogate i różnorodne. Nie zaznacza Wyrobisz, że mamy do czynienia ze źródłami ciągle jeszcze o charakterze średniowiecznym. Ten rodzaj źródeł należy traktować inaczej, niż przekazy nowożytne. W dokumencie średniowiecznym często w jednym krótkim określeniu mieści się dowód rzeczywistych cnót danej postaci. Poza tym nie zaznaczył Wyrobisz, że wśród źródeł do życia św. Jadwigi są także pisma nie panegiryczne, nawet wręcz wrogie Jadwidze, wywodzące się z środowisk przychylnych Wilhelmowi Habsburgowi i krzyżakom. Niektóre opinie były jej oskarżeniem, oszczerstwem i były sprawdzane jeszcze za życia Jadwigi, jak np. sprawa jej małżeństwa z Wilhelmem, przez legatów papieskich, którzy szukali świadectw pewnych co do ewentualnego dopełnienia małżeństwa Jadwigi z Wilhelmem i ważności jej małżeństwa z Jagiełłą.

Na tych źródłach opierają się także twierdzenia o zdolnościach dyplomatycznych Jadwigi i jej zasługach dla kultury, nauki, o jej uczynkach miłosierdzia itd.

Dlatego, choć tak, jak przy charakterystyce każdej innej postaci należy się liczyć z możliwością niedokładności i pomyłek, ale po krytycznym spojrzeniu na zebrane źródła dajemy wiarę zawartym w nich opiniom, również w wypadku Jadwigi wierzymy bogatemu materiałowi ukazującemu jej życie i działalność. Jest to rzeczywiście materiał solidny i bogaty.

Bogactwo tego materiału, nie przeszkadza „poznaniu prawdziwego jej oblicza”, jakby można sądzić z wypowiedzi Wyrobisza. Owszem ułatwia to poznanie. Poza tym dobrze jest nie zapominać, że dzięki pryzmatowi możemy się przekonać, jakie bogactwo barw kryje w sobie biały promień światła. Chyba i ten pryzmat różnych opinii o Jadwidze ułatwia dostrzec piękno jej wnętrza.

Nie wspomniał autor o przemówieniach poświęconych Jadwidze, jak np. kazanie pogrzebowe Stanisława ze Skarbimierza, od r. 1400 profesora i rektora odnowionego Uniwersytetu Krakowskiego²⁵, czy również profesora tego uniwersytetu ks. Jana Englota, czy Pawła z Zatora, który około 1400 r. słał cnoty królowej Jadwigi²⁶. Są to świadectwa ludzi współczesnych Jadwidze i wypowiedzane w obecności współczesnych, którzy mogli się czuć oszukiwani i w jakiejś mierze obrażeni, jeśliby im przedstawiano fałszywie fakty, jakie mogli poznać sami.

Wyrobisz nie wspomina o informacjach na temat Jadwigi, jakie znajdujemy w listach Wielkiego Mistrza Krzyżaków skierowanych do królowej. Z listów tych poznajemy treść korespondencji koncyptowanych przez Jadwigę, ale nie zachowanych do naszych czasów. Ukazują one szczególnie szlachetność królowej²⁷.

Informacje o niej pochodzą nie tylko z polskich źródeł, ale również austriackich, włoskich, niemieckich, węgierskich i angielskich, spisywane były w klasztorach, przez kapituły i na zamkach władców. Byłoby błędem uważać ten materiał za niewiarygodny i zniekształcony przez różne tendencje piszących. Porównując ze sobą te poszczególne świadectwa można poznać prawdziwe oblicze św. Jadwigi.

Materiał ten zresztą, jak powiedziałem, zawiera nie tylko wiadomości dla królowej przychylne, ale również nieprzychylne, jak np. informacja Długosza o oszczerstwie rzuconym na Jadwigę, że zdradziła swojego męża. Są wiadomości na temat oskarżeń Jadwigi przed papieżem o dopelnienie małżeństwa z Wilhelmem i są równocześnie współczesne wyjaśnienia tych oskarżeń.

Dokumentację do życia i działalności zebrali i przeanalizowali autorzy przygotowanej do kanonizacji św. Jadwigi *Positio*. Na 1225 stronach i 30 tablicach mamy tu bogaty materiał ukazujący postać Jadwigi. Aby zebrać ten materiał przebadano 26 bibliotek, 22 archiwa i 2 muzea, a poza w poszukiwaniu zabytków związanych z działalnością Jadwigi lub jej poświęconych, jak np. obrazy, ołtarze, rzeźby itp., odwiedziono wiele kościołów i klasztorów, które tego rodzaju materiał mogły zawierać.

Positio wylicza ponadto 59 wydawnictw źródeł średniowiecznych przestudiowanych celem zebrania dokumentów na temat życia Królowej. Przytacza przy tym 77 dokumentów samej Jadwigi i wylicza 30 innych dokumentów wystawionych przez nią, ale dotychczas nie odnalezionych. Jeśli do tego dodamy jeszcze dokumenty mówiące o Jadwidze i jej czasach, możemy powiedzieć, że dokumentacją jaką rozporządzamy, aby poznać jej postać jest co najmniej wystarczająca, a wątpliwości co do możliwości jej poznania nie mają żadnego uzasadnienia.

III. Jadwiga w podręcznikach historii Kościoła

Przytoczyliśmy wyżej opinie dwóch polskich historyków Kościoła na temat Jadwigi. Obecnie zwrócimy uwagę na niektóre jeszcze inne pozycje pozwalające nam

uświadomić sobie znajomość lub nieznajomość postaci królowej w historiografii kościelnej.

Jadwiga weszła do niektórych podręczników historii Europy, czy Kościoła, szczególnie dzięki dwu wiekopomnym wydarzeniom, o których mówiliśmy wyżej. Ale te wydarzenia są również przyczyną, że ci, którzy wkład historyczny osób mierzą wielkością i trwałością dzieł zewnętrznych nie dostrzegają ich wielkości, jeśli nie widzą dzieł zewnętrznych.

Ducha człowieka możemy poznać patrząc w jego serca. Dzieła zewnętrzne bardzo często ukazują piękno wewnętrzne człowieka, choć nie zawsze. Z pewnością szczyt moralnej piękności jakiejś osoby stanowi jej świętość. Dlatego kreśląc sylwetkę duchową św. Jadwigi trzeba pamiętać, że mamy przed sobą świętą. O jej świętości mówi Ludmiła Grygiel, w referacie *Jadwiga Andegaweńska - święta królowa*.

Nie chciałbym powtarzać wiadomości i obserwacji P. Grygiel. Postać Jadwigi jest jednak tak bogata, że nawet powtarzanie tych samych faktów z jej życia pozwala lepiej wnikać w bogactwo jej ducha, które tylko w małej mierze przypominają niektóre podręczniki historii, zwłaszcza historii Kościoła, czy encyklopedie. Niektóre zresztą jej nie zauważają.

Zwracając uwagę na fakt, że nie zawsze zewnętrzne dzieła oznaczają wewnętrzną wielkość człowieka nie chcę bynajmniej powiedzieć, że nie mają one znaczenia dla poznania osobowości człowieka. Jest on przecież zawsze całością i sfera jego ducha bardzo często objawia się w zewnętrznym działaniu. Dlatego kreśląc sylwetkę duchową Jadwigi trzeba szczególnie uwzględnić także jej dzieła zewnętrzne. Nie można jednak przy tym zapominać, że mamy do czynienia ze świętą. Świętość stanowi zasadniczy rys jej sylwetki duchowej. A świętość to rzeczywistość, jaka rozwija się w duszy pod wpływem szczególnego działania łaski. To natomiast nie jest łatwe do odkrycia.

Można dlatego historycy podkreślają zewnętrzne dzieła Jadwigi nie wnikając w jej ducha. Łatwiej bowiem śledzić zewnętrzne wydarzenia.

Zewnętrzna działalność, choć wyrasta z wewnętrznej wielkości ludzkiej osobowości, jak zauważyłem wyżej, nie zawsze o niej, a nawet o jej wpływie na działanie innych, decyduje. Przykład może stanowić św. Teresa od Dzieciątka Jezus, zamknięta w murach karmelitańskiego klasztoru w Lisieux. Klauzura i odcięcie od świata zadecydowało o jej stale żywym wpływie na życie Kościoła. Powstają np. czynne wspólnoty zakonne nawiązujące do jej duchowości, a wyjątki z jej pism znalazły się także w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*²⁸.

O wpływie Jadwigi na dzieje narodów decydują w dużej mierze jej dzieła zewnętrzne, ale znacznie więcej decyduje o nim jej serce. Ono jest źródłem jej działania. Ale udział w dziełach zewnętrznych jest biletem, za jakim przynajmniej niektórzy historycy Kościoła pozwalają Jadwidze zająć kilka wierszy w ich pracach.

Jadwiga weszła również do literatury zagranicznej. *Positio* podaje wiadomości o informacjach o Jadwidze i Jagiellach, lub tylko o nim i chrzcie Litwy, zawartych w kronikach niemieckich, krzyżackich, austriackich, włoskich, węgierskich, francuskich i angielskich. Wzmianki kronik najczęściej dotyczą jej *sponsalium de futuro* z Wilhelmem²⁹.

Z późniejszej literatury zagranicznej *Positio* nie wymienia żadnego dzieła poświęconego Jadwidze przed 1824 r. Dopiero pod tym rokiem, a następnie pod latami 1850, 1861 znajdujemy pierwsze wiadomości o niej w literaturze zachodniej³⁰. Dwa razy chodzi o ukazanie Jadwigi jako świętej, a raz w kontekście jej małżeństwa z Wilhelmem i raz w kontekście chrztu Litwy. W obecnym stuleciu również nie została uważniej dostrzeżona przez historyków. Podałem wyżej trzy przykłady z polskiej literatury. Oto kilka przykładów z literatury zagranicznej.

W *Historii Kościoła* Bihlmayer -Tüchle jest jedna wzmianka - 6 wierszy - o królowej Jadwidze. Mówiąc o chrzcie Litwy autorzy podręcznika podkreślają, że chrześcijaństwo zwyciężyło w tym kraju dopiero dzięki przyjęciu chrztu przez Jagiełłę, który w ten sposób „dostał za żonę dziedziczkę tronu polskiego Jadwigę”³¹.

Czy rzeczywiście to jest wszystko, co z życia Jadwigi powinno się znaleźć w syntezie historii Kościoła?

Czy to było najważniejsze w jej życiu i dało jej prawo do wzmianki w podręczniku historii Kościoła, używanym w wielu seminariach przygotowujących przyszłych duszpasterzy? Czy Jadwiga była tylko zapłatą za chrzest Litwy.

Wydana w 1973 r. węgierska *Historia Kościoła na Węgrzech* także tylko raz wspomina królową Jadwigę - razem dwa wiersze. Omawiając rozwój sieci uniwersyteckiej w średniowiecznej Europie autor *Historii* podkreśla, że ciotka Marii, żony króla Zygmunta, królowa Polski, Jadwiga, położyła szczególne zasługi około odnowy Uniwersytetu Krakowskiego³².

Na pewno zasługi Jadwigi na tym polu są wielkie, ale czy to jest to najważniejsze, co córka króla Węgier i Polski dała tej ostatniej i Europie środkowej w ogóle? Czy to jest wszystko, co dali Węgrzy Polsce i Europie, zwłaszcza Litwie dając im Jadwigę?

Czy to wystarczy węgierskiemu czytelnikowi na temat córki swojego narodu?

Za to ponad dwie strony poświęca Jadwidze wydany pod redakcją Stefana Diós *Słownik węgierskich Świętych*³³. Opierając się, o ile można przypuszczać na podstawie treści artykułu, na opracowaniu ks. P. Naruszewicza umieszczonym w *Bibliotheca Sanctorum*³⁴, autor *Słownika* kreśli sylwetkę duchową Jadwigi i podkreśla wiele jej zasług dla Europy.

Joseph Lortz w swojej *Historia Kościoła w rozwoju idei* nie uczynił nawet wzmianki o Jadwidze. Czy jej obecność w Europie nie miała rzeczywiście żadnego wpływu na rozwój myśli kościelnej? Ceniony historyk nawet nie zauważył Jadwigi w dziejach kościelnych, nie mówiąc o tym, żeby zwrócił uwagę na jej duchowość.

Nie ma też nic o św. Jadwidze w *Tysiącu Świętych dnia*, pewnego rodzaju martyrologium, opracowanym przez Piero Bergellini w 1994 r.³⁵, to znaczy piętnaście lat po zatwierdzeniu przez Kongregację Świętych liturgicznych tekstów na cześć bł. Jadwigi i odprawieniu przez Ojca Św. Jana Pawła II na jej cześć pierwszej mszy św.

Wielka *Historia Kościoła* w opracowaniu F. Daruella'a, P. Ourliac i E.-R. Labande'a mówi dwa razy o Jadwidze, w obydwóch wypadkach w kontekście chrztu Litwy. Wspomina też, zresztą bardzo mętnie, o poślubieniu przez Jadwigę Wilhelma. W całości poświęca jej 12 wierszy.

Najpierw przedstawiając działalność antypapieża Klemensa VII na obrzeżach chrześcijaństwa, pisze:

Klemens VII pracował również na terenach bardziej odległych, w Polsce. Ze śmiercią Ludwika Węgierskiego, w 1382 r., uważał że może wybrać narzeczonego dla Jadwigi, dziedziczki dwóch królestw, ale bezskutecznie. Pobożna królowa, ukoronowana w październiku 1384 r., poślubiła Jagiellę Litewskiego, świeżo nawróconego z pogaństwa i ochrzczonego przez arcybiskupa Gnieźnieńskiego Bodzantę; w ten sposób Rzym, przez ustanowienie siedziby w Wilnie, zyskał teren w północno - wschodniej Europie³⁶.

Drugi raz czytamy o Jadwidze w tym wielkim podręczniku historii w paragrafie zatytułowanym: *Granice Niemiec*. Pierwszy punkt tego paragrafu został poświęcony Polsce. Dowiadujemy się, że:

Nie było tam nigdy, nawet podczas soborów, prawdziwej jedności narodu niemieckiego. Między różnymi krajami występują liczne rozbieżności...

Pomyłka jest w tym, że pod tytułem Polski charakteryzuje się naród, albo narody niemieckie. Po takiej krótkiej charakterystyce Niemiec bez żadnych wyjaśnień autorzy piszą:

Jedność z królem, podporządkowanie papieżowi, są cechami charakterystycznymi Kościoła polskiego, które łatwo można wytłumaczyć położeniem kraju. Wrogość wobec Zakonu Niemieckiego jest oczywista, a wyraziła się w Konstancji i Bazylei. Jadwiga, córka Ludwika Andegaweńskiego, poślubia księcia Litwy, Władysława Jagiellę (1386), który się nawraca: ewangelizacja Litwy jest ich dziełem i daje początek, pod rządami dwóch synów Władysława, stworzeniu wielkiego państwa - od Bałtyku do Morza Czarnego - które jest ostatnim okopem chrześcijaństwa przeciw inwazji tureckiej. Król Władysław VI /sic!/ zostanie zabity w 1444 r. pod Warną³⁷.

Czytając powyższe wiersze odnosimy wrażenie, jakby autorzy traktowali Polskę jak część państwa niemieckiego. Podane informacje nie są ściśle. Nie wiadomo np., skąd pochodzi wiadomość, że Klemens VII, po śmierci Ludwika Węgierskiego (+ 1383), datowanej błędnie na 1382 r., szukał narzeczonego dla Jadwigi, skoro wiadomo, że już w 1374 r. arcyksiążę austriacki Leopold III prosił go o Jadwigę dla swojego syna Wilhelma, a 15. VI. 1378 r., jeszcze za życia Ludwika odbyła się ceremonia *sponsalium de futuro* czteroletniej Jadwigi z Wilhelmem.³⁸ Na pewno wiadomość o poszukiwaniu przez Klemensa VII narzeczonego dla Jadwigi nie podchodzi od O. Haleckiego, na którego powołują się autorzy.

Jest również pomyłką mówić o Jadwidze w kontekście *wrogości wobec Zakonu Niemieckiego*. Jadwiga przecież robiła wszystko, aby między Zakonem a Polską panował pokój.

Sprawa biskupstwa wileńskiego, założonego przez Jagiellę, również nie została jasno przedstawiona. Wygląda bowiem, że Klemens VII rozszerzył terytorium chrześcijaństwa aż po Litwę i zyskał ją dla Rzymu, gdy w rzeczywistości biskupstwo wileńskie potwierdził Urban VI³⁹. Klemens VII nie miał na tym polu żadnych zasług. Jedyna prawdziwa wiadomość odnosi się do wzrostu terytorialnego Polski i ewangelizacji Litwy przypisanej Jadwidze.

O małżeństwie Jadwigi, królowej Polski, z Jagiełłą mówi dwa razy *Der Grosse Herder*, choć i on podaje błędną datę jej urodzin (rok 1369)⁴⁰. Poza tym nic więcej.

Ale za to nie ma o Jadwidze nawet wzmianki w wydanej przez Watykan *Enciclopedia Cattolica*.

Natomiast *Il Grande Dizionario illustrato dei Santi* mówi o dwóch znanych w Kalendarzu kościelnym Jadwigach - św. Jadwidze księżnej śląskiej i królowej Jadwidze. Podkreślono w tym *Słowniku*, że „w trzynastym roku życia Jadwiga wstąpiła na tron polski po swoim ojcu. Została poślubiona Litewskiemu Jagielle, który przyjął postawiony mu warunek przyjęcia chrześcijaństwa. W następstwie czego Jadwiga ma wkład w pozyskaniu dla wiary Litwinów. Cieszy się kultem w całej Polsce”⁴¹. W tym wypadku chrzest Litwy byłby zatem podobnie, zapłatą daną Jadwidze za jej małżeństwo z Jagiełłą.

Zainteresowanie jej działalnością poza granicami Polski nie jest zatem wielkie. W bibliografii dzieł o Jadwidze, zamieszczonej w *Positio*, wśród przytoczonych 437 tytułów, znajdujemy 10 pozycji autorów zagranicznych poświęconych Jadwidze⁴², poza tym 5 pozycji autorów polskich piszących w obcych językach⁴³. Nie jest to jednak wszystko, gdyż ta sama *Positio* w innych miejscach przytacza 16 tytułów różnych wydawnictw żywotów świętych, także z XIX w, w których Jadwiga nosi tytuł świętej⁴⁴ oraz przytacza urywki z różnych zbiorów, wśród których znajdujemy 6 tytułów, jakich nie ma w innych wykazach. W literaturze jadwiżańskiej zawsze główną zasługą Jadwigi jest chrystianizacja Litwy. Ona daje jej prawo do wzmianek w historii ogólnej.

IV. Jadwiga w literaturze polskiej

W piśmiennictwie polskim Jadwiga zajmuje dużo miejsca. Najstarsze o niej wzmianki pochodzą z 1386 r. Im bliżej naszych czasów, tym więcej o niej pisano⁴⁵.

Tutaj sięgniemy tylko do niektórych wzmianek.

Pisząc o rozwoju terytorialnym i pracy apostołskiej franciszkanów na Rusi ks. Kamil Kantak poświęcił we *Franciszkanach polskich* kilkanaście zdań Jadwidze. Podkreślił on, że dzięki niej Polska odzyskała Ruś, którą jej ojciec Ludwik Węgierski przyłączył do Węgier. Zaznaczył, że „czasy Jadwigi (1387 - 1400) względnie Jagiełły (+ 1434) oznaczają rozszerzenie dzierżaw polskich daleko na wschód i przynoszą dalsze fundacje franciszkańskie”⁴⁶.

Następnie Kantak przytacza przekazaną przez Długosza, ale odrzucaną przez wielu historyków, wiadomość o spotkaniach Jadwigi z księciem Wilhelmem w klasztorze krakowskich franciszkanów:

Jakież były w ogóle stosunki Jagiełły i Jadwigi z naszymi zakonnikami? Wiemy o nich niewiele. Co się tyczy królowej, zapisano tylko owo znane zdarzenie, gdy jeszcze jako dziewczynka w pierwszych miesiącach swego królowania schodziła do klasztoru św. Franciszka, aby się tam spotkać z Wilhelmem. Nie było to ukradkiem, zabierała z sobą dworki i w refektarzu konwenckim odbywały się zabawy.

Jaką rolę w tym odgrywali zakonnicy, trudno powiedzieć; nie wiadomo nawet, czy ułatwiali to spotkanie w interesie Wilhelma, czy też na życzenie rady królewskiej, co nie chcąc wpuścić Habsburga na Wawel tolerując jego pobyt w mieście wołała, że widywała się z nim w klasztorze pod niewidoczną, ale zawsze czuwającą kontrolą, niż gdzie indziej. Wydawałoby się, że po takich początkach królowa okaże się szczególną dobrodziejką Minorytów. Źródła atoli o tym milczą, chociaż nieraz wspominają o łaskach jej względem rozmaitych kościołów, klasztorów i szpitali. Bardziej ożywione są jej stosunki z Klaryskami⁴⁷.

W rzeczywistości nie można mówić o milczeniu źródeł na temat życzliwości Jadwigi wobec franciszkanów. Mamy dokument z 4 VIII 1397 r., którym potwierdziła ona przywilej dla klasztoru franciszkanów krośnieńskich wyłączając go spod jurysdykcji radnych miasta⁴⁸. Jak widzimy, i w tym wypadku Jadwiga wzbudza zainteresowanie historyka przede wszystkim swoją działalnością.

Mówiąc o polskiej literaturze poświęconej św. Jadwidze nie możemy się oczywiście zatrzymać tylko na wzmiankach o niej przez Silnickiego, czy Kłoczowskiego. Chodzi także o większe opracowania. Jej postacią, jak powiedziano wyżej, zajmowali się i zajmują polscy historycy najwyższej rangi, jak np. K. Szajnocha, J. Szujski, St. Smolka, J. Dąbrowski, O. Halecki, J. Garbacz, J. Wyrozumski, M. Plezia, W. Bartel, B. Przybyszewski i in.

Nie można zapomnieć o tych wszystkich, którzy przygotowali *Positio* podczas jej procesu kanonizacyjnego⁴⁹. Podaje ona, że do 1994 r. ukazało się ponad 1600 pozycji bibliograficznych poświęconych Jadwidze, z czego w wykazie bibliograficznym załączonym w *Positio*⁵⁰ zostało przytoczonych 437 tytułów z XIX i XX stulecia.

Materiał zebrany w *Positio* stanowi bazę poznawczą sylwetki Jadwigi w obecnym artykule. *Positio* jest jakby zbiorem kilku opracowań ukazujących coraz dokładniej duchową sylwetkę św. Jadwigi.

Zanim jednak sięgniemy do tego materiału zatrzymamy się chwilę nad charakterystyką postaci Jadwigi zawartą w homilii Ojca Świętego Jana Pawła II podczas kanonizacji Królowej w Krakowie w czerwcu 1997 roku.

V. Ojciec Św. Jan Paweł II o św. Jadwidze

Ojciec Święty wiele razy w swoim życiu, zarówno jako arcypasterz krakowski, jak i potem po wyniesieniu na Stolicę Apostolską ukazywał wiernym postać św. Jadwigi. Ostatnio nakreślił jej sylwetkę w homilii podczas kanonizacji, w dniu 8 VI 1997 r. w Krakowie. Kreśląc sylwetkę duchową Jadwigi, Namiestnik Chrystusa, podkreślił jedenaście charakterystycznych cech jej osobowości. Na pewno dla historii Kościoła i dla teologii historii Kościoła wypowiedź papieża jest szczególnie ważna, zarówno ze względu na autorytet wypowiadającego opinię, jak i na okoliczności wyrażenia opinii - kanonizacja. Dlatego zanim przejdziemy do prezentacji sylwetki św. Jadwigi w oparciu o dokumentację historyczną, sądzimy, że z

korzyścią dla zrozumienia osobowości Królowej będzie zatrzymać się nad myślami i opiniami papieża na temat Jadwigi.

1) „Założycielka dynastii”

Jadwiga nie zostawiła potomka. Jej córeczka, Elżbieta Bonifacja, umarła trzy tygodnie po narodzeniu. Cztery dni później umarła Jadwiga. Nie była zatem Jadwiga założycielką dynastii w znaczeniu fizycznym. Nie była matką żadnego z członków nowej dynastii. Ojciec Święty nazywa ją jednak *założycielką dynastii*. Dlaczego? Godząc się na ślub z Jagiellą Jadwiga wprowadziła na tron polski dynastię Jagiellonów. Dała Polsce króla, który stanął o początków nowej dynastii, bardzo zasłużonej dla Polski i Kościoła, na miejsce wygasłej dynastii Piastów. Jadwiga, dzięki ślubowi z Jagiellą, przez który został królem Polski, dała jej założyciela nowej dynastii. W duchu troski o zapewnienie Polsce trwałości tej dynastii trzeba rozumieć radę, jaką przed swoją śmiercią dała Jagielle, aby poślubił Annę, córkę księcia Cilli w Styrii, Wilhelma, wnuczkę Kazimierza Wielkiego, a więc z rodu Piastów⁵¹. W tej radzie Jadwigi możemy dopatrywać się u niej szczególnego poczucia polskości.

Ojciec Święty jednak tego faktu nie przytoczył. Zwracając się do Jadwigi powiedział:

Umilowana przez naród, ty, która stoisz u początku czasów jagiellońskich, założycielko dynastii⁵².

2) „Fundatorka Uniwersytetu Jagiellońskiego w prastarym Krakowie”

Jak powiedziano wyżej, w odnowieniu Uniwersytetu Krakowskiego uczestniczyli król Władysław Jagiełło, różne wybitne osobistości średniowiecznego Krakowa oraz Jadwiga. Spośród nich ona wykazała szczególną troskę o dzieło odnowy uczelni. Przeczuwając bliską śmierć, na jego odnowę i dla ubogich przeznaczyła swoje dobra osobiste, wszystkie klejnoty, suknie, pieniądze i majątek królewski oraz ustanowiła egzekutorów testamentu biskupa krakowskiego Piotra Wysza i kasztelana krakowskiego Jana z Tęczyna⁵³. Bez tego wkładu nie można by wprowadzić w czyn pragnień i propozycji odnowy uczelni i założenia Wydziału Teologicznego.

Jan Paweł II poświęcił w swojej homilii stosunkowo dużo miejsca zasługom Jadwigi na tym polu. Powiedział:

Z jasnością, która po dzień dzisiejszy oświeca całą Polskę wiedziała, że tak siła państwa, jak siła Kościoła mają swoje źródło w starannej edukacji narodu, że droga do dobrobytu państwa, jego suwerenności i uznania w świecie wiedzie przez prężne uniwersytety. Dobrze też wiedziała Jadwiga, że wiara poszukuje zrozumienia, że wiara potrzebuje kultury i kulturę tworzy, że żyje w przestrzeni kultury. I nie szczędziła niczego, aby ubogacić Polskę w całe dziedzictwo zarówno czasów starożytnych, jak i

wieków średnich. Nawet swoje królewskie berło oddała Uniwersytetowi, sama zaś posługiwała się pozłaczanym drewnianym. Fakt ten, mając konkretne znaczenie, jest także wielkim symbolem. Za życia nie insygnia, ale siła ducha, głębia umysłu i wrażliwość serca dawały jej autorytet i posłuch. Po śmierci - jej ofiara zaowocowała bogactwem mądrości i rozkwitem kultury zakorzenionej w Ewangelii. Za to szczególne dzieło Jadwigi dziękujemy dziś, gdy z dumą wracamy do owych sześciuset lat dzielących nas od założenia Wydziału Teologicznego i odnowy Uniwersytetu w Krakowie - lat, rzecz można, nieprzerwanej świetności nauki polskiej⁵⁴.

W przytoczonym urywku Papież podkreślił *siłę ducha, głębie umysłu i wrażliwość serca* Jadwigi. Zwrócił uwagę na jej mądrość, która oddziałuje przez odnowiony Uniwersytet również po jej śmierci. Jest to jakby synteza charakterystyki duchowej sylwetki Jadwigi.

Mówił dalej papież:

To właśnie głębi jej umysłu i serca zawdzięczasz, królewska stolico, że stałaś się znaczącym w Europie ośrodkiem myśli, kolebką kultury polskiej i pomostem między chrześcijańskim Zachodem i Wschodem, wnosząc niezbywalny wkład w kształt europejskiego ducha⁵⁵.

Następnie wyliczył sławniejsze i wybitniejsze postacie związane z Uniwersytetem Krakowskim - profesorów i wychowanków - jak: Paweł Włodkowic, Mikołaj Kopernik, św. Jan Kanty, Stanisław Kazimierczyk, bł. Józef Sebastian Pelczar, Sł. Boży Józef Bilczewski.

Trudno ocenić, w jakim stopniu Jadwiga zdawała sobie sprawę z owoców, jakie przyniesie kiedyś odnowa Uniwersytetu. Z pewnością jednak wykazała wielki stopień zrozumienia dla znaczenia nauki, a zabezpieczenie materialne, jakie zapewniła Uniwersytetowi świadczy, że pragnęła, aby to było dzieło trwałe. Tak więc stała się narzędziem Opatrzności odnowy i rozwoju instytucji, która przygotowała dla Kościoła i Polski ludzi wielkiego formatu, a światu dała Kopernika.

Zauważyć by tylko trzeba, że wśród wyliczonych przez Ojca Świętego wielkich postaci Uniwersytetu Krakowskiego, w których zaowocowała *bogactwem mądrości i rozkwitem kultury zakorzenionej w Ewangelii ofiara* Jadwigi, brakło nazwiska Karola Wojtyły.

3) „Święta Patronka Polski w jej dziedzicznym wymiarze”

W inwokacji do św. Jadwigi w dniu kanonizacji nazwał papież ją: „Świętą patronką Polski w dziedzicznym jej wymiarze - Polski za Twoją sprawą zjednoczonej z Litwą i Rusią: Rzeczypospolitą trzech narodów”⁵⁶.

Jak powiedziano wyżej, unia zawarta dzięki małżeństwu Jadwigi z Jagiełłą uległa po czterystu latach rozbiciu przez wrogich Polsce sąsiadów. Narody, które stworzyły wówczas jedność polityczną stanowią dziś odrębne państwa. Dzięki

decyzji Jadwigi na ślub z Jagiełłą i jej ofierze sześćset lat temu narody te stworzyły jedno państwo, mimo nieraz wewnętrznych tarć, unię opartą na fundamencie zgody, i porozumienia. Nieporozumienia, nieraz wojny, jakie dotychczas miały nieraz miejsce między tymi narodami zastąpiła jedność, która stanowiła o ich sile w obronie przed wrogami. Unia sprawiła, że Polska stała się przez stulecia murem obronnym chrześcijańskiej Europy przed pojawiającym się coraz wyraźniej na horyzoncie europejskim wrogiem krzyża w postaci muzułmańskiej Turcji.

Niektórzy z historyków twierdzą, że unia w wielu wypadkach nie przyniosła korzyści zjednoczonym narodom, w tym także i Polsce. Wydaje się jednak, że bardziej jest słuszna opinia, która mówi, że pod wielu względami, zwłaszcza na polu religijnym i kulturalnym unia ubogaciła każdego z partnerów.

Jadwiga przyjmując propozycję małżeństwa z Jagiełłą myślała przede wszystkim o współczesnych sobie mieszkańcach Litwy, zwłaszcza pogańskich Litwinach, intuicją polityczną sięgała jednak daleko w przyszłość. Dlatego Papież ogłosił ją Patronką Polski w *dziedzicznym* jej wymiarze, to jest trzech zjednoczonych za jej sprawą narodów: Litwy, Rusi i Polski. Trzeba przy tym pamiętać, że jeden z tych narodów - Ruś - podzielił się w ciągu wieków na Ukrainę i Białoruś.

4) „Przez dzieło królowej Jadwigi ... Polacy ... podjęli misję apostolską”

Ojciec Święty powiedział w homilii:

Wszyscy wyczuwali, że kanonizacja Jadwigi jest dopełnieniem millennium chrztu Polski. Jest dopełnieniem także i dlatego, iż przez dzieło królowej Jadwigi ochrzczeni w X wieku Polacy, po czterech wiekach podjęli misję apostolską i przyczynili się do ewangelizacji i chrztu swoich sąsiadów. Jadwiga miała świadomość tego, że jej posłannictwem jest zanieść Ewangelię braciom Litwinom. I dokonała tego wraz ze swoim małżonkiem, królem Władysławem Jagiełłą. Nad Bałtykiem powstał nowy kraj chrześcijański, odrodzony w wodzie chrztu świętego, tak jak w X wieku ta woda odrodziła synów i córki polskiego narodu⁵⁷.

Jadwiga miała świadomość tego, że jej posłannictwem jest zanieść Ewangelię braciom Litwinom.

Dowodem tej świadomości była jej modlitwa przed krzyżem na Wawelu. Trudno się nie oprzeć pokusie, by przywołać inną modlitwę przed Ukrzyżowanym. Franciszek z Asyżu przed Krzyżem usłyszał wezwanie do odbudowy Kościoła. Jadwiga przed Krzyżem szukała odpowiedzi na pytanie, co ma uczynić. Usłyszała wezwanie do dzieła budowy Kościoła.

Swoim wyczuciem misyjnym rozpałała na nowo ducha, jaki ożywił Bolesława Chrobrego, gdy patronował misji pruskiej św. Wojciecha i potem św. Brunona z Kwerfurtu, który prowadził misję na pograniczu jaćwiesko - litewsko - polskim i tu oddał swoje życie za wiarę, królowa Jadwiga skutecznie wprowadziła dominikanów i franciszkanów na pola misyjne, które od XIII w. usiłowali

bezsukutecznie pozyskać dla Chrystusa płacąc nieraz za swoją gorliwość apostolską śmiercią męczeńską. Z drugiej strony uwolniła naród litewski przed niebezpieczeństwem wyniszczenia przez krzyżaków. Ostatecznie para królewska - Jadwiga z Jagiełłą - otworzyła dla Chrystusa serca mieszkańców olbrzymich przestrzeni Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Jak widzieliśmy, podkreślił to Kantak, gdy pisał o znaczeniu poszerzenia, w następstwie ślubu Jadwigi z Jagiełłą, granic Polski dla rozwoju terytorialnego franciszkanów i ich pracy misyjnej na złączonych z Polską terenach. Historycy podkreślają rosnącą od chwili chrztu Litwy na tych ziemiach liczbę parafii, klasztorów oraz wzrastający poziom świadomości religijnej⁵⁸. Ojciec Św. nie wspomina tych nieudanych prac misji poprzednich wieków, ale właśnie podkreślając zasługi Jadwigi na polu misyjnym ukazuje, jak długoletni wysilek misjonarzy wreszcie przyniósł owoce. Dzięki Jadwidze zniknęły z mapy Europy ostatnie enklawy pogaństwa.

Przez jej pracę i ofiarę również ziemie ruskie prawie w całości znalazły się w obrębie państwa polskiego. Zamieszkiwali je w olbrzymiej większości prawosławni Rusini. Jadwiga, podobnie jak przedtem Kazimierz Wielki, umiała uszanować przywiązanie Rusinów do swojego obrządku i języka. Nie zmuszała do przyjmowania unii religijnej, czy tym bardziej przechodzenia na obrządek łaciński. Pośrednio jednak przygotowała teren pod przyszłą unię brzeską ruskiego Kościoła prawosławnego z Kościołem katolickim.

5) „Matka narodów w wierze”

Dlatego Papież nazwał Jadwigę „matką w wierze” zjednoczonych dzięki niej narodów. „Radujemy się dzisiaj twoim wyniesieniem na ołtarze. Radujemy się w imieniu tych wszystkich narodów, którym stałaś się matką w wierze”⁵⁹. Są to słowa Jana Pawła II. Dzięki wkładowi Jadwigi przy równoczesnym pluralizmie kulturalnym obserwujemy na olbrzymim terenie Rzeczypospolitej trzech narodów wzrost świadomości jednej Chrystusowej wiary pod przewodnictwem następcy św. Piotra.

6) „Mądrość Jadwigi”

Wymienione dotychczas przymioty Jadwigi odnoszą się przede wszystkim do umiejętności jej oddziaływania zewnętrznego. Po zatrzymaniu się nad zewnętrznymi dziełami Jadwigi papież zwrócił uwagę na jej wnętrze, z którego wyrastała działalność zewnętrzna Królowej. Ojciec Święty zwraca w swojej homilii uwagę również na te przymioty, które dotyczyły przede wszystkim jej samej. Idąc za słowami homilii zatrzymamy się nad nimi chwilę.

Podkreślił on najpierw wykorzystanie przez Jadwigę daru mądrości:

Dziękujemy więc Bogu ... za twoją mądrość, Jadwigo; za to, żeś rozeznała zamysł Boży nie tylko w stosunku do swego własnego powołania, ale także w stosunku do powołania narodów: naszego dziejowego powołania i do powołania Europy, która za twoją sprawą dopełniła obrazu ewangelizacji na własnym kontynencie,

żeby potem móc podjąć ewangelizację innych krajów i kontynentów na całym świecie⁶⁰.

Papież raz jeszcze uwypukla zasługi Jadwigi na polu misyjnym. Za cenę jej ofiary cała Europa stała się chrześcijańska, wszystkich jej mieszkańców zjednoczył i ożywił ten sam duch Ewangelii. Jadwiga pragnęła, aby wszystkich jednoczyła ta sama nauka. Dlatego chciała dać zarówno Litwinom, jak i Rusinom kapłanów, którzy by im głosili Ewangelię w ich języku i w ich duchu. Papież podkreślił w tych paru słowach znaczenie nauki, wykształcenia kleru dla pracy misyjnej i duszpasterskiej.

Pośrednio jeszcze raz wrócił do zasług Jadwigi na polu odnowy Uniwersytetu Krakowskiego, a także do fundacji Kolegium Litewskiego w Pradze i klasztoru benedyktynów słowiańskich w Krakowie. To miał Ojciec Św. na myśli, gdy mówiąc o „radości narodów, którym Jadwiga stała się matką w wierze”, zaraz dołączył: „Radujemy się wielkim dziełem mądrości.”

7) „Świętość”

Kanonizacja jest uroczystym i nieomylnym potwierdzeniem przez Namiestnika Chrystusowego świętości osoby wyniesionej do chwały świętych. Bullą kanonizacyjną Ojciec Święty ogłosił nieomylnie, że królowa Jadwiga jest święta, ale jeszcze raz podkreślił jej świętość w homilii.

Dziękujemy Bogu za twoją świętość, za posłannictwo, jakie spełniłaś w naszych dziejach, za twoją miłość narodu i Kościoła, za twoją miłość Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego⁶¹.

U Jadwigi szły razem jej dzieła zewnętrzne i wewnętrzna jedność z Chrystusem. Je świętość to wierność wyznaczonemu jej przez Opatrzność posłannictwu. Wypływała ona z miłości do Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Jadwiga była osobowością zharmonizowaną, u której wewnętrzna świętość promieniowała na zewnątrz. Świętość bowiem jest odzyskaniem tej harmonii, jaką stworzył Bóg w człowieku, gdy go uczynił na swój obraz i podobieństwo. Przez świętość człowiek wnosi w życie ziemskie coś z atmosfery raju. I chyba to chciał powiedzieć Papież dziękując Bogu za świętość Jadwigi w kontekście wypełnionego przez nią posłannictwa.

8) „Miłość”

W przytoczonym wyżej zdaniu Namiestnik Chrystusa podkreślił miłość Jadwigi w jej horyzontalnym i wertykalnym wymiarze - miłość do narodu i Kościoła oraz miłość do Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Wykładając w związku z tym krótko teologię miłości, papież zaznaczył, że Jadwiga rozumiała, „jak mało kto”, naukę Chrystusa i świętego Pawła o miłości, która wśród cnót jest największa i jest oddaniem życia za braci. Tej miłości uczyła się Jadwiga u stóp „wawelskiego krucyfiksu”.

Modlitwa stanowi jedną z najważniejszych sił aktywności człowieka i jedną z najbardziej charakterystycznych cech jego osobowości. Obserwując człowieka

modlącego się dotykamy źródła jego działania. Papież zatrzymał się na chwilę na obrazie Jadwigi zjednoczonej z Chrystusem w kontemplacji tajemnicy odkupienia przed wawelskim krucyfiksem. Kontemplacja była motorem jej zewnętrznej działalności.

Jadwiga w modlitwie przed krzyżem w katedrze wawelskiej zrozumiała swoje powołanie jako królowej, w innym stylu, ale w duchu tej samej ofiary, jaką podjął kiedyś św. Franciszek z Asyżu. Czy Jadwiga myślała wówczas o Franciszku modlącym się przed krzyżem w kościółku św. Damiana? Nie odpowiemy nigdy na to pytanie. Wiemy jednak, że na dworze węgierskim kapelanem był franciszkanin.

9) „Kontemplacja”

Umiłowanie kontemplacji przez Jadwigę podkreślił Ojciec Święty mówiąc:

I od Niego właśnie, od Chrystusa wawelskiego, przy tym czarnym krucyfiksie, do którego pielgrzymują krakowianie co roku w Wielki Piątek, nauczyłaś się, Jadwigo dawać życie za braci. Twoja głęboka mądrość i szeroka aktywność płynęły z kontemplacji - z osobistej więzi z Ukrzyżowanym. *Contemplatio et vita activa* tu zyskiwały słuszną równowagę. Dlatego nie utraciłaś tej „najlepszej części” (por. Łk 10, 42) - obecności Chrystusa⁶².

Papież nie powiedział w homilii, że jeden z kierowników duchowych Jadwigi, Henryk Bitterfeld z Brzegu poświęcił jej swoje dzieło o kontemplacji i życiu czynnym. Ale Bitterfeld został jej kierownikiem duchowym już później, kiedy była królową. Ojciec Św. mówi o kontemplacji Jadwigi Chrystusa ukrzyżowanego w chwili, gdy miała zdecydować zerwanie narzeczeństwa z Wilhelmem. Powiedział tym samym, że kontemplacja nie była w jej życiu czymś, czego się ona nauczyła, była cechą jej charakteru. Chrystus ją objął swoją miłością nie dzięki jej znajomości teorii modlitwy kontemplacyjnej, którą będą jej wyklądać w następnych latach, ale dzięki jej pełnej gotowości podjęcia Jego woli wyrażonej w ciszy modlitwy, której tekstu nie poznamy nigdy, w kontemplacji, jaką otrzymała jako dar w swoim życiu duchowym.

10) „Duch służby”

Z kontemplacji wyrastał u Jadwigi duch służby i bezinteresowności. Wprawdzie nie zostało to wyrażone wprost w homilii, ale cały kontekst wypowiedzi o służbie Jadwigi wskazuje na to, że mówiąc o niej Papież kontynuował myśl o kontemplacji. Przytoczmy dłuższą wypowiedź Ojca Świętego:

Wiecie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie u was. Lecz kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą” (Mt 20, 25-26). Głęboko wniknęły w świadomość młodej władczyni z rodu Andegawenów te słowa Chrystusa. Najgłębszym rysem jej krótkiego życia, a zarazem miarą jej wielkości jest duch służby. Swoją pozycję społeczną, swoje talenty, całe swoje życie prywatne

całkowicie oddała na służbę Chrystusa, a gdy przypadło jej w udziale zadanie królowania, oddała swe życie również na służbę powierzonego jej ludu.

Duch służby ożywiał jej społeczne zaangażowanie. Z rozmachem zagłębiała się w życie polityczne swej epoki. A przy tym ona, córka króla Węgier, potrafiła łączyć wierność chrześcijańskim zasadom z konsekwencją w bronienu polskiej racji stanu. Podejmując wielkie dzieła na forum państwowym i międzynarodowym, niczego nie pragnęła dla siebie. Wszelkim materialnym i duchowym dobrem hojnie ubogacała swą drugą ojczyznę. Biegła w dyplomatycznym kunszcie, położyła podwaliny pod wielkość XV - wiecznej Polski. Ożywiała religijną i kulturalną współpracę między narodami, a jej wrażliwość na krzywdy społeczne wielokroć była sławiona przez poddanych⁶³.

Duch służby to chyba najbardziej syntetyczna, a zarazem najbardziej trafna charakterystyka postawy Jadwigi wobec drugiego człowieka. Poddana woli rodziców zawarła *sponsalia de futuro* z Wilhelmem. Z woli matki udała się do Polski. Tu co raz bardziej dojrziała zastanawia się i decyduje związek małżeński uzasadniony jedynie służbą narodowi, któremu została dana na króla. Następująca potem działalność Jadwigi określona przez papieża jako *służba Chrystusowi, społeczne zaangażowanie, wielkie dzieła na forum państwowym i międzynarodowym, religijna i kulturalna współpraca między narodami*, nie jest niczym innym, jak tylko różnymi formami tej samej służby.

Ostatnie zdanie przytoczonego fragmentu homilii wprowadza nas w następny rys duchowości Jadwigi - wrażliwość na ludzką krzywdę. Ona była racją jej akcji dyplomatycznej, podejmowanej w obronie Litwy i Rusi u Wielkiego Mistrza krzyżaków. Ona sprawiała, że pewnego razu broniła poddanych przed ciężarami, jakie chciał na nich nałożyć Jagiełło. Z wrażliwością na ludzką krzywdę szła w parze wrażliwość na ludzkie cierpienie w ogóle.

11) „Dzieła miłosierdzia”

Jan Paweł II dał taką krótką charakterystykę miłosierdzia Jadwigi:

A gdybyśmy zdołali nawiedzić średniowieczne szpitale w Bieczu, Sandomierzu, Sączu, na Stradomiu, dostrzeglibyśmy dzieła miłosierdzia, których wiele podjęła polska władczyni. W nich chyba najwymowniej realizowała wezwanie Chrystusa do miłowania czynem i prawdą⁶⁴.

Papież powiada, że tych dzieł było *wiele*. Jak widzimy, wyliczył z nich tylko cztery przykłady. Są one najbardziej typowe w średniowieczu. Szpitale bowiem były miejscami nie tylko ludzi chorych, ale przytułkami dla bezdomnych, opuszczonych i potrzebujących pomocy. Liczne przykłady innych uczynków miłosierdzia św. Jadwigi przytacza *Positio*.

12) „Uczyć się od Jadwigi miłości”

W homilii podczas Mszy św. kanonizacyjnej w Krakowie Ojciec Święty dał krótką charakterystykę sylwetki św. Jadwigi. Przytoczyliśmy ją prawie w całości. Przejdzie ona do wielu kazań i katechez. Nawiązuje ona do sześciowiekowej tradycji, która nieprzerwanie widziała w Jadwidze świętą, zatroskaną o swoich podwładnych, królową. Homilia papieża utrwala ten obraz i przekazuje go następnym pokoleniom Polaków.

Ojciec Święty jednak, poza kilku wyjątkami, nie wchodził w szczegóły. Nakreślony przezeń obraz Jadwigi ukazuje ją jakby na ostatnim etapie jej duchowego rozwoju. Jest to Jadwiga dojrzała do nieba. Dlatego można powiedzieć, że homilia papieska jest zaproszeniem do dalszego studium postaci św. Jadwigi.

Prezentację jej duchowej sylwetki zamyka papież wyrażeniem wdzięczności wobec Boga za to, że mu dał łaskę przybycia do Krakowa i tu potwierdzić świętość Jadwigi. Następnie powiada: „Dziękuję Bożej Opatrzności, że jest mi to dane - że dane mi jest wpatrywać się razem z wami w tę postać jaśniejącą Chrystusowym blaskiem i uczyć się, co znaczy, że „największa jest miłość”⁶⁵.

Z papieżem wpatrujemy się w postać Jadwigi w świetle Ewangelii. Jadwiga w takim ujęciu jest przede wszystkim nauczycielką, która mówi, jak należy wprowadzać naukę Chrystusa w życie, zwłaszcza, jak należy wypełniać przykazanie miłości. Jadwiga jednak nie tylko uczy. Ona także się uczyła. Ona nie tylko dawała. Jadwiga również otrzymywała.

Polska otrzymała w Jadwidze dar świętej królowej, ale Polska była również darem dla Jadwigi. Po śmierci Ludwika Węgierskiego Polacy zgodzili się na oddanie tronu tej jego córce, która będzie rezydować w Polsce. Nie chcieli dalej unii personalnej, przez jaką rezydujący na Węgrzech król mało zajmował się Polską. W ten sposób odpadła kandydatura Elżbiety i możliwość wejścia na tron Polski jej męża Zygmunta Luksemburskiego. Królowa Elżbieta, matka Jadwigi, zwolniła wówczas Polaków z przysięgi na wierność Marii i wyznaczyła na tron Jadwigę, która miała przybyć do Polski po Wielkanocy 1383 r. Przybycie księżniczki Jadwigi do Polski ciągle się odwlekło. Tylko cierpliwości panów polskich i ich naciskowi, żeby Jadwiga przybyła do Krakowa, zawdzięcza ona tron Polski. W przeciwnym razie zostałaby jedną z księżniczek austriackich, może znaną z świętości życia, a może zapomnianą przez potomnych. Z pewnością nie miałyby w Austrii tego szerokiego pola działania, jakie przez mądrą politykę polskich panów, a następnie przez zaplanowany przez Jagiellę chrzest Litwy, otwarła przed nią Opatrzność.

W tym wypadku zdobyła się na szczęśliwą decyzję matka Jadwigi, Elżbieta. Potem decydować będzie sama Jadwiga. Będzie umiała przyjmować. I tak wydaje się, że można powiedzieć, iż droga rozwoju duchowego Jadwigi prowadziła zarówno przez to, co ona otrzymywała, jak i przez to, co dawała.

Spróbujemy zwrócić uwagę na główne etapy jej rozwoju. Na drodze swojego życia Jadwiga spotkała ludzi, którzy jej służyli radą i ją ukierunkowywali. Opatrzność prowadziła ją przez różne środowiska, które stawały się dla niej szkołą. Jadwiga umiała się uczyć. Zanim zaczęła rozdzielać różne dobra i wartości, sama nauczyła się

je przyjmować. Tak więc w jej życiu możemy wyróżnić pewne etapy jej duchowego rozwoju, choć poza tym zewnętrznym podziałem należałoby raczej mówić o ciągłości jej rozwoju.

VI. Drogi i etapy duchowego rozwoju Jadwigi

Spojrzelśmy na obraz św. Jadwigi nakreślony przez Ojca Świętego w homilii na krakowskich Błoniach. Obecnie sięgając do materiału zebranego w *Positio* pragniemy pokrótce zwrócić uwagę na niektóre szczegóły jej życia i charakterystyczne cechy jej osobowości zawarte w źródłach, na które papież choćby z powodu ograniczonego czasu nie mógł zwrócić uwagi.

O ile obraz osobowości św. Jadwigi nakreślony przez papieża nosi przede wszystkim charakter teologiczny, tych parę uwag nakreślonych poniżej, zresztą zbieżnych z tym, co powiedział papież, stanowi przede wszystkim pewnego rodzaju syntezę dokumentacji charakterystycznych cech królowej.

Jak to już kilkakrotnie podkreśliłem, nie tyle mi chodzi o śledzenie *wielkich dzieł* Jadwigi, ile o bogactwo i piękno jej wnętrza. Jej dzieła zewnętrzne są tylko odbiciem piękna jej duszy. Wydaje się, że i wówczas, gdyby Jadwiga nie została królową Polski, współpracując z łaską osiągnęłaby wysoki stopień chrześcijańskiej doskonałości. Wydaje się jednak, że godność królowej stała się dla niej bodźcem szczególnym na drodze wypełnienia powołania do świętości. Życie duchowe Jadwigi, jej wierność Ewangelii zadecydowały o wyniesieniu jej na ołtarze: Wierność Ewangelii rzutowała bowiem na całe jej życie. W opracowaniach historycznych jej wielkość jest oceniana na podstawie jej dzieł zewnętrznych. Nie można jednak tych wydarzeń traktować w oderwaniu od jej życia duchowego. Jeśli jakiemuś historykowi jest ono obojętne, nie zrozumie on Jadwigi i nie znajdzie ona u niego należnego sobie miejsca, albo nie znajdzie go w ogóle.

W 1939 r. Postulacja Procesu beatyfikacyjnego św. Jadwigi przekazała do Sekcji Historycznej Kongregacji Obrzędów materiały zebrane celem udowodnienia heroiczności jej cnót. Materiał dowodowy oceniło dwóch konsultorów: o. Józef Löw, redemptorysta i o. Karol Silva Tarouca, jezuita. Obydwaj uważali, że materiał zebrany dobrze ukazuje działalność polityczną Jadwigi, do udowodnienia heroiczności jej cnót jednak nie wystarczy⁶⁶.

Jest to jeden z dowodów, że o wiele łatwiej jest przedstawić bogactwo dzieł Jadwigi, niż bogactwo wewnętrzne jej osobowości. Dlatego właśnie Ojciec Św. w homilii podkreślił mocno stronę chrześcijańską życia Jadwigi.

Jakie można wyróżnić etapy rozwoju tego życia? Wydaje mi się, że odpowiedzi na to pytanie należy szukać w niżej podanych kierunkach.

1) Znaczenie sakramentu chrztu św.

Kreśląc sylwetkę duchową jakiegoś świętego nie można zapominać o sakramencie chrztu św. Odnosi się to również do św. Jadwigi. Historycy podjęli sporo

trudu, żeby ustalić datę jej urodzin. Na pewno z wielu względów jest ona bardzo ważna. Znajac ją można np. ustalić, w jakim wieku przybyła do Krakowa. Śledząc rozwój jej życia duchowego trzeba jednak również zwrócić uwagę na znaczenie sakramentu chrztu.

Na podstawie ostatnich badań wiemy, że Jadwiga urodziła się między 16 a 18 lutym 1374 r. Daty jej chrztu jednak nie znamy. Na pewno została ochrzczona niedługo po urodzeniu. Od wczesnych dni swojego życia była zatem poddana działaniu łaski. Oczywiście, można zarzucić, że historyk nie jest w stanie śledzić tego działania. Z punktu widzenia naturalistycznego może on powiedzieć, że z otrzymaniem chrztu nie zmieniło się nic w osobowości Jadwigi. Ale tu trzeba się oprzeć nie tyle na świadectwach zewnętrznych, ile na znajomości teologii sakramentu chrztu. Zewnętrznie obserwujemy rozwój człowieka ochrzczonego. Opierając się na tym, co wiemy o działaniu sakramentu możemy stwierdzić, jak udzielone z jego przyjęciem Jadwidze dary przynosiły owoce w jej życiu. Możemy ocenić, czy współpracowała ona z łaską, czy może jej nie wykorzystwała. Można tych darów nie wykorzystać, ale nie wolno zapominać, że wzrost w świętości zaczyna się od przyjęcia tego sakramentu.

Zatrzymamy się więc przez chwilę nad nauką biblijną i teologiczną o sakramencie chrztu.

Sięgniemy przede wszystkim do nauki Soboru Watykańskiego II i do doktryny zawartej w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*.

Czytamy w *Katechizmie*:

Przez chrzest zostajemy wyzwoleni od grzechu i odrodzeni jako synowie Boży, stajemy się uczestnikami jego posłania: „Chrzest jest sakramentem odrodzenia oraz wodę i w słowie”⁶⁷.

Życie Jadwigi było wiernością tej wolności od grzechu, wiernością dziecka Bożego i świadomym wypełnianiem obowiązków wypływających z przynależności do Kościoła.

Chrzest „czyni neofitę 'nowym stworzeniem' (2 Kor 5, 17)”⁶⁸. Dzięki sakramentom chrztu, bierzmowania i Eucharystii „chrześcijanie wybawieni z mocy ciemności, współumarli, współpogrzebani i współzmartwychwstali z Chrystusem, otrzymują Ducha przybrania za synów i obchodzą z całym Ludem Bożym pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Pana”⁶⁹.

W świetle tej prawdy bardziej zrozumiała wydaje się decyzja Jadwigi na ślub z Jagiełłą z myślą pozyskania Litwinów dla Chrystusa, czy następnie jej zrozumienie i działanie na korzyść obrządku wschodniego.

Przez wiarę i chrzest wierni stawszy się dziećmi Bożymi mają się razem gromadzić, aby uwielbiać Boga *pośród Kościoła*, uczestniczyć w Ofierze i pożywać Wieczerzę Pańską⁷⁰. Chrzest daje ochrzczonemu „zaszczytne imię chrześcijanina”⁷¹ i zostaje on „przyobleczony w człowieka nowego”⁷².

Dlatego wierni „wszczepieni przez chrzest w Ciało Mistyczne Chrystusa, utwierdzeni mocą Ducha Świętego przez bierzmowanie, są przeznaczeni do apostołstwa. Dostępują poświęcenia na królewskie kapłaństwo i święty naród (por. 1 P 2, 4-10), by przez wszystkie uczynki składać duchowe ofiary i po całej ziemi dawać

świadełstwo Chrystusowi. Wszystkim ... wiernym nałożony zostaje wspaniały obowiązek przyczyniania się do tego, aby wszyscy ludzie na całym świecie poznali i przyjęli Boskie orędzie zbawienia”⁷³.

Obowiązkiem ochrzczonych jest „wyznawać przed ludźmi wiarę, którą otrzymali od Boga za pośrednictwem Kościoła”⁷⁴.

„Stając się członkiem Kościoła, ochrzczony „nie należy już do samego siebie”(1 Kor 6, 19), ale do tego, który za nas umarł i zmartwychwstał. Od tej chwili jest powołany, by poddał się innym i służył im we wspólnocie Kościoła, by był „posłuszny i uległy” (Hbr 13, 17) przełożonym w Kościele, by ich uznawał z szacunkiem i miłością.

Z chrztu wynikają odpowiedzialność i obowiązki. Ochrzczony posiada równocześnie prawa w Kościele; ma prawo do przyjmowania Sakramentów, do karmienia się słowem Bożym i korzystania z innych pomocy duchowych Kościoła”⁷⁵.

„Chrzest czyni nas członkami Ciała Chrystusa: „Jesteście nawzajem dla siebie członkami” (Ef 4, 25). Chrzest włącza w Kościół”⁷⁶. „Przez chrzest ludzie zostają wszczępieni w paschalne misterium Chrystusa: z Nim współumarli, współpogrzebani i współzmartwychwstałi, otrzymują ducha przybrania za dzieci, w „którym wołamy: Abba, Ojczy!” (Rz 8, 15), i tak stają się prawdziwymi czcicielami, jakich Ojciec szuka”⁷⁷. Przez ten sakrament „upodobniamy się do Chrystusa”⁷⁸, należymy do rodziny „odrodzonych w wodzie chrztu”⁷⁹, ochrzczeni „przyoblekliśmy się w Chrystusa” (por. Ga 3, 27)”⁸⁰.

Choć Jadwiga nie знаła, z wyjątkiem może biblijnych, powyższych sformułowań, to przecież wyrażona w nich rzeczywistość stała się jej udziałem i współpracując z łaską według tej rzeczywistości działała. Albowiem, jak powiada *Katechizm*: „Obmycie to nazwane jest oświeceniem, ponieważ ci, którzy otrzymują pouczenie (katechetyczne), zostają oświeceni w duchu... Ochrzczony, otrzymawszy w chrzcie Słowo, ‘światłość prawdziwą, która oświeca każdego człowieka’ (J 1, 9), ‘po oświeceniu’ (Hbr 10, 32) staje się ‘synem światłości’ (1 Tes 5, 5) i samą ‘światłością’ (Ef 5, 8)”.

„Najświętsza Trójca daje ochrzczoneму łaskę uświęcającą, łaskę usprawiedliwienia, która:

- uzdalnia go do wiary w Boga, do pokładania w Nim nadziei i miłowania Go przez cnoty teologalne;
- daje mu zdolność do życia i działania pod natchnieniem Ducha Świętego za pośrednictwem Jego darów;
- pozwala mu wzrastać w dobru przez cnoty moralne”⁸¹.

„Przez chrzest /wierni/ uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa, w jego misji prorockiej i królewskiej; są ‘wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym’, aby ogłaszać ‘dzieła potęgi Tego, który (ich) wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła’ (1 P 2, 9). Chrzest daje udział w kapłaństwie wspólnym wiernych”⁸².

W tym sakramencie trzeba szukać źródła gorliwości apostołskiej królowej Jadwigi, jaka sprawiła, że Litwa otwarła się na przepowiadania dzieł Bożej potęgi.

Podobnie, jak sakrament chrztu św. można by ukazać dary, jakie niosą z sobą inne sakramenty, które przyjęła Jadwiga. One także owocowały w jej życiu. Można jednak powiedzieć, że w czasach Jadwigi zostało ochrzczonych wiele księżniczek, przyjmowały one te same sakramenty, co ona, a jednak, ani nie zaznaczyły się tak, jak ona na polu świętości, ani na polu apostołskim. Z pewnością! Trzeba jednak pamiętać, że nie sakramenty stanowiły charakterystyczne cechy osobowości Jadwigi, tylko wierność łasce udzielanej jej w sakramentach.

Pisząc o Jadwidze ks. Naruszewicz powiedział: „Jadwiga obdarzona od dzieciństwa wielką wiernością łasce, wbrew buntowi, jaki podnosiła cała jej natura przeciw nowemu, narzuconemu jej małżeństwu, wyraziła zgodę, widząc w nim wolę Bożą, i pozostała wierna swojemu zobowiązaniu”⁸³.

Jadwiga była wierna łasce nie tylko w wypadku zaproponowanego jej nowego małżeństwa. Ta wierność łaskom towarzyszyła jej przez całe życie.

2) Córka Kościoła

Przez sakrament chrztu Jadwiga stała się członkiem Kościoła.

Za jej czasów Europa Zachodnia stanowiła, z małymi wyjątkami, katolicką jedność wyznaniową. Wprawdzie w roku zaślubin Jadwigi z Wilhelmem (1378) wybuchła wielka schizma zachodnia, którą udało się zlikwidować dopiero osiemnaście lat po śmierci królowej, ale co do depozytu wiary poddani zarówno mieszkającego w Rzymie papieża, jak i rezydującego w Avignionie antypapieża wyznawali to samo katolickie *Credo*. Natomiast kraje wschodniej i niektóre południowej Europy należały do prawosławia.

Dwie ojczyzny św. Jadwigi, Węgry i Polska, której od 16 X 1384 r. została królową, pozostały wierne papieżowi Urbanowi VI. Dzięki związkowi Rusi Czerwonej z Polską i za czasów Ludwika Węgierskiego podporządkowaniu jej Węgrom, nie był obcy Jadwidze fakt chrześcijaństwa prawosławnego, uznanego i uszanowanego w jego treściach teologicznych i administracyjnej organizacji kościelnej na Rusi przez Kazimierza Wielkiego. Zresztą tolerancyjna postawa Kazimierza, podobnie jak potem postawa Ludwika Węgierskiego, wobec prawosławnych w niczym nie umniejszała ich posłuszeństwa papieżowi, mimo że podejście do prawosławia Kazimierza Wielkiego i papieża było różne.

Papież ze swojej strony pragnął latynizacji Rusi, faktycznie jednak rozwój Kościoła katolickiego na tych terenach zależał od ich władców. Dzięki Kazimierzowi W. ostatecznie w latach sześćdziesiątych XIV w. faktycznie, a po śmierci króla prawnie, bullą Grzegorza XI *Debitum pastoralis officii* z dnia 13 II 1375, została erygowana na Rusi metropolia złożona z trzech biskupstw z siedzibą metropolity w Haliczu, przeniesioną następnie do Lwowa.

Wybrana na królowę Polski Jadwiga musiała również ustosunkować się do problemów religijnych Rusi. Podobnie jak Kazimierz Wielki i Ludwik Węgierski umiała ona uszanować prawosławie i wobec podwładnych prawosławnych była postawą życzliwości i zrozumienia⁸⁴. Z drugiej strony taka sytuacja rodziła u niej

pragnienie jedności kościelnej. Przez całe życie zachowała wielkie przywiązanie do papieża, cieszyła się również jego zaufaniem i poparciem.

Urban VI bardzo uważnie rozpatrzył sprawę oskarżeń Habsburgów i krzyżaków o dopełnienie małżeństwa przez Jadwigę z Wilhelmem i uznał je za fałszywe, a małżeństwo Jadwigi z Jagiellą za ważne⁸⁵.

Szczególną życzliwością darzył Jadwigę Bonifacy IX. Chwalił on przed Jagiellą jej roztropność i zachęcał go, aby słuchał mądrych rad Jadwigi. Ten papież również skasował wszystkie przywileje, które kolidowały z udzielonym Jadwidze i Jagielle przywilejem odnośnie obsadzania stanowisk kościelnych. Udzielał on beneficjów duchownym Polakom prezentowanym mu przez Jadwigę⁸⁶.

W połowie 1391 r. Jadwiga prosiła Bonifacego o przywilej, mocą którego w przeciągu czterech miesięcy jej poddani mogliby zyskiwać odpusty Roku Świętego w Krakowie. Papież przychylił się do prośby królowej⁸⁷.

Z pewnością już od dzieciństwa Jadwiga coraz lepiej poznawała sytuację polityczną i religijną swojej ojczyzny i poddanej władzy jej ojca Polski. Trudno przypuścić, że to pozostawało bez wpływu na jej formację duchową. Jako królowa Jadwiga stanęła wobec zjawiska pluralizmu konfesyjnego poddanego jej berłu kraju. Ale jej życie od początku do końca, zarówno pod względem zależności jurysdykcyjnej, jak i wyznawanych prawd wiary, upływało w atmosferze wierności Rzymowi. Obecność chrześcijan prawosławnych w królestwie Jadwigi, wyrosłej i żyjącej w atmosferze przesiąkniętej treściami religijnymi głoszonymi przez Kościół zachodni, przyczyniała się do coraz większej jej wierności Kościołowi rzymskiemu, ale umiała ona uszanować odmienne przekonania swoich poddanych. Propozycja małżeństwa z Jagiellą dała Jadwidze okazję ukazania swojego przywiązania do Kościoła.

Kościół był pierwszym jej wychowawcą na wszystkich etapach jej życia. Program jej życia duchowego wytyczał w dużej mierze kalendarz liturgiczny Kościoła. Do niego dostosowywała swoje praktyki ascetyczne i modlitewne.

Długosz zaświadcza, że w Wielkim Poście i Adwencie *ujarzmiała ona swoje ciało włosiennicą i osobliwą powściągliwością*, pełniła dobre uczynki wobec wszelkiego rodzaju ubogich i cierpiących. Odrzuciwszy wszelką próżność światową oddawała się modlitwie, czytaniu Pisma Św., Ojców Kościoła i różnych świętych⁸⁸. Korzystała zatem szczególnie w poszczególnych okresach liturgicznych z duchowych i ascetycznych treści podawanych przez Kościół.

W sumie św. Jadwiga na drodze swojego rozwoju duchowego, szanując chrześcijaństwo wschodnie, czerpała z bogactwa Kościoła powszechnego, przede wszystkim w jego zachodnim wydaniu. Wszystko, czym żyła, oddychała, czym karmiła się jej myśl i uczucie, cała organizacja życia politycznego, naukowego i społecznego było przesiąknięte treściami ewangelicznymi.

3) Dziedzictwo świętych

Na polu duchowego rozwoju Jadwigi nie bez znaczenia było jej pochodzenie. Córka Ludwika Węgierskiego i Elżbiety Jadwiga sięgała przez nie do czterech dynastii o starych tradycjach katolickich.

Przez ojca płynęła w niej krew Andegawenów, którzy dali Kościołowi św. Ludwika IX, króla francuskiego (+1270) i jego prawnuka św. Ludwika, biskupa Tuluzy (+1297).

Przez ojca Jadwiga sięgała również do wygasłej już dynastii Arpadów, która dała Kościołowi: św. Stefana (+1038), pierwszego króla Węgier, św. Emeryka (+1031), syna św. Stefana, św. Władysława (+1095), syna Beli I, św. Małgorzatę Węgierską (+1270), córkę Beli IV, św. Elżbietę Węgierską (+1231), bł. Kingę (+1292), córkę króla Beli IV i Marii Laskaris, cesarzówny konstantynopolitańskiej, żonę Bolesława Wstydliwego, i bł. Jolantę (+1298), siostrę Kingi, żonę Bolesława Pobożnego, księcia Kaliskiego, św. Elżbietę Turyńską (+1321), córkę Andrzeja II i siostrę Beli IV, żonę Ludwika IV, księcia Turyngii, bł. Elżbietę Węgierską (+1338), córkę ostatniego króla węgierskiego z dynastii Arpadów Andrzeja III i Fenenny księżniczki kujawskiej, dominikankę, bł. Elżbietę Węgierską (+ok. 1320), córkę króla węgierskiego Stefana V, oraz św. Elżbietę Portugalską (+1336), wnuczkę króla Andrzeja II⁸⁹.

Przez matkę spokrewniona była z dynastią Piastów, która dała Kościołowi bł. Salomeę (+1268), żonę księcia halickiego Kolomana z dynastii Arpadów, pierwszą polską klaryskę⁹⁰.

Jedynie dynastia bośniacka Kotromanićów wśród krewnych Jadwigi z poprzednich stuleci nie wydała świętych kanonizowanych.

Tradycja świętych związanych z tronem węgierskim musiała być bardzo żywa na dworze budzińskim, niektórzy z nich umarli czterdzieści, pięćdziesiąt lat przed narodzeniem Jadwigi. Nie był to czas zbyt długi, żeby można było o nich zapomnieć. Trudno w ogóle przypuścić, że nie rozmawiano o ich życiu, że ich tradycja na dworze węgierskim zamarła. Wyrobisz podkreśla pielęgnację kultu św. Ludwika, biskupa Tuluzy w dynastii⁹¹. Nie wydaje się jednak prawdopodobne, żeby zapomniano również o innych świętych przodkach. Stanowili oni wezwanie i wzór do naśladowania na drodze wypełnienia powołania do świętości. Św. Jadwiga formowała się w tej trwającej przeszło trzy i pół wieku atmosferze na dworze budzińskim.

4) Środowisko rodzinne

Tradycja świętych stanowiła jeden z momentów charakterystycznych dworu w Budzie. Nie jest to jednak wszystko, co Jadwiga otrzymała od swojej rodziny.

Na kształtowanie osobowości dziecka wpływ rodziny ma znaczenie pierwszorzędne. Od tego prawa nie była wolna Jadwiga. Dlatego po przelotnym rzucie okiem na świętych wchodzących w łańcuch przodków Jadwigi spójrzmy na najbliższą jej rodzinę.

Dziadek Jadwigi, Karol I Robert Andegaweński przeprowadził na Węgrzech reformę monetarną, popierał handel i rzemiosło. Zreformował przepisy służby wojskowej, dając chłopom możliwość jej pełnienia. W ten sposób mogli oni zaspokoić pragnienie poprawy swojego stanu społecznego. Przez małżeństwo z Elżbietą Łokietkówną nabył on dla siebie i dla jednego ze swoich synów prawo do tronu polskiego po ewentualnej, bez potomka męskiego, śmierci Kazimierza Wielkiego. Zobowiązał się przy tym bronić polskich rewindykacji na Rusi Halickiej i Wołyniu, oraz udzielić Polsce pomocy w walce z krzyżakami.

Nie bez znaczenia był wpływ babki Jadwigi, Elżbiety Łokietkówny. Jej dwór odgrywał ważną rolę polityczną. Po śmierci męża Karola I Roberta, stała się roztropną doradczynią szesnastoletniego syna Ludwika. Po śmierci Kazimierza Wielkiego (+1370) ona sprawowała władzę w Polsce w imieniu ukoronowanego na króla Ludwika Węgierskiego. Uważa się ją za jedną z najwybitniejszych postaci kobiecych na polu polityki swojej epoki⁹².

Na pewno na formowanie osobowości Jadwigi miał duży wpływ przykład ambitnego, żądnego poszerzenia terytorialnego królewskich posiadłości jej ojca, Ludwika Węgierskiego, któremu udało się także, jak wspomniałem przed chwilą, uzyskać polską koronę (1370-1382). Ludwikowi zawdzięcza ówczesna Polska rozwój miast. Uprzywilejował szczególnie szlachtę zwalniając ją z podatku poradnego, z wyjątkiem 2 groszy z łana chłopskiego, za cenę zgody, wyrażonej w tzw. pakcie koszyckim (1374), iż po jego śmierci jedna z jego córek obejmie tron polski.

Zasadniczo jednak Ludwik skupił swoją troskę na Węgrzech. Wstąpił się jako mecenas nauki i kultury. Sam niezwykle utalentowany znał oprócz języka węgierskiego łacinę, włoski, niemiecki i francuski. Założył Uniwersytet w Pécs.

Współcześni podkreślają jego sprawiedliwość i pobożność. Często pielgrzymował. Fundował wiele kościołów, przede wszystkim na Węgrzech, ale również w Niemczech (Aachen) i Austrii (Mariazell). Szczególnie starał się o wewnętrzną konsolidację królestwa. Po wybuchu wielkiej schizmy zachodniej bronił jedności kościelnej. Papież Grzegorz XI dał mu tytuł *fervidus zelator fidei christianae* - *zapalony gorliwiec wiary chrześcijańskiej*, a Węgrzy dali mu przydomek *Wielkiego principis indelendae memoriae* - *księcia niezatartej pamięci*⁹³.

Matką Jadwigi była Elżbieta, córka Stefana II, bana Bośni i Elżbiety, córki Kazimierza, księcia inowrocławskiego. Wychowana na dworze węgierskim przez Elżbietę Piastównę została dana za żonę Ludwikowi Węgierskiemu. Jako królowa zarówno za życia matki i męża, jak i po ich śmierci nie miała szczęśliwej ręki. Nie dotrzymywała umów, przerzucała się z jednego obozu do drugiego, nie potrafiła stawić czoła problemom zewnętrznym. Tak więc rozruchy, jakie powstały w prowincjach południowych Węgier i w Bośni doprowadziły do abdykacji z tronu węgierskiego córki Elżbiety Marii (1385), a oddały tron Karolowi III Andegaweńskiemu Durazzo. Trzy lata wcześniej, po śmierci męża Ludwika (1382), musiała się zgodzić na zniesienie unii personalnej Polski z Węgrami. Udało się jej jednak wprowadzić na tron Polski Jadwigę. Zorganizowała spisek przeciw Karolowi III Andegaweńskiemu Durazzo, który został zamordowany w 1386 r. Sama zginęła z rąk zwolenników Karola jako ofiara zemsty w styczniu 1387 r.

Ludwikowi dała 4 córki: Marię zmarłą przedwcześnie w 1366 r., Katarzynę zmarłą w ósmym, a może nawet piątym roku życia (1378), Marię, która po śmierci króla Ludwika (1382) wstąpiła na tron węgierski, a zmarła w 1395 r. i najmłodszą Jadwigę⁹⁴.

Nie ulega wątpliwości, że Jadwiga w swojej rodzinie spotkała ludzi, którzy poszukiwali wartości i najczęściej umieli je wybierać. Miało to dla niej wielkie znaczenie wychowawcze. W formacji duchowej człowieka szczególnie ważny jest wpływ drugiego człowieka, zwłaszcza w okresie dzieciństwa. Wprawdzie nieraz w poszukiwaniu wartości najbliżsi krewni Jadwigi popełniali błędy, ale również i ci ludzie odznaczałi się przedsiębiorczością. Ważne jednak było to, że chodziło im o wielkie wartości takie, jak Kościół, ojczyzna, nauka, kultura itp. Jadwiga obserwowała ich zachowanie. Nie sądzę więc, że będzie błędem twierdzenie, iż choć najważniejszą rolę na polu jej wychowania odgrywały przykłady pozytywne dawane przez rodziców i innych krewnych, Jadwiga umiała również właściwie oceniać błędy popełniane przez najbliższą rodzinę, np. niezdecydowaną nieraz postawę matki, nie we wszystkim sprawiedliwą politykę ojca wobec Rusi Czerwonej. Jadwiga uczyła się unikać błędów, a nawet, jeżeli to było możliwe, jak w wypadku Rusi, je poprawić.

5) Na dworze królewskim

Rodzinę królewską otacza cały szereg osób. Stanowią oni dwór królewski. Dużą rolę w stosunku do dzieci króla odgrywają ich wychowawcy. Para królewska nie zawsze ma czas dla swoich dzieci. Jej wpływ uzupełniają przede wszystkim wychowawcy. Podobnie było także na dworze w Budzie. Król Ludwik, zajęty sprawami państwa na pewno nie zawsze miał czas dla swoich dzieci. Więcej go miała matka, ale oprócz nich wychowywali przyszłą królową Polski jej wychowawcy, a w pewnej mierze także otoczenie królewskie, czyli dworzanie. Nie bez znaczenia były panujące na dworze zwyczaje, praktyki modlitewne itd.

Należy zwrócić uwagę na najważniejsze dwory, na których wychowywała się Jadwiga. Trzeba tu uwzględnić nie tylko dwory długoletniego pobytu, jak Buda, ale również i miejsca jej pobytu czasowego. Na osobowość dziecka nieraz więcej oddziałuje miesiąc spędzony na wakacjach, niż rok nauki w szkole.

Na drodze życia Jadwigi zaznaczyły się przede wszystkim cztery dwory.

a/ Buda i Visegrád

Nie można zapominać o pięknym środowisku naturalnym, wzgórzach pokrytych lasami, wśród których znajdowała się letnia rezydencja królewska. Zwierzyna łowna w lasach dawała możliwość polowania. Tu Jadwiga nabrała umiejętności i zamiłowania do jazdy konnej. Miłości przyrody uczyła się Jadwiga od dzieciństwa na Węgrzech. Zachowała ją również jako królowa Polski. Tak np. jako królowa chętnie przebywała w położonych wśród lasów Niepołomicach⁹⁵.

Mówiąc o wpływie dworu na rozwój fizyczny i duchowy Jadwigi należy przede wszystkim pamiętać o całej atmosferze dworu. Były to czasy, kiedy kultura

węgierska weszła na drogę wielkiego rozkwitu. Rozwijało się szkolnictwo. Kwitło piśmiennictwo. Pisano także po węgiersku. Znani są szczególnie dwaj kronikarze: archidiakon Jan z Küküllö i franciszkanin Jan. Z tego czasu pochodzi *Kronika ilustrowana - Képes krónika*, prawdopodobnie autorstwa Marka Kálti, ilustrowana przez Mikołaja Medgyesi. Zaznacza się szczególnie wpływ kultury włoskiej. Wychowanie na dworze węgierskim obejmowało sferę intelektualną, uczuciową, estetyczną i moralną. Królowy uczyły się oprócz węgierskiego języków obcych: łaciny, niemieckiego, prawdopodobnie włoskiego i polskiego. Czytały książki, rozwijały zainteresowanie muzyką i wyrabiały w sobie poczucie piękna⁹⁶. Jadwiga nauczyła się tu haftu i innych umiejętności praktycznych.

Tu było źródło zamięłowania Jadwigi do wiedzy, szacunek dla pergaminu i podziw dla miniatur. Na dworze węgierskim córki Kazimierza Wielkiego Anna i Jadwiga cieszyły się wielką sympatią, a babka Jadwigi kultywowała tradycje polskie i otaczała się dworkami polskimi.

W formacji duchowej na dworze królewskim podkreślano wartość cnót, zwłaszcza pobożności, wytrwałości, męstwa i wierności danemu słowu. Dzień zajęć rodziny królewskiej i dworzan rozpoczynała msza św. Sam król Ludwik stanowił szczególny przykład miłości wobec swojej matki. W jednym z dokumentów wysławia jej miłość macierzyńską i roztropność, i dziękuje jej za te u niej cnoty.

Z pewnością w formacji duchowej Jadwigi dwór budzieński odegrał rolę zasadniczą. Tu Jadwiga spędziła lata najwcześniejszego swego dzieciństwa, kiedy to człowiek jest najbardziej podatny na wpływ wychowawczy. Tu zrozumiała wzniosłość chrześcijańskiego powołania do świętości. Tu słuchając opowieści o swoich świątobliwych przodkach uczyła się wierności temu powołaniu⁹⁷,

b/ Bośnia

Wiadomo, że królowa Elżbieta udała się raz z swoimi trzema córkami do Zadar w Bośni. Zostawiła miastu w darze srebrny relikwiarz z relikwiami św. Szymona. Płaskorzeźba na relikwiarzu przedstawia ją z trzema córkami. Nie mamy odnotowanych wrażeń królowien związanych z tym pobytem. Nie ulega jednak wątpliwości, że było to spotkanie z Chorwatami, słowiańskim narodem. Podobnego rodzaju wizyty uczyły Jadwigę uniwersalizmu, jakiego dowody będzie dawać później jako królowa Polski.

c/ Dwór wiedeński

Zgodnie z umową zawartą 4 marca 1375 r. między Ludwikiem Węgierskim a wielkim księciem austriackim Leopoldem III, Jadwiga została przeznaczona na żonę dla Wilhelma Habsburga. Ludwik chciał w ten sposób przygotować pierwszą w dziejach unię austro-węgierską. Formalny akt przymierza został podpisany w Hamburgu 15 czerwca 1378 r. Tego samego dnia kardynał Demetriusz, arcybiskup Esztergom, dokonał ceremonii „*sponsalium de futuro*” Jadwigi z Wilhelmem. Jadwiga miała wówczas 4, a Wilhelm 8 lat⁹⁸.

Mocą umowy hamburskiej rodzice Jadwigi zobowiązali się posłać ją na dwór wiedeński, Habsburgowie natomiast mieli wysłać Wilhelma do Budy. Jadwiga miała spędzić swoje dzieciństwo w Wiedniu, aby wejść w kulturę i nauczyć się zwyczajów przyszłego swojego księstwa. Umowa ta oznaczała poza tym, że przez ślub z Wilhelmem Jadwiga będzie panią tylko Austrii⁹⁹. Śmierć starszej siostry Jadwigi zmieniła nieco te plany, ale małżeństwo z Wilhelmem pozostało nadal aktualne. Jedynie w 1380 r. Ludwik wycofał ją z dworu wiedeńskiego. Jadwiga miała zostać królową Węgier¹⁰⁰.

Na tron polski przewidziana była ciągle siostra Jadwigi, Maria, zaręczona z synem cesarza Karola IV, Zygmuntem. Na zjeździe w Koszycach w sierpniu 1379 szlachta polska złożyła Marii i Zygmuntowi homagium i przysięgę wierności.

Nowa śmierć, tym razem króla Ludwika (+10/11 IX 1382) znowu zmieniła te plany¹⁰¹. Tydzień po śmierci Ludwika Węgrzy ukoronowali Marię na króla. Wówczas królowa Elżbieta, matka Marii i Jadwigi zwolniła Polaków z przysięgi wierności Marii i na tron polski przeznaczyła Jadwigę. Tym samym Jadwiga oddalała się coraz bardziej od Wiednia i od Wilhelma, choć ani ona, ani jej matka nie zdawały sobie z tego sprawy.

Pobyt Jadwigi w Wiedniu i jej związek narzeczeński z Wilhelmem nie tylko pogłębił wzajemną ich miłość, Jadwidze pozwolił poznać zwyczaje dworu wiedeńskiego, przyczynił się do lepszej znajomości języka niemieckiego, ale z pewnością zrodził i umocnił jej sympatię do Niemców. Tu był początek jej cierpliwości i życzliwości wobec krzyżaków.

d/ Wawel

Jadwiga była jeszcze dzieckiem, gdy się wybierała do Krakowa. Liczyła zaledwie dziesięć i pół roku życia. Przyjawszy nawet, że w średniowieczu ludzie dojrzewali znacznie szybciej niż w naszych czasach, trudno byłoby się dopatrzeć w kandydatce na polskiego króla takiej dojrzałości psychicznej, jaka pozwala na podejmowanie we wszystkim niezależnych decyzji i na swobodne nadawanie kierunku polityce i kulturze polskiej. Tym się więc tłumaczy wyżej przytoczona opinia profesora Kłoczowskiego, że Jadwiga dała polskim panom możliwość realizacji ich planów politycznych. Do Polski przybyła w 1384 r. Historycy spierają się o miesiąc jej przybycia. Według jednych przyjechała w maju, inni twierdzą, że w sierpniu, jeszcze inni twierdzą, że dopiero w październiku zjawiła się w swojej nowej ojczyźnie¹⁰².

Wrodzoną sobie godnością Jadwiga ujęła Polaków. Zresztą niektórych panów i panie poznała już w Budzie, gdyż przebywali tam na dworze królewskim. Jeżeli nie znała jeszcze języka polskiego, to przecież nieraz go słyszała z ust swojej babki Elżbiety. Nie był jej zatem ze wszystkim obcy.

Zamieszkała w zamku wawelskim¹⁰³. Wawel stał się miejscem dalszego formowania jej osobowości. Jeżeli dotąd o jej losie decydowali inni, teraz weszła w okres, kiedy musi wybierać i decydować sama, w wielu wypadkach także o innych. Trzeba pamiętać nie tylko o wpływie na nią panów polskich, ale również o jej

wpływie na nich. Oddziaływanie było dwustronne. Wawel, a ogólniej Polska, stały się terenem dalszej jej formacji, ale przez przybycie do Polski Jadwiga stawała się również coraz bardziej wychowawczynią mieszkańców nowej ojczyzny Polaków, Litwinów, Rusinów, Niemców.

Obecnie przynosiły owoc różne wpływy, jakim była poddana we wczesnym dzieciństwie. Obecnie również uzupełniała i rozwijała to, co dało jej dotychczasowe jej życie. Z pewnością bardzo ważną rolę odegrały w tej formacji różne osobistości polskie epoki.

5) Wychowawcy Jadwigi

Pierwszym wychowawcą Jadwigi, jak powiedziano wyżej, była jej rodzina. Jej rola w formacji duchowej przyszłej królowej Polski była najważniejsza. Nie można jednak zapominać i o innych wychowawcach. Uzupełnieniem wpływu wychowawczego rodziców i najbliższej rodziny była praca wyznaczonych Jadwidze nauczycieli. Imiona niektórych z nich znamy. Na dworze węgierskim wychowawcą Jadwigi i jej siostr był jeden z najbardziej uczonych mężów ówczesnych na Węgrzech, kanclerz królowej matki, Elżbiety, Władysław Demendi. Razem z nim współpracował lekarz, Jan Apród, archiprezbiter Küküllö¹⁰⁴. Nie znamy wychowawców Jadwigi w Wiedniu.

Natomiast więcej wiadomości mamy o jej wychowawcach w Polsce. Wprawdzie tu była królową i może się wydawać nieestosowne mówić o jej wychowawcach. Mamy jednak wiele dowodów, że Jadwiga odczuwała stale potrzebę światłej rady i duchowego kierownictwa. Na pewno również zdawali sobie sprawę z potrzeby służenia jej radą ludzie z otoczenia. Trudno jednak powiedzieć, jak dalece ich wpływ wychowawczy zależał od szukającej rady i podporządkowującej się jej Jadwigi, a jak daleko wypływał z inicjatywy jej kierowników duchownych i doradców. Opinia profesora Kłoczowskiego uważającego Jadwigę za bezwolne narzędzie w wykonywaniu planów panów polskich wydaje się niesłuszna.

Jej modlitwa przed krzyżem wawelskim przed ostateczną decyzją na małżeństwo z Jagiełłą wskazuje, że wybierała. To nie było ślepe poddanie się woli panów, ale walka, w której ona zastanawiała się, co robić i potem decydowała. Jadwiga umiała również uciekać się do środków zwykłej, naturalnej, roztropności. Tak np. przed ostateczną decyzją, czy zgodzić się na proponowane małżeństwo, wysłała Zawiszę z Oleśnicy, jednego z najzaufańszych swoich dworzan, żeby się przypatrzył dobrze Jagielle i opisał jej jego twarz, postawę i przymioty. Jagiełło wziął go nawet do łożni, żeby mógł go lepiej poznać. Sprawozdanie Zawiszy uspokoiło Jadwigę¹⁰⁵.

Ale pozostały wątpliwości i niepokój, czy jej wolno odwołać *sponsalia de futuro* z Wilhelmem. W tym wypadku radą służyli jej arcybiskup gnieźnieński Bodzanta i biskup krakowski Jan Radlica¹⁰⁶. Jan i jego następca na krakowskiej stolicy biskupiej, prawnik, Piotr Wysz, kanclerz królowej, bardzo zasłużony dla odnowy Krakowskiego Uniwersytetu, oraz później pierwszy rektor odnowionego Uniwersytetu, Piotr Wysz byli szczególnymi jej doradcami¹⁰⁷.

W życiu politycznym Jadwiga umiała współpracować z doradcami, w życiu duchowym na pewno umiała poddać się kierownictwu. Ona wybierała kanclerzy, a więc na swoich doradców na polu politycznym szukała ludzi znanych sobie z roztropności i mądrości. Historycy podkreślają trafność jej wyboru. Spośród dziesięciu kierowników kancelarii Jadwigi znane są imiona siedmiu. Wszyscy byli duchownymi.

Kiedy był kanclerzem Dziwisz z Pacanowa i Mokrska (1393-1395), kanonik krakowski i prepozyt skarbmierski, rozwiązano problem przynależności do Królestwa polskiego Wołynia i Podola. Dzięki temu uniknięto wojny.

Wojciech Jastrzębiec, późniejszy arcybiskup gnieźnieński, jako kanclerz (1397-1399) pełnił nieraz funkcję posła pary królewskiej do papieża Bonifacego IX lub Jadwigi do Wielkiego Mistrza krzyżackiego i pełnił inne misje dyplomatyczne. Bonifacy IX, jako ojciec chrzestny córki Jadwigi Elżbiety Bonifacji mianował go swoim delegatem przy ceremonii chrzcielnej. Jastrzębiec również dwadzieścia lat po śmierci Jadwigi mianował komisję do zbadania jej cnót¹⁰⁸.

Do kierowników duchownych i doradców Jadwigi należeli księża: Jan Sylwan z Pragi i znany kaznodzieja, Czech, Jan Szczekna, cysters, Stanisław ze Skarbimierza i Henryk Bitterfeld, dominikanin¹⁰⁹. Ten ostatni dedykował Jadwidze dzieło *De contemplatione et vita activa - O kontemplacji i życiu czynnym*, w którym ukazywał jej drogę *summae perfectionis - najwyższej doskonałości, quae maxime versatur erga contemplationem divinorum - jaka przede wszystkim polega na kontemplacji rzeczy Bożych*¹¹⁰.

Wyrobisz powiada:

Wywarło ono (dzieło Bitterfelda) - jak się zdaje - duży wpływ na Jadwigę, która wedle wyłożonych w nim zasad życia kontemplacyjnego i czynnego starała się kierować własnymi działaniami. Splecione linie dwóch liter M występujące na kryształowym roztruchanie, który był własnością Jadwigi, na winietach spisanego dla niej *Psalterza Florianńskiego*, na ściennych malowidłach w wawelskiej Kurzej Stopie, gdzie mieszkała, tłumaczy się jako skrót imion: Maria i Marta, będących dewizą królowej, odpowiadających dwóm postaciom ewangelicznym: Marii kontemplującej i Marty czynnej. O nich pisał właśnie Bitterfeld rozpatrujący gorycze życia czynnego i osłodę, jaką niesie kontemplacja¹¹¹.

Wpływ wychowawczy na Jadwigę mieli również dworscy kapelani. Na Węgrzech byli nimi franciszkanie i paulini¹¹². Swoje doświadczenia duchowe na polu praktyk religijnych przeniosła Jadwiga z Budy do Krakowa. Nadała tu szczególne znaczenie królewskiej kaplicy. Nawet podczas podróży, jeśli nie mogła wziąć udziału we Mszy św. sprawowanej w kościele parafialnym, lub klasztornym, jeden z kapelanów odprawiał Mszę św. w jakiejś kaplicy, lub na polu¹¹³.

Wzajemne oddziaływanie Jadwigi na tych duchownych i ich na nią rodziło owoce jest troski o kult, wychwalanej między innymi przez Bonifacego IX¹¹⁴. Jak można wnioskować z faktu codziennej mszy św., Eucharystia zajmowała w tym kulcie

pierwsze miejsce. Potem szedł kult Chrystusa Ukrzyżowanego, N.M.Panny¹¹⁵, kult świętych, zwłaszcza św. Anny, św. Brygidy, św. Krzysztofa. Łączyło się to z fundacją nowych ołtarzy przez Jadwigę i wynagrodzenie przez nią wyznaczone dla altarystów¹¹⁶.

Na pewno nie bez znaczenia dla duchowej postawy Jadwigi była obecność na dworze również urzędników niższego stopnia. W latach 1387-1399 spotykamy ich 10-11 na jej dworze¹¹⁷. Wspomnieć również należy obecność innych dworzan, w tym także dam dworu, które dotrzymywały jej towarzystwa, brały udział w grach i zabawach, może je organizowały, spędzały czas na pobożnych rozmowach, duchowej lekturze, czy też haftując¹¹⁸.

Wspomniane i inne postacie, u których Jadwiga szukała światła wskazują, jak bardzo podatna była ona na przyjęcie dobrej rady. Jadwiga umiała korzystać z możliwości pogłębiania swojej wiedzy i ustawiania swojej postawy moralnej korzystając z rad wielu doradców, kierowników duchowych, uczonych. To była szkoła jej osobistej formacji, zarówno na Węgrzech, jak i w Krakowie. Dzięki temu sama również stała się wychowawczynią narodów.

W sumie taka postawa królowej ukazuje jej otwartość na drugiego człowieka i szacunek dla niego. Dlatego można mówić, iż nauczyła się ona wiele od ludzi i dlatego mogła im też wiele przekazać. Jadwiga nauczyła się przede wszystkim dostrzegać człowieka i ufać człowiekowi. Ta postawa sprawiła, że człowiek stanowił dla niej zawsze okazję do wypełnienia przykazania miłości bliźniego.

6) Biblioteka Jadwigi

Duchowy wpływ doradców Jadwigi, zwłaszcza jej kierowników duchowych uzupełniała lektura. Była to literatura religijna. Jadwiga czytała przede wszystkim Pismo Święte, zwłaszcza *Psalterz*, homilie czterech wielkich Ojców Kościoła, zwłaszcza dzieła św. Ambrożego, rozważania i modlitwy św. Bernarda, kazania, opisy męczeństwa świętych, objawienia św. Brygidy¹¹⁹. Starła się o tłumaczenie ich dzieł na język polski. Dzięki temu podkreśla się równie jej zasługi na polu rozwoju i doskonalenia języka polskiego. Wyrobisz uważa, że ona kładła *podwaliny pod rozwój piśmiennictwa polskiego*¹²⁰. Polecała przepisywać różne dzieła treści dydaktyczno - religijnej. W latach 1393-1394 utrzymywała na dworze kopistów. Część ksiąg przepisywanych na dworze królowej Jadwigi, zwłaszcza księgi liturgiczne była przeznaczona dla nowych kościołów na Litwie i Rusi.

Najbardziej znanym z jej biblioteki jest tzw. *Psalterz Floriański*, zredagowany w trzech językach: łacińskim, polskim i niemieckim, bogato iluminowany. Zachował się do dzisiaj. Innym dziełem z biblioteki Jadwigi, na które badacze zwracają uwagę jest wspomniany już wyżej traktat *De contemplatione* z dołączoną dla niej drugą częścią *De vita activa*, opracowany dla niej przez duchowego jej doradcę Henryka z Brzegu, Bitterfelda, profesora i kaznodzieję z Pragi¹²¹.

Znajomość i umiłowanie Pisma Św. oraz dzieł teologicznych przebiega także z dokumentów Jadwigi. Tak np. w akcie fundacji kolegium litewskiego w Pradze pragnących pogłębiania wiedzy teologicznej mieszkańców Litwy określa jako

skropionych rosą Ducha Św. i przyrównuje ich do Kananejki, gdy zbierają okruszyny spadające ze stołu Słowa Bożego, wyrażając równocześnie pragnienie rozwoju winnicy Pańskiej¹²².

Na zakończenie tego punktu chciałbym raz jeszcze podkreślić trwałość i owocność formacji, jaką Jadwiga otrzymała w dzieciństwie, a równocześnie jej podatność na to, co dziś w odniesieniu do życia konsekrowanego nazywamy formacją ciągłą.

VII. Cnoty Jadwigi

W procesie kanonizacyjnym chodzi przede wszystkim o zebranie dowodów heroiczności cnót sługi Bożego. Jeżeli mówimy o świętości człowieka, to najpierw pytamy, czy praktykował on cnoty. Praktyka cnót jest dowodem, że ktoś traktował na serio swoje powołanie do świętości. Cnoty stanowią również szczególny klucz do poznania osobowości człowieka. Przez nie docieramy szczególnie do cech charakterystycznych jego osobowości. Dlatego zatrzymamy się krótko nad cnotami św. Jadwigi. Wszystkie one składają się na świętość jej życia. Najpierw wskazują na nią różne tytuły, jakimi określano w dokumentach św. Jadwigę.

Tak więc w 118 dokumentach z lat 1416-1951, zebranych w *Positio*¹²³, znajdujemy dziewięć grup różnych określeń, jakimi określano świętość Jadwigi, mianowicie:

Sancta - święta - 56 razy;

Beata - błogosławiona - 5;

Sanctissima - najświętsza - 6;

Membrum sanctissimum (Salvatoris) et Spiritus Sancti organum - najświętszy członek Zbawiciela i organ Ducha Świętego - 1;

Singulari pietate et sanctimonia vitae /insignis/ - wyróżniająca się szczególną pobożnością i świętością - 6;

Ob sanctitatem eius miracula - dzięki swojej świętości czyniła cuda - 6;

Exuviae eius sanctae - relikwie jej święte - 1;

Signa sanctitatis eius - znaki jej świętości - 1.

Jadwigę nazywają zatem źródła świętą. Najczęściej w dokumentach podkreślano jej świętość nazywając ją świętą, lub błogosławioną. W połączeniu z określeniami różnych jej cnót, te tytuły stanowią jakby syntetyczną charakterystykę jej sylwetki duchowej. Wymienione określenia poza świętością nie podają charakterystycznych cech jej osobowości. Dopiero w połączeniu z określeniami cnót Jadwigi ukazują całe bogactwo jej osobowości, a zarazem jej drogę do świętości. Żeby się nie powtarzać, zebrane świadectwa cnót św. Jadwigi ułożymy w trzy grupy:

a/ Jadwiga troszcząca się o sprawy Boga;

b/ Jadwiga troszcząca się o człowieka;

c/ Jadwiga troszcząca się o własne uświęcenie.

a/ Jadwiga troszcząca się o sprawy Boga

Dokumenty ukazują Świętą jako:

- 1) zatroskaną o kult Boży - *auctrix indefessa cultuum divinorum*;
- 2) opiekunkę Kościoła - *protectrix ecclesiae*¹²⁴;
- 3) walczącą nie dla spraw doczesnych, ale dla Boga - *Deo non mundo militat*¹²⁵;
- 4) najświętszy członek Zbawiciela - *membrum sanctissimum Salvatoris*;
- 5) narzędzie Ducha Świętego - *organum Spiritus Sancti*¹²⁶;
- 6) gorliwą o sprawy wiary - *zelatrix fidei*;
- 7) troskliwą o kościoły - *protectrix ecclesiarum*;
- 8) dobrodziejką kapłanów i innych duchownych - *promotrix sacerdotum et aliorum clericorum*¹²⁷;
- 9) odznaczającą się najwyższą pobożnością - *summa in ea devotio*;
- 10) niezmierzoną miłością wobec Boga - *immensus amor Dei*;
- 11) wierną modlitwie i lekturze ksiąg Bożych - *oratio et lectio librorum divinorum*¹²⁸;
- 12) posłuszną Bogu - *mentis in arcano obsequitur Deo*¹²⁹;
- 13) niewiastę o przedziwnej świętości w pełni oddaną Bogu - *mulier devotissima et mirae sanctitatis*¹³⁰;
- 14) zatroskaną o zbawienie męża i wychowanie innych do dobrych uczynków - *quae nihil aliud sibi tantae curae fuit, quam et ea, quae ad animae viri et aliorum salutem atque ad ipsorum in bonis operibus eruditionem pertinerent, procuraret*;
- 15) pracującą bardzo nad swoim i innych zbawieniem - *non minimum pro sua et aliorum salute laborat*.
- 16) dlatego zapraszała nawet z odległych krajów mężów uczonych i bojących się Boga - *viros doctos, Deum timentes, a longinquis ad se vocat partibus*¹³¹;
- 17) dokonała wielu dzieł pobożnych - *innumerabiles piaae actiones*¹³².

Za powyższymi określeniami kryje się charakterystyka Jadwigi, która ukochała Boga nade wszystko, pragnęła i starała się, aby go kochali inni. Sama wypełniała Jego wolę i trwała w zjednoczeniu z Nim przez modlitwę i rozważanie spraw Bożych. Właśnie umiłowanie Boga stało u podstaw różnych fundacji kościelnych, podejmowanych przez Jadwigę. Będzie zresztą o tym jeszcze mowa.

b/ Jadwiga troszcząca się o człowieka

Powiedziano wyżej, że św. Jadwiga szukała rady wielu osób i z niej korzystała. Jest to jeden z rysów jej osobowości. Nie poprzestawała jednak na tym.

Najstarsze dokumenty ukazują ją jako:

- 1) szafarkę sprawiedliwości - *ministra iustitiae*;
- 2) broniącą prawdy - *propugnatrix veritatis*;
- 3) pokorną i łaskawą matkę sierot - *humilis et benigna mater orphanorum*;
- 4) żywicielkę ubogich, chorych i sierot - *nutrix pauperum, infirmorum et orphanorum*¹³³;
- 5) pocieszycielkę strapionych - *consolatrix maerentium*;
- 6) pełną dobrych uczynków - *operibus bonis plena*¹³⁴;

7) matkę duchownych - *mater spiritualium*¹³⁵;

8) dobrodziejkę wdów, pocieszycielkę sierot, tarczę ubogich, która miłosiernie ich przyjmuje - *benefactrix viduarum, consolatio orphanorum, clipeus pauperum, pie recepit pauperes*;

9) opiekunkę wdów - *protectrix viduarum*;

10) orędowniczkę wygnańców przed obliczem króla - *interventrix a facie domini nostri regis expulsorum*;

11) ucieczkę uciśnionych - *refugium oppressorum*;

12) z miłością udzielającą audiencji - *piam dabat audientiam*¹³⁶;

13) posag duchowieństwa - *dos cleri*;

14) rosę dla biedaka - *ros miseri*;

15) łaskę dla szlachty - *gratia nobilium*;

16) miłosierną obrończynią obywateli - *civium tutrix pia*;

17) dobrodziejkę dla nauczycieli - *benefactrix magistrorum*;

18) pokorną dla dobrych - *bonis humilis*;

19) łagodną dla złych - *malis suavis*;

20) chętną i uprzejmą - *libens et grata*;

21) sprawiedliwą dla wszystkich - *cunctis aequalis*;

22) darzącą miłością ubogich, wdowy, wędrowców, pielgrzymów, dotkniętych, wszystkich nieszczęśliwych potrzebujących pomocy - *in egenos, viduas, advenas, peregrinos et quaslibet miserabiles personas largicione liberali profusissima*¹³⁷;

23) troszczącą się jedynie o to, co się odnosi do zbawienia duszy męża i innych oraz wychowania ich poprzez dobre obyczaje życia - *quae nihil aliud sibi tantae curae fuit, quam et ea, quae ad animae viri et aliorum salutem atque ad ipsorum bonis moribus eruditionem pertinerent, procuraret*¹³⁸;

24) przygotowującą lektorów, wyznaczając dla nich zapłatę - *lectores format, quos certis redditibus ornat*¹³⁹;

25) jaśniejącą jeszcze za życia wielu cnotami jak również pobożnymi dziełami i różnorakimi uczynkami miłosierdzia - *dum viveret non paucis diversarum virtutum ac piorum operum clarebat actionibus, diversis misericordiae operibus*¹⁴⁰.

Te krótkie określenia cnót społecznych Jadwigi ukazują, jak umiała ona dostrzec każdego potrzebującego. Łatwo zauważyć, że w tym katalogu cnót Jadwigi jest tylko jedna wzmianka o stosunku Jadwigi do Jagiełły, mianowicie: była ona szczególnie zatroskana o jego zbawienie i wychowanie do cnót. Nie jest to jednak wszystko, o czym mówią źródła. Analizując zebrane do kanonizacji dokumenty autorzy *Positio* podkreślają, że trzynastcie lat pożycia małżeńskiego pary królewskiej upłynęło w zgodzie, pogodnie, z jednym wyjątkiem, kiedy raz Jagiełło uległ intrydze Gniewosza z Dalewic, zwolennika Wilhelma, posądzającego ją o niewierność małżeńską. Wielu historyków uważa jednak, że ten przekaz Długosza nie jest wiarygodny. Gdyby nawet zasługiwał na wiarę, potwierdza jedynie wierność małżeńską Jadwigi. Oskarżyciel bowiem nie potrafił swojego oszczerstwa udowodnić.

Miłość wobec Jagiellły i troska Jadwigi o ciągłość dynastii sprawiła, że czując zbliżającą się śmierć radziła mu, żeby za żonę wziął Annę córkę Wilhelma, księcia Cilli, wnuka Kazimierza Wielkiego¹⁴¹.

Na polu politycznym również współpraca pary królewskiej układała się dobrze. Jedynie różnili się w kwestii krzyżackiej, choć i tu Jagiello potrafił słuchać rad Jadwigi i ostatecznie doszli do zgody. Dopóki żyła Jadwiga krzyżacy mieli w niej orędowniczkę pokoju u Jagiellły¹⁴².

c/ Jadwiga troszcząca się o własne uświęcenie

Kalendarz Katedry Krakowskiej odnotował pod dniem śmierci Jadwigi:

1) nie było wówczas na świecie drugiego podobnego człowieka - *cui tunc similis in orbe terrarum secundum propaginem homo non est visus*¹⁴³;

2) głęboko pokorna - *profunde humilis*;

3) nie wiedziała, co to jest pycha - *superbire penitus ignorat*¹⁴⁴;

4) bystra w udzielaniu rad - *sagax in consiliis*;

5) w przedsięwzięciach przezorna - *provisa in negociis*;

6) uprzejma w rozmowie - *affabilis affatu*;

7) szlachetna z pochodzenia, ale szlachetniejsza z obyczajów - *nobilis genere, sed nobilior moribus*;

8) nie kłótniwa, nikogo nie wyśmiewała - *non rixosa, non insultabat alicui*;

9) nie wielomówna, ani porywcza - *non verbosa, non iracunda*¹⁴⁵;

10) opanowująca uczucia rozumem - *animum ratione frenabat*;

11) poddana samej sobie - *se sibi subiiciens*;

12) nie chcąca być mozną, lecz cichą - *noluit esse potens, maluit esse mitis*;

13) wywierająca wpływ na wroga powagą - *premit hostem in austeritate*;

14) gardząca nagrodą ziemską - *mundi pretium impietate vocat*;

15) chętna, uprzejma - *libens, grata*;

16) cierpliwa, nie można było zauważyć u niej ani iskry pychy i gniewu - *patiens, non ibi deluit scintilla fastus et irae*;

17) odrzucająca w młodości żądze ciała - *teneris in annis calcavit cupidinem carnis*¹⁴⁶.

Dokumenty ponadto podkreślają u Jadwigi:

1) cierpliwość, posty, czuwania - *patientia, ieiunia, vigiliae*¹⁴⁷;

2) czystość, pokorę i prostotę oraz wzór cnót i obyczajów - *speculum castitatis, ... humilitatis, ... simplicitatis, exemplar virtutum et morum*;

3) jej miano jako reguły życia - *regula vitae*;

4) opinię pani najświętszej pamięci - *sanctissimae memoriae domina*¹⁴⁸;

5) zdumiewające umartwienie ciała - *cilicio et mira abstinencia corpus domabat*;

6) stronienie od lekkomyślności, gniewu, pychy, zazdrości, rywalizacji - *nulla in ea levitas... ira, ...superbia, ...invidia, ...simultas*¹⁴⁹.

Opisując w *Annales* przybycie Jadwigi do Krakowa Długosz podkreślił następujące jej cnoty osobiste:

1) uczciwość - *honestas*;

- 2) poczucie wstydlivości - *pudor*;
- 3) cnoty - *virtutes*;
- 4) wstrzemięźliwość - *continentia*;
- 5) skromność - *modestia*;
- 6) łagodność - *mansuetudo*;
- 7) wykształcenie - *docta litteris*;
- 8) wyrobienie moralne - *moribus erudita*;
- 9) poczucie kobiecej godności - *feminea dignitas*;
- 10) równowagę - *moderata natura*;
- 11) obdarowanie od urodzenia wszelkimi cnotami - *in qua omnis virtutis numerus ab incunabulis usque instillatus cum lactis nutrimento putabatur*;
- 12) wyjątkową ozdobę stanu niewieściego - *matronarum unicum decus atque ornamentum*¹⁵⁰.

Na soborze w Konstancji Paweł Władimiri w *Replicationes fiendae contra proposita Cruciferorum* twierdził, że krzyżacy oczerniają Jadwigę i jej matkę, Elżbietę, które mają *opinionem sanctissimam*. Sama Jadwiga, jak zacytowano wyżej, nazwana jest w tym dokumencie *sanctissimae memoriae domina, membrum sanctissimum* Zbawiciela i *Spiritus Sancti organum*, przez który Chrystus dokonał wiele dzieł dla pomnożenia wiary świętej. Z tą myślą wróćmy do krótkiego przedstawienia dzieł Jadwigi, o których zresztą była już mowa zarówno przy omawianiu opinii niektórych autorów, jak i homilii Ojca Świętego.

Troskliwa o zbawienie innych Jadwiga nie pominęła niczego, co uważała za konieczne w trosce o własne uświęcenie, a czego uczyła się zarówno u swoich kierowników duchownych, jak i w lekturze pism ascetycznych, teologicznych i mistycznych.

Dzieła Jadwigi stanowią spadek, jaki otrzymały po niej poddane jej władzy narody. Pamiętajmy jednak, że - jak podkreśliłem na początku - nie dzieła uczyniły Jadwigę wielką i godną historycznej pamięci, ale dzieła wyrosły z wielkości jej ducha.

VIII. Jadwiżańskie dziedzictwo

W kościele karmelitów w Krakowie pokazują tzw. *stopkę Jadwigi*¹⁵¹. Jest to ślad stopki dziewczynki wyciśnięty na cegle podczas budowy kościoła. Jest pewne, że Jadwiga z Jagiellą byli fundatorami klasztoru karmelitów¹⁵². *Stopka* jest najprawdopodobniej legendą, podobnie, jak legendą jest także przypisana Jadwidze, inna *stopka* wyciśnięta na cegle w zakrystii kościoła krakowskich franciszkanów.

Te stopki stanowią swoistego rodzaju symbol dzieł, jakie zostawiła Polsce Jadwiga. Nie przeszła przez Polskę bez śladu. Ale zostawiła po sobie coś więcej, niż ślad swojej stopy wyciśnięty na cegle. Jedne z jej dzieł okazały się trwałe, inne zniknęły w ciągu stuleci, zostały tylko po nich wiadomości. Jedne należą do zabytków kultury materialnej, inne tylko duchowej. Wszystkie one świadczą o wielkim bogactwie ducha Jadwigi. Składają się one na jej dziedzictwo. Nie ma miejsca w krótkim referacie na omawianie poszczególnych dzieł Jadwigi, ale należy wymienić,

przynajmniej te, które zostawiły trwalsze ślady w historii, a równocześnie ukazują wyraźniej charakterystyczne cechy jej osobowości.

1) Dwór Jadwigi

Mówiąc o doradcach i wychowawcach Jadwigi ukazaliśmy część jej dworu. Tu pragniemy podkreślić jego znaczenie nie od strony tego, co Jadwiga otrzymała, ale co przez swój dwór dała Polsce. Od swego przybycia do Krakowa zorganizowała bowiem dwór, w którym miała różnych urzędników i funkcjonariuszy. Nie był to jeszcze dwór w pełni zorganizowany, nie mniej wchodzili w niego ludzie wysokiej kultury: Węgrzy i Polacy.

Z chwilą koronacji Jagiełły (4 III 1386) dwór królewski nabrał szczególnego znaczenia. Para królewska działała razem. Jednak rola Jadwigi nie ograniczała się tylko do patronatu nad działalnością charytatywną, ale brała ona czynny udział w działalności politycznej króla.

Od 1387 r. miała ponadto osobny swój dwór. Historycy ten podział uznają za czysto organizacyjny, obydwie dwory działały bowiem wspólnie na rzecz pary królewskiej i państwa. Współpracowali zgodnie Jadwiga i Jagiełło i ich funkcjonariusze. W ten sposób obydwie dwory stanowiły jeden ośrodek polityczno-administracyjny kraju, centrum prawodawczo-egzekucyjne. Jadwiga brała udział w działalności legislacyjnej, jednak nie wydała żadnego przywileju o charakterze ogólnopolskim, ale tylko regionalnym, np. zatwierdzenie i rozszerzenie przywilejów dla Ziemi Przemyskiej, przywileje ogólne dla Lwowa.

Na niezbyt rozbudowanym dworze Jadwigi było wielu duchownych. Niektórzy z nich, np. Dobrogost z Nowego Dworu, Mikołaj Kurowski, Wojciech Jastrzębiec zajęli następnie ważne stolice biskupie w kraju. Były tam również wybitne osobistości świeckie, w tym także damy dworu z najsławniejszych rodów.

Na całe swoje dworskie otoczenie Jadwiga promieniowała kulturą, pobożnością, rozumem i inteligencją oraz troską o człowieka. Dwór królewski Jadwigi można by nazwać szkołą, w której ona sama nierzadko korzystała z mądrości i rady, ale równocześnie stawała się nauczycielką zarówno najbliższego otoczenia, jak i narodu. Uczyła słowem, uczyła sprowadzając ludzi uczonych do Krakowa i uczyła swoim przykładem. Był to stały przykład świętości życia¹⁵³. W tym kontekście zwroty papieża: „Od Ciebie chcemy uczyć się”, „Uczmy się w szkole św. Jadwigi królowej, jak wypełniać to przykazanie miłości”, „Święta nasza królowo, Jadwigo, ucz nas dzisiaj - na progu trzeciego tysiąclecia - tej mądrości i tej miłości, którą uczyniłaś drogą swojej świętości” są i dziś aktualne.

2) Wkład Jadwigi w rozwiązanie problemów wewnętrznych państwa litewsko-polskiego

a/ Działalność na polu politycznym

Od chwili przybycia do Polski Jadwiga wchodziła coraz bardziej w problemy i potrzeby kraju. Szczególny udział w ich rozwiązywaniu miała od czasu koronacji Jagiełły. Razem z nim dzieliła troskę o dobro państwa.

Tak w 1386 r. udało się parze królewskiej bez przelewu krwi uspokoić zbuntowaną Wielkopolskę. W związku z wyprawą Jadwigi i Jagiełły do Wielkopolski Długosz przekazał słowa królowej, która wynagrodziwszy szkody mieszkańcom wiosek kapitulnych w okolicy Gniezna, miała powiedzieć: „Chociaż zwróciliśmy chłopom owieczki, kto im jednak łzy wylane przywróci?”¹⁵⁴.

Udało się również Jadwidze w 1385 r. doprowadzić do zgody z księciem Mazowsza Ziemowitem IV pretendującym do korony polskiej. Ziemowit zrezygnował z kandydatury na tron Polski, a następnie wziął udział w chrystianizacji Litwy. Wprawdzie w pełni stosunki z Ziemowitem zostały unormowane dziesięć lat później, ale tu był szczęśliwy początek normalizacji¹⁵⁵.

Dzięki temu, że Jadwiga była królową Polski mogła odzyskać Ruś Czerwoną dla Polski. Kraj ten przyłączył do Polski tytułem dziedziczenia Kazimierz Wielki po śmierci ostatniego jej księcia Jerzego II. Król Ludwik Węgierski zostawszy królem Polski poddał nieprawnie Ruś Węgrom. Obecnie Jadwiga jako królowa Polski przywróciła jej prawo do Rusi niesłusznie odebrane przez Ludwika Węgierskiego¹⁵⁶. Obdarzając przywilejami główne miasta Rusi: Lwów i Przemyśl Jadwiga przyczyniła się do utrwalenia pokojowej jedności Rusi z Polską¹⁵⁷.

Przyłączenie Rusi do Polski spowodowało naprężenie stosunków z Węgrami. Jadwiga jednak swoją postawą pokojową umiała zapobiec nieporozumieniom¹⁵⁸.

Jeszcze w jednym wypadku Jadwiga wykazała zmysł polityczny. Nie udało się krzyżakom pokłócić jej z Jagiełłą i doprowadzić do rozerwania unii litewsko - polskiej. Natomiast ona sama podejmowała kilkakrotnie z cierpliwością i pokorą bezskuteczne próby odwiedzenia zakonu od zaborczych napaści na Litwę i Polskę. Z drugiej strony krzyżacy jej zawdzięczają, że potrafiła skłonić, dopóki żyła, Jagiełłę do pokojowej polityki wobec zakonu.¹⁵⁹ Po śmierci Jadwigi krzyżacy doprowadzili w końcu do wojny, która skończyła się ich klęską pod Grunwaldem.

Choć na ogół historycy nie przyjmują wiadomości Długosza o podróży Jadwigi na Litwę w latach jej chrztu 1386-1387, to jednak jej wkład w chrzest Litwy jest bezsprzeczny. Jej zgoda na małżeństwo z Jagiełłą wiązała się przecież z pragnieniem nawrócenia Litwy¹⁶⁰. Jak zauważyliśmy, właśnie to dzieło Jadwigi zaliczają historycy do dwóch głównych jej zasług.

b/ Zasługi na polu nauki i kultury

Wraz z Jagiełłą Jadwiga ufundowała w Krakowie klasztor benedyktynów sprowadzonych z Pragi, a sprawujących liturgię w języku słowiańskim. Fundacja ta

miała za cel chrystianizację pozostającej pod wpływem Rusinów Litwy, jak również katolicyzację samej Rusi. Fundacja miała więc przede wszystkim charakter misyjny. Gdyby jednak okazała się dziełem trwałym stanowiłaby również ośrodek promieniowania liturgii słowiańskiej na Kraków i Ruś. Równocześnie to dzieło służyłoby kulturze i nauce.

Osobistym dziełem Jadwigi było założenie w 1397 r. kolegium dla Litwinów, którzy udawali się do Pragi celem podjęcia studiów na tamtejszym uniwersytecie. Jadwiga pragnęła w ten sposób przygotować ludzi, którzy by służyli umocnieniu wiary i jedności ze Stolicą Apostolską mieszkańców Litwy i sąsiednich ziem ruskich¹⁶¹.

Jak widzieliśmy, obok chrztu Litwy historycy stawiają drugie najważniejsze dzieło, w którym Jadwiga miała udział - odnowę Uniwersytetu Krakowskiego. Na to dzieło położył szczególny akcent Ojciec Święty w rozważonej w pierwszej części obecnego opracowania homilii. Podobnie, jak Kolegium Litewskie w Pradze i ta uczelnia miała przygotować kapłanów do pracy nad chrystianizacją Litwy, ale miał to być również ośrodek naukowy promieniujący na Kraków i Polskę¹⁶². Uniwersytet jest świadectwem wysokiej kultury Jadwigi i ukazuje jej troskę o rozwój Kościoła.

c/ Działalność charytatywna

Zacytowaliśmy wyżej świadectwo Długosza mówiącego o Jadwidze, która w umartwieniu, modlitwie, skupieniu i dobrych uczynkach przeżywała okres Wielkiego Postu i Adwentu. Świadectwo Długosza ukazuje Jadwigę od strony jej życia wewnętrznego. Ale Jadwiga jest równocześnie osobą czynu. O ile na polu politycznym Jadwiga miała szczególny wkład w konsolidację i budowę jedności Polski, jej współżycie z sąsiednimi narodami, a przez poparcie dla nauki w podniesienie poziomu intelektualnego powierzonych sobie narodu, o tyle szczególne zasługi miała na polu miłości bliźniego. „Wobec ubogich, wdów, przybyszów, pielgrzymów i cierpiących jakąkolwiek biedę i potrzebujących pomocy odznaczała się nie znającą granic szczodrobiwością”¹⁶³.

Trzeba dodać, że to nie była filantropia bogatej pani, odczuwającej swoją wyższość nad ubogimi. Świadectwa najstarszych dokumentów mówią o jej spontaniczności i duchu miłości w pełnieniu dobrych uczynków. Królowa Jadwiga była wrażliwa i czuła na cierpienie drugiego człowieka, jej poddanego. Dlatego popierała budowę szpitali i przytułków dla różnego rodzaju chorych, kalek, ludzi pozbawionych rodziny, bezdomnych i ubogich. Ten rys duchowej sylwetki Jadwigi, jak widzieliśmy, podkreślił mocno Ojciec Święty w swojej homilii. Święta była szczególną dobrodziejką szpitali w Kościanie, Nowym Sączu, Bieczu i Sandomierzu¹⁶⁴.

Szczodrobiwością swoją obejmowała ona szczególnie osoby i instytucje kościelne. Wspomnieliśmy już o kapelanach dworskich, o zaufaniu papieża dla niej, gdy proponowała ludzi na stanowiska kościelne, o fundacji klasztoru benedyktynów słowiańskich.

Jej troska o dobro Kościoła i duchownych sprawiła, że generał dominikanów, Rajmund z Kapui poddał jej reformę dominikanów w Poznaniu. Jadwiga wstawiała się u prowincjała augustianów na Kazimierzu pod Krakowem za niejakim Błażejem, który opuścił zakon i chciał znowu wstąpić¹⁶⁵.

Fundowała z Jagiełłą klasztor karmelitów w Krakowie na Piasku¹⁶⁶. Zachowały się świadectwa troski Jadwigi o klasztory: kartuzów w Lechnicy¹⁶⁷, cystersów w Ołoboku¹⁶⁸ i Koprzywnicy¹⁶⁹, franciszkanów w Krośnie¹⁷⁰, cystersów w Łądzie¹⁷¹, dominikanów w Sandomierzu¹⁷², klarysek w Krakowie¹⁷³.

Jadwiga zaopatrzyła w kielichy, księgi liturgiczne, monstrancje itp. kościół katedralny w Wilnie i zaopatrywała inne kościoły na Litwie¹⁷⁴.

Szczególnie zadbała o piękno kultu w krakowskiej katedrze. Założyła tu Kolegium Psalterzystów¹⁷⁵. Fundowała ołtarze. Katedrze krakowskiej ofiarowała drogocenny ornat, srebrne, złożone kandelabry, srebrny krzyż i skrzynię z kości słoniowej na przechowywanie relikwii¹⁷⁶. Krakowskiemu kościołowi NMP ofiarowała obraz Matki Bożej ozdobiony perłami i drogocennymi kamieniami¹⁷⁷.

Na pewno nie zachowało się wiele dokumentów świadczących o darach Jadwigi na korzyść kościołów czy klasztorów. Niektóre świadectwa zachowały się tylko w legendzie. Tak np. w kościele franciszkanów krakowskich jest ornat, według ustnej tradycji przypisany Jadwidze, o czym nie ma nawet wzmianki w *Positio*. Nawet, jeżeli jest to tylko legenda, świadczy ona, że Jadwiga zanotowała się jako dobrodziejka franciszkanów krakowskich.

Niektóre z wymienionych dzieł Jadwigi okazały się nietrwałe. Tak np. nie przetrwał i nie rozwinął się klasztor benedyktynów słowiańskich w Krakowie i Kolegium Litewskie w Pradze. Nietrwała okazała się unia z Litwą. Na pewno zaginęło wiele z darów Jadwigi dla kościołów i klasztorów. Wszystkie one sięgają w to bogactwo duchowe, które ona zostawiła, a które przyjmuje świadomie jako zobowiązujący spadek, dziedzictwo Jadwigi, wielu pielgrzymujących do jej grobu Polaków. Nierzadko szukają oni jej wstawiennictwa w codziennych potrzebach. Otrzymawszy od Boga łaskę zostawiają przy jej relikwiach vota. Wśród tych votów szczególnie uderzała kiedyś, już za naszych czasów, niezliczona ilość tablic, jakie na mundurkach nosi młodzież szkolna. Młodzi pielgrzymi jakby chcieli u grobu świętej Jadwigi powiedzieć, że należą do jej szkoły. Jej sylwetka duchowa stanowi dla nich wzór.

Zakończenie

Przytoczyliśmy w obecnym opracowaniu wątpliwości A. Wyrobisza co do możliwości poznania postaci Jadwigi z powodu rzekomego braku obiektywnych źródeł do jej życia. Z tych samych racji wątpi on w zdolności polityczne i dyplomatyczne Jadwigi.

Kanonizacja Jadwigi przez Jana Pawła II z punktu widzenia dogmatycznego jest nieomylnym orzeczeniem Namiestnika Chrystusowego na temat świętości jej życia, ale kanonizację poprzedził przeprowadzony skrupulatnie proces kanonizacyjny, czyli studium przeprowadzone przez wielu specjalistów, jakie ma za cel zbadać, czy

istnieją dokumenty, które zawierają dowody heroicznych cnót i opinii świętości Królowej, czy one zostały zebrane i krytycznie przeanalizowane. Orzeczenie papieskie opiera się zatem nie tylko na jego darze nieomyślności w sprawach wiary, ale znajduje również potwierdzenie w dokumentach historycznych.

W jakiejś mierze przyznaje to również mimo swoich wątpliwości, cytowany wielokrotnie przez nas Wyrobisz. Kończy on swoją charakterystykę sylwetki Jadwigi takim twierdzeniem:

Zdaje się jednak nie ulegać wątpliwości, że była to postać niepospolita, kobieta wyróżniająca się nie tylko urodą i wzrostem (miała ok. 180 cm wzrostu, jej piękność zgodnie sławili wszyscy współcześni), ale przede wszystkim intelektem i charakterem. W polskiej tradycji historycznej zajmuje Jadwiga poczesne miejsce jako jedyna kobieta - król na tronie polskim i jako władczyni dobrze zasłużona dla kraju, który nie był przecież jej właściwą ojczyzną, chociaż i po ojcu, i po matce spokrewniona była z polskimi Piastami¹⁷⁸.

Z pewnością to, co wiemy o Jadwidze ukazuje zarówno niepospolitość Jadwigi. Była to niepospolitość jej świętości, jej cnót, dobroci, jej dzieł i jej dyplomacji. Noszą one wszystkie pieczęć jej wielkiego, wyróżniającego ją intelektu i charakteru.

Na pewno jej wielkość w dużej mierze bazowała na darach i zdolnościach swojej bogatej natury. To bogactwo spotkało się z innym bogactwem, nadprzyrodzonym, jakie w życiu chrześcijańskim stanowi łaska. Jadwiga umiała wiernie z nią współpracować.

Z tej współpracy wyrosło jej poświęcenie dla swojej nowej ojczyzny, dla Litwy i dla nieznanym nam często z imienia prostych ludzi szukających jej pomocy. Umiała zawsze dawać ludziom miłość. Całą jej postawę cechowała wielka wiara. Ona była dla niej natchnieniem w działaniu, ona była siłą w trosce o wypełnienie chrześcijańskiego obowiązku zdążania do świętości. Ona nadawała nadprzyrodzoną wartość każdej z jej cnót. Ona sprawiła, że Jadwiga ukochała heroiczną miłością Boga i do szczytów heroizmu rozwinęła miłość bliźniego.

Summary

The spiritual Character of St. Hedwig

Hedwig (1374-1399), the queen of Poland, was a wife of Wladyslaw Jagiello, the Lithuanian prince. Thanks to this marriage, Lithuania accepted Christianity and together with Poland created one kingdom. Hedwig contributed greatly to the growth of Jagiellonian University by donating her jewelry. On June 8th, 1997 John Paul II canonized Hedwig. Fr. Damian extensively describes the spiritual character of the saint and her significant place in the Poland's history.

¹ O. Damian Synowiec jest spowiednikiem w Bazylice św. Piotra w Rzymie i konsultorem w Kongregacji Świętych. Materiały zawarte w obecnym opracowaniu autor wykorzystał w referacie poświęconym św. Jadwidze w Instytucie Polskim w Rzymie 22 X 1997 r.

² A. Wyrobisz, *Jadwiga*, w: A. Garlicki [red.], *Poczet królów i książąt polskich*, Warszawa 1978, s. 269. (= Wyrobisz, *Jadwiga*).

³ B. Kumor, Z. Obertyński, *Historia Kościoła w Polsce*, t. I, cz. 1, ss. 303-459 (= Kumor, *Historia*).

⁴ Tamże, ss. 313-340.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 52.

⁹ Kumor, *Historia*, s. 317n.

¹⁰ *Jan Paweł II w Polsce – 31 maja 1997 – 10 czerwca 1997*, Kraków 1997, s. 163. (= JP II).

¹¹ P. Naruszewicz, *Echige, regina di Polonia – Bibliotheca Sanctonum*, vol. IV Roma 1964, kol. 931. Por. *Szentelek élete*, Budapest 1984, s. 792.

¹² *Cracoviensis, Canonizationis B. Hedvigis, Reginae Poloniae, Positio super virtutibus*, Roma 1995, *L'esposizione documentata della vita*, s. 242n. 385; 245n. 386; 256 doc. 6. (= Positio + odpowiedni tytuł jej części w skrócie).

¹³ Kumor, *Historia*, s. 253.

¹⁴ T. Silnicki, *Od Jadwigi do Bazyli*, w: Kumor, *Historia*, s. 336.

¹⁵ Tamże, ss. 334-340.

¹⁶ Tamże, s. 337.

¹⁷ Wyrobisz, *Jadwiga*, s. 269.

¹⁸ Tamże, s. 270.

¹⁹ J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, s. 70.

²⁰ Positio, *Synonymum*, s. CIX–CXI; *L'esposizione ... della vita*, s. 364 doc. 2; s. 359 n. 505; 464 doc. 2; 466 doc. 4.

²¹ Wyrobisz, *Jadwiga*, s. 274.

²² Positio, s. XI.

²³ Wyrobisz, *Jadwiga*, s. 274.

²⁴ Positio, *La fama di santità*, s. 862 nn.

²⁵ Positio, *Informatio Relatoris*, s. XXII (= *Informatio*).

²⁶ Tamże, s. XXIV.

²⁷ Tamże, s. XXIII.

²⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 127, 826, 956, 1011, 2011, 2558 (= KKK).

²⁹ Positio, *Synonymum ... super vita*, s. LXVII–LXXI.

³⁰ Positio, *Informatio*, s. XXX; *La fama di santità*, s. 862.

³¹ Bihlmayer–Tüchle, *Storia della Chiesa, Medioevo*, Morcelliana 1987, vol. II, s. 316.

³² H. Egyed, *A katolikus egyház története Magyarországon 1914–ig*, München 1973, s. 156.

³³ István, *Szentelek élete*, Budapest 1984, ss. 792–794.

³⁴ P. Naruszewicz, *Echige, regina di Polonia*, w: *Bibliotheca Sanctonum*, Roma 1964, vol. IV, col. 929–933.

- ³⁵ P. Bergellini, *Mille Santi del giorno*, Firenze 1994.
- ³⁶ F. Delaruelle, P. Ourliac, R.-R. Labande, *Storia della Chiesa*. Vol. XIV/1, *La Chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare (1378-1449)*, Editrice S. A. I. E., s. 101.
- ³⁷ Tamże, s. 551.
- ³⁸ Positio, *L'esposizione... della vita*, s. 54n.
- ³⁹ Tamże, s. 256n.
- ⁴⁰ *Der Grosse Herder*, Freiburg Br. 1933, vol. V, col. 1375; vol. VI, col. 312.
- ⁴¹ Abbazia Sant'Agostino Ramsgate, *Grande Dizionario illustrato dei Santi*, Piemme 1991 s. 252n.
- ⁴² Positio, *Bibliografia* s. 862nn. 2, 3; 865n. 28; 868n. 58; 872n. 90; 880n. 175; 881n. 891n. 291. 296, 899n. 366.
- ⁴³ Positio, *La fama di santità...*, *Bibliografia* s. 887n. 248, 250, 256; 891n. 290; 901n. 387.
- ⁴⁴ Positio, *La fama di santità*, s. 676n.
- ⁴⁵ Positio, *Samaritan...super vita*, s. LXVII, CXLVI.
- ⁴⁶ K. Kantak *Franciszkanie polscy 1237-1517*, Kraków 1937, t. I, s. 278n.
- ⁴⁷ Tamże, s. 132.
- ⁴⁸ Positio, *L'esposizione... della vita*, s. 387, 405, 507 n. 64.
- ⁴⁹ Positio, *Informatio*, s. XIX n.: *L'esposizione... della vita*, s. 862n. 870n. 873, 883, 887, 891, 897.
- ⁵⁰ Positio, *La fama di santità...*, *Bibliografia*, ss. 862-907.
- ⁵¹ Positio, *Samaritan...super vita*, s. CXXVII; *L'esposizione... della vita*, s. 458, 466n.
- ⁵² J P II, s. 161.
- ⁵³ Positio, *L'esposizione... della vita*, s. 458.
- ⁵⁴ J P II, s. 165n.
- ⁵⁵ J P II, s. 166.
- ⁵⁶ J P II, s. 161.
- ⁵⁷ J P II, s. 162n.
- ⁵⁸ J. Kłoczowski, I. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, s. 57nn.; T. Silnicki, *Od Jachwigi do Bazyli (1387-1447)*, w: Kumor, *Historia*, s. 316, 321, 379, 381, 396.
- ⁵⁹ J P II, s. 162n.
- ⁶⁰ J P II, s. 163.
- ⁶¹ Tamże.
- ⁶² Tamże.
- ⁶³ Tamże, s. 164.
- ⁶⁴ Tamże, s. 165.
- ⁶⁵ Tamże, s. 166.
- ⁶⁶ Tamże, s. 167.
- ⁶⁷ Positio, *Informatio*, s. XIV.
- ⁶⁸ KKK, n. 1213, 1263 z przypisami. Por. także Sobór Watykański II, Dekret i działalności misyjnej Kościoła, *Ad gentes*, n. 36 oraz Dekret o działalności apostolskiej świeckich, *Apostolicam actuositatem*, n. 3. Dokumenty Soboru Wat. II cytuję następnie podając tylko pierwsze słowa dokumentu bez zaznaczania, czy chodzi o Konstytucję, Dekret, czy Deklarację.
- ⁶⁹ KKK, n. 1265.
- ⁷⁰ *Ad gentes*, n. 14.
- ⁷¹ *Sacrosanctum Concilium*, n. 10.
- ⁷² *Lumen gentium*, n. 15.
- ⁷³ *Ad gentes*, n. 11.
- ⁷⁴ *Apostolicam actuositatem*, n. 3.
- ⁷⁵ *Lumen gentium*, n. 11; por. *Katechizm*, n. 1270.
- ⁷⁶ KKK, n. 1269.
- ⁷⁷ Tamże, n. 1267.
- ⁷⁸ *Sacrosanctum Concilium*, n. 6.
- ⁷⁹ *Lumen gentium*, n. 7.
- ⁸⁰ *Presbyterorum ordinis*, n. 9.
- ⁸¹ KKK, n. 1227.
- ⁸² Tamże, n. 1266.

- ⁸² Tamże, n. 1268.
- ⁸³ P. Naruszewicz, *Echigo*, w: *Bibliotheca Sanctonon*, Roma 1964, vol. IV, col. 931.
- ⁸⁴ Positio, *Sanuarium... super vita*, s. CVI.
- ⁸⁵ Positio, *L'esposizione... della vita*, s. 144n., 159.
- ⁸⁶ Positio, *Sanuarium... super vita*, ss. CI-CVI; *Sanuarium... super virtutibus*, ss. CCI-CCIII; *L'esposizione... della vita*, s. 342n., 329n.
- ⁸⁷ Positio, *Sanuarium... super vita*, s. CVI; *L'esposizione... della vita*, s. 332n.
- ⁸⁸ Positio, *Sanuarium... super virtutibus*, s. CLIX.
- ⁸⁹ Positio, *L'esposizione... della vita*, s. 23n. Zob.: István, *A szentek élete*, s. 329n, 754 nn., 782n., 782nn., 795nn., 806nn., 823nn., 850, 851. Dla Kingi bardzo ważna jest: *Tamovien. Canonizationis Beatae Cirogundis. Positio super virtutibus*, Roma 1996.
- ⁹⁰ *Ostania biografja bł. Salomei*, zob.: C. Niezgod, *Biogostawiona Salomea Piskówna*, Kraków 1996.
- ⁹¹ Wyrobisz, *Jadwiga*, s. 272.
- ⁹² Positio, *L'esposizione... della vita*, s. 31nn.
- ⁹³ Tamże, s. 33nn.
- ⁹⁴ Tamże, s. 35nn.
- ⁹⁵ Tamże, ss. 478-484.
- ⁹⁶ Wyrobisz, *Jadwiga*, s. 271n.
- ⁹⁷ Positio, *L'esposizione... della vita*, ss. 37-39.
- ⁹⁸ Positio, *Informatio*, s. XXXV.
- ⁹⁹ Positio, *L'esposizione... della vita*, s. 54.
- ¹⁰⁰ Tamże, s. 54nn.
- ¹⁰¹ Tamże, s. 57.
- ¹⁰² Tamże, s. 81.
- ¹⁰³ Tamże, s. 65, 67, 82.
- ¹⁰⁴ Tamże, s. 38.
- ¹⁰⁵ Wyrobisz, *Jadwiga*, s. 270 n.
- ¹⁰⁶ Positio, *Sanuarium... super vita*, s. LXVI.
- ¹⁰⁷ Wyrobisz, *Jadwiga*, s. 273; Positio, *Sanuarium... super vita*, s. LXXXII; *L'esposizione... della vita*, s. 209 n; 211.
- ¹⁰⁸ Positio, *Sanuarium... super vita*, s. LXXV; *L'esposizione... della vita*, s. 180n, 454, 464n, 488, 549, 551, 554, 558, 564n, 538n., 591, 612, 618-621, 630, 758.
- ¹⁰⁹ Positio, *Informatio*, s. XXXVI.
- ¹¹⁰ Tamże, s. XLn.
- ¹¹¹ Wyrobisz, *Jadwiga*, s. 272.
- ¹¹² Positio, *Informatio*, s. L.
- ¹¹³ Positio, *L'esposizione... della vita*, ss. 208-213.
- ¹¹⁴ Positio, *Sanuarium... super virtutibus*, s. CLXXIX.
- ¹¹⁵ Positio, *L'esposizione... della vita*, s. 384n, 391.
- ¹¹⁶ Tamże, s. 390nn.
- ¹¹⁷ Positio, *Sanuarium... super vita*, s. LXXXVI; *L'esposizione... della vita*, s. 182.
- ¹¹⁸ Positio, *Sanuarium... super vita*, s. LXXXVI; *L'esposizione... della vita*, ss. 182-184.
- ¹¹⁹ Positio, *Informatio*, s. XXXVI; *Sanuarium... super vita*, s. LXXXII.
- ¹²⁰ Wyrobisz, *Jadwiga*, s. 273.
- ¹²¹ Positio, *Sanuarium... super vita*, s. CVIII, CLXXXVII; *L'esposizione... della vita*, ss. 352-355, 363.
- ¹²² Positio, *Sanuarium... super vita*, s. CVIII n., *Sanuarium... super virtutibus*, s. CXCIII n.
- ¹²³ Positio, *La fama di santità*, ss. 704-715.
- ¹²⁴ *Calendarium Cathedralis Cracoviensis*, w: Positio, *Sanuarium*, s. CXLVI.
- ¹²⁵ *Catalogus abbatum de Zagor*, w: Positio, *Sanuarium*, s. XLV.
- ¹²⁶ *Replicationes fuerit contra proposita Cruciferonon*, w: Positio, *Sanuarium*, s. CL; *La fama di santità*, s. 609.
- ¹²⁷ *Honilia Francisci de Brzeg*, w: Positio, *Sanuarium*, s. CLIII.
- ¹²⁸ J. Długosz, *Annales*, w: Positio, *Sanuarium*, s. CLIX.
- ¹²⁹ *Epitulum z 1399 r.*, w: Positio, *Sanuarium*, s. CXLVIII.
- ¹³⁰ Positio, *Sanuarium*, s. CL; *La fama*, s. 565.

- 131 Positio, *Summarium*, s. XLV, CL; *La fama*, s. 565.
- 132 Positio, *Summarium*, p. CL; *La fama*, s. 619n.
- 133 Positio, *Summarium*, s. CXLV; CLIII n.
- 134 Tamże, s. XLV.
- 135 Tamże, s. CXLVI.
- 136 Positio, *Informatio*, s. CXLVI n.; CLIII n.
- 137 Positio, *Summarium*, s. CXLVIII; CLIII.
- 138 Positio, *Summarium ex documentis super virtutibus*, s. CL; *La fama di santità*, s. 565.
- 139 Positio, *Summarium*, s. XLVIII.
- 140 Tamże, s. CL.
- 141 Positio, *Informatio*, s. XL; *L'esposizione documentata della vita*, s. 432, 443, 458, 466; *La fama di santità*, s. 634n.
- 142 Positio, *L'esposizione documentata della vita*, ss. 429–454.
- 143 Positio, *Summarium*, s. CXLVI.
- 144 Tamże, s. XLV; CXLVI n.
- 145 Positio, *Informatio*, s. CXLVI n.
- 146 Positio, *Summarium*, s. CXLVIII.
- 147 Positio, *Summarium*, s. CL; *La fama*, 619n.
- 148 Positio, *Summarium*, s. CLIII n.
- 149 Tamże, s. CLIX n.
- 150 Positio, *L'esposizione documentata della vita*, s. 87.
- 151 Positio, *La fama di santità*, s. 721 n. 15.
- 152 Positio, *L'esposizione... della vita*, s. 384 ss.
- 153 Por. Positio, *Summarium... super vita*, s. LXXXIII n.; *L'esposizione... della vita*, ss. 96–101; 173–190; 229–238.
- 154 Positio, *Summarium... super vita*, s. LXXXVII; *L'esposizione... della vita*, s. 240.
- 155 Positio, *Summarium... super vita*, s. XCI; *L'esposizione... della vita*, s. 251, 253, 266–271.
- 156 Positio, *Summarium... super vita*, s. XCII n.; *L'esposizione... della vita*, s. 274n, 281n.
- 157 Positio, *Summarium... super virtutibus*, s. CCIV; *L'esposizione... della vita*, s. 275.
- 158 Positio, *Summarium... super vita*, s. XCIII; *L'esposizione... della vita*, ss. 276 nn.
- 159 Positio, *Summarium... super vita*, s. XCTV nn.; *Summarium... super virtutibus*, s. CCV; *L'esposizione... della vita*, ss. 293–302.
- 160 Positio, *L'esposizione... della vita*, ss. 241–248, 253–264.
- 161 Tamże, s. 245nn, 259–263, 355.
- 162 Positio, *Summarium... super vita*, s. CIXnn; *Summarium... super virtutibus*, s. CCIII; *L'esposizione... della vita*, s. 245, 357–362, 364.
- 163 Positio, *Summarium... super virtutibus*, s. CLIX.
- 164 Positio, *Summarium... super vita*, s. CXII nn.; *Summarium... super virtutibus*, s. CXC–CC; *L'esposizione... della vita*, s. 370nn.
- 165 Positio, *Summarium... super vita*, s. LXXIX; *L'esposizione... super vita*, s. 197nn.
- 166 Positio, *Summarium... super vita*, s. CXVII; *L'esposizione... della vita*, s. 385, 400.
- 167 Positio, *Summarium... super vita*, s. CXVII; *L'esposizione... della vita*, s. 386n, 401–404.
- 168 Positio, *Summarium... super vita*, s. CXVIII; *L'esposizione... della vita*, s. 387, 405.
- 169 Positio, *Summarium... super vita*, s. CXIX; *L'esposizione... della vita*, s. 388n; 410.
- 170 Positio, *Summarium... super vita*, s. CXVIII; *L'esposizione... della vita*, s. 387, 405–407.
- 171 Positio, *Summarium... super vita*, s. CXVIII; *L'esposizione... della vita*, s. 387n, 407–409.
- 172 Positio, *Summarium... super vita*, s. CXVIII; *L'esposizione... della vita*, s. 388, 409.
- 173 Positio, *Summarium... super vita*, s. CXIX; *L'esposizione... della vita*, s. 411.
- 174 Positio, *Summarium... super vita*, s. CXV; *L'esposizione... della vita*, s. 256nn.
- 175 Positio, *Summarium... super vita*, s. CLXXVII; *L'esposizione... della vita*, s. 394n, 423–428.
- 176 Positio, *L'esposizione... della vita*, ss. 396–398.
- 177 Tamże, s. 395n.
- 178 Wyrobisz, *Jachwiga*, s. 274.

MASONERIA W DOKUMENTACH STOLICY APOSTOLSKIEJ I KODEKSIE PRAWA KANONICZNEGO Z 1917 R., ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM DEKRETÓW KONGREGACJI DOKTRYNY WIARY (1949-1983)

Wstęp

Wolnomularstwo, popularnie nazywane Masonerią, stanowiło w historii Kościoła oraz Prawa Kanonicznego problematykę, której Stolica Apostolska poświęciła niemal sześćset dokumentów. Liczne dekry, instrukcje, encykliki w sposób stanowczy potępiały i nadal zakazują przynależności katolików do tej Instytucji.

KPK 1917 w kan. 2335, pod karą ekskomuniki zarezerwowanej dla Stolicy Apostolskiej, potępił przynależność do sekty masońskiej oraz organizacji, które działały przeciwko Kościołowi lub władzy świeckiej². Cenzura „*laet sententiae*” po wejściu w życie KPK 1917 była bodźcem do licznych pytań skierowanych do Kongregacji Doktryny Wiary (byłego św. Officjum) przez biskupów diecezjalnych oraz osoby prywatne.

Wiele osób żywiło nadzieję na zmianę ustawodawstwa prawnego z rozpoczęciem Soboru Ekumenicznego Watykańskiego II. Nieliczne propozycje nadesłane przez biskupów do komisji centralnej spowodowały, że tematyka Wolnomularstwa nie była rozpatrywana w trakcie Soboru. Jedynie sporadyczne wystąpienia biskupa meksykańskiego miały na celu zmianę ustawodawstwa oraz kar KPK 1917. Zaraz po Soborze Watykańskim II rozpoczęto nieoficjalny dialog z przedstawicielami Masonerii. W latach 1974-1980 zainicjowano prowadzone na wysokim szczeblu rozmowy pomiędzy Konferencją Episkopatu Niemiec oraz przedstawicielami Masonerii, w czasie których przeanalizowano rytuały trzech stopni uniwersalnych dla Wolnomularzy (Czeladnik, Towarzysz oraz Mistrz). Rezultatem

sześcioletniej pracy stała się Deklaracja, iż równoczesna przynależność do Masonerii i Kościoła Katolickiego jest niemożliwa.

Rewizja KPK 1917 rozpoczęta po Soborze Ekumenicznym Watykańskim II, dialog Konferencji Episkopatu Niemiec oraz List zarezerwowany Kongregacji Doktryny Wiary w sprawie Masonerii, rozesłany do Przewodniczących Episkopatów różnych krajów, który stał się listem publicznym, zmusił Kongregację do zastosowania wykładni autentycznej kan. 2335, na którą oczekiwano sześćdziesiąt cztery lata od wejścia w życie KPK 1917. Schematy nowego KPK nie wspominały o Masonerii, jak to czynił kan. 2335, dlatego w dniach od 20 do 29 października 1981 r. Papieska Komisja do Spraw Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego poświęciła tematyce „*Quinta quaestio specialis³: De re assumptione can. 2335 vigentis C.I.C. in quo nomen dantes sectae massonicae aliisve eiusdem generis associationibus quae contra Ecclesias vel legitimas civiles potestates machinantur, excommunicatione latae sententiae Sedi Apostolicae reservata puniuntur*”.

I. Źródła kan. 2335 KPK 1917

Liczne źródła odnoszące się bezpośrednio bądź pośrednio do kan. 2335 KPK 1917, można podzielić na trzy kategorie:

1. Dokumenty poprzedzające wejście w życie KPK 1917⁴;
2. KPK 1917 oraz liczne komentarze kodeksowe⁵;
3. Dokumenty Stolicy Apostolskiej ze szczególnym uwzględnieniem Dekretów Kongregacji Doktryny Wiary wydanych w latach 1949 - 1983⁶, Schematów nowego KPK 1983 oraz Papieskiej Komisji do Spraw Rewizji Prawa Kanonicznego⁷.

Dwie pierwsze kategorie źródeł zostały szeroko opracowane z punktu widzenia historycznego⁸ oraz doktrynalnego⁹, natomiast trzecia nie została opracowana w sposób porównawczy z teologią, filozofią oraz prawem kanonicznym.

Analiza dekretów Kongregacji Doktryny Wiary oraz wyników cennej dyskusji Papieskiej Komisji do Spraw Rewizji Prawa Kanonicznego z 1981 r. pomaga w zrozumieniu ewolucji kan. 2335, który ostatecznie został umieszczony w kan. 1374 KPK 1983.

II. Dokumenty Kongregacji Doktryny Wiary

1. *Confirmantur normae Codicis Iuris Canonici circa sectae massonicae et ipsarum fautores*¹⁰

Prefekt Kongregacji św. Officjum kard. F. Selvaggiani 20 kwietnia 1949 r. złożył deklarację, w której ustosunkował się wobec licznych pogłosek, że „pewne odłamy Masonerii nie tylko pozwoliłyby swoim adeptom na wolne praktykowanie zasad religii katolickiej, lecz pogłębiałyby wierność tym zasadom”.

W deklaracji kardynał zakomunikował, że „nie zaszło nic, co pozwoliłoby na zmianę w tej materii decyzji Stolicy Apostolskiej i dlatego obowiązują wobec jakiegokolwiek frakcji Masonerii dyspozycje Prawa Kanonicznego”.

2. Normae canonicae circa eos, qui sectis massonicis adhaerent, immutatae manent¹¹

Kard. F. Šeper, prefekt Kongregacji Doktryny Wiary w odpowiedzi na pytanie skierowane do tego dykasterium 17 kwietnia 1973 r. przez jednego z biskupów, względem udzielenia wytycznych odnośnie do osób wstępujących w szeregi Masonerii, udzielił krótkiej informacji: „odnośnie do meritum sprawy dotychczas nic nie uległo zmianie w ustawodawstwie regulującym powyższą materię”.

3. De catholicis qui nomen dant associationibus massonicis

Kard. Franjo Šeper, prefekt Kongregacji Doktryny Wiary oraz J. Hamer, sekretarz, 18 lipca 1974 wystosowali List „*Complures episcopi, ad praesides conferentiarum episcopalium de catholicis qui nomen dant associationibus massonicis*” mający na celu zrozumienie oraz interpretację kan. 2335¹².

Liczne listy biskupów kierowane do Kongregacji Doktryny Wiary z zapytaniem odnośnie do interpretacji kan. 2335 KPK 1917, który pod karą ekskomuniki zakazywał katolikom zapisywania się do stowarzyszeń masońskich lub innych tego pokroju wpłynęły na wydanie deklaracji. Przed wydaniem deklaracji Stolica Apostolska rozesłała list zarezerwowany do przewodniczących licznych episkopatów szczególnie zainteresowanych tym problemem, aby móc lepiej poznać naturę i działalność tych stowarzyszeń oraz opinię biskupów.

Rozbieżność odpowiedzi była wyrazem zróżnicowanych poglądów w wielu krajach, co nie pozwoliło Stolicy Apostolskiej na zmianę obowiązujących norm ogólnych, stąd ich aktualność aż do wejścia w życie nowego Prawa Kanonicznego przygotowanego przez odpowiednią Papieską Komisję do Spraw Reformy Kodeksu.

Zostały przypomniane normy o ścisłej interpretacji norm karnych.

Punktem centralnym Listu jest stwierdzenie, że z pewnością można nauczać i stosować opinie tych autorów, którzy uważają, że kan. 2335 odnosi się jedynie do tych katolików, którzy zapisują się do stowarzyszeń faktycznie działających przeciw Kościołowi: „Proinde tuto doceri et applicari potest opinio eorum auctorum qui tenent praedictum canonem 2335 respicere eos tantum catholicos qui nomen dant associationibus quae revera contra Ecclesias machinantur”¹³.

W każdym przypadku występuje zakaz zapisywania się do stowarzyszeń masońskich klerykom, zakonnikom oraz członkom instytucji świeckich.

4. *Nonnullae dantur interpretationes normarum de inscriptione christifidelium in sectis massonicis*

Kongregacja Doktryny Wiary 26 lutego 1975 wystosowała deklarację *Nonnullae dantur interpretationes normarum de inscriptione christifidelium in sectis massonicis*¹⁴ do prezydenta Konferencji Episkopatu Brazylii, który zażądał od Kongregacji wyjaśnień odnośnie do zapisywania się wiernych do sekt masońskich¹⁵.

Cenna Deklaracja proponuje w punkcie pierwszym, aby zainteresowane stowarzyszenia wydały publiczne oświadczenie, w którym zadeklarują, że nie zamierzają walczyć z Kościołem. Z pewnością deklaracja nie będzie obiektywna i wystarczająca, jak również nie można jej oczekiwać. Wydaje się jednak, że można zaufać tym katolikom, zapisanym od wielu lat do Masonerii, którzy spontanicznie proszą o przystępowanie do Sakramentów (co wcześniej było im z tego powodu zabronione); wierni ci deklarowali „onerata ipsorum conscientia”, że stowarzyszenie, do którego są zapisani nie wymaga od nich żadnych kompromisów sprzecznych z ich prawym sumieniem chrześcijańskim. W tej sytuacji niestosowne byłoby wydawanie przez biskupów publicznych deklaracji o jakimkolwiek stowarzyszeniu.

W punkcie drugim deklaracja odnosi się bezpośrednio do kan. 2335, a w szczególności do zdania „machinari contra Ecclesiam”. W sposób ogólny można powiedzieć, że dotyczy „delicta” przeciw doktrynie, osobom lub instytucjom kościelnym. Należy podkreślić, że odnosi się to do stowarzyszenia jako takiego, a nie do poszczególnych członków wziętych pojedynczo”.

5. Deklaracja Konferencji Biskupów Niemiec odnośnie do przynależności katolików do Masonerii (Würzburg, 28 kwietnia 1980 r.).

Dla pełniejszego zrozumienia kan. 2335 KPK 1917 nieodzowne są *Akty i dokumenty* posiedzenia Papieskiej Komisji do Spraw Rewizji KPK 1917, które miało miejsce w dniach od 20 do 29 października 1981 r., ze szczególnym uwzględnieniem „Quinta quaestio specialis poświęconej: De re assumptione can. 2335 vigentis C.I.C. in quo nomen dantes sectae massonicae aliisve eiusdem generis associationibus quae contra Ecclesiam vel legitimas civiles potestates machinantur, excommunicatione latae sententiae Sedi Apostolicae reservata puniuntur”¹⁶.

Konferencja Biskupów Niemiec po sześciu latach dialogu z masonami oraz wnikliwej analizie Rytuałów pierwszych trzech stopni - uniwersalnych dla Masonerii - jak również relacji pomiędzy Kościołem a Wolnomularstwem doszła do wniosku, że ponownie należy umieścić kan. 2335 w nowym KPK.

Konferencja Biskupów Niemiec przekazała wypracowane wnioski Ojcu Świętemu, Sekretariatowi Stanu, Komisji do spraw Rewizji Prawa Kanonicznego oraz innym Dykasteriom Kurii Rzymskiej żądając natychmiast, aby nowy KPK w sposób wyraźny potępił sektę masońską zachowując ekskomunikę „latae sententiae,, zarezerwowaną dla Stolicy Apostolskiej wobec masonów.

Jak wynika z prac Papieskiej Komisji do Spraw Rewizji KPK jedynie pięciu ekspertów poparło propozycję¹⁷.

Podstawą i fundamentem tej propozycji jest Dokument Konferencji Biskupów Niemiec, z którego wynika niezgodność pomiędzy sektą masońską a Kościołem Katolickim, ponieważ w praktyce Wolnomularstwo neguje liczne dogmaty Kościoła Katolickiego i - jak wynika z rytów i rytuałów - działa przeciw Kościołowi.

Eksperci jednak uważają, że nie należy umieszczać kan. 2335. Jako motyw podają ustalone zasady do spraw rewizji KPK zatwierdzone przez Synod Biskupów w 1967 r., a następnie przez Ojca Świętego Pawła VI, wg których kary „*laet sententiae*” „powinny być zredukowane do nielicznych przypadków za najcięższe przestępstwa”¹⁸.

Trudnością jest sam fakt przestępstwa oraz natura kary „*laet sententiae*”, która wymaga całkowitej pewności prawnej w postępowaniu przestępczym, ponieważ przestępca jest sędzią samego siebie i musi wiedzieć czy popadł w karę, czy nie. Sama przynależność do sekty masońskiej jest różnorodna i ciężko jest ustalić działalność wywrotową przeciw Kościołowi, która jest zasadniczym elementem przestępstwa.

Należy podkreślić, że schemat kan. 1326 KPK został włączony na prośbę Kongregacji Doktryny Wiary. W czasie konsultacji Schematu: „*Disciplina delle sanzioni ossia delle pene nella Chiesa Latina*” z 1973 r., Kongregacja Doktryny Wiary odnośnie do kan. 52-54 zaproponowała: „Wydaje się słuszne, by oprócz przestępstw wymienionych w tym kanonie dołączono następujące zdanie: „Kto się zapisuje do stowarzyszeń działających przeciwko Kościołowi (por. kan. 2335)”. W ogólnym sformułowaniu tego kanonu w sposób wyraźny nie zostałaby włączona sekta masońska, jak również nie zostałaby pominięta. Kanon byłby aplikowany wobec sekty masońskiej, jeżeli ona sama lub jakiś jej odłam lub ryt działałby przeciwko dobru Kościoła. Inne wskazania można wprowadzić w prawie partykularnym wg różnych uwarunkowań miejsc lub stowarzyszeń”¹⁹.

Biorąc pod uwagę autorytet tych, którzy nadesłali uwagi oraz problematykę materii, kwestia została poddana posiedzeniu plenarnemu i żądano odpowiedzi na pytanie czy: „ponownie należy umieścić kan. 2335 KPK 1917, w którym osoby zapisujące się do sekty masońskiej lub innych stowarzyszeń tego samego rodzaju, które działają „przeciwko Kościołowi lub prawej władzy świeckiej” powinny być ukarane ekskomuniką „*laet sententiae*”, czy wystarczy kan. 1326 Schematu”.

5.1. Uwagi Konferencji Biskupów Niemiec o zachowanie kan. 2335 w nowym KPK

Konferencja Biskupów Niemiec zwróciła się do Papieskiej Komisji do spraw Rewizji KPK o zachowanie kan. 2335 w nowym KPK.

Wnikliwa i dogłębna analiza w latach 1974 - 1980 w Niemczech w formie oficjalnego dialogu pomiędzy Kościołem Katolickim a Masonerią wykazała, że równoczesna przynależność katolika do Masonerii poważnie narusza fundament bycia chrześcijaninem.

Ten wniosek nie odnosi się jedynie do Masonerii niemieckiej, lecz do wszystkich jej form na świecie. Nie istnieje żadna wspólnota pod nazwą „Masoneria”, która byłaby zgodna z nauką Kościoła Katolickiego.

Ogólny zakaz przynależności katolika do stowarzyszeń działających przeciw Kościołowi wydaje się być niewystarczający w nowym Kodeksie. Ten ogólny zakaz zawarty w prawie Bożym byłby niewystarczający dla wiernych. Kościół ma obowiązek precyzyjnego wskazania wiernym, gdzie ukryte są niebezpieczeństwa wobec wiary. Dlatego należy wskazać po imieniu takie stowarzyszenia.

Jeżeli kan. 2335 nie zostanie włączony do nowego KPK, późniejsze umieszczenie go będzie nastroczać poważne trudności.

5.2. Kościół katolicki a Masoneria

Konferencja Biskupów Niemiec 28 lutego 1980 r. uznała za sprzeczną równoczesną przynależność do Kościoła i Masonerii. W tym samym czasie biskupi zdecydowali, aby poprosić Stolicę Apostolską o zachowanie w nowym KPK kan. 2335 (ekskomunika dla osób należących do Masonerii).

Podano istotne racje i motywy, ażeby zachować kanon 2335 w nowym KPK:

1) Często mówi się o „Masonerii przychyłnej, neutralnej i przeciwnej Kościołowi”. Ten podział jest bardzo niebezpieczny, ponieważ można uważać, że jedynie przynależność do loży „przeciwnej” Kościołowi jest niedozwolona dla katolików. Konferencja Biskupów Niemiec prowadziła dialog z Masonerią „przychylną” Kościołowi katolickiemu i stwierdzono, że również względem niej napotkano na przeszkody nie do przezwyciężenia.

Jeżeli to się odnosi do formy Masonerii „przychylnej”, co należy powiedzieć o innych formach? Nie ma innego kraju za wyjątkiem Wielkiej Brytanii czy Stanów Zjednoczonych, w którym Masoneria jest tak „przychylna” Kościołowi jak ta w Niemczech. Dlaczego decyzja Episkopatu Niemiec powinna odnosić się do innych form Masonerii? Istota Masonerii jest zawsze taka sama niezależnie od ewentualnego postępowania lub sposobu bycia poszczególnych masonów, którzy osobiście mogą być przychylni Kościołowi.

2) Wiadomo jest, że inne Konferencje Biskupów wyraziły się w kierunku przeciwnym udzielając pozwoleń i deklarując np.: „kto należy do Loży, która nie działa przeciwko Kościołowi nie popada w ekskomunikę”. Należy zwrócić uwagę, że:

a) Te Konferencje Biskupów nie mogły przeanalizować dogłębnie problemu i prawdopodobnie nie miały możliwości poznania autentycznych faktów i dokumentów jak również nie miały w rękach rytuałów używanych przez Masonerię.

b) Wyrażenia „nie działają przeciwko Kościołowi” nie należy rozumieć jedynie w znaczeniu, że nie prowadzą bezpośredniej i otwartej walki, lecz należy wziąć pod uwagę działalność „podziemną” i minującą, wynikającą z rytuałów masonskich, które były udostępnione, przestudiowane w czasie dialogu.

c) Praktycznie decyzje Konferencji Biskupów zostały zinterpretowane jako zezwalające katolikom na przynależność do Masonerii. W ten sposób powstają sporne kwestie, jak np. katolik w Holandii może być masonem i przystępować do Sakramentów, gdy w Niemczech jest to zakazane. Większym problemem jest kwestia osób podróżujących. Sami masoni zwrócili uwagę na tę nierówność w liście wystosowanym do Ojca Świętego przez Szefa Komisji masonskiej, która prowadziła

rozmowy z komisją Episkopatu Niemiec i wskazuje na konieczność tych samych norm dla całego Kościoła. Z tych powodów Konferencja Episkopatu proponuje zachowanie kan. 2335.

d) W czasie rozmów Masonerii niemieckiej z Komisją Episkopatu przekazano jedynie rytuały trzech pierwszych stopni. Prośba o możliwość wglądu rytuałów innych stopni została odrzucona. Na pytanie o wyjaśnienia czy informacje odnośnie do rytuałów Komisja Episkopatu otrzymała kategorię odpowiedź negatywną. Tajemnica odnośnie do tych rytuałów nie może być ujawniona. W tym miejscu należy zaznaczyć, że kategorię "nie" zostało wypowiedziane w czasie, w którym masoni byli przekonani, że Episkopat wyrazi przychylną decyzję. Sami masoni pragnęli, aby wyrażono zgodę na przynależność katolików do Masonerii jedynie dla trzech pierwszych stopni.

Dla pełniejszego poznania natury i celów Masonerii byłoby bardzo pożyteczne przeanalizowanie rytuałów wszystkich stopni; studium trzech pierwszych stopni jest wystarczające do wyrażenia opinii o niemożności przynależenia katolika do Wolnomularstwa.

3) Konferencje Biskupów będą miały trudności, jeżeli się im pozostawi zadanie przeanalizowania i rozwiązania problemu przynależności wiernych do Masonerii. Można sobie wyobrazić, na jakie presje będą narażeni biskupi ze strony osób wpływowych, ze względu na ich władzę lub pozycję społeczną, czy też ze strony opinii publicznej, na której kształtowanie wpływ mają masoni. Ustawa o charakterze ogólnym wyzwołaby biskupów z bardzo trudnej sytuacji.

4) Wypadałoby, aby potępienie Masonerii w kanonie było jasne. Nie wystarczy powiedzieć, że zawsze jest aktualna zasada, że zakazana jest *ex iure divino*, przynależność do stowarzyszeń, które działają przeciwko Kościołowi. Dla większości wiernych niemożliwe jest wyrobienie sobie prawego osądu odnośnie do tego argumentu. Obowiązkiem Kościoła jest wskazywanie wiernym, gdzie tkwią niebezpieczeństwa dla ich wiary i życia chrześcijańskiego.

5) Brak wyraźnego potępienia Masonerii w nowym KPK stworzyłoby w przyszłości sytuację pełną poważnych i niemożliwych do rozwiązania problemów. Dopóki obowiązuje kan. 2335, łatwo jest go zachować, natomiast ponowne wprowadzenie po ewentualnej abrogacji byłoby prawie niemożliwe.

5.3. Konferencja Biskupów Niemiec odnośnie do stosunków pomiędzy Kościołem Katolickim a Masonerią w Niemczech.

Pomiędzy Kościołem Katolickim a Masonerią w Niemczech w latach 1974-1980 miał miejsce oficjalny dialog na zlecenie Konferencji Episkopatu Niemiec i Wielkiej Loży Zjednoczonej Niemiec („Vereinigte Großlogen von Deutschland”).

Konferencja Episkopatu Niemiec dała swoim przedstawicielom następujące zadania:

- określenie czy w Masonerii niemieckiej miały miejsce istotne zmiany;
- przeanalizowanie ewentualnej zgodności przynależności do Kościoła Katolickiego i do Masonerii;

- edukacja społeczeństwa poprzez środki masowego przekazu w przypadku pozytywnej odpowiedzi na wymienione punkty.

5.3.1. Metoda

Dla uniknięcia subiektywnych ocen problemu należało przeanalizować istotę Masonerii. Obiektywna istota manifestuje się w oficjalnych rytuałach, które zostały dokładnie przeanalizowane w latach 1974-1980. Udostępniono jedynie rytuały trzech pierwszych stopni, pomimo, że spotkania nie ograniczały się jedynie do rytuałów.

5.3.2. Niezmieniona pozycja Masonerii

Masoneria nie zmieniła własnej, podstawowej postawy awersji do Kościoła Katolickiego.

5.3.3. Rezultaty spotkań

Masoneria nie zmieniła się w swojej istocie. Przynależność do niej podważa podstawy istnienia chrześcijańskiego. Sprzeczna jest równoczesna przynależność do Kościoła Katolickiego i Masonerii.

5.4. Motywy niezgodności

5.4.1. Ideologia masonów

Uniwersalna ideologia masonerii nie jest stała. Relatywizm należy do podstawowych przekonań masonów. Jako źródło obiektywnie uznane *Internationale Freimaurer Lexikon* odpowiada na wiele pytań: „Masoneria może być jedyną instytucją, która zdołała utrzymać swoją ideologię i praktykę w większej mierze wolną od dogmatów. Masoneria może być rozumiana jako ruch mający na celu zjednoczenie ludzi skierowanych ku relatywizmowi w celu promocji ideałów humanitarnych”²⁰.

5.4.2. Masońskie pojęcie prawdy

Zaprzeczana jest przez masonów obiektywna możliwość poznania prawdy. W czasie rozmów wskazano na tę cechę charakterystyczną Masonerii.

Relatywizm każdej prawdy stanowi podstawę dla Masonerii. Mason odrzuca wiarę w jakiegokolwiek dogmat i nie toleruje żadnego dogmatu w swojej Loży²¹.

To przekonanie powoduje odrzucenie wszystkich pozycji dogmatycznych, i jak to wyraża *Internationales Freimaurer Lexikon*: „Wszystkie instytucje o podstawie dogmatycznej, wśród których wybija się Kościół Katolicki praktykują nacisk na sumienie”²².

5.4.3. Masońskie pojęcie religii

Masońskie pojęcie religii jest relatywistyczne.

5.4.4. Masońskie pojęcie Boga

Centrale miejsce w rytuałach zajmuje pojęcie „Wielki Architekt świata”. Pomimo bardzo szerokiego otwarcia na wszystkie religie, jest to pojęcie deistyczne. W konsekwencji nie można obiektywnie poznać Boga. Każdy człowiek może kreować swoje pojęcie Boga, zarówno chrześcijanin jak i muzułmanin, wyznawca konfucjusza czy animista lub przedstawiciel jakiegokolwiek innej religii. „Architekt świata” nie jest dla masonów istotą w znaczeniu Boga osobowego.

5.5.5. Masońskie pojęcie Boga i Objawienia

Masońskie pojęcie Boga nie pozwala na myślenie o Objawieniu się Boga tak, jak interpretują to wszyscy chrześcijanie. Ponadto stwierdzenie, że chrześcijaństwo pochodzi od pierwotnej religii astralnej Babilończyków czy Sumerów całkowicie przeciwstawia się wierze w Objawienie (por. Rytuał II, 47).

6. De catholicis qui nomen dant associationibus massonicis

W nawiązaniu do wspomnianego Listu zarezerwowanego, napisanego przez Kongregację Doktryny Wiary 19 lipca 1974 r. do niektórych konferencji biskupów, odnośnie do interpretacji kan. 2335 KPK, który zabrania katolikom pod karą ekskomuniki zapisywania się do stowarzyszeń masońskich lub podobnych, Kongregacja Doktryny Wiary wystosowała 17 lutego 1981 r. deklarację mającą na celu sprostowanie poruszonej kwestii²³.

Wspomniany List stał się powszechnie znanym, co spowodowało błędne i tendencyjne interpretacje, dlatego Kongregacja bez przesadzania ewentualnych dyspozycji nowego Kodeksu potwierdza i precyzuje:

„1) quod attinet ad quaestionem de qua agitur, nullo modo mutata est disciplina canonica, quae proinde totam vim suam retinet;

2) consequenter neque excommunicatio neque ceterae praevisae poenae abrogatae sunt;

3) quae in memorata epistula spectant ad interpretationem canonis, de quo agitur, accipienda sunt, sicut in propositis erat S. Congregationis, solummodo tamquam appellatio ad principia generalia de interpretatione legum poenaliu pro solutione casuum singularum personarum, qui subici possunt iudicio ordinarii loci. Mens autem S. Congregationis non erat, ut demanderetur conferentiis episcopalibus

facultas publice proferendi iudicium indolis generalis circa naturam associationum massonicarum quod secumferat derogationes normis praedictis”²⁴.

1. Nie została zmieniona w żadnym przypadku aktualna dyscyplina kanoniczna, która ma moc;
2. Nie została abrogowana ekskomunika ani inne kary przewidziane;
3. Odnośnie do wspomnianego listu w kwestii dotyczącej interpretacji kanonu należy go rozumieć zgodnie z intencjami Kongregacji, odsyłając jedynie do zasad generalnych interpretacji norm karnych. Poszczególne przypadki mogły być rozwiązane przez ordynariuszy. Kongregacja nie zamierzała przekazać Konferencjom Biskupów możliwości publicznego wypowiedzania się o charakterze generalnym odnośnie do natury stowarzyszeń masońskich, co zakładałoby derogację (uchylenie) od wskazanych norm.

7. Sprawa beatyfikacji Jana Marii Gallot’a.

Kongregacja do Spraw Świętych 20 września 1981 zajęła oficjalną pozycję w sprawie beatyfikacji Jana M. Gallot’a (1747-1794), gdy na łamach gazet ukazała się wiadomość, że poprzez beatyfikację Jana M. Gallot’a, wikarego w Trinita i kapelana sióstr Benedyktyn z Laval, należącego do grupy męczenników tego miasta, którzy ponieśli śmierć 21 stycznia 1794 r., beatyfikowanych 19 czerwca 1955 r. Kościół wyniósł na ołtarze księdza należącego do Masonerii²⁵.

Z akt skompletowanych w trakcie długich poszukiwań przed beatyfikacją Sługi Bożego nic nie wskazywało na to, że Gallot należał do Masonerii.

Wiadomości zebrane przez sędziego z Laval, następnie proboszcza parafii Trójcy Św. kanonika Isidoro Boullier zostały opublikowane w Laval w 1841 (*Memoires ecclésiastiques concernant la ville de Laval et ses environs, diocese du Mans, pendant la revolution de 1789 à 1802*). Nic nie wynikało z najnowszych poszukiwań archiwalnych przeprowadzonych przez Francesco Gasnier, profesora historii i geografii w Laval, którego *Mémoire* z 1918 r. zostały opublikowane w oficjalnej *Positio super introductione causae et super martyrio*, (Sectio hist. n. 44, Typis polyglottis vaticanis, ss. 115-139).

Beatyfikując kapłana Gallot’a Kościół uznał w nim męczennika za wiarę, który od 1791 r. nie złożył przysięgi konstytucyjnej i dlatego musiał zrezygnować z obowiązków wikariusza żyjąc w ubóstwie. W grudniu 1792 r. był internowany do „Patience” i jedynie dlatego, że został uznany za „tres inferme” nie został deportowany. Wyzwolony przez Vendeani ponownie został aresztowany. Został skazany na gilotynę 21 stycznia 1794 r., ponieważ zadeklarował pozostanie na „zawsze katolikiem”.

Zakładając, że Gallot przed rewolucją francuską należał do „Union di Laval”, która wg *Dictionnaire de la franc-maçonnerie et des francs-maçons* (Editions Pierre Belfond, Paris, s.a., § 265) określana jest jako loża masońska, nie byłoby ani logiczne,

ani poprawne stwierdzenie, że beatyfikując Gallot'a Kościół w sposób ewidentny uważa za słuszną przynależność do wspomnianej Unione osoby kościelnej.

Przed rewolucją liczne loże powstały w celu korporacyjnym i posiadały cechy charakterystyczne dla Masonerii XIX w. Zakładając, że loża z Laval była masońska w znaczeniu potępionej przez Kościół, oraz że Gallot do niej przynależał - co należałoby udowodnić - śmiercią męczeńską obmyłby tę jak również inne winy, aby się stać bohaterem wiary wyznanej aż do przelania krwi.

8. Declaratio de associationibus massonicis

Dnia 26 listopada 1983 r., dzień wcześniej przed wejściem w życie KPK 1983, Kongregacja Doktryny Wiary wydała Deklarację *Quaesitum est: de associationibus massonicis* odnośnie do stowarzyszeń masońskich²⁶.

Reforma kan. 2335 KPK 1917, który karał ekskomuniką osoby należące do Masonerii, stała się powodem licznych pytań kierowanych do Kongregacji w sprawie pozycji Kościoła wobec Wolnomularstwa. KPK 1983 nie wymienia Masonerii w sposób wyraźny, jak to czynił KPK 1917 w wyniku wnikliwej dyskusji jaka miała miejsce w 1981 r. odnośnie do kan. 2335. KPK 1983 nowym sformulowaniem kan. 1374 obejmuje również inne stowarzyszenia działające przeciw Kościołowi: „Kto zapisuje się do stowarzyszenia działającego w jakikolwiek sposób przeciw Kościołowi, powinien być ukarany sprawiedliwą karą; kto zaś popiera tego rodzaju stowarzyszenie lub nim kieruje, powinien być ukarany interdyktem”.

W centralnej części Deklaracji nadal zostaje podkreślona „niezmienna negatywna ocena Kościoła o wolnomularskich zrzeszeniach, ponieważ ich zasady zawsze były uważane za nie do pogodzenia z nauką Kościoła i dlatego też przystąpienie do nich pozostaje nadal zabronione. Wierni, którzy należą do wolnomularskich zrzeszeń, znajdują się w stanie ciężkiego grzechu i nie mogą przyjmować Komunii św”.

W końcowej części deklaracji Kongregacja zarezerwowała sobie osąd odnośnie do natury stowarzyszeń masońskich, dlatego władze lokalne nie mogą dokonywać zmian od postanowień. Ojciec Święty Jan Paweł II w czasie audiencji udzielonej kardynałowi prefektowi zatwierdził i nakazał opublikowanie deklaracji.

Zakończenie

Dokumenty Stolicy Apostolskiej, KPK 1917 oraz liczne Dekrety i Deklaracje nadal podkreślają „niezmienną negatywną ocenę Kościoła o wolnomularskich zrzeszeniach, ponieważ ich zasady zawsze były uważane za nie do pogodzenia z nauką Kościoła i dlatego też przystąpienie do nich pozostaje nadal zabronione. Wierni, którzy należą do wolnomularskich zrzeszeń, znajdują się w stanie ciężkiego grzechu i nie mogą przyjmować Komunii św.”

Summary

Freemasonry in Vatican's Documents and in the Canon Law with detailed account of Decrees from Congregation on Doctrines of Faith (1949-1983)

Based on selected documents, the author analyzes the position of the Catholic church in reference to freemasonry. In the conclusion, he writes that the documents of the Vatican, the Canon Law from 1917 and numerous Decrees and Declarations still underline the „unchanged, negative position of the Catholic church to freemasonic associations, since their principles can never be accepted by the teachings of the Church and, therefore, joining such association is still prohibited. Faithful, who belong to freemasonic associations are in a state of mortal sin and cannot receive Holy Eucharist.”

¹ o. Zbigniew Suchecki jest wykładowcą prawa kanonicznego na Uniwersytecie Laterańskim i w Kolegium św. Bonawentury w Rzymie.

² Kan. 2335 - "Nomen dantes sectae massonicae aliisve eiusdem generis associationibus quae contra Ecclesiam vel legitimas civiles potestates machinantur, contrahunt ipso facto excommunicationem Sedi Apostolicae simpliciter reservatam".

³ Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Acta et documenta Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo: Congregatio Plenaria: Diebus 20-29 octobris 1981 habita*, Città del Vaticano 1991, ss. 150-168; 308-335; 349-352.

⁴ Benedictus XIV, Const. *Providas*, w: P. De Lambertinis, *Bullarium*, Romae 1751, t. 3, ss. 283-286; Clemens XII, Const. *In eminenti*, w: *Bullarium: Diplomatum et Privilegiarum Sanctorum Romanorum Pontificum*, Romae 1738, t. 24, ss. 366-367; Gregorio XVI, Ep. Encyc. *Mirari vos*, w: *Bullarii Romani Continuatio*, Romae 1832, t. 19, ss. 129-133; Leo XII, Const. *Quo graviora*, w: *Bullarii Romani Continuatio*, Romae 1825, vol. 8, ss. 327-338; Leo XIII, Litt. *Ad Episcopos Italiae; qui excitantur ad viriliter agendum adversus sectam massonum*, ASS 25(1892-93), ss. 274-277; Leo XIII, Ep. Encyc. *Quod sectam Massonum: Humanum Genus*, ASS 16(1883-1884), ss. 417-433; por. *La Civiltà Cattolica*, (1884-II), ss. 257-291; Leo XIII, Litt. *Ad Episcopos Italiae; qui excitantur ad viriliter agendum adversus sectam massonum*, ASS 25(1892-93), ss. 274-277; X. Ochoa, *Leges ecclesiae: post codicem iuris canonici editae*, Romae 1967-1987, vol. 1-6; Pius VII, Const. *Ecclesiam a Jesu Christo*, w: *Bullarii Romani Continuatio*, Romae 1821, vol. 7, pars 2, ss. 2180-2183; Pius VIII, Ep. Encyc. *Traditi*, w: *Bullarii Romani Continuatio*, Romae 1829, t. 9, ss. 23-27; Pius IX, Ep. Encyc. *Qui pluribus*, w: *Pii IX Pontificis Maximi Acta*, Romae 1954, t. 1, ss. 6-7; Pius IX, Alloc. *Multiplices inter*, w: ASS 1(1865), ss. 193-196; Pius IX, Const., *Apostolicae Sedis*, w: ASS 5(1869), ss. 287-312; S.C.S. Officii., Resp. *De sepultura ecclesiastica concedendu iis, qui nomen dederant sectae massonicae*, w: ASS 26(1840), s. 641; S.C.S.R.U. Inquisitionis, Decr. *Circa occultas sectas*, w: ASS 1(1865), ss. 290-294; S.C.S.R.U. Inquisitionis, Instr. *De secta massonum*, w: ASS 17(1884), ss. 43-47.

⁵ G. Michiels, *De delictis et poenis: Commentarius libri V Codicis Iuris Canonici*, vol. 1, *De delictis: Canones 2195-2213*, Paris-Tournai-Romae-New York 1961; tenże, *De delictis et poenis: Commentarius libri V Codicis Iuris Canonici*, vol. 2, *De poenis in genere: Canones 2214-2240*, Paris-Tournai-Romae-New York 1961; tenże, *De delictis et poenis: Commentarius libri V Codicis Iuris Canonici*, vol. 3, *De delictis: Canones 2141-2313*, Paris-Tournai-Romae-New York 1961; K. Mörsdorf, *Zum Problem der Exkommunikation. Bemerkungen zum Schema Documenti quo disciplina sanctorum seu poenarum in Ecclesia latina denuo ordinatur*, w: *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 143(1974), ss. 64-68; M. Myrcha, *Ekskomunika*, w: *Polonia Sacra*, 9(1957), s. 185; 10 (1956-I), s. 81; 10(1956), s. 15; *Prawo*

Kanoniczne, 1 (1956-I-II), s. 29; tenże, *Interdykt*, w *Prawo Kanoniczne*, 2 (1959-I-II), ss. 73-298; tenże, *Prawo karne: Komentarz do piątej księgi Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2, Kara, Warszawa 1960; tenże, *Suspensa*, w: *Prawo Kanoniczne*, 9(1966), s. 255; 10(1967), s. 89; 10(1967), s. 171; 11(1968), s. 155; 12(1969), s. 161; G. Pellegrini, *Ius ecclesiae poenale: de delictis*, t. I, Napoli 1962; tenże, *Ius ecclesiae poenale: de poenis in genere*, t. 2, Napoli 1965; F. Roberti, *De delictis et poenis*, t. I, Romae 1938; I. Teodori, *Secta Massonica*, w *Apollinaris*, 41(1931), ss. 579-584; P. Tocanel, *S. Congr. pro Doctrina Fidei, Declaratio de iis qui nomen dant sectis Massonicis* w: "Apollinaris" 54(1981), s. 35; A. Borrás, *Les Sanctions dans L'Eglise*, Paris 1990; A. Borrás, *L'excommunication dans le nouveau code de droit canonique. Essai de définition*, Paris 1987; tenże, *Appartenance à l'Eglise, communion ecclesiale et excommunication*, w *Nouvelle revue theologique*, 110(1988), ss. 801-824; A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996; L. Chiappetta, *Il codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, t. 1-2, Napoli 1988; V. De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa*, w: *Il diritto nel mistero della Chiesa*, (pr. zbior.), Roma 1992, t. 3, ss. 431-540; G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Frascati 1990; T.J. Green, *Commento sub cc. 1311-1399*, w: *The code of canon law: A text and commentary*, (pod redakcją J.A. Coriden, T.J. Green, D.E. Heintschel), London 1985; J. Hollwek, *Votum, Codex Iuris Canonici: Liber Quartus De Delictis et poenis: pars III. De Delictis in Specie et Relativis Poenis*, tit. XIX-XXIII, Romae 1909, w: L. Musselli, *Il contributo di Josph Hollwek alla codificazione del Diritto Penale Canonico*, w: M. Vismara Missiroli, L. Musselli, *Il processo di codificazione del Diritto penale Canonico*, Padova 1983, ss. 215-216; J. Krukowski, F. Lempa, *Sankcje w Kościele*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, (pr. zbior.), Lublin 1987, t. 4, ss. 113-282; F. Lempa, *Część Szczegółowa*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.: Księga VI. Sankcje w Kościele*, (pr. zbior.), Lublin 1987, t. 4; F. López-Illana, *Ecclesia unum et plura: Riflessione teologica canonica sull'autonomia delle Chiese locali*, Città del Vaticano 1991; A. Marzoa, *Los delictos y las penas canonicas*, w: *Manual de derecho canonico*, Pamplona 1988, ss. 677-717; A. Marzoa, *Commento sub c. 1374*, w: *Comentario exegetico al código de derecho canónico*, (pod redakcją A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocana), t. IV/1, Pamplona 1996; L. Musselli L., *1917-1983: per un raffronto tra le due codificazioni del diritto penale canonico*, w: *Monitor Ecclesiasticus*, 114(1989), ss. 29-34; tenże, *Il contributo di Josph Hollwek alla codificazione del Diritto Penale Canonico*, w: M. Vismara Missiroli, L. Musselli, *Il processo di codificazione del Diritto penale Canonico*, Padova 1983, ss. 109-273.

⁶ S.C. S. Officii, Decl. *Confirmantur normae Codicis Iuris Canonici circa sectae massonicae et ipsarum fautores* z 20 IV 1949, w: X. Ochoa, *Leges Ecclesiae: post Codicem Iuris Canonici editae*, Romae 1969, t. 2, nr 2044, col. 2595-2596; Konferencja Episkopatu Włoch, *Nota in vista delle consultazioni popolari*, (13 III 1958), Rzym 1958, Archiwum CEI, w *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana: decreti, dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa Italiana*, t. 1, nr 130; S.C. pro Doctrina Fidei, Resp. (Kwiecień-maj 1973), *Normae canonicae circa eos, qui sectis massonicis adhaerent, immutatae manent*, w: X. Ochoa, *Leges Ecclesiae: post Codicem Iuris Canonici editae*, Romae 1980, t. 5. n. 4205, col. 6606-6607; por. *Rivista diocesana milanese*, 61(1973), s. 377; S.C. pro Doctrina Fidei, Litt. *Complures episcopi, ad praesides conferentiarum episcopaliū de catholicis qui nomen dant associationibus massonicis*, Prot. 272/44, (18 VII 1974), *Notiziario CEI* 1974, 191; EV 5/563; S.C. pro Doctrina Fidei, Decl. (26 Feb. 1975), *Nonnullae dantur interpretationes normarum de inscriptione christifidelium in sectis massonicis*, w: X. Ochoa, *Leges Ecclesiae: post Codicem Iuris Canonici editae*, Romae 1980, t. 5. nr 4360, kol. 6991; Konferencja Episkopatu Niemiec, Decl. *Dichiarazione circa l'appartenenza di cattolici alla Massoneria* (Würzburg, 28 IV 1980), tekst w j. niemieckim znajduje się w *Amtsblatt des Erzbistums Köln*, I VI 1980, ss. 102-111; S.C. pro Doctrina Fidei, Decl. *Declaratio de canonica disciplina quae sub poena excommunicationis vetat ne catholici nomen dent sectae massonicae aliisque eiusdem generis associationibus*, (17 II 1981), w: AAS 73(1981), ss. 240-241; S.C. for Causes of Saints, Statement *There has appeared on the beatification of Giovanni Maria Gallot, a priest who is considered a members of masonry*, "L'Osservatore Romano", ed. in english (28 IX 1981), ss. 1-2; S.C. pro Doctrina Fidei, Decl. *Quaesitum est: de associationibus massonicis*, (26 XI 1983), w: AAS 76(1984), s. 300; *Riflessioni ad un anno dalla dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede. Inconciliabilità tra fede cristiana e Massoneria*, "L'Osservatore Romano" z 23 II

1985, s. 1; *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando: series I (Antepreparatoria)*, appendix vol. II, pars I, Romae 1961, ss. 228-229, 794; *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Roma 1971, vol. I, pars IV, ss. 340-341; Romae 1973, vol. II, pars V, ss. 617-618; Roma 1974, vol. III, pars II, s. 586; vol. III, pars III, s. 19.

⁷ D.J. Andrés, *Leges Ecclesiae post codicem iuris canonici editae*, Romae 1994, vol. 7; Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando, *Codex iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico actus*, Città del Vaticano 1989; Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando, *Communicationes* 1(1969), ss. 35-56, 77, 79-85; 2(1970), ss. 99-107; 194-195; 5(1973), ss. 195-196; 6(1974), ss. 33-35; 40-41; 7(1975), ss. 93-97; 8(1976), ss. 166-183; 9(1977), s. 80; 147-174; 213; 304-322; 11(1979), ss. 9-10; 12(1980), ss. 189-199; 14(1982), s. 137; 150; 15(1983), s. 160; 16(1984), ss. 38-51; 17(1985), ss. 245-250; 21(1989), s. 253; 22(1990), ss. 15-16; 118; 23(1991), s. 49; 224; Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Recognoscendo, *Schema legis Ecclesiae fundamentalis. Textus emendatus*, Città del Vaticano 1971; tamże, *Schema documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia latina denuo ordinatur (reservatum)*, Città del Vaticano 1973; tamże, *Schema canonum de modo procedendi pro tutela iurium seu de processibus*, Città del Vaticano 1976; tamże, *Schemata canonum novi codicis iuris canonici*, Romae 1977; tamże, *Codex iuris canonici schemata patribus commissionis reservatum*, Città del Vaticano 1980; tamże, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab em. mis atque exc. mis patribus commissionis ad novissimum schema codicis iuris canonici exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis*, Città del Vaticano 1981; tamże, *Codex iuris canonici. Schema novissimum iuxta patrum commissionis emendatum atque summo pontifici praesentatum*, Città del Vaticano 1982; Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Acta et documenta Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo: Congregatio Plenaria: Diebus 20-29 octobris 1981 habita*, Città del Vaticano 1991, ss. 150-168; 308-335; 349-352; *Prima Romana Synodus. 1960*, Città del Vaticano 1960, nr 247.

⁸ *La liberazione d'Italia nell'opera della Massoneria*, (pod redakcją A.A. Mola), Foggia 1990; *La Massoneria Oggi: Atti del corso estivo della Università Complutense di Madrid La Massoneria hoy*, (pod redakcją J. Ferrer Benimelli A.A. Mola), Foggia 1991; P. Agnelli Bicudo, *La Massoneria e la Chiesa*, w: *La Massoneria Oggi: Atti del corso estivo della Università Complutense di Madrid La Massoneria hoy*, (pod redakcją J. Ferrer Benimelli A.A. Mola), Foggia 1991, ss. 128-134; *Anderson's Constitutions - Constitutions d'Anderson 1723*, (pod redakcją D. Ligou), Paris 1990; R. Appel, H. Vorgrimler, *Kirche und Freimaurerei in Dialog*, Frankfurt/M 1975; K. Baresch, *Katholische Kirche und Freimaurerei*, Wien 1983; K. Bencheirit, C. Louart, *La Franc-Maçonnerie au Féminin*, Paris 1994; I. Biagianti, *Massoneria e socialismo nell'età giolittiana: il caso di Giovanni Merloni*, w: *La liberazione d'Italia nell'opera della Massoneria*, (pod redakcją A.A. Mola), Foggia 1990; P. Burnat, Ch. De Villeneuve, *Les Francs-Maçons des années Mitterrand*, Paris 1994; Camera dei Deputati Senato della Repubblica, IX Legislatura, *Commissione parlamentare d'inchiesta sulla Loggia Massonica P2: allegati alla relazione*, Serie II: *Documentazione raccolta dalla Commissione*, vol. 4, *Altre forme massoniche coperte*, t. I, Roma 1984; t. 2, Roma 1985; G. Cantoni, *La massoneria nei documenti del Magistero della Chiesa cattolica*, w: *Massoneria cattolici e cultura: Atti del convegno organizzato da Alleanza Cattolica*, (pr. zbior.), Lecce 1993, ss. 27-52; tenże, *La massoneria nei documenti del Magistero della Chiesa cattolica*, w: *Massoneria e religioni*, (pod redakcją M. Introvigne), Torino 1994, ss. 133-182; L. Chajm, *Polskie Wolnomularstwo: 1920-1938*, Warszawa 1984; A. Comba, *Valdesi e Massoneria tra fine Ottocento e primo Novecento*, w: *La liberazione d'Italia nell'opera della Massoneria*, (pod redakcją A.A. Mola), Foggia 1990, ss. 167-196; F. Corona, *Massoneria e Politica in Italia (1892-1908)*, Roma-Bari 1985; E. Decleva, *Anticlericalismo e lotta politica nell'età giolittiana: "L'esempio della Francia" e i partiti popolari (1901-1904)*, w: "Nuova Rivista Storica", 52(1968), nr 3-4; tenże, *Anticlericalismo e lotta politica nell'età giolittiana: L'estrema sinistra e la formazione dei blocchi popolari (1905-1909)*, w: "Nuova Rivista Storica", 52(1968), nr 5-6; V.L. De Poncins, *Freemasonry and the Vatican: a struggle for recognition*, London 1968; G. Di Bernardo, *Filosofia della Massoneria: L'immagine massonica dell'uomo*, Venezia 1989; M. Dierickx, *Freimaurerei, die große Unbekannte*, Hamburg 1970; F. Gianulli, *L'essenza della massoneria italiana: il naturalismo*, Firenze 1973; L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX*

wieku, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1982; tenże, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość: Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej: 1905-1928*, Warszawa 1984; tenże, *Masoneria Polska XX wieku: losy, loże, ludzie*, Warszawa 1993; tenże, *Masoneria Polska XX wieku: losy, loże, ludzie*, Warszawa 1996; M. Heindel, *Fra massoneria e Cattolicesimo: le lontane origini*, Pisa 1990; J. Hortal, *Maçonaria e Igreja: conciliáveis ou inconciliáveis?*, San Paolo 1993; M. Introvigne, *La massoneria: origini, problemi, prospettive*, w: *Massoneria cattolici e cultura: Atti del convegno organizzato da Alleanza Cattolica*, (pr. zbior.), Lecce 1993, ss. 7-25; tenże, *Che cos'è la massoneria: il problema delle origini e le origini del problema*, w: *Massoneria e religioni*, (pod redakcją M. Introvigne), Torino 1994, ss. 13-62; Istituto di studi e ricerche Leonida Casali, *Massoni a Bologna*, Imola 1989; Ch. Jacq, *La massoneria, storia e iniziazione*, Milano 1978; D. Knoop, G.P. Jones, *The Genesis of Freemasonry. An account of the rise and development of Freemasonry in its operative, accepted and early speculative phases*, Manchester 1947; J. Lawrence, *Freemasonry - a religion?*, Eastbourne 1992; J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, vol. 2, Paris 1955; E. Lennhoff, O. Posner, *Internationales Freimaurer Lexicon*, Monaco 1980; A. Mellor, *Nos Frères séparés. Les Francs-Maçons*, Paris 1961; A. Mellor, *I nostri fratelli separati. I Liberi Muratori*, Milano 1963; tenże, *Logen, Rituale, Hochgrade*, Vienna 1968; tenże, *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie et des Francs Maçons*, Paris 1989; A.A. Mola, *Storia della Massoneria italiana dalle origini ai nostri giorni*, Milano 1992; F. Molinari, *La Massoneria: cattedrale laica della fraternità*, Brescia 1989; tenże, *La Massoneria nei documenti pontifici dell'Ottocento*, w: *La liberazione d'Italia nell'opera della Massoneria*, (pod redakcją A.A. Mola), Foggia 1990, ss. 207-227; *Riflessioni ad un anno dalla dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede. Inconciliabilità tra fede cristiana e Massoneria*, "L'Osservatore Romano" z 23 II 1985, s. 1; P. Naudon, *La Franc-Maçonnerie*, Paris 1984; L. Néfontaine, *Evolution de la législation canonique vis-à-vis de la franc-maçonnerie*, w: "Esprit et Vie" 5(1984), ss. 74-79; tenże, *Église et Francmaçonnerie*, Paris 1990; E. Pavesi, *Intervento decisivo su Chiesa cattolica e massoneria*, "Cristianità" 14(1986), ss. 6-8; A. Sebastiani, *La Luce Massonica: L'Essenza della Libera Muratoria*, vol. 1-5, Roma 1992-1993; L. Sessa, *La questione dei Landmarks*, Foggia 1985; E. Sgromo, *Riflessi massonici nella politica internazionale*, w: *Massoneria cattolici e cultura: Atti del convegno organizzato da Alleanza Cattolica*, (pr. zbior.), Lecce 1993, ss. 53-65; E. Simoni, *Bibliografia della Massoneria in Italia*, Foggia 1992; D. Stevenson, *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century 1590-1710*, Cambridge 1988; *The Constitutions of free-masons, containing the history, charges, regulations, etc., of that most ancient and right worshipful fraternity (Le Costituzioni dei liberi muratori, contenenti la storia, i doveri, i regolamenti ecc., di quella più antica e molto venerabile fratellanza)*, London 1723; L. Troisi, *La Massoneria: Profilo storico-cronologico*, Foggia 1990.

⁹ *Massoneria cattolici e cultura: Atti del convegno organizzato da Alleanza Cattolica*, (pr. zbior.), Lecce 1993; *Massoneria e religioni*, (pod redakcją M. Introvigne), Torino 1994; *A bliźniego swego...: Materiały z sympozjum "Św. Maksymilian Maria Kolbe - Żydzi - masoni"*, (pod redakcją S.C. Napiórkowski), Lublin 1997; G. Caprile, *I Documenti pontifici intorno alla Massoneria*, "La Civiltà Cattolica" 108(1958), ss. 167-176; tenże, *I Documenti pontifici intorno alla Massoneria*, "La Civiltà Cattolica" 108(1958), ss. 504-517; tenże, *Chiesa e Massoneria oggi*, w: "La Civiltà Cattolica" 115(1964-II), ss. 145-151; tenże, *Cattolici e Massoneria: un'importante dichiarazione sulla scomunica*, w: "La Civiltà Cattolica" 125(1974), ss. 159-162; tenże, *Ancora sull'appartenenza alla Massoneria*, w: "La Civiltà Cattolica" 136(1985), s. 582; F. Cordova, *Massoneria e politica in Italia 1892-1908*, Bari 1985; M. Cordovani, *La Chiesa e la Massoneria*, "L'Osservatore Romano" z 19 III 1950, s. 1; G. Cottier, *Regards catholiques sur la Franc-Maçonnerie (I): l'histoire de difficiles rapports*, w: *Atheism and dialogue. Athéisme et Dialogue. Ateísmo y Diálogo*, Segretariato per i non credenti, 22(1987), nr 2, ss. 101-119; tenże, *Regards catholiques sur la Franc-Maçonnerie (II): Après Vatican II, ouverture possible?* tamże, 22(1987), nr 3, ss. 197-221; *Documentazioni: Il Grande Oriente di Francia contro la Chiesa Cattolica*, "L'Osservatore Romano" z 10 IX 1952, s. 3; R.F. Esposito, *La massoneria e l'Italia: dal 1800 ai nostri giorni*, Roma 1956; tenże, *Le buone opere dei laicisti, degli anticlericali e dei frammassoni*, Roma 1970, ss. 263-276; tenże, *La riconciliazione tra la Chiesa e la Massoneria: Cronaca di alcuni avvenimenti e incontri*, (wstęp V. Miano, G. Gamberini, G. Caprile), Ravenna 1979; tenże, *Pio IX. La Chiesa in conflitto col mondo. La S. Sede, la Massoneria e il radicalismo settario*, Roma 1979; tenże, *Le*

grandi concordanze tra Chiesa e Massoneria, Firenze 1987; tenże, *Il p. Hermann Gruber SJ (1851-1930): E' l'inizio del disgelo cattolico - massonico: documenti inediti dell'archivio provinciale dei Gesuiti di Colonia*, w: *Palestra del Clero*, 1989, ss. 471-500; tenże, *Ecumenismo e dialogo Chiesa-Mondo nell'insegnamento di d. Giacomo Alberione (1884-1971)*, w: *Palestra del Clero*, 1989, ss. 331-358; tenże, *Santi e massoni al servizio dell'uomo: vite parallele*, Foggia 1992; J.A. Ferrer Benimeli, *Bibliografía de la masonería. Introducción histórica-crítica*, Madrid 19782; tenże, *Masonería, Iglesia e Ilustración*, vol. 4, Madrid 1982-19862; tenże, *Masonería española contemporánea. Siglo XXI*, vol. 2, Madrid 19872; tenże, *Gli studi storici sulla Massoneria in Europa*, w: *La Massoneria Oggi: Atti del corso estivo della Università Complutense di Madrid La Massonería hoy*, (pod redakcją J. Ferrer Benimelli A.A. Mola), Foggia 1991, ss. 135-150; J.A. Ferrer Benimeli, G. Caprile, *Massoneria e Chiesa cattolica ieri, oggi, domani*, Roma 1982; C. Francovich, *Storia della Massoneria in Italia. Dalle origini alla Rivoluzione Francese*, Firenze 1989; G. Gamberini, *Attualità della Massoneria: Contenti gli operai?*, Ravenna 1978; J. Stimpfle, *La Chiesa cattolica e la massoneria. La commissione per il dialogo ha chiarito la decisiva questione*, w: "Quaderni di Cristianità" 2(1986-IV), ss. 45-67; tenże, *Dall'indagine dei vescovi tedeschi (1974-1980) al documento vaticano del 1983*, w: *Massoneria e religioni*, (pod redakcją M. Introvigne), Torino 1994, ss. 162-182; Z. Suhecki, *La cremazione dei cadaveri nel Diritto Canonico*, Roma 1990; tenże, *La Massoneria e le sanzioni della Chiesa*, w: *Liber amicorum mons. Biffi: scritti in onore di mons. Franco Biffi*, (pr. zbior.), Città del Vaticano 1994, ss. 157-209; tenże, *La cremazione nella legislazione della Chiesa*, "Apollinaris" 66(1993), ss. 653-727; tenże, *Zagadnienie kremacji w rozwoju historycznym*, "Prawo Kanoniczne" 36(1993), nr 1-2, ss. 145-159; tenże, *La cremazione nel Diritto Canonico Civile*, Roma 1995; tenże, *La Massoneria nelle disposizioni del "Codex" del 1918 e del 1983*, Città del Vaticano 1997; K. Tuszyński, *Wolnomyślicielstwo i masoneria jako historyczny kontekst apostołstwa św. Maksymiliana Kolbego*, w: *A bliźniego swego...: Materiały z sympozjum "Św. Maksymilian Maria Kolbe - Żydzi - masoni"*, (pod redakcją S.C. Napiórkowski), Lublin 1997; Z. Żimowski, *Kościół a masoneria*, w: tamże, ss. 135-146; A. Zwoliński, *Wokół Masonerii*, Kraków 1993.

¹⁰ S.C. S. Officii, Decl. *Confirmantur normae Codicis iuris Canonici circa sectae massonicae et ipsarum fautores* z 20 IV 1949, w: X. Ochoa, *Leges Ecclesiae: post Codicem iuris Canonici editae*, Romae 1969, t. 2, nr 2044, col. 2595-2596.

¹¹ S.C. pro Doctrina Fidei, Resp. (kwiecień-maj 1973), *Normae canonicae circa eos, qui sectis massonicis adhaerent, immutatae manent*, w: X. Ochoa, *Leges Ecclesiae: post Codicem iuris Canonici editae*, Romae 1980, t. 5, nr 4205, col. 6606-6607; por. "Rivista diocesana milanese" 61(1973), s. 377.

¹² "Eminentissime Domine,

Complures Episcopi ab hac Sacra Congregatione quaesiverunt de pondere et interpretatione Canonis 2335 C.I.C. qui sub poena excommunicationis vetat catholicis nomen dare associationibus massonicis aliisque eiusdem generis.

Decursu longioris examinis huius quaestionis Sancta Sedes Conferentias Episcopales quarum res particulari modo interest pluries consuluit, ut istarum associationum naturam et navitatem hodiernam necnon Episcoporum mentem melius cognosceret.

Magna tamen divergentia responsionum quae rationem reddit diversarum situationum in unaquaque natione non sinit S. Sedem mutare legislationem generalem hucusque vigentem quae igitur in vigore manet usquedum nova lex canonica a competenti Pontificia Commissione Codici iuris canonici recognoscendo publici iuris fiat.

In considerandis autem casibus particularibus prae oculis tenendum est legem poenalem strictae subesse interpretationi. Proinde tuto doceri et applicari potest opinio eorum auctorum qui tenent praedictum canonem 2335 respicere eos tantum catholicos qui nomen dant associationibus quae revera contra Ecclesiam machinantur.

Manet tamen in quocumque casu prohibitio pro clericis religiosis necnon membris Institutorum saecularium nomen dandi quibuscumque associationibus massonicis.

Quae dum tecum communico, sensus profundae aestimationis meae Tibi pando atque remaneo Tibi addictissimus in Domino. Franciscus Card. Šeper, *praefectus*, J. Hamer, *secretis*, Romae, 18 Iulii 1974". S.C. pro Doctrina Fidei, Litt. *Complures episcopi*, ad praesides conferentiarum episcopalium de catholicis

qui nomen dant associationibus massonicis, Prot. 272/44, (18 Iul. 1974), *Notiziario CEI* 1974, 191; AAS 73(1981), ss. 240-241; EV 5/563.

¹³ Tamże.

¹⁴ S.C. pro Doctrina Fidei, Decl. (26 II 1975), *Nonnullae dantur interpretationes normarum de inscriptione christifidelium in sectis massonicis*, w: X. Ochoa, *Leges Ecclesiae: post Codicem Iuris Canonici editae*, Romae 1980, t. 5, nr 4360, col. 6991.

¹⁵ "Excelência, Em data de 4 janeiro passado, Vossa Excelência, na qualidade de Presidente da Conferência Episcopal do Brasil, solicitou algumas esclarecimentos acerca de carta que, datada de 19 de julho de 1974, a Sagrada Congregação da Doutrina da Fé endereçou a diversos Presidentes de Conferências Episcopais a respeito da maçonaria.

Quanto a isso, o supracitado Sagrado Dicasterio, sob o Prot. n. 272/44, de 26 de fevereiro passado, pede que comunique a Vossa Excelência o que segue:

Ao item 1): Seria talvez desejável (mas certamente não de se esperar) uma declaração pública por parte da associação em questão, na qual se dissesse que não entre nos intentos dela combater a Igreja; parece, entretanto, que se possa dar fé àqueles católicos que, inscritos há anos na maçonaria, solicitam espontaneamente serem admitidos aos sacramentos (o que lhes era antes negado por esse motivo), declarando, 'onerata ipsorum conscientia' que a associação na qual estão inscritos não tem mais exigido deles compromissos contrários a sua reta consciência cristã. Não parece, por outro lado, conveniente que os Bispos façam, ao menos na atual situação dos fatos, publicamente declarações sobre esta ou aquela associação.

Ao item 2): Da frase 'machinari contra Ecclesiam' se pode dizer, de modo geral, que se deva referir a 'delicta' contra a doutrina, as pessoas ou as instituições eclesásticas; note-se que isso diz respeito à associação como tal e não a cada membro tomado singularmente".

¹⁶ Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Acta et documenta Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo: Congregatio Plenaria: Diebus 20-29 octobris 1981 habita*, Città del Vaticano 1991, ss. 150-168; 308-335; 349-352.

¹⁷ Por. *Communicationes* 16(1984), ss. 48-49.

¹⁸ Por. *Communicationes* 1(1969), s. 85.

¹⁹ Por. Uwagi Kongregacji Doktryny Wiary, 17.

²⁰ E. Lennhoff, O. Posner, *Internationale Freimaurer Lexikon*, Wieden 1975, col. 1300.

²¹ Por. Th. Vogel w KNA dd. 11-2-1960, s. 6.

²² E. Lennhoff, O. Posner, *Internationale Freimaurer Lexikon*, col. 374.

²³ S.C. pro Doctrina Fidei, Decl. de canonica disciplina quae sub poena excommunicationis vetat ne catholici nomen dent sectae massonicae aliisque eiusdem generis associationibus z 17 II 1981, w: AAS 73(1981), ss. 240-241.

²⁴ Tamże.

²⁵ S.C. for Causes of Saints, Statement *There has appeared* on the beatification of Giovanni Maria Gallot, a priest who is considered a members of masonry, "L'Osservatore Romano", ed. in english (28 IX 1981), ss. 1-2.

²⁶ S.C. pro Doctrina Fidei, Decl. *Quaesitum est: de associationibus massonicis* z 26 XI 1983, w: AAS 76(1984), s. 300; *Apollinaris* 57(1984), s. 38; "L'Osservatore Romano" z 27 XI 1983, s. 2; EV, 9/553.

„CRUX FIRMAT MITEM, MITIGAT FORTEM”¹. BŁOGOSŁAWIONY VILMOS APOR - WSPÓŁCZESNY MĘCZENNIK

Studium z prawa kanonizacyjnego

Śledząc nauczanie Jana Pawła II nietrudno zauważyć stałą w nim obecność tematu męczeństwa i męczenników, którzy „w naszym stuleciu wrócili”, tak że „Kościół znowu stał się Kościołem męczenników”². Wielokrotnie podkreślał znaczenie tego faktu dla życia Kościoła, także dla jego jedności³.

Do tematu tego powracał w licznych przemówieniach do biskupów, np. podczas posynodalnego spotkania z przewodniczącymi Konferencji Episkopatów Europy, w rok po Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów dla Europy (1.12.1992), a także w czasie ceremonii przy licznych w ostatnich latach beatyfikacjach i kanonizacjach⁴. Do końca 1997 r. Ojciec Św. Jan Paweł II ogłosił błogosławionymi 664 osoby (podczas 103 ceremonii beatyfikacyjnych) oraz kanonizował 281 osób (podczas 34 ceremonii kanonizacyjnych). Większość z nich (ok. 90 proc.) stanowili męczennicy. Najwięcej błogosławionych w czasie jednej uroczystości ogłosił 25 października 1992 r. wynosząc do chwały ołtarzy 122 męczenników wojny domowej w Hiszpanii, natomiast świętych - podczas ceremonii 19 czerwca 1988 r. - 117 męczenników wietnamskich. W 1997 r. Jan Paweł II ogłosił świętymi i błogosławionymi 19 osób, w czasie ośmiu ceremonii. W gronie czterech beatyfikowanych jako męczennik znalazł się Vilmos Apor⁵.

Do grona błogosławionych zaliczył go Ojciec Św. Jan Paweł II dnia 9 listopada 1997 r.⁶ Nadał mu tytuł męczennika, gdyż biskup Apor poniósł śmierć z rąk żołnierzy Armii Czerwonej, ponad 40 lat temu - 2 kwietnia 1945 r.

W niniejszym opracowaniu przedstawiony będzie najpierw rys biograficzny nowego błogosławionego (I), następnie prawnokanoniczne pojęcie męczeństwa i jego elementy, weryfikowanie się ich w sprawie bpa Apora (II).

I. Rys biograficzny bł. Vilmosa Apora⁷

29 lutego 1892 r. w Segesvár, w diecezji Alba Iulia (obecnie w Rumunii) urodził się chłopiec, ósme dziecko barona Gábora Apora z Altorja, funkcjonariusza rządowego oraz hrabiny Fidélii Pálffy, kobiety bardzo religijnej. Kilka dni później, 5 marca, został ochrzczony w rodzinnym domu w Segesvár. Nadano mu imię Vilmos (Vilhelmus)⁸.

Losy dziecka związane były z życiem jego rodziców. W 1894 r. ojciec został mianowany Sekretarzem Stanu w węgierskim ministerstwie we Wiedniu, dokąd przeniósł się z całą rodziną⁹. Cztery lata później, 15 sierpnia 1898 r., baron Gábor zmarł. Rodzina Aporów pozostała we Wiedniu. Tam też Vilmos w 1900 r. ukończył edukację elementarną i rozpoczął kurs gimnazjalny u księży jezuitów w Kalksburgu w Austrii. Dalszą edukację, ostatnie trzy lata gimnazjalne, odbywał w innej jezuickiej placówce w Kalocsa na Węgrzech (1906-1909). Tutaj zrodziło się jego powołanie kapłańskie. W okresie Bożego Narodzenia 1909 r. matka Fidélia pogodziła się z decyzją syna i udzieliła mu swego błogosławieństwa¹⁰.

Zaraz po zdaniu matury, w 1910 r., Vilmos wstąpił do biskupiego seminarium duchownego w Győr i został zapisany na wydział teologiczny uniwersytetu w Innsbrucku¹¹. Najpierw przebywał w konwiktzie teologicznym „Nicolaihaus”, a później w „Canisiano” księży jezuitów. Studia teologiczne ukończył w 1915 r. Wkrótce, 22 sierpnia, przyjął subdiakonat, a następnego dnia diakonat w węgierskiej diecezji Nagyvárd (dzisiaj Oradea w Rumunii) z rąk biskupa Józsefa Lányi. Natomiast święceń kapłańskich udzielił mu pomocniczy biskup Brixen Sigismund Waitz, dnia 24 sierpnia 1915 r.¹² Następnego dnia celebrował mszę św. prymicyjną, z uczestnictwem swej matki i dwóch siostr. Starszy brat w tym czasie znajdował się na froncie.

We wrześniu 1915 r. biskup z Nagyvárd Miklós Széchényi mianował neoprezbitera Vilmosa kapłanem parafii w Gyula, w prowincji Békés. Wiele czasu poświęcał penitentom w konfesjonale oraz modlitwie, a także posłudze w szpitalu¹³. Na przełomie czerwca i lipca następnego roku powrócił do Innsbrucku, gdzie uzyskał doktorat z teologii. 4 stycznia 1917 r. rozpoczął posługę kapłana w wojskowym szpitalu polowym Czerwonego Krzyża. Stamtąd po trzech miesiącach powrócił do Gyula¹⁴. 1 lipca 1917 r. został przeniesiony do Nagyvárd - do diecezjalnego seminarium - i objął obowiązki prefekta studiów oraz wykładowcy teologii dogmatycznej. Miejscowy biskup rozpoczął bowiem reformę seminarium diecezjalnego. Vilmos w dzienniku odnotował swój smutek z powodu odwołania z Gyula, ale w duchu posłuszeństwa podjął nowe zadania¹⁵.

W sierpniu 1918 r. był mianowany proboszczem w Gyula. Miał wówczas 26 lat i był najmłodszym proboszczem na całych Węgrzech. W klimacie encykliki *Rerum novarum* papieża Leona XIII stał się promotorem odnowy religijnej, społecznej i politycznej. Już w 1921 r. zainicjował wydawanie miesięcznika „*Informator katolicki Gyula*”, który skierowany był do rodzin parafii. W 1925 roku z 25 parafianami odbył pielgrzymkę do Rzymu, by „słuchać Kościoła”. W swej aktywności społecznej bardzo zdecydowanie wyrażał swoje stanowisko, gdy tylko trzeba było stanąć w obronie

prawdy i moralności¹⁶. Zasłużył nawet na tytuł „proboszcz ubogich”¹⁷. W maju 1938 r. przeżywał 34 Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny, który odbywał się w Budapeszcie, z udziałem papieża Piusa XII. Mówiono wtedy, że proboszcz z Gyula jest poważnym kandydatem na biskupa pomocniczego Veszprém. Już w okresie studiów w Innsbrucku, dyrektor „Canisianum” o. Hoffmann wyraził się o nim, że w przyszłości niewątpliwie będzie kandydatem na biskupa. Jednak na liście prezentowanej rządowi, po śmierci biskupa Győr I. Breyera, znalazł się dopiero na trzecim miejscu. Regent Miklós Horthy powiedział nuncjuszowi Angelo Rotta, że z przedstawionej listy preferowany jest pierwszy kandydat, do zaakceptowania jest najwyżej drugi. Jednak papież Pius XII, bullą z dnia 21 stycznia 1944 r., mianował Vilmosa Apora, siedemdziesiątym drugim biskupem w historii tej diecezji, założonej przez św. Stefana¹⁸.

W ten sposób w 1941 r. rozpoczął się nowy okres w życiu ks. Vilmosa. Kilka dni po nominacji, przyjmując delegację swej nowej diecezji, program posługiwania zawarł w bardzo prostych słowach: „*Moja praca kapłańska dotąd miała charakter duszpasterski, także jako biskup Győr pragnę pozostać pasterzem*”¹⁹.

24 lutego tego roku przyjął sakrę biskupią z rąk prymasa Węgier kard. Jusztiniána Serédiiego, któremu asystowali biskupi Gyula Glattfelder i Gyula Czapiak. Tydzień później, 2 marca, objął w kanoniczne posiadanie wyznaczoną mu diecezję²⁰. Na biskupie zawołanie wybrał i umieścił na pamiątkowym obrazku słowa: „*Crux firmat mitem, mitigat fortem*”²¹, tzn. „*Krzyż umacnia słabego, a łagodnym czyni silnego*”²². Motto to miało się weryfikować od początku biskupiej posługi Vilmosa Apora; apogeum próby przypadło na lata 1944-1945.

19 marca 1944 r. oddziały niemieckie wtargnęły na Węgry, przechodząc także przez diecezję Győr. Rozpoczęły się, prowadzone przez Niemców, czystki etniczne. W dzień Zesłania Ducha Świętego 1944 r. biskup odważnie potępił je, zwłaszcza rasizm antysemicki. Dokonał tego publicznie w miejscowej katedrze²³. Kilka dni później, 28 maja, napisał list protestacyjny do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w związku z tworzeniem getta w Győr²⁴. W październiku 1944 r. okupanci nazistowscy przeprowadzili likwidację rządu narodowego, oddając władzę w ręce Ferencza Szálasiiego, lidera węgierskich narodowych socjalistów (Pfeilkreuzler), co nasiliło akcję czystek. Biskup Győr wraz z biskupem Veszprém, Józsefem Mindszenty, opracowali protestacyjne memorandum²⁵. Zresztą poprzedzała je ocena sił narodowego socjalizmu przez Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej kard. Eugenia Pacelliego z 1934 r., który zalecał je neutralizować. Aktywność biskupa Vilmosa Apora, z urodzenia także senatora, była wyraźnie z tą opinią zgodna²⁶. Hierarchia kościelna i słuchający jej wierni byli krytykowani za to, że „nie sympatyzują z aktualnym systemem”²⁷.

Biskup Vilmos Apor zawsze dużo uwagi poświęcał formacji swoich kapłanów, trosce o powołania - nowe i własne, które nie od władz świeckich, ale Boga pochodzą i jego misji mają służyć. „Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego...” - cytował słowa św. Pawła z *Drugiego Listu do Koryntian* (5, 20); także w czasach po ludzku sądząc najgorszych²⁸. Ich i swoje posłannictwo postrzegał jako posługiwanie w duchu słów św. Pawła: „Jeden jest Pan,

jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest i działa ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich" (Ef 4,5-6). Dlatego też w pierwszym liście do wiernych o tę jedność w rodzinach apelował, chciał by do niej wychowywane było młode pokolenie, by jedność - płynąca z wiary i moralności chrześcijańskiej - manifestowała się w codziennym trudzie, pracy, dzieleniu się z ubogimi: „Albowiem zawsze ubogich macie u siebie” (Mt 26,11)²⁹. O tej jedności przypominał w kwartalnych listach do wiernych, których uczył uczestniczyć w Chrystusowej uczcie jedności - mszy świętej³⁰. Temu powołaniu miała też służyć formacja do aktywności społecznej, dla której przygotowywał katechistów³¹ oraz popieranie szkół katolickich³².

Był już przygotowany na trudne czasy, nie skorzystał z propozycji wyjazdu w bezpieczne miejsce. W związku z narastającą liczbą samobójstw w obliczu okrucieństwa wojny biskup dnia 29 listopada 1944 r. zwrócił się z apelem do ludności, by nawet i w takiej sytuacji nikt nie targnął się na swoje życie - dar Boga, by zachować nadprzyrodzoną nadzieję, serce czyste, co po dźwiganiu ze Zbawicielem krzyża da szczęście raj³³.

W grudniu 1944 r. biskup Apor polecił otworzyć bramy swojego pałacu dla uciekinierów, w tym Żydów. Zaświadczył o tym nauczyciel z Kiskaunfélegyháza, narodowości żydowskiej, który uciekły z transportu deportacyjnego znalazł tam schronienie i ocalenie³⁴. Mówili też o tym zeznający w procesie świadkowie, m. in. Ferenc Haller, który wraz z żoną znalazł się w pałacu biskupim w pierwszej grupie uciekinierów, która znalazła tam schronienie już w listopadzie 1944 r. Biskup z jednakową miłością przyjmował bogatych i biednych, zarówno mieszkańców Győr, jak i przybyszów z Transylwanii, katolików i wyznawców innych religii. Świadek pamiętał obecność pięciu Żydów wśród pierwszej grupy uciekinierów³⁵.

W Boże Narodzenie 1944 r. oddziały sowieckie rozpoczęły inwazję na Węgry. W styczniu 1945 r. nadeszły do Győr pierwsze budzące grozę wiadomości o przemocy stosowanej przez czerwonarmistów wobec ludności cywilnej. W jej obliczu biskup w posłaniu do wiernych stwierdzał, że ludzkie słowa są niewystarczające, dlatego dzieląc ból ziemi ojczystej i swojej diecezji, przywoływał i komentował słowa Pisma św. Kapłanów zaś wzywał, by stale pozostawali w bliskości owiec im powierzonych, jak uczy Pan (J 10-12)³⁶.

W marcu 1945 r. rozpoczęła się ofensywa Rosjan na zachodnią część, gdzie znajdowała się również diecezja Győr³⁷. Rankiem 28 marca, w Wielką Środę, oddziały te rozpoczęły okupację miasta. Najpierw podpalono katedrę, potem seminarium³⁸. Wczesnym popołudniem pierwsi żołnierze weszli do pałacu biskupiego, później dalsze ich grupy. Biskup ze spokojem wychodził do nich. Uciekinierzy znajdujący się w pałacu w liczbie ok. 300 osób³⁹, obserwując spokój i opanowanie biskupa byli przekonani, że dzięki niemu nic złego przyjsć na nich nie może⁴⁰. Biskup pozostawał tam stale, czuwał - także całą noc. Kiedy kanclerz József Zágon, zachęcał go by nieco odpoczął, odpowiedział: „Muszę czuwać, na wypadek gdyby się coś zdarzyło”⁴¹.

Rankiem w Wielki Czwartek - 29 marca - celebrował w piwnicy pałacu swoją ostatnią Mszę św.⁴² „W takich okolicznościach trudno było nie myśleć o Kościele starożytnym i mszach świętych celebrowanych w katakumbach”, wspominał naoczny

świadek - kanclerz biskupa⁴³. Potem pojawili się ponownie żołnierze rosyjscy. Biskup nie zgodził się na opuszczenie pałacu mimo, że niebezpieczeństwo było wielkie. Powiedział, że jego obowiązkiem jest bronić swoje owce, nawet za cenę życia. Czuwał całą następną noc. W tym czasie zmarł w Esztergom kardynał Jusztinián Serédi, prymas Węgier.

W Wielki Piątek - 30 marca 1945 r. - wczesnym rankiem, nie mogąc celebrować uroczystości Triduum Świętego, odczytał głośno ewangeliczny opis Męki Pańskiej. Zdaniem kanclerza „lektura ta nie była nigdy tak wzruszająca jak tego dnia, w tym stanie ducha”⁴⁴. W dniu tym ok. godz. 10.00 wtargnęli do biskupstwa kolejni żołnierze radzieccy. Przeszli przez sutereny, ale w przeciwieństwie do poprzedników nic nie grabili. Jak się później okazało celem tej wizyty był przegląd pomieszczeń, bowiem jeszcze tego dnia część rosyjskiego dowództwa zajęła niektóre pomieszczenia pałacu. Wysłany do nich kanclerz J. Zágon w towarzystwie innego kapłana przekazał niepokój biskupa mający źródło w brutalnych zachowaniach żołnierzy względem ludności cywilnej. Oficer odpowiedział, że rozgłaszane wiadomości są przesadzone⁴⁵. Wieczorem, po godzinie 19.00, przyszli ci sami żołnierze i zażądali wyjścia kobiet i dziewcząt pod pretekstem „obierania ziemniaków”. Biskup Vilmos Apor zdecydowanie się temu sprzeciwił. Był gotów odesłać do tej pracy mężczyzn (było ich ok. 40) i starsze kobiety. Jednak oficer pozostawił trzech żołnierzy przy wyjściu, a wraz z dwoma schodził do piwnicy. Biskup stanął naprzeciw schodów, wywiązała się ostra rozmowa. Oficer, zdecydowanie wyższy i masywniejszy od biskupa, stawał się coraz gwałtowniejszy, szarpał wielokrotnie za krzyż wiszący na piersiach bpa Vilmosa. Biskup znakami rąk wyraźnie wskazywał, że nie zgadza się na zabranie kobiet i dziewcząt. W tym czasie z grona 20-25 kobiet przygotowujących kolację w piwnicy - w części służącej za kuchnię - czerwonoarmiści schwycili trzy. Wyszli na półpiętro, kobiety broniły się. W tym momencie z innej części piwnicy (miodowej) Rosjanie usiłowali zabrać trzy inne dziewczęta. Wzywały one pomocy⁴⁶. Biskup pobiegł w tamtym kierunku krzycząc: „Hinaus!”, tj. „Precz!, Wynosić się!”. Wtedy oficer i będący z nim żołnierz otworzyli ogień. Biskupowi zadano trzy rany postrzałowe. Pierwsza kula przebiła prawe ramię, druga raziała czoło, trzecia przebiła jamę brzuszną powyżej pępka⁴⁷. Biskup upadłszy na ziemię powoli mówił do znajdującego się obok sekretarza: „Dziękuję Bogu, że mi przygotował taki piękny Wielki Piątek”⁴⁸. Około godziny 20.00 dwunastu mężczyzn transportowało go niosąc przez zniszczone miasto do szpitala, także zniszczonego, pozbawionego elektryczności. Poddany więc został operacji przy świetle dwóch lamp naftowych⁴⁹. Następnego dnia, Wielką Sobotę, spędził na modlitwie, mimo ciężkiego cierpienia⁵⁰. Wczesnie rano w Niedzielę Zmartwychwstania przyjął Komunię św. Wieczorem wypowiadał się i przyjął sakrament Namaszczenia Chorych. Około godz. 20.00 rozpoczęła się agonia, pozostawał w pełni świadomy tego co się dzieje, trwał na modlitwie⁵¹. Już po północy - o godz. 1.05, a więc w Poniedziałek Wielkanocny - skonał⁵².

3 kwietnia o godz. 16.00 zwłoki biskupa - męczennika wystawiono na katafalku w kościele karmelitańskim Madonny z Loreto w Győr, w którego krypcie

złożono je dnia następnego (katedra była spalona)⁵³. Dzień ten - 4 kwietnia 1945 r. - był zarazem dniem pełnej okupacji Węgier przez Armię Czerwoną⁵⁴.

II. Prawnokanoniczne elementy męczeństwa bpa Vilmosa Apora

Sobór Watykański II, w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, przypomina, że: „Skoro Jezus, Syn Boży, okazał nam miłość swoją, dając swe życie za nas, nikt nie ma większej miłości od tego, kto życie swoje daje za Niego i za swych braci (por. I J 3,16; J 15,13). Otóż do dania tego najwyższego świadectwa miłości wobec wszystkich, a zwłaszcza wobec prześladowców, powołani zostali niektórzy chrześcijanie już od samego początku i zawsze będą powoływani. Toteż męczeństwo, przez które uczeń upodabnia się do Mistrza przyjmującego z własnej woli śmierć dla zbawienia świata i naśladuje Go w przelaniu krwi uważa Kościół za dar szczególny i najwyższą próbę miłości. A jeśli dane jest nielicznym, wszyscy jednak winni być gotowi wyznawać Chrystusa wobec ludzi i iść za Nim drogą krzyża wśród prześladowań, których Kościołowi nigdy nie brakuje”⁵⁵.

Aspekt męczeństwa jako świadectwa podkreśla też nowy *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Męczeństwo jest najwyższym świadectwem złożonym prawdzie wiary; oznacza ono świadectwo aż do śmierci. Męczennik daje świadectwo Chrystusowi, który umarł i zmartwychwstał, z którym jest zjednoczony przez miłość. Daje świadectwo prawdzie wiary i nauki chrześcijańskiej. Ponosi śmierć w wyniku użycia wobec niego siły”⁵⁶.

Obok dociekań teologicznych nad zagadnieniem męczeństwa, zajmuje się nim również prawo kanoniczne. „Prawnie rzecz ujmując, męczeństwo jest tym faktem, który teologia nazywa męczeństwem, a który jest orzeczony przez Kościół po przeprowadzeniu specjalnego dochodzenia”⁵⁷. Oczywiście jest ono węższe niż w teologii, bowiem w badaniu kanonicznym dla orzeczenia wewnętrznej miłości Boga u danej osoby bierze się pod uwagę jej słowa i dostrzegalne czyny, a więc to co podpada pod zmysłowe i rozumowe poznanie. Dlatego więcej jest męczenników „wobec Boga” (*coram Deo*) niż „wobec Kościoła” (*coram Ecclesia*), jak je wyróżniał Benedykt XIV⁵⁸. Przejął on z szacunkiem wszystko i ujął w formułę prawną, co dodała do faktów historycznych teologiczna myśl o męczeństwie zawarta w pismach Ojców Kościoła i pisarzy starochrześcijańskich, poczynając od Tertuliana poprzez Augustyna, Euzebiusza z Cezarei po Tomasza z Akwinu.

W męczeństwie, które jest dobrowolnym przyjęciem śmierci, czyli poniesieniem jej dla Chrystusa, albo ze względu na akt cnoty odnoszący się do Boga⁵⁹, wyróżnia się - dla potrzeb procesu kanonizacyjnego następujące elementy konstytutywne: prześladowca, męczennik (elementy personalne), fakt śmierci (element materialny) i przyczyna śmierci (po stronie męczennika i prześladowcy - element formalny)⁶⁰.

1. Element materialny

a) wymogi kanoniczne

Już w chrześcijańskiej starożytności fakt śmierci musiał być pewny i udowodniony, aby mógł stać się podstawą dla kultu męczennika⁶¹. Nie wystarczało jej pragnienie, czy nawet wolny wybór i poważne zagrożenie życia, choćby wskutek wygnania czy uwięzienia; zawsze musi mieć miejsce fakt śmierci⁶². Nie może to być tylko śmierć prawna (np. ekskomunika, czy pozbawienie praw publicznych), ale śmierć naturalna, tj. fizyczna; nie tylko zawyrokowana przez prześladowcę, ale realna⁶³. Może być ona zadana wskutek przelania krwi - przez działanie gwałtowne, np. przez ścięcie, rozstrzelanie, ale również przez wstrzyknięcie trucizny, albo też być wynikiem wcześniej zadanych ran. Taki sposób zadania śmierci Benedykt XIV nazwał bezpośrednim (*directe et immediate*). Drugi zaś pośrednim (*indirecte et mediate*) - gdy śmierć jest skutkiem udrczenia fizycznego (materialnego) zadawanego we więzieniach, kopalniach, czy innych miejscach zagrażających życiu (*ex aerumnis carceris*)⁶⁴.

b) w sprawie bł. Vilmosa Apora

Biskup Vilmos Apor został zabity w czasie i w związku z obroną ludu, który schronił się w piwnicy biskupiego pałacu, uciekając przed terrorystycznymi akcjami żołnierzy Armii Czerwonej, skierowanymi przeciw cywilom, zwłaszcza kobietom.

Przeciwstawienie się takiemu atakowi przez bpa Vilmosa miało swoje korzenie w jego całym życiu, zjednoczonym z Chrystusem⁶⁵. Ten dar identyfikacji z Chrystusem „zwieńczył” w obronie chrześcijańskiej cnoty czystości. Jego śmierć, jako element materialny, była konsekwencją zranienia kulami broni palnej, w Wielki Piątek - 30 marca 1945 r. Nastąpiła co prawda dwa i pół dnia później - 2 kwietnia, w Poniedziałek Wielkanocny - ale jako skutek wcześniej zadanych ran. Fazy tego męczeństwa zostały już podane w rysie biograficznym⁶⁶. Zgromadzone zostały - z dokumentów i zeznań świadków - wystarczające dowody do udowodnienia daty i okoliczności śmierci, jak również sposobu jej zadania - bezpośredniego⁶⁷.

W akcie zgonu, jako przyczynę zejścia podano zapalenie otrzewnej (p. G), będące skutkiem urazu spowodowanego przez kule broni palnej (p. H)⁶⁸. Podobnie określono ją w księdze zmarłych parafii Győr-Belváros⁶⁹. Na temat męczeństwa, w jego zakresie materialnym, zeznawało też 12 świadków z 28 przesłuchiwanych, tj. 42 proc.⁷⁰

2. Prześladowca i motyw jego działania

a) wymogi kanoniczne

Znacznie trudniejszym elementem do udowodnienia jest prześladowca, wskazanie go, a zwłaszcza motywów jego działania, gdyż szczególnie współcześnie prześladowca unika nadawania rozgłosu swoim działaniom⁷¹, często stara się je legitymizować⁷².

W kanonicznej koncepcji prześladowcy⁷³ Benedykt XIV wyróżnił kilka ich kategorii. Do prześladowców ukazanych w historii – poczynając od cesarzy rzymskich z ich antychrześcijańskim ustawodawstwem, urzędników lokalnych często nadgorliwie wykonujących swoje urzędy - oraz uznawanych za prześladowców przez starożytnych pisarzy chrześcijańskich, bezpośrednich wykonawców wyroków wydanych na chrześcijan⁷⁴, dołączył chrześcijan (heretyków, schizmatyków, katolików), uczestniczących w wymierzaniu kary z nienawiści do wiary: „prześladowcą czy tyranem może być nie tylko poganin czy innowierca lecz także niegodziwy chrześcijanin”⁷⁵.

Chociaż starożytność chrześcijańska dostrzegała prześladowcę - osobę fizyczną - w ramach systemu państwowego⁷⁶, to dopiero Benedykt XIV wskazuje na możliwość uznania za prześladowcę w procesie kanonizacyjnym także osób moralnych⁷⁷, ale zawsze muszą się weryfikować trzy warunki.

Podejmując problem męczeństwa, należy najpierw uwzględnić fakt udziału dwóch osób: prześladowcy i męczennika - jako osób różnych⁷⁸. Powinno to być zdecydowane rozróżnienie, tak jak musi po stronie prześladowcy zaistnieć konkretne działanie. Gdy tego brakuje, przy pragnieniu męczeństwa i zaistnieniu faktu śmierci, będzie ono rozumiane tylko analogicznie, a nigdy uznane za prawdziwe⁷⁹. Tak jest nawet w przypadku Maryi; mimo iż dźwigała ból Syna, co komentowali jako męczeństwo duchowe św. Ambroży i św. Hieronim, „właśnie z braku prześladowcy, czyli tyrańcy nie było w rzeczywistości Najświętszej Dziewicy Męczennicy”⁸⁰.

Oprócz tego, że prześladowca jest osobą różną od ofiary, musi on równocześnie determinować śmierć ofiary⁸¹. Może działać bezpośrednio i wyraźnie, czyli sprawczo, bądź pośrednio, co określamy przyczyną okazjonalną⁸². Jednak w stopniu nieznośnym, tak że po stronie chrześcijanina dochodzi do przekonania, iż dla uwolnienia się od niebezpieczeństwa utraty wiary lub grzechu śmiertelnego należy wybrać śmierć⁸³. Do sformułowania tej zasady w kanonicznej koncepcji męczeństwa skłoniła Benedykta XIV analiza wybranych przypadków śmierci osób, którym Kościół oddaje cześć jako męczennikom, mimo że śmierć nie była im zadana w sposób fizyczny przez prześladowcę. Tak zdarzyło się za czasów Decjusza, przy śmierci św. Apolonii⁸⁴, za czasów Dioklecjana (lub Numeriana) w przypadku św. Pelagii, męczennicy z Antiochii⁸⁵ oraz Bereniki, Prosdokii i ich matki Domniny⁸⁶. Benedykt XIV przypominał, że już w czasach Starego Testamentu za dobry czyn uważano odebranie sobie życia dla uniknięcia hańby i śmierci z rąk wrogów⁸⁷. Chociaż takie samobójstwo w chrześcijańskiej starożytności nie było jednakowo oceniane, stanowczo potępił je św. Augustyn⁸⁸, w kanonicznej koncepcji - uwzględniwszy

pogląd większości teologów - Benedykt XIV dopuścił je, bo śmierć taka może wynikać ze specjalnego impulsu - Bożego natchnienia, co w dochodzeniu kanonizacyjnym musi być wykazane⁸⁹.

Nie wystarczy dostrzec sprawcze działanie prześladowcy, lecz trzeba wykazać motywy tego działania: „odpowiednim powodem wymaganym po stronie tyrana powinna być nienawiść do wiary, czy do dobrego dzieła przepisane przez wiarę Chrystusa”⁹⁰.

Wiara stanowi sprawczy motyw męczeństwa z powodu którego prześladowca zadaje śmierć. Nie dotyczy wiary, której przedmiotem są jakieś prawdy, lecz prawdy zawarte w depozycie wiary: „Do szeregu właśnie męczenników należy zaliczyć tych wszystkich, którzy ponieśli śmierć z powodu przepowiadania czy wyznania prawd wiary, jak np. tajemnicy Trójcy Świętej, Wcielenia Syna Bożego, czy jakiejś innej albo innych lub wszystkich artykułów wiary katolickiej; według tego, co zawiera się w Symbolu przypisywanym św. Atanazemu (...)”⁹¹. Są to *veritates theoreticae*. „Teoretycznymi prawdami są takie prawdy, które dostarczają ludziom wiedzy o boskiej naturze i o boskiej doskonałości i przymiotach, a tym samym poznania Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, naszego Zbawiciela. Z tych bowiem (prawd) składa się wiara wierzących; a zatem jeśli ktoś umiera za jedną z nich umiera za wiarę, a więc ze względu na prawdziwą przyczynę męczeństwa”⁹². Ponadto, jak podaje za św. Tomaszem, „przyczyną wystarczającą (dostateczną) do męczeństwa jest nie tylko wyznanie wiary lecz jakakolwiek cnota wlana, ale nie społeczna, która za cel ma Chrystusa”. Benedykt XIV stwierdza, że świadectwo wiary ma miejsce nie tylko wtedy, gdy znosi się cierpienie dla osoby Chrystusa i Jego nauki, ale i wówczas, gdy cierpi się z uwagi na „wyświadczone dobro lub ze względu na unikanie grzechu ze względu na Chrystusa, ponieważ to wszystko należy do poświadczenia wiary. (...) Cierpi także ze względu na Chrystusa ten (...), kto cierpi ze względu na jakiegokolwiek dzieło sprawiedliwości z miłości do Chrystusa. Mt 5: Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości”⁹³. Są to *veritates practicae*⁹⁴. Tworzą one *fides agendorum*: „dzisiaj jest pewnym, że prawdziwą przyczyną męczeństwa ze strony męczennika jest świadomość wypełniania obowiązku (...)”⁹⁵. *Veritates theoreticae* tworzą *fides credendorum*. W pierwszym aspekcie wiary - prawd teoretycznych - najważniejsze w świadectwie są słowa, zaś w drugim - prawd praktycznych - czyny według tej wiary: „(...) powinniśmy w jedno i drugie wierzyć i wyznawać je publicznie według Rz 10, 1. Sercem bowiem wierzy się w sprawiedliwość, zaś wyznanie ustami przyczynia się do zbawienia; (...) wyznanie praktycznych (prawd) polega nie tylko na wyznaniu ustami lecz także działaniem; według Jk 2, 18: ‘a ja okażę ci wiarę moją z uczynków’; według Tt 1, 16: ‘wyznają, że poznali Boga, uczynkami jednak zaprzeczają’”⁹⁶. Jedne i drugie należą do depozytu wiary objawionej i mogą być elementem sprawczym męczeństwa⁹⁷.

Aby to mogło nastąpić, po stronie ofiary musi być miłość do wiary, a prześladowcą może być uznany tylko ten, kto zadaje śmierć z nienawiści do wiary lub do dobrego dzieła, czynionego według prawd tej wiary. Ta nienawiść może być okazywana wprost i bezpośrednio lub ubocznie i pośrednio, „(...) jak to ma miejsce wówczas, gdy odbiera się komuś życie z powodu spełniania dobrego dzieła, często

mającego na celu obronę, wspieranie i wyjaśnianie wiary, a niesłusznie zakazanego przez człowieka”⁹⁸.

Gdy sędzia wydaje wyrok przekonany o prawdziwości zbrodni, a nie z nienawiści do wiary, czyniąc to w wyniku czyichś oszczerczych oskarżeń, wówczas należy badać intencje tego oskarżyciela, bo „należy zauważyć, że ta intencja jest - ściśle biorąc - u tego, który tyrana popycha (nakłania) do zadania śmierci; i to starcza do tego, by wnioskować o męczeństwie: stąd, jeśli się zdarzy, że ktoś z nienawiści do wiary posądza chrześcijanina przed tyranem o przestępstwo, z powodu którego tyran zabija chrześcijanina, to chrześcijanin w ten sposób zabity jest męczennikiem”⁹⁹. Należy też uwzględnić intencje prawodawcy, dającego sędziemu określone narzędzia prawne. Motyw nienawiści do wiary był widoczny np. w wielu dekretach wydanych przez cesarzy. Jeśli prześladowca podaje inną przyczynę zadania śmierci, bądź wydania wyroku śmierci, wówczas do męczeństwa wystarczy wykazać, że na pewno działał on z nienawiści do wiary, choćby przedstawiał inną pobudkę skazania na śmierć¹⁰⁰.

Do udowodnienia przyczyny męczeństwa po stronie prześladowcy należy rozważyć też sposób zadania śmierci, gdy chrześcijanin odmówił uczynić coś przeciwnego wierze i moralności. „Wyrok śmierci wniesiony z nienawiści do wiary jest stały i jasny, jeśli z akt męczeństwa wyniknie..., że (śmierć) została zadana słudze Bożemu z tego powodu, że był chrześcijaninem; bądź, że nie chciał czegoś uczynić, co oznaczałoby odejście od wiary chrześcijańskiej, albo jakiejś rzeczy zabronionej przez wiarę chrześcijańską, a czegoś, co ze względu na okoliczności nie mogło się zgadzać z przykazaniami, albo przyniosłoby szkodę religii chrześcijańskiej; bądź ponieważ coś uczynił zgodnego z religią chrześcijańską, co było zabronione przez niesprawiedliwe prawa tyranów”¹⁰¹.

Benedykt XIV w praktyce promotorów wiary zauważa tendencję, by akcentować wszystkie inne motywy nienawiści, niż wiarę z jej uczynkami, zaś po stronie postulatorów podnoszenie jedynie tego motywu. Muszą rzeczywiście udowodnić jego istnienie¹⁰². Tymczasem *odium fidei* nie musi być rozumiane tylko w sensie wyraźnym, nie musi zawierać się wprost w oświadczeniu prześladowcy. Może być domyślnym, wynikającym z treści, pozornie obocznych, którymi prześladowca żyje, uznaje je i przez konkretne zachowania wyznaje¹⁰³.

Prześledźmy złożoność zagadnienia w sprawach najnowszych.

Już w związku z prośbami o kanonizację bł. Maksymiliana jako męczennika dopracowano się reguł rozstrzygania wątpliwości związanych z ustaleniem, czy miała miejsce nienawiść do wiary i czy ona była decydująca w zadaniu śmierci.

Jeden z konsultorów dopatrywał się w postawie Fritscha tylko *l'odium dell'umanità*¹⁰⁴. W dyskusji wykazano, że znając założenia systemu nazistowskiego i kontekst zadawania śmierci, można wskazać, że jest to *odium fidei*. Prawdą wiary jest: „Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela...”. Wystąpić przeciw życiu ludzkiemu, to zanegować relację człowieka ze Stwórcą tegoż. Wystąpić przeciw komuś jako „nie-człowiekowi, czy pod-człowiekowi” (na tle rasy czy położenia społecznego) lub „jeszcze nie-człowiekowi” (ideologia aborcji), albo „już nie-człowiekowi” (ideologia eutanazji), czego symbolem jest Auschwitz, to nie tylko

antyлюдzkie, ale także antyreligijne, antydeistyczne, antychrześcijańskie. Każdy, kto projektuje takie akcje, organizuje z premedytacją, wykonuje - uczestniczy w swoisty sposób w *odium fidei*¹⁰⁵.

Rozwiązanie to służyło też przy rozstrzygnięciu zarzutu, że Edyta Stein została zabita *in odium Hebraeorum*¹⁰⁶. Rzeczywiście, według oficjalnego dokumentu, została aresztowana z motywów rasowych. Jednakże rekonstrukcja faktów przeprowadzona przez postulację wykazała, że decydująco na aresztowanie i skazanie na śmierć Edyty Stein wpłynęła jej przynależność do Kościoła katolickiego¹⁰⁷. Po wydaniu przez okupanta ustaw rasowych i przygotowaniach do ich deportacji do obozów, zaprotestował episkopat holenderski¹⁰⁸. Wraz z pozostałymi Kościołami chrześcijańskimi biskupi interweniowali w tej sprawie u komisarza Rzeszy, by zostały uchylone tak niesprawiedliwe zarządzenia¹⁰⁹. W obronie praw Żydów do życia i wolności biskupi katoliccy wydali list, odczytany z ambon 26 lipca 1942 r., inne kościoły wycofały się z protestu. Komisarz Rzeszy utrzymał deportację do obozów, lecz tylko Żydów wyznania katolickiego¹¹⁰. Działanie to leżało w strategii walki narodowego socjalizmu z Kościołem katolickim, a w tej konkretnej sytuacji stanowiło zemstę za działanie Kościoła na rzecz życia¹¹¹. Siostra Teresa Benedykta od Krzyża była więc ofiarą nienawiści etnicznej i religijnej. Ten ostatni motyw okazał się być przeważający¹¹².

Nie ma potrzeby poszukiwać czystej nienawiści do wiary jako jedyne go motywu działania prześladowcy. Wystarczy, że będzie ona przeważająca nad innymi, w tym nad motywem politycznym, gdyż i w procesie skazującym Chrystusa na śmierć tenże był obecny, co zostało wyrażone w napisie umieszczonym na drzewie krzyża¹¹³.

b) w sprawie bpa Vilmosa Apora

W sprawie jego śmierci zidentyfikowano prześladowcę jako grupę żołnierzy Armii Czerwonej, którzy dopuszczając się bestialstwa wobec ludności cywilnej, zwłaszcza kobiet, natrafili jako na przeszkodę na opór biskupa, który pragnął je chronić - w ich moralności i cnocie. Taką postawą ściągnął na siebie gniew okupantów; w klasyfikacji zaś tej śmierci z punktu postępowania kanonizacyjnego jako oczywiste jawią się przyczyny, które Benedykt XIV uznał za wystarczające: „wyświadczone dobro (...), unikanie grzechu ze względu na Chrystusa”¹¹⁴. Nie chciał zgodzić się na to, co naruszałoby wiarę chrześcijańską, przykazania i przynosiłoby szkodę religii i duchowemu dobru wiernych, którzy przecież poddani zostali jego pasterskiej pieczy¹¹⁵.

Prześladowcy byli wychowywani w duchu ateistycznym. Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, środek zaradczy na ateizm widział zarówno w doktrynie właściwie wyłożonej, jak i w nieskażonym życiu „Kościoła i jego członków. (...) Osiąga się to przede wszystkim świadectwem żywej i dojrzałej wiary, usprawnionej do tego, by mogła jasno widzieć trudności i przezwycięzać je. Wspaniałe świadectwo takiej wiary dawali i dają liczni męczennicy”¹¹⁶. W *Deklaracji o wolności religijnej* przypomniano, że „Chrześcijananie ... w kształtowaniu swego sumienia powinni pilnie baczyć na świętą i pewną naukę

Kościola. Z woli bowiem Chrystusa Kościół katolicki jest nauczycielem prawdy i ciąży na nim obowiązek, aby głosił i autentycznie nauczał Prawdy, którą jest Chrystus, a zarazem powagą swoją wyjaśniał i potwierdzał zasady porządku moralnego, wynikające z samej natury ludzkiej. Ponadto chrześcijanie, mądrze postępując wobec tych, którzy są na zewnątrz, „w Duchu Świętym, w miłości nieobłudnej, w mówieniu prawdy” (2 Kor 6, 6-7) powinni starać się szerzyć światło żywota z całą odwagą i z całym męstwem apostoelskim, aż do wylania krwi. Uczeń bowiem ma wobec Chrystusa Nauczyciela ścisły obowiązek coraz pełniejszego z każdym dniem poznawania prawdy od Niego otrzymanej, wiernego jej głoszenia i usilnego bronienia, z wykluczeniem środków sprzecznych z duchem ewangelicznym”¹¹⁷.

„Dobre dzieło”, które biskup realizował konsekwentnie jako skutek swojej wiary, stało się przyczyną aktu nienawiści wobec niego. Prześladowca jako osoba moralna (marksizm ze swoją doktryną antyklerykalną i antykatolicką) i jako osoby fizyczne (żołnierze Armii Czerwonej zajmującej miasto) zmierzał do eliminacji biskupa, przeciwnego realizacji perwersyjnego zamiaru żołnierzy¹¹⁸. Ale w procesie - przy ustalaniu motywów działania prześladowcy - sprawdza się m. in. czy nie było w wypełnianiu chrześcijańskiego i pasterskiego powołania ofiary jego zuchwałej postawy, prowokującej zabójców, elementów wskazujących na brak roztropności u biskupa Vilmosa.

W opracowaniu tego zagadnienia oparto się na analizie faktów z tamtego okresu oraz emocji jakie im towarzyszyły, a co utrwaliły doniesienia prasowe i pamięć świadków.

Profesor Tomáš Szabó, wykładowca historii Kościoła w Győr, dokonał analizy doniesień prasowych o konfrontacji żołnierzy Armii Czerwonej z węgierską ludnością cywilną od początku 1945 r.

Już w kilka dni po inwazji Rosjan z okupowanej przez nich strefy wschodniej i centralnej nadchodziły wiadomości o próbach fizycznego znęcania się nad cywilami, zwłaszcza kobietami. Sytuację „stabilizowała” godzina policyjna (od 6 wieczorem do 6 rano). Pięć dni później, 9 stycznia, dziennik narodowy „Győr” donosił o działaniach tajnej rosyjskiej policji (GPU), jej oddziałów kobiecych, które wykazywały się dużym okrucieństwem. Po przedstawieniu faktów komentator pisał: „Słusznie narzuca się pytanie: co za kraj musi być ten, w którym są wykorzenione dobroć, miłość, kobiece usposobienie, gdzie w miejsce ich rządzi odrażające okrucieństwo?”

Dziennik z 17 stycznia przytoczył relację uciekinierów z Baj. Rosyjscy żołnierze m. in. plądrowali domy, w obecności męża gwałcili jego żonę, starą kobietę. Dzień później zamieszczono aż dwa artykuły o okrucieństwie czerwonoarmistów. Jeden z nich zawierał relację naocznego świadka o gwałceniu dziewczyny przez 12 żołnierzy, znęcaniu się nad nią aż do zabicia. Drugi był sprawozdaniem 15 dziennikarzy niemieckich, słowackich i czeskich, którzy odwiedzili Agostyán, miejscowość na terenie diecezji biskupa Vilmosa i opisali co się tam wydarzyło między 27 grudnia 1944 r. i 1 stycznia 1945 r. Tamtejszy proboszcz opowiadał im o plądrowaniu domów, o uprowadzeniu mężczyzn; wszyscy byli przekonani, że na Syberię. Pewna kobieta zeznała o gwałcie, którego dopuściło się na niej 17

bolszewików, o maltretowaniu jej przez okładanie pięściami, a także o podobnym znęcaniu się nad ośmioma innymi kobietami, o zabójstwie czterech z nich, gdy cały czas się opierały przy próbie zgwałcenia ich. Tego wszystkiego była naocznym świadkiem.

W innej miejscowości diecezji Győr - Dunaszentmiklós, „żołnierze rosyjscy gwałcili kobiety w wieku 17 - 70 lat, zabierali mężczyzn w wieku 16-70 lat”, wtargnęli nawet do szpitala, gdzie gwałcili, torturowali wreszcie zabijali rannych.

W Székesfehérvár wszyscy, także staruszkowie i chorzy, byli zmuszani do prac. Jedna z kobiet opowiadała: „Zostaliśmy zabrani o siódmej rano, wyprowadzeni poza miasto w mieszanych grupach - mężczyźni i kobiety razem. Niejednokrotnie zatrzymywaliśmy się, gdy strażnik zechciał zgwałcić którąś z prowadzonych kobiet. Gdy tylko ktoś usiłował przyjść jej z pomocą natychmiast był zabijany. Mój wnuk, L. K., lat 21, zginął właśnie w ten sposób. Chciał bowiem obronić swoją żonę”. Pewna kobieta nie chciała wyjść do pracy; wówczas żołnierz rzucił o mur i zabił jej dwumiesięczne niemowlę; podobnie uczyniono z jej drugim dzieckiem - trzyletnim, a wreszcie dwa dni później zabito samą matkę. (14.02.1945).

Przy zajmowaniu Budapesztu żołnierze rosyjscy, by ułatwić sobie marsz, sadzali węgierskie dzieci na swoich armatach, by zniechęcić do strzelania obrońców miasta. Nazywano więc czerwonoarmistów bestiami, które należałoby wyeliminować z cywilizowanych narodów.

W propagandzie narodowych socjalistów niemieckich i węgierskich relatywizowano sukcesy oddziałów rosyjskich, by podkreślić bohaterstwo swoich bojowników. Jednak, twierdzi prof. T. Szabó, patrząc na całość wydarzeń pierwszych tygodni okupacji Węgier przez Armię Czerwoną nie jest przesadą twierdzenie o okrucieństwie i braku kultury w postępowaniu sowieckich żołnierzy. Zresztą, dodaje, to wszystko w pewnym stopniu było widoczne w ciągu czterdziestoletniej okupacji sowieckiej i jest nadal dziedzictwem pozostawionym w kraju, po ich wyjściu w 1990 r.¹¹⁹

Również zeznania świadków występujących w procesie kanonizacyjnym były w tej sprawie bardzo znaczące. Adrás Grábits zeznał, że z nadchodzących wieści wszystkim znany był stosunek Armii Czerwonej do cywili, a zwłaszcza żołnierzy względem kobiet¹²⁰. Gizella Apor stwierdziła, że żołnierze rosyjscy uważali za swoje prawo gwałcenie kobiet i dziewcząt oraz zabijanie tych, którzy temu się sprzeciwiali. Zeznała, że gdy Hugó Kálnoky potępił oficera rosyjskiego za zabójstwo biskupa i innego mężczyzny, ten odpowiedział: „mieli prawo, dlatego że kobiety należały do żołnierzy”¹²¹.

Dla świadka Ferencja Hallera „było ewidentne, że obieranie ziemniaków było tylko pretekstem. Dlaczego nie chcieli starych kobiet, tylko dziewczęta do obierania ziemniaków? Na podstawie znajomości wcześniejszych przypadków, to był tylko pretekst”. Zdaniem świadka Sługa Boży musiał wiedzieć, że jeśli się sprzeciwi, żołnierze będą gotowi go zabić; że z uwagi na samą ochronę udzieloną uciekinierkom grozi mu ciężkie niebezpieczeństwo. Zaświadczył także, że żołnierze nie byli pijani. Kapitanem grupy był ten, który wcześniej (rano) przychodził oglądać pałac biskupi. Za tym, że śmierć biskupa nie była też przypadkowa świadczy i to, że strzelano do

niego także wtedy, gdy zraniony leżał już na ziemi¹²². O nieprzypadkowości tej śmierci - zdaniem Andrása Grábitsa - świadczyć może i ten szczegół, że żołnierze najpierw usiłowali zabrać mężczyzn, by później swobodnie posiąść kobiety¹²³. O takiej metodzie postępowania pisał też kard. J. Mindszenty w swoich *Wspomnieniach*: „W noc zmartwychwstania Armia Czerwona wkroczyła do Sopron. (...) W następnych dniach widziałem przez okno co działo się w pobliżu. Żołnierze kładli na zewnątrz mężczyzn, poszukiwali ukrywających się kobiet (...) Ich komendant nie interweniował”. Po powrocie do swojej diecezji Veszprém, stwierdził m. in., że w szpitalu Braci Miłosierdzia było ok. tysiąc kobiet i dziewcząt, z tego ok. osiemset zarażonych kiłą. Liczne też były wśród nich samobójstwa, wiele obłąkanych. Żona notariusza z Somogy, po zgwałceniu przez siedemnastu żołnierzy, została zabita wraz z dzieckiem wśród śmiechów i kpin żołnierzy przed swoim domem, na oczach męża, który później został zabrany jako „zbrodniarz wojenny, stawiający opór Armii Czerwonej”¹²⁴.

Powyższe i inne świadectwa, w tym zawarte w książce Alaine Polcz (*Asszony a fronton*, Budapest 1991, pp. 197) oraz w pisemnej relacji Antonio Benkő, jezuita, wówczas 24 letniego studenta teologii przekonują, że prześladowcy zmierzali do wyeliminowania biskupa Vilmosa Apora, jako przeciwnika ich perwersyjnych zamiarów wobec kobiet, którym biskup udzielił schronienia¹²⁵. Rozpoczął się wówczas okres długotrwałej okupacji Węgier. Nie było tam wtedy jeszcze systemu komunistycznego w formie zorganizowanego aparatu państwowego. Jako prześladowcy wskazani więc zostali czerwonoarmiści, a nie system jako taki. W czasie badania sprawy wskazano jednak wyraźnie, przez kogo i w duchu jakiej ideologii byli formowani. Na wzór bolszewicki ustanawiane też były - z czasem - rządy w podbitych krajach. Ich sprawowanie przyniosło wiele ofiar; niektóre są przedstawiane jako kandydaci na ołtarze. Pierwszą sprawą, w której prześladowcą był już system komunistyczny ze swoimi funkcjonariuszami - zakończoną aktem beatyfikacji - była sprawa bł. Ewgenija Bosiłkowa (1900-1952), zaliczonego w poczet błogosławionych 15 marca 1998 r.¹²⁶

3. Męczeństwo formalne po stronie Ofiary

a) wymogi prawnokanoniczne

Po stronie męczennika przyczyną męczeństwa jest jego przyłgnięcie do wiary, aż po przelanie krwi¹²⁷. Według Benedykta XIV ci, co umierają dlatego, że bronią jakiejś głoszonej prawdy wiary, są prawdziwymi męczennikami. Jeśli ktoś umiera dlatego, że praktykował cnotę bazującą na przykazaniach Bożych czy radach ewangelicznych, wyznawał więc wiarę rzeczywiście także może być uznany za męczennika. Wśród kategorii takich osób Benedykt XIV wyróżniał tych, którzy ponieśli śmierć świadcząc miłosierdzie wobec ubogich, chorych, uwięzionych;

biskupów za powierzony im lud, jeśli tylko czynili to z miłości do Chrystusa i jego prawd, jak np. św. Epafras, św. Emmeramus, św. Heron, św. Teodozjusz¹²⁸. Natomiast nie można za takich uznawać tych, którzy umierają za prawdy filozoficzne, ze świata przyrodzonego, czy pochodzące tylko z ich prywatnego objawienia, bądź jeszcze nie zdefiniowane przez Kościół¹²⁹.

W badaniu motywu przyjęcia śmierci należy też udowodnić, że zamordowany chciał dać świadectwo Bogu, a nie przysporzyć sobie chwały. W wykładzie Benedykt XIV przywołał wywody św. Hieronima, który uznawał za daremne przelanie krwi, jeśli było ono dla czci własnych relikwii, czy sławy¹³⁰.

b) w sprawie bł. Vilmosa Apora

Biskup był świadomy niebezpieczeństwa, jakie niesło za sobą zachowanie żołnierzy Armii Czerwonej wobec ludności cywilnej. Wyrażał wobec tego swoje zatroskanie, podobnie jak wcześniej wobec nadużyć rasistowskiego reżimu, podnosił głos: „nie byłbym kapłanem jeślibym odstępował w lewo lub prawo od linii życia”¹³¹. Habitualną postawę biskupa wyraża jego notatka w dzienniku duchowym poczyniona w trakcie rekolekcji w Budapeszcie w 1942 r.¹³², wypowiedź z dnia 27 czerwca 1943 r.: „prawdziwy chrześcijanin musi z pogłębioną wiarą uchwycić się Kościoła katolickiego, ... musi walczyć mężnie. Równocześnie musi być wyrozumiały i uprzejmy, zachowywać się z szacunkiem wobec reputacji i niewinności kobiet; obrona jej jest świętym obowiązkiem, tak jak godności własnej matki lub Maryi Dziewicy”¹³³ oraz z maja 1944 r., że w sytuacji wyboru między życiem i śmiercią należy wybierać to, co niesie życie wieczne, a nie śmierć wieczną¹³⁴. Był tego zadania świadomy także jako biskup. Terézia Vátzy, zeznała, że powiedział jej: „Musimy bronić bez względu na cenę, także za cenę własnego życia, ten lud, który Bóg poddał pod naszą troskę, pod naszą ochronę”¹³⁵.

Ostatnie dni życia bpa Apora potwierdziły wcześniejsze wypowiedzi. Był zdecydowany w obronie cnoty czystości; wołał oddać własne życie - umrzeć - niż oddać kobiety na hańbę¹³⁶. Relator sprawy mógł się więc podpisać pod sformulowaniem: „Biskup Vilmos Apor był zdecydowany świadczyć o swojej wierze, (...) rzeczywiście, stanął w obronie Bożego prawa, w szczególności niewinności”¹³⁷.

Tym, którzy go dotknęli okazał przebaczenie: „W czasie przenoszenia do szpitala, jeszcze na dziedzińcu, żołnierz rosyjski przyglądał się z ciekawością. Sługa Boży delikatnie udzielił mu błogosławieństwa. W tym akcie dostrzegam przebaczenie” - powiedziała w czasie procesu kanonizacyjnego Gizella Apor¹³⁸.

Rzeczywista i fizyczna śmierć Sługi Bożego była konsekwencją wydarzenia nagłego, ale jego męczeństwo nie było decyzją ostatniej chwili - „w godzinę śmierci”, lecz całego życia, stałego wzrastania w cnocie, ukierunkowanego na wypełnianie Bożej woli aż do śmierci. Stały we wierze był dysponowany do męczeństwa¹³⁹. Tak zeznał m. in. jego osobisty sekretarz kanonik Sándor Cseh: „Według mojej opinii bronił mężnie i świadomie czystości kobiet i wiedział jasno o niebezpieczeństwie tego aktu dla jego życia, (...) jednocześnie akceptował męczeństwo”¹⁴⁰.

Zakończenie

Od początku dziejów Kościoła przy oficjalnym uznaniu za męczennika liczono się z opinią męczeństwa (*fama martyrii*) i opinią łask szczególnych, cudów (*fama signorum*). Także współcześnie, już na etapie przygotowywania spraw kanonizacyjnych należy zwrócić uwagę na ich istnienie i treść¹⁴¹.

W sprawie biskupa V. Apora, zebrane dowody wskazują, że osoby znajdujące się w pobliżu wydarzeń, uznawały osobę biskupa za wyjątkową. Gizella Apor, świadek w procesie, zeznała, że w grupie uciekinierów była kobieta nie biorąca udziału we mszach św., unikająca rozmów o charakterze religijnym. Po wypadkach Wielkiego Piątku, oświadczyła, że nie wiedziała, iż na świecie może istnieć taki człowiek jak biskup Vilmos¹⁴². Mówiono o nim jako o obrońcy i męczenniku niewinności, Dobrym Pasterzu¹⁴³, a jego zakrwawione ubrania, które przyniesiono do pałacu po śmierci - w Wielki Poniedziałek - zabezpieczono jako relikwie¹⁴⁴.

Ta początkowa opinia męczeństwa, bardzo spontaniczna szybko wzrastała, rozwijała się. Sprzyjały temu fakty, uznawane za zdarzenia zdziałane przez Boga za wstawiennictwem męczennika. Liczne świadectwa, ugruntowały opinię męczeństwa, zrodziły opinię cudów, co wpływało jeszcze na rozwój kultu prywatnego¹⁴⁵. O jego zasięgu świadczyć może choćby uchwała Rady Parafialnej z Kapuvár, która 27 lipca 1947 r. w imieniu ośmiu tysięcy wiernych parafii popierała starania o rozpoczęcie procesu kanonizacyjnego biskupa Vilmosa¹⁴⁶. Dekretem z dnia 25 lutego 1948 r. biskup Győr Kálmán Papp powołał trybunał diecezjalny i ogłosił rozpoczęcie przepisanego prawem postępowania¹⁴⁷.

W tym też roku zaplanowano przeniesienie ciała biskupa z kościoła karmelitańskiego do odnowionej katedry. Niestety, w ostatniej chwili - 24 listopada - władze komunistyczne udaremniły przygotowaną już czynność. Udało się jej dokonać dopiero 23 maja 1986 r., w formie bardzo skromnej, nawet z wyłączeniem najbliższych członków rodziny.

Postępowanie beatyfikacyjne w diecezji zakończone zostało sesją 9 listopada 1990 r.¹⁴⁸ Prowadzone w tym czasie były też dwa procesy rogatoryjne w Debreczynie (13.12.1948-18.02.1949)¹⁴⁹ oraz Kalocsa (27-28.10.1948)¹⁵⁰. Faza postępowania w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych została otwarta 19 września 1991 r., zwieńczona uroczystością beatyfikacyjną 9 listopada 1997 r.

Podczas niej Ojciec Św. Jan Paweł II powiedział: „Głębokie uczestnictwo w tajemnicy Chrystusa - nowej i doskonałej Świątyni, w której urzeczywistnia się pełna komunია między Bogiem a człowiekiem (por. J 2,21) - jaśnieje pełnym blaskiem w posłudze pasterskiej bł. Vilmosa Apora, którego życie zostało uwieńczone męczeństwem. Był on 'proboszczem ubogich' i tę posługę pełnił też jako biskup w mrocznych latach drugiej wojny światowej, stając się hojnym dobroczyńcą potrzebujących i obrońcą prześladowanych. Nie bał się podnieść głosu, aby w imię zasad ewangelicznych piętnować niesprawiedliwość i przemoc wymierzoną przeciw mniejszościom etnicznym, zwłaszcza przeciw społeczności żydowskiej.

Na wzór Dobrego Pasterza, który oddaje życie za swoje owce (por. J 10,11), nowy błogosławiony bezpośrednio doświadczył udziału w misterium paschalnym aż

po najwyższą ofiarę życia. Zabito go w Wielki Piątek: został śmiertelnie ugodzony, gdy bronił swojej owczarni. W ten sposób sam zaznał - poprzez męczeństwo - własnej szczególnej Paschy, dając heroiczne świadectwo miłości Chrystusa i solidarności z braćmi, a na koniec otrzymując koronę chwały, obiecaną wiernym sługom. Heroiczne świadectwo biskupa Vilmosa Apora przynosi zaszczyt szlachetnemu narodowi węgierskiemu i zostaje dziś ukazane jako wzór całemu Kościołowi. Niech stanie się zachętą dla wierzących, aby umieli bez wahania iść za Chrystusem we własnym życiu. Na tym polega świętość, do której powołany jest każdy ochrzczony”¹⁵¹.

Summary

„Crux firmat mitem, mitigat fortem”. The blessed Vilmos Apor - today's Martyr. Study from the Canon Law.

Vilmos Apor (1892-1945), was the Hungarian bishop of Győr. He was murdered by Russian soldiers on March 30th, 1945. John Paul II canonized him in 1997. The author of the paper, the lecturer of the Canon Law in Catholic University of Lublin, reflects on legal aspects of Vilmos' martyrdom. The author concludes that the bishop gave his life not directly for Christ to defend the faith, but rather in defense of christian virtues, such as innocence and purity. The bishop opposed the orders of Red Army's soldiers to give away women, who in fear of being raped hid in the bishop's palace. The collective oppressor was not the system, the marxist ideology, but rather the group of people (soldiers), who fought with christian values.

¹ Zawołanie biskupie Vilmosa Apora. *Congregatio de Causis Sanctorum, Jaurinen. Beatificationis seu Declarationis Martyrii Servi Dei Gulielmi Apor episcopi Jaurinensis in odium fidei, uti fertur, interfecti (1892-1945). Positio Super Martyrio*, Roma 1996, Archiwum Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych D 10 (= PSM), *Summarium*, Doc. 41, s. 250.

² Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, Wrocław 1995, ss. 47-49, n. 37.

³ Zob. np. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, n. 42, tenże, Encyklika *Veritatis splendor*, n. 90-94; tenże, Encyklika *Ut unum sint*, n. 1, 48, 83-84, tenże, Konstytucja ap. *Orientale lumen*, n. 6, 18-23; tenże, Adhortacja ap. *Vita consecrata*, n. 86.

⁴ Zob. J. L. Gutiérrez, *Las causas de martirio del siglo XX*, „*Ius Canonicum*”, 37(1997), n. 74, s. 407-450.

⁵ K. Gołębiowski, *Święci i błogosławieni 1997 r.*, „Biuletyn KAI. Wydanie specjalne. Kościół '97", ss. 18-21; W. Bar, *Sendero Luminoso jako prześladowca w rozumieniu prawa kanonizacyjnego*, Lublin 1997 r., s. 45 (mps BKUL).

⁶ *Nowi błogosławieni Kościoła*, „*L'Osservatore Romano*”, wyd. pol. (=LR), 19(1998), nr 1, s. 17.

⁷ Zob. Chronologię jego życia w: *Congregatio de Causis Sanctorum, Jaurinen. Beatificationis seu Declarationis Martyrii Servi Dei Gulielmi Apor episcopi Jaurinensis in odium fidei, uti fertur, interfecti (1892-1945). Positio Super Martyrio*, Roma 1996 (dalej: PSM), *Informatio*, p. 17-22. O znaczeniu biografii dla kanonizacji zob. H. Misztal, *Biografia w procesie beatyfikacyjnym*, „*Prawo Kanoniczne*”, 25(1982), n. 1, ss. 267-279.

- ⁸ PSM. *Summarium*, Doc. 2, s. 169.
- ⁹ PSM. *Summarium*, Doc. 27, s. 214.
- ¹⁰ Zob. PSM. *Informatio*, s. 25-27.
- ¹¹ PSM. *Summarium*, Doc. 3: *Certificati d'esami, sostenuti presso la Facoltà di Teologia in Innsbruck, dal 13 marzo 1911 al 9 luglio 1914*, ss. 170-173.
- ¹² PSM. *Summarium*, Doc. 5: *Conferimento degli Ordini Maggiori al Servo di Dio. Dichiarazione sostitutiva del Segretario della Conferenza Episcopale Ungherese*, s. 174.
- ¹³ Zob. PSM. *Informatio*, ss. 29-31; PSM. *Summarium*, Doc. 201, s. 363.
- ¹⁴ PSM. *Informatio*, s. 32.
- ¹⁵ PSM. *Summarium*, Doc. 201, s. 363; PSM. *Informatio*, ss. 33-34.
- ¹⁶ PSM. *Informatio*, s. 36.
- ¹⁷ *Budowali świątynię życia na fundamencie Chrystusa. Homilia Ojca Świętego wygłoszona podczas Mszy św. beatyfikacyjnej 9 listopada*, LR, 19(1998), n. 1, s. 15, p. 3; por. PSM. *Informatio*, s. 37.
- ¹⁸ PSM. *Summarium*, Doc. 6: *Bolla Pontificia della nomina di Vilmos Apor Vescovo di Győr*, s. 175; PSM. *Informatio*, s. 41.
- ¹⁹ PSM. *Summarium*, Doc. 41, s. 250.
- ²⁰ PSM. *Informatio*, ss. 40-41.
- ²¹ PSM. *Summarium*, Doc. 41, s. 250; profil duchowy: PSM. *Informatio*, ss. 5-9.
- ²² *Bł. Vilmos Apor*, LR, 19(1998), n. 1, s. 17.
- ²³ PSM. *Summarium*, Doc. 40, ss. 247-248.
- ²⁴ Tamże, s. 248.
- ²⁵ Zob. J. Mindszenty, *Memorie*, Roma 1975, ss. 27-29.
- ²⁶ Zob. PSM. *Informatio*, ss. 46-47.
- ²⁷ Zob. E. Teleki, *Nyilas uralom Magyarországon*, Budapest 1974, s. 161; cyt. za: PSM. *Informatio*, s. 49.
- ²⁸ Zob. *Circolare del Servo di Dio n. 447/71; Győr, 1 marzo 1941. Prima circolare, indirizzata ai sacerdoti*, PSM. *Summarium*, Doc. 59, ss. 285-288; *Circolare del Servo di Dio n. 679/44; Győr, 14 marzo 1944. Tema: la istituzione dell'Opus Vocationis*, PSM. *Summarium*, Doc. 70, ss. 324-327; *Circolare del Servo di Dio n. 1/44; Győr, 3 gennaio 1944. Esortazione pastorale al clero per capodanno*, PSM. *Summarium*, Doc. 71, ss. 327-329; *Circolare del Servo di Dio n. 533/44; Győr, 23 febbraio 1944. Esortazione ai sacerdoti per la quaresima*, PSM. *Summarium*, Doc. 72, ss. 329-333.
- ²⁹ *Circolare del Servo di Dio n. 448/41; Győr, 1 marzo 1941. Prima circolare indirizzata ai fedeli*, PSM. *Summarium*, Doc. 60, ss. 288-290.
- ³⁰ Zob. *Circolare del Servo di Dio N. 401/42; Győr, 18 febbraio 1942. Circolare quaresimale ai fedeli, in cui esorta alla frequente e devota partecipazione alla santa messa*, PSM. *Summarium*, Doc. 61, ss. 290-298.
- ³¹ Zob. *Appello episcopale n. 2501/42 ai catechisti della diocesi, Győr, 27 ottobre 1942. Esortazione pastorale agli insegnanti e catechisti della diocesi*, PSM. *Summarium*, Doc. 63, ss. 302-306.
- ³² Zob. *Circolare del Servo di Dio n. 1400/43; Győr, 18 giugno 1943. Circolare ai sacerdoti sul movimento dei collegi cattolici*, PSM. *Summarium*, Doc. 65, ss. 313-319.
- ³³ *Circolare del Servo di Dio n. 3295/44; Győr, 29 novembre 1944. E'un appello contro il suicidio*, PSM. *Summarium*, Doc. 67, s. 320.
- ³⁴ PSM. *Informatio*, s. 20. O interwencjach Kościoła katolickiego na Węgrzech na rzecz praw człowieka zob. A. Meszlényi, *A magyar katolikus egyház a emberi jogok védelmében*, Budapest 1947.
- ³⁵ PSM. *Summarium*, ss. 84-85.
- ³⁶ Podobnie: Łk 6, 32; J 13, 35; Rz 8, 18 i 25; 1 Tes 4, 17, Ef 5, 3. Zob. *Circolare del Servo di Dio n. 391/45; Győr, 14 febbraio 1945. Esortazione quaresimale ai fedeli*, PSM. *Summarium*, Doc. 73, ss. 334-336.
- ³⁷ Zob. PSM. *Informatio*, ss. 52-56.
- ³⁸ PSM. *Summarium*, s. 103.
- ³⁹ *Lettera del Consigliere di Governo Julius Kovács al barone Gioacchino Malfatti Consigliere Diplomatico dell'Ordine Sovrano dei Cavalieri di Malta; Roma, 13 novembre 1945*, PSM. *Summarium*,

Doc. 21, s. 200.

⁴⁰ PSM. *Informatio*, s. 57; zob. PSM. *Summarium*, s. 36, 98, 102, 118.

⁴¹ Cyt. za: PSM. *Informatio*, s. 58.

⁴² PSM. *Summarium*, s. 36, 208.

⁴³ Cyt. za: PSM. *Informatio*, s. 60.

⁴⁴ Cyt. za: PSM. *Informatio*, s. 61.

⁴⁵ Tamże, s. 62.

⁴⁶ Zob. PSM. *Summarium*, ss. 86-87.

⁴⁷ PSM. *Informatio*, s. 64.

⁴⁸ PSM. *Summarium*, s. 202.

⁴⁹ Tamże, s. 88, 202.

⁵⁰ Zob. PSM. *Informatio*, ss. 71-72; *Summarium*, ss. 50-51, 176-178, 222.

⁵¹ Wszyscy świadkowie obecni przy łożu umierającego biskupa podali jednakowo treść tej modlitwy.
Zob. PSM. *Informatio*, s. 72; *Summarium*, Doc. 21, ss. 203 i 39-40.

⁵² PSM. *Summarium*, s. 51.

⁵³ PSM. *Informatio*, s. 79; *Summarium*, ss. 184-203.

⁵⁴ Natomiast władzę absolutną komunści węgierscy objęli od 1949 r. PSM. *Informatio*, s. 16.

⁵⁵ LG, n. 42, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallotinum, Poznań 1986³, s. 147.

⁵⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, s. 555, n. 2473.

⁵⁷ H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Lublin - Sandomierz 1997, s. 46.

⁵⁸ Zob. E. Piacentini, *Il martirio nelle cause dei santi*, Roma 1979, ss. 35-49.

⁵⁹ „Voluntaria mortis perpassio seu tolerantia propter fidem Christi vel alium virtutis actum ad Deum relatum”. Benedictus XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Prati 1839-1841, t. III, c. XI, 1.

⁶⁰ Zob. H. Misztal, *Komentarz do Konstytucji Apostolskiej „Divinus perfectionis Magister*, Lublin 1987, ss. 21-22; szerzej: J. Lisowski, *Koncepcja męczeństwa w praktyce Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*, Wrocław - Rzym 1992. Autor omawia kolejno poszczególne elementy prawnokanonicznej koncepcji męczeństwa wypracowanej przez Benedykta XIV (par. 1 poszczególnych rozdziałów: ss. 17-30, 63-69, 113-121, 144-156) oraz ich stosowanie przez Kongregację w sprawach nowszych (par. 2 poszczególnych rozdziałów: ss. 30-61, 69-111, 121-141, 156-229).

⁶¹ H. Misztal, *Causae historicae w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym*, Lublin 1981, ss. 18-19.

⁶² „Non sufficere ad martyrium nudum propositum moriendi, aut electionem executionis mortis, (...) licet meritum possit esse aequale in eo, qui mortem pro Christo desiderat, ac in eo, cui ipsa mors inferitur”. Benedictus XIV, *De servorum Dei*, t. III, c. XI, 4.

⁶³ „mortis, inquam, naturalis, non autem alius mortis, quae talis habeatur in Foro externo, qualis est eorum, qui iniusta excommunicatione puniuntur, quique, si invicta patientia eam toleraverint”. Tamże, c. XII, 1.

⁶⁴ Tamże, c. XII, 3-4.

⁶⁵ O cnotach w życiu bpa V. Apora zob. PSM. *Informatio*, ss. 82-101.

⁶⁶ Zob. Tamże, ss. 61-76 oraz PSM. *Summarium*, ss. 185-186.

⁶⁷ Por. trudności z udowodnieniem tego elementu męczeństwa we współczesnych sprawach ofiar nazizmu. J. Lisowski, *Koncepcja męczeństwa w praktyce Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*, ss. 121-141.

⁶⁸ PSM. *Summarium*. Doc. 7: *Certificato di morte*, s. 176.

⁶⁹ Tamże, Doc. 8: *Estratto dal Libro dei morti*, s. 177.

⁷⁰ PSM, *Presentazione di Fr. Ambrogio Eszer*, s. 2; *Summarium*, ss. 38-41, 49, 60, 65-66, 73-74, 79-80, 87-88, 98, 10-105, 112, 123, 126, 157.

⁷¹ Zob. L. Gładyszewski, *Duchowość Sług Bożych - towarzyszy męczeństwa zadreńczonych w obozach koncentracyjnych*, w: „*Studia Gnesnensia*”, 11 (1997), s. 347.

⁷² O prześladowcach i ich działaniach (motywach, sposobach) w dobie rewolucji - francuskiej, meksykańskiej, hiszpańskiej - oraz totalitaryzmu nazistowskiego zob. W. Bar, *Sendero Luminoso jako prześladowca*, ss. 44 - 68.

⁷³ Benedictus XIV, *De servorum Dei*, t. III, ss. 92-130, 183-195.

⁷⁴ Zob. M. Todde, *Il martirio nella Chiesa dei primi tre secoli*, „Servitium”, 15(1981), ss. 74-89.

⁷⁵ „Sed, ut ea, quae hucusque dicta sunt, facilius percipiantur, nonnulla quaestiones sunt proponenda, et explananda. Quaeres itaque primo, utrum de ratione martyrii sit, ut Persecutor, seu Tyrannus sit Gentilis, an etiam possit esse Haereticus, et fortasse Fidelis, et Catholicus. Respondetur autem, Persecutorem, seu Tyrannum non solum pro martyrio esse posse Paganum, vel Idolorum cultorem, sed etiam iniquum Christianum”. Benedictus XIV, *De servorum Dei*, t. III, c. XIII, 3.

⁷⁶ T. D. Barnes, *Legislation against the Christians*, „The Journal of Roman Studies”, 58(1968), ss. 32-50; A. G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, Warszawa 1990, ss. 117-134.

⁷⁷ Początków tej opinii można się doszukać w starożytności chrześcijańskiej, traktującej niekiedy cały system państwowy jako prześladowcę głównego, zwłaszcza po edykcje Decjusza z 249 lub 250 r. Zob. M. Todde, *Le persecuzioni contro i Cristiani nell'Impero Romano*, Messina-Firenze 1972.

⁷⁸ „Martyrio ergo duae persone debent intervenire, hoc est Persecutor seu Tyrannus, et Martyr: et Persecutor utique seu Tyrannus debet esse persona distincta a Martyris persona, cum Persecutor seu Tyrannus poenam infligat”. Benedictus XIV, *De servorum Dei*, t. III, c. XI, 2.

⁷⁹ Benedykt XIV postępuje tu za doktryną kard. Kajetana. Zob. tamże, c. XI, 3-4.

⁸⁰ Benedykt XIV podzielił pogląd Teofila Raynandusa i stwierdził: „Et quidem ex defectu Persecutoris seu Tyranni Beatissimam Virginem Martyrem re vera non fuisse”. Tamże, c. XI, 3.

⁸¹ Tamże, c. XI, 2.

⁸² „Hucusque responsum fuit argumentis, quibus probari posse videbatur, non esse de necessitate martyrii, ut Persecutor seu Tyrannus interveniat. Reliquum nunc est, ut illis satisfiat, ex quibus videtur inferri posse, non esse de necessitate martyrii, ut Persecutor seu Tyrannus poenam infligat. Plerique scilicet coluntur, ut Martyres, qui suis sibi manibus mortem intulerunt; et forsitan quidem in hisce martyriis Persecutor seu Tyrannus non defuit, cum nomine Persecutoris seu Tyranni ille etiam comprehendi possit, qui Martyribus occasionem praebuit sibi mortem inferendi”. Tamże, c. XI, 10.

⁸³ Tamże, c. XI, 12.

⁸⁴ „Pochwycili Apolonię, dziewicę już sędziwą, a wielce naonczas poważaną, (...) a potem wzniesli stos poza miastem i grozili, że ją żywcem spalą, jeśli z nimi razem okrzyków bezbożnych wydawać nie będzie. Ona się przez krótki czas wymawiała, a potem gotowa na ofiarę, sama się w ogień rzuciła i splonęła”. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościoła*, Poznań 1924, VI, 41, 7, s. 294; zob. Benedictus XIV, *De servorum Dei*, t. III, c. XI, 10.

⁸⁵ Wybrała śmierć przez zrzućenie się z dachu domu, niż utratę dziewictwa. Zob. *Martyrologium Romanum*, Bruksela 1940, ss. 171-172, 230, 442; Benedictus XIV, *De servorum Dei*, t. III, c. XI, 10.

⁸⁶ Znalazszy się w niebezpieczeństwie znisławienia, wybrały „ucieczkę do Pana...”, a potem rzuciły się w rzekę w pobliżu płynącą. Tak to one same życia się pozbawiły”. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, VIII, 12, 3-4, s. 276-377; zob. Benedictus XIV, *De servorum Dei*, t. III, c. XI, 10.

⁸⁷ I Sm 31, 4-5; Sdz 16, 28-30; 2 Mch 14, 37-46; zob. Benedictus XIV, *De servorum Dei*, t. III, c. XI, 11, i c. XI, 13.

⁸⁸ Augustyn św., *O Państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, oprac. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. I, ss. 116-117 (ks. I, r. 20), 119 (ks. I, r. 23), 121-123 (ks. I, r. 25). Samobójstwo jest znakiem słabości ducha. Tamże, ss. 118-119 (ks. I, r. 22). Wyjątkiem może być popelnienie samobójstwa z woli Bożej. Tamże, ss. 122-123 (ks. I, r. 26).

⁸⁹ „Theologi quoque uno consensu asserunt, mortes eas esse referendas ad specialem impulsus, seu divinam inspirationem”. Benedictus XIV, *De servorum Dei*, t. III, c. XI, 12.

⁹⁰ „Causa requisita ex parte Tyranni, et apta ad martyrium debet esse odium in fidem, vel in opus bonum, prout a fide Christi praescriptum”. Tamże, c. XIII, 2.

⁹¹ „In quorum quidem martyrum classe recensendi sunt omnes illi, qui mortui sunt ob praedicationem, seu confessionem credendorum, puta mysterii Sanctissimae Trinitas, Incarnationis Filli, et alicuius, vel aliquorum, aut omnium catholicae fidei articulorum; iuxta illud, quod habetur in Symbolo, quod Sancto

adscribetur Athanasio... Non autem aliquis dicitur martyr ex testimonio cuiuslibet veritatis, sed solum ex testimonio veritatis divinae; alioquin si quis moriretur pro confessione veritatis geometriae, vel alterius scientiae speculativae esset martyr: quod videtur ridiculum”. Tamże, c. XIX, 3.

⁹² „Theoreticae sunt illae, quae hominibus notitiam divinae naturae, divinarumque perfectionum et attributorum praestant, eademque ratione notitiam Iesu Christi filii Dei Salvatoris nostri alferunt. Ex his nempe componitur fides credendum; proinde, si quis pro aliqua ex his moriatur, moritur pro fide, et ideo etiam propter veram causam martyrii”. Tamże, c. XIX, 7.

⁹³ „Causa sufficiens ad martyrium non solum est confessio fidei, sed quaecumque alia virtus non politica, sed infusa, quae finem habeat Christum. (...) Et ideo ut Christianus patitur, non solum qui patitur pro fidei confessione, quae fit per verba sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono faciendo, vel pro quocumque peccato vitando propter Christum, quia hoc totum pertinet ad fidei protestationem. (...) Patitur etiam propter Christum, non solum qui patitur propter fidem Christi, sed etiam qui patitur pro quocumque iustitiae opere pro amore Christi. Matt. 5. Beati, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam”. Tamże, c. XIX, 3.

⁹⁴ „Aliae veritates fidei, quae practicae dicuntur, quaeque Christianis regulas operandi praescribunt, in operatione consistunt; et hae quoque sunt materia martyrii. Quare qui moritur propter aliquem actum christianae virtutis, aut propter detestationem alicuius peccati, verus martyr Christi est, cum teneatur Christianus non solum fidem ore confiteri, sed etiam protestari eandem fidem per opera virtutum. Nimirum Christus Dominus inquit Matth. 5. v. 10: „Beati, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam”. Ibi quippe nomine *iustitiae* significantur opera virtutis, et observantia divinatorum mandatorum, cum iustitiae significantur opera virtutis, et observantia divinatorum mandatorum, cum iustus in sacris Scripturis dicatur, qui bene operatur”. Tamże, c. XIX, 8.

⁹⁵ „...hodie certum est, veram martyrii causam ex parte martyris esse etiam fidem agendorum: si enim aliquis moriatur pro exercitio alicujus virtutis, in quam cadit praeceptum, aut consilium fidei, quae dici potest professio fidei in facto, hic utique Martyr est, nec causam ad martyrium sufficientem deesse dicendum est”. Tamże, c. XIX, 3. Zob. E. Vigano, *Martirio di carità e di sacrificio per il bene altrui. Riflessioni spirituali alla scuola di un maestro di vita attiva*, in: *Martirio e Spiritualità apostolica*, Roma 1983, ss. 67-79.

⁹⁶ „Iam vero differentia intercedens inter veritates fidei theoreticas, et practicas ea est, quod, licet utrumque earum genus credere, et confiteri publice debeamus, iuxta illud Apostoli ad Rom. cap. 10, v. 1. Corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem: theoreticas tamen verbis tantum et ore confitemur, confessionem autem practicarum propere debemus nedum ore, sed etiam operatione: iuxta illud Jacobi cap. 2 v. 18. ego ostendam tibi ex operibus fidem meam; et iuxta aliud Apostoli ad Titum cap. 1 v. 16. Confitentur se nosse Deum, factis autem negant”. Benedictus XIV, *De servorum Dei*, t. III, c. XIX, 8.

⁹⁷ Dłatego też męczennikami mogą być uznani umierający z powodu obrony władzy, wolności i niezależności Kościoła: „Pariter inter cruentos Christi Martyres nonnulli numerantur, qui mortui sunt pro defensione et tuitione potestatis, libertatis, et ecclesiasticae immunitatis;” Tamże, c. XIX, 4. Podobnie, twierdzi Papież (XIX, 1), mogą nimi być sprzeciwiający się jakiegokolwiek przemocy wojennej, czy nawet tylko używaniu siły. Zob. J. L. Gutiérrez, *La certezza morale nella cause di canonizzazione, specialmente nella dichiarazione del martirio*, w: „*Ius Ecclesiae*” 3(1991), s. 670.

⁹⁸ „Etenim per odium Christi, quo vocabulo Theologi consueverunt uti in hac materia, intelligitur insectatio et persecutio Christi vel directa et immediata (...), vel indirecta et mediata, quae est, quando vita alicui eripitur ob exercitium operis boni, et aliquo tandem modo ad fidem propugnandam, tuendam, illustrandamve tendentis, ab homine tamen inique prohibiti”. Kard. de Lauraea, cyt. Benedictus XIV, *De servorum Dei*, t. III, c. XIII, 2.

⁹⁹ Tamże, c. XIII, 4.

¹⁰⁰ Tamże, c. XIII, 8.

¹⁰¹ „Quinto, probationem mortis ex odio in fidem illatae firmam et luculentam esse dicendum est, si ex Actis martyrii concluduntur, ut aiunt, ostendatur, inflictam fuisse Dei servo, eo quia Christianus erat; vel quia noluit aliquid facere, quod recessum a fide christiana significaret, aut aliquam rem a fide christiana vetitam, aut quae ratione circumstantiarum stare non posset cum praeceptis christianae

religionis, aut religioni christianae detrimentum afferret; vel quia aliquid fecit cum religione christiana concors, quod iniustus Tyrannorum legibus vetitum fuerat". Tamże, c. XIV, 6.

¹⁰² Tamże, c. XIII, 2.

¹⁰³ *Nota sul concetto di „martirio” con riferimento alla prossima Canonizzazione del Beato Massimiliano Maria Kolbe*, 28 IX 1982, mps, s. nlb., Arch. Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych (= Arch. KSK) F 13.

¹⁰⁴ *Voto sul presunto martirio del beato Massimiliano Kolbe*, 31 XII 1981, mps, s. 25. Arch. KSK F 13.

¹⁰⁵ *Sulla questione del martirio del Beato Padre Massimiliano*, (1982), mps, Arch. KSK F 13.

¹⁰⁶ Zob. A. Eszer, *List do Promotora Generalnego Wiary*, 14 VII 1986, s. 1.

¹⁰⁷ Teresa B. od Krzyża, *Relatio et Vota CPSM*, voto VII, s. 128.

¹⁰⁸ Zob. T. Brandsma, PSM. *Summarium*, ss. 420-425.

¹⁰⁹ Teresa B. od Krzyża, PSMV. *Summarium*, s. 113.

¹¹⁰ Tamże, ss. 108-115; *Relatio et Vota CPSM*, voto IV, ss. 67-68.

¹¹¹ A. Eszer, *Relazione sulla causa*, Romae 1985, ss. 53-55.

¹¹² Teresa B. od Krzyża, PSMV. *Informatio*, s. 33.

¹¹³ *Osservazioni in base alla documentazione ricevuta*, mps, s. 3, Arch. KSK F 13.

¹¹⁴ Benedictus XIV, *De servorum Dei*, t. III, c. XIX, 3.

¹¹⁵ Zob. Tamże, XIV, 6, ss. 125-126.

¹¹⁶ GS n. 21, Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 552.

¹¹⁷ Tamże, n. 14., s. 424.

¹¹⁸ PSM. *Informatio*, s. 105.

¹¹⁹ PSM. *Summarium*, Doc. 48, ss. 263-265; *Informatio*, ss. 105-107.

¹²⁰ PSM. *Summarium*, s. 103.

¹²¹ Tamże, s. 38; PSM. *Informatio*, s. 107.

¹²² PSM. *Summarium*, s. 88.

¹²³ Zob. Tamże, ss. 104-105.

¹²⁴ Cyt. za PSM. *Informatio*, s. 109.

¹²⁵ PSM. *Informatio*, s. 105.

¹²⁶ Zob. *Nowi błogosławieni Kościoła*, „Biuletyn Informacyjny KAI” 11(1998), s. 18.

¹²⁷ „Tum dicimus, Fidem credendorum, vel agendorum esse unicam causam martyrii, etiam ex parte martyris, eam vero conquinari”. Benedictus XIV, *De servorum Dei*, t. III, c. XIX, 1.

¹²⁸ Tamże, c. XIX, 3-4.

¹²⁹ Tamże, c. XIX, 1 i 11; c. XIV, 2.

¹³⁰ „Martyrium ipsum si ideo fiat, ut admirationi et laudi habeamur a fratribus, (...) ut nostras velimus ab hominibus Reliquias honorari; si opinionem vulgi sectans, intrepidi sanguinem fuderimus, et substantiam nostram usque ad mendicitatem propriam dederimus, huic operi non tam praemium, quam poena debetur et perfidiae magis tormenta sunt quam corona victoriae”. Tamże, c. XIX, 9. Wykład nauki Benedykta XIV o przyczynie męczeństwa po stronie ofiary oraz najnowszą praktykę w tym zakresie w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych - zob. J. Lisowski, *Koncepcja męczeństwa*, ss. 150-153, 156-225.

¹³¹ PSM. *Summarium*, s. 35; *Informatio*, ss. 110-111.

¹³² PSM. *Positio super scriptis*, s. 37.

¹³³ Tamże, s. 38.

¹³⁴ Tamże, s. 39.

¹³⁵ PSM. *Summarium*, s. 93.

¹³⁶ Tamże, s. 38.

¹³⁷ PSM. *Informatio*, s. 113.

¹³⁸ PSM. *Summarium*, s. 38.

¹³⁹ PSM. *Informatio*, s. 115.

¹⁴⁰ PSM. *Summarium*, ss. 114-115.

¹⁴¹ Zob. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, s. 52.

¹⁴² PSM. *Summarium*, s. 43.

¹⁴³ Zob. Tamże, ss. 41-42, 51, 61, 93, 100, 105.

¹⁴⁴ Tamże, s. 51.

¹⁴⁵ Zob. PSM. *Informatio*, ss. 79-82, 121-124; *Summarium*, Doc. 24-32, 189-197, ss. 206-232, 361-363.

¹⁴⁶ PSM. *Summarium*. Doc. 45, s. 259.

¹⁴⁷ Tamże, Doc. 47, ss. 261-262.

¹⁴⁸ PSM. *Presentazione di Fr. A. Eszer, Relatore Generale*, s. 1.

¹⁴⁹ PSM. *Summarium*, ss. 115-160.

¹⁵⁰ Tamże, ss. 160-165.

¹⁵¹ *Budowali świątynię życia na fundamencie Chrystusa. Homilia Ojca świętego*, s. 15.

FRANCISZKANIZM

Piotr Bielenin OFMConv

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 7 (1998)

STRUKTURA ONTOLOGICZNA CHRYSYDUSA W *PISMACH* ŚW. MAKSYMILIANA KOLBEGO

Wprowadzenie

Przez całe życie o. Maksymilian Kolbe zgłębiał misterium Maryi w świetle jej Niepokalanego Poczęcia. Poprzez Maryję starał się pojąć i spenetrować, na ile to możliwe, całość misterium wiary, przede wszystkim misterium Trójcy, osoby Jezusa Chrystusa, Głowy i Centrum wszelkiego stworzenia, antropologii chrześcijańskiej, Kościoła, jego historii i ukierunkowania eschatologicznego. Jako autentyczny teolog, o. Kolbe, nie ma wizji cząstkowej, ale widzi każdy element w organicznej całości¹.

Ojciec Kolbe nie napisał żadnej syntezy mariologicznej (wszystko pozostało w fazie projektu), tym bardziej chrystologicznej. Bezpośrednio i w sposób otwarty podejmował często tematykę maryjną, chrystologiczną o wiele rzadziej. Jednakże należy stwierdzić, że w pismach kolbiańskich² nie brak idei dotyczących osoby Chrystusa. Jednakże bez względu na uznanie jego doktryny chrystologicznej, św. Maksymilian jest studiowany i przedstawiany przede wszystkim jako apostoł Maryi Niepokalanej i jako mariolog, przynajmniej w najważniejszych opracowaniach czy pismach dotyczących jego osoby. Prawie zawsze pozostaje w cieniu dorobek Świętego na temat osoby Jezusa Chrystusa.

Praca ta jest więc usiłowaniem przedstawienia osoby Chrystusa - Słowa wcielonego wyłaniającej się z pism kolbiańskich. Prezentacja niniejsza ma być świadectwem, że myśl chrystologiczna nie jest nieobecna w pismach o. Kolbe; co więcej jego myśl maryjna wypływa bezpośrednio z chrystologii, z którą jest ściśle powiązana, jest chrystocentryczna.

Przyglądając się bliżej tekstom chrystologicznym św. Maksymiliana zauważamy, że stara się on umiejscowić osobę Chrystusa i jego misję w centrum misterium wiary. Ojciec Kolbe jako fundament swej myśli chrystologicznej

przyjmuje zasadę predestynacji całego stworzenia w Jezusie Chrystusie. Rozpoczyna swoją prezentację wychodząc od misterium trynitarnego a także wolnego i darmowego planu zbawienia wypływającego z woli Bożej, a który polega na przekazaniu życia Bożego stworzeniom w Jezusie Chrystusie. Maryja Niepokalana była predestynowana i chciana przez Boga cała święta i dlatego bez jakiegokolwiek śladu grzechu, ponieważ miała stać się godną Matką Słowa Wcielonego. Jak zauważamy nasz autor nawiązuje do ustawienia kwestii i jej rozwiązania poprzez szkołę franciszkańską, a w sposób szczególny do jej najbardziej genialnego reprezentanta: Jana Dunsza Szkota³. O. Maksymilian podąża więc za schematem klasycznym: Syn Boży - Druga Osoba Trójcy Świętej - plan Boży - predestynacja Chrystusa; komunikacja życia Bożego poprzez Słowo Wcielone, Maryja współpracownica w realizacji Bożego projektu jako Matka Boga-Człowieka. W naszej prezentacji przedstawimy myśl chrystologiczną św. Maksymiliana podążając za tym właśnie schematem.

1. Chrystus Syn Boży i Słowo Ojca

Jezus Chrystus, Słowo Wcielone jest równocześnie Bogiem i człowiekiem, ponieważ posiada tak naturę boską jak i ludzką. Misterium wcielenia dotyka człowieczeństwa dlatego, że to właśnie natura ludzka zostaje przyjęta przez Słowo, jednakże dotyka również bóstwa, albo nawet przede wszystkim bóstwa, ponieważ to właśnie Syn Boży jest przyjmującym naturę ludzką. On - rzeczywistość niewypowiedziana, bo stanowiąca część Bożego misterium jaką jest Święta Trójca, Druga z Trzech Osób Boskich, Słowo Ojca staje się ciałem⁴. Wychodząc z tego stwierdzenia zbadamy, co mówi św. Maksymilian na temat misterium Syna Bożego w łonie Trójcy Świętej.

Ojciec Kolbe opisuje misterium trynitarne w bardzo zwięzły sposób: „Bóg jest miłością. W pełni tego życia Ojciec rodzi Syna, Duch zaś pochodzi od Ojca i Syna”⁵. W tej krótkiej definicji św. Maksymilian zawiera zarówno tajemnicę życia Trójcy Świętej, która wyraża się poprzez miłość nieskończoną⁶, jak i istotę każdej z Osób Boskich. „Ojciec więc rodzi, Syn jest rodzony, Duch jest poczynany i to jest Ich istotą, którą się różnią nawzajem. Jednoczy zaś ich ta sama natura. Boskie istnienie istotne”⁷.

W Trójcy Świętej - pisze o. Kolbe - „Bóg jest Ojcem albo pochodzi od Ojca”⁸. Ojciec jest pierwszym początkiem i ostatecznym celem wszystkiego⁹, „od wieków... bez początku, na wieki... bez końca - jest Bóg”¹⁰.

Święty Maksymilian, być może jedyny pośród teologów, postrzega Ojca jako byt boski, w którym istnieje tylko jedna osoba i tylko jedna natura¹¹, ponieważ w odniesieniu do Trójcy ekonomicznej formuła ta jest uzasadniona tylko w odniesieniu do Ojca (oczywiście ta charakterystyka dotyczy pozostałych Osób Boskich rozpatrywanych *ad intra*), albowiem tylko On posyła a nie jest posyłany, i jest znany wyłącznie za pośrednictwem Syna i Ducha Świętego¹². Innymi słowy ojciec Kolbe rozróżnia Ojca, który rodzi Syna, od osoby Syna odwiecznie zrodzonego, i który zostaje zrodzony także w czasie, aby przyjąć naturę ludzką. Jego formuła odróżnia ponadto Drugą od Trzeciej Osoby Boskiej. Podczas gdy Syn poprzez unię

hipostatyczną staje się człowiekiem, Duch Święty jednoczy się w sposób oblubienczy, ale nie hipostatyczny, z osobą ludzką - z Niepokalaną¹³.

Zjednoczenie to, chociaż nie hipostatyczne, zachodzi w sposób tak doskonały, że ojciec Kolbe twierdzi, iż Niepokalana w pewien sposób jest jak gdyby wcieleniem Ducha Świętego¹⁴, prawie że objawieniem personalnym Trzeciej Osoby Boskiej¹⁵.

Święty Maksymilian kładzie nacisk na przedstawienie Ducha Świętego jako poczęcie święte i niepokalane. Poprzez termin poczęcie wyraża to co tradycja przedstawia nazwą pochodzenie, a poprzez słowo niepokalane rozumie fakt, że Duch Święty nie dzieli, nie zmienia i nie umniejsza istoty Bożej, ale posiada ją w pełni miłości nieskończonej. Niepokalana ściśle zjednoczona z Duchem Świętym poprzez miłość do Niego, staje się uczestniczką Jego działalności uświęcającej. Duch Święty tak przenika i przebóstwia osobę Niepokalanej, iż wydaje się Ona uosobieniem Trzeciej Osoby Boskiej. Ojciec Kolbe opisuje więc Niepokalaną jako poczęcie w czasie osoby, w której Duch Święty zamieszkał w sposób nadzwyczajny i jedyny. To właśnie stwierdzenie stanowi podstawę myśli kolbiańskiej o jakby wcieleniu Ducha Świętego¹⁶. To wyrażenie Świętego nie może być rozumiane jako formuła teologiczna w ścisłym znaczeniu, powinno być raczej odczytane jako pewien obraz czy analogia poprzez którą pragnie on wyrazić tak głębokie zjednoczenie Niepokalanej z Duchem Świętym¹⁷.

Druga Osoba Trójcy Świętej jest nazywana przez ojca Kolbe w różny sposób: Syn, Rodzony, Obraz Ojca, Słowo, Pośrednik. Wszystkie te imiona mają bezpośredni związek z Ojcem, który to właśnie nazywany jest Ojcem ze względu na zrodzenie Syna¹⁸. Ojciec rodzi Syna bez Matki¹⁹. „Syn jest poczęty i zrodzony przez samego tylko Ojca, aby być Synem. Jego stosunek do Ojca jest taki jak dziecka do swego rodzica”²⁰. Syn jest „rodzonym, bo zawsze i od wieków rodzony przez Ojca”²¹. Syn jest rodzony od wieków na wieki²². Ojciec Kolbe podkreśla preegzystencję Syna, który pomimo, że zostaje poczęty, poprzez fakt bycia Bogiem istnieje odwiecznie²³. „Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek zaczął swe istnienie przez poczęcie. Ale On był raczej poczęty niż poczęciem samym, bo jako Bóg Syn Boży istniał jednak bez początku”²⁴. Ten właśnie fakt pozwolił św. Maksymilianowi na przypisanie Chrystusowi imienia Boga objawionego Mojżeszowi: „Ja jestem, który jestem” (Wj 3,14), ponieważ Chrystus istnieje odwiecznie i nie ma początku²⁵.

Jednakże imię najchętniej używane przez ojca Kolbego na określenie Syna, to Pośrednik. Używa on tego imienia mówiąc także o Trójcy Świętej; „Syn od wieków jest jakoby pośrednikiem pomiędzy Ojcem i Duchem”²⁶. W łonie Trójcy Syn jest osobą „środkową”, ponieważ został zrodzony, aby być Pośrednikiem poprzez którego od Ojca pochodzi Duch Święty²⁷.

Syn zna Ojca bezpośrednio²⁸. Ojciec żyje w Synu²⁹. Duch Święty jest owocem miłości Ojca i Syna, pochodzi od nich obydwo, jest poczęciem niestworzonym, przedwiecznym, pierwowzorem wszelkiego poczęcia we wszechświecie³⁰. W tym miejscu należy wyjaśnić znaczenie słowa „poczęcie” dla świętego Maksymiliana. Jak to powiedzieliśmy powyżej, Druga Osoba Boska - Syn, w terminologii trynitarniej ojca Kolbego nazywany jest „poczęty”, ponieważ jest Słowem intelektualnym, zrodzonym przez Ojca jako jego Obraz najdoskonalszy, posiadający identyczność numeryczną

jego istoty. Tak więc określenie „poczęcie” dla świętego Maksymiliana odniesione do Trzeciej Osoby Trójcy, to znaczy do Ducha Świętego nie ma znaczenia „Słowa intelektualnego”, ale znaczenie niestworzonego owocu miłości pomiędzy Ojcem i Synem. Należy podkreślić, że wyrażenie „poczęcie niestworzone” zastosowane przez ojca Kolbe nie może być odniesione lub myłone z pochodzeniem przez zrodzenie według intelektu Drugiej Osoby, ponieważ Syn jest owocem pochodzenia według intelektu. To wyrażenie natomiast odnosi się do Trzeciej Osoby jako owocu pochodzenia według woli, w tym sensie, że Duch Święty jest owocem i wypełnieniem miłości Ojca i Syna³¹.

Przedstawiając myśl trynitarną świętego Maksymiliana w zwięzły sposób możemy powiedzieć, że w Trójcy Świętej występują dwa pochodzenia: pierwsze od Ojca według intelektu, które nosi nazwę *zrodzenie*; drugie od Ojca i Syna według woli i nazwane *poczęcie*³². Misterium Trójcy odgrywa rolę podstawową w przedstawieniu każdego misterium wiary, bowiem Trójca jest racją bytu wszystkich innych misterii i kluczem do ich zrozumienia. Dlatego też uznaliśmy za słuszne rozpocząć prezentację myśli chrystologicznej świętego Maksymiliana od ukazania Chrystusa, Syna Bożego zrodzonego przez Ojca od wieków i który z Ojcem tchnie Ducha Świętego³³.

2. Predestynacja Chrystusa

W całej tradycji chrześcijańskiej była obecna refleksja na temat roli Jezusa Chrystusa w planie Bożym i poszukiwanie odpowiedzi na pytanie jaka racja wewnętrzna skłoniła Boga do stworzenia człowieka, powołania go do uczestnictwa w życiu Bożym i zaoferowania upadłej ludzkości zbawienia w Jezusie Chrystusie. Zagadnienie roli Jezusa Chrystusa w planie Bożym można nazwać prościej kwestią motywu wcielenia. Pierwszym, który przedstawił ten problem w sposób jasny i usystematyzowany był św. Anzelm w swoim słynnym dziele *Cur Deus homo*. Poszukiwanie rozwiązania tego problemu dwa wieki później stało się przedmiotem wielkich dysput teologicznych i powodem wielu antagonizmów pomiędzy tomistami i skotystami³⁴.

W tym miejscu jednak należy podkreślić, że jest niedopuszczalne redukcjonowanie - jak to robią niektórzy teologowie - chrystologii Duns Szkota do kwestii hipotetycznej dotyczącej wcielenia: gdyby człowiek nie zgrzeszył, czy Syn Boży stałby się człowiekiem? Błogosławiony Jan Duns Szkot nigdy nie postawił sobie tego pytania³⁵. Doktor Subtelny wychodzi od konkretnego porządku stworzenia i zapytuje się: jaka jest racja wewnętrzna dla której Bóg zdecydował o wcieleniu? Aby wyzwolić człowieka z niewoli grzechu, czy raczej chciał być kochany w najwyższym stopniu poprzez Jezusa Chrystusa swojego Syna, a razem z Nim i poprzez Niego przez wszystkie stworzenia obdarzone inteligencją³⁶? Odrzuca rozważania hipotetyczne i przyjmując rzeczywistość wcielenia i stworzenia, stawia pytanie: „Chrystus - człowiek był predestynowany przez Boga jako jego Syn?”³⁷. W odpowiedzi Duns Szkot przyjmuje prymat Chrystusa wychodząc od motywu wolności absolutnej Boga i historii zbawienia chcianej przez jego całkowicie niezależną wolę. W jego rozumowaniu predestynacja jest bezwzględnie niezależna od jakiegokolwiek

stworzenia, a tym bardziej od grzechu człowieka. Chrystus zostaje więc predestynowany niezależnie od każdej przyczyny zewnętrznej do Boga. Należy jeszcze podkreślić, że dla Dunsza Szkota Chrystus nie jest jednym z predestynowanych, ale pierwszym zarówno w porządku ontologicznym jak i przyczynowym³⁸.

Dla Doktora Subtelnego pierwszorzędną racją wcielenia jest maksymalna komunikacja i okazanie miłości Ojca wobec Syna wcielonego i maksymalna odpowiedź miłości Syna wcielonego do Ojca. Predestynacja Chrystusa wyraża powołanie Boga-Człowieka do najwyższej miłości i chwały w Bogu³⁹. Chrystus jako pierwszy z predestynowanych i umiłowany w najwyższym stopniu przez Boga w Trójcy Jedynej, to znaczy przez Ojca, siebie samego i Ducha Świętego, nie wyklucza innych stworzeń z tej odpowiedzi miłości, ponieważ również one są powołane do uczestnictwa w chwale Bożej, jednakże w inny sposób.

Oczywiście pozostaje do rozwiązania problem relacji pomiędzy wcieleniem i odkupieniem. Jeżeli motywem wcielenia jest maksymalne wyrażenie Bożej miłości *ad extra*, które się realizuje w Chrystusie i taka sama odpowiedź miłości poprzez Chrystusa, to stąd wynika że odkupienie należy umieszczać w obrębie wcielenia a nie odwrotnie⁴⁰. Wcielenie nie jest dobrem sprowokowanym przez grzech człowieka, ale zamierzone bezpośrednio przez Boga, wcielenie nie następuje po upadku człowieka ale je poprzedza. Według Szkota nie można twierdzić, że Adam przed grzechem został predestynowany do mniejszej chwały bez Chrystusa, natomiast po grzechu został predestynowany do chwały w Chrystusie, która to bezsprzecznie jest większa i doskonalsza od tej pierwszej⁴¹. Dla Doktora Subtelnego unia hipostatyczna i udział Człowieka-Boga w najwyższej łasce i chwale ma tak wielką wartość przed Bogiem, że miałyby sens i znaczenie nawet wtedy, gdyby Bóg nie miał intencji stworzenia aniołów, ludzi i świata materialnego⁴².

To krótkie odwołanie się do tezy bł. Jana Dunsza Szkota posłuży nam do lepszego zrozumienia pozycji św. Maksymiliana, który w zasadzie naśladuje myśl Doktora Subtelnego na temat predestynacji Chrystusa, modelu i przyczyny predestynacji pozostałych stworzeń. O. Kolbe pisze w swoich notatkach:

Na wzór tego pierwszego Syna Bożego, Boga-Człowieka, nieskończonego, mają się urabiać odtąd dzieci Boże, kopiując rysy Boga-Człowieka, naśladując Chrystusa Pana, będą dążyć do świętości dusze; im kto dokładniej odtworzy w sobie obraz Chrystusa Pana, tym bardziej zbliży się do Bóstwa, ubóstwi, stanie się człowiekiem-Bogiem⁴³.

Chrystus znajduje się w centrum planu zbawienia: wszystko pochodzi od Ojca poprzez Słowo wcielone i wszystko tą samą drogą wraca do Ojca. Dla o. Kolbego stworzenie jest owocem miłości, Chrystus jest owocem miłości Boga do Błogosławionej Dziewicy, każdy człowiek-Bóg jest owocem miłości Boga⁴⁴. U podstaw Bożego planu powołania do życia stworzeń znajduje się miłość Boga, miłość która jest wolna, darmowa i pozwala na uczestnictwo w życiu Bożym. Św. Maksymilian twierdzi, używając wyrażenia św. Jana, że Bóg jest miłością (1J 4, 8.16)⁴⁵, w pierw miłością w sobie samym, która ukonkretnia się w komunii trzech

Osób Boskich, równych i współistotnych. Miłość nieskończona w wolny sposób rozszerza się poza Trójcę, objawiając się najdoskonalej we wcieleniu, co powoduje nie tylko fakt, że Bóg staje się człowiekiem, ale także powołanie Maryi, prostego stworzenia do Bożego macierzyństwa⁴⁶. Nasz autor przyjmując darmową miłość Boga jako przyczynę jego działalności pisze:

Bóg zna siebie, miłuje i tak Ojciec rodzi Syna i Duch od Ojca i Syna pochodzi. Bóg zna swe podobieństwa skończone w najrozmaitszych stopniach, miłuje je, a niektóre do bytu aż powołał i tak powstały stworzenia⁴⁷.

Ojciec Kolbe obserwuje na pierwszym miejscu, że motywem każdej predestynacji jest miłość Boża. Ona to pozwala na poprawne zrozumienie związku pomiędzy Bogiem i stworzeniami. Przypadkowość istotowa stworzeń znajduje w wolnej Bożej miłości swoją rację istnienia. Bóg jest miłością, zauważa o. Kolbe, i rozszerzenie tej miłości zachodzi wprawdzie *ad intra* i jest racją dla której Bóg jest jeden i w Trójcy. To jednak nie wyczerpuje w pełni możliwości zawartych w zasadzie, że naturą miłości jest jej dążenie do objęcia jak największej liczby osób, Bóg decyduje więc rozszerzyć swoją miłość *ad extra*.

Dla św. Maksymiliana nie istnieje żadna przyczyna zewnętrzna, która obligowałaby Boga do stworzenia i do dawania się stworzeniom. Predestynacja jest absolutna. Jedynym motywem, dla którego Boża wola działa na zewnątrz, jest dobroć Boga, pragnąca udzielania się innym istotom. Nie jest więc możliwe, aby jakieś stworzenie mogło wpłynąć na wolę Bożą w akcie predestynacji. Porządek stworzenia i porządek zbawienia są zależne wyłącznie od miłości hojnej i darmowej Boga.

Od Ojca przez Syna i Ducha zstępuje każdy akt miłości Boga, stwarzający, utrzymujący w istnieniu, dający życie i jego rozwój tak w porządku natury, jak i w porządku łaski. Tak Bóg darzy miłością swe niezliczone podobieństwa skończone⁴⁸.

Z tego wynika, że bogactwo ontologiczne i doskonałość poszczególnych stworzeń jest wynikiem miłości stwórczej Boga, dlatego też wyrażają one stopień w jakim są ukochane; o tyle o ile bardziej są doskonałe, na tyle bardziej zależą od miłości Boga. On bowiem nie kocha konkretnego stworzenia ponieważ jest dobre, bo byłby od niego zależny, lecz kochając obdarza je doskonałością i wyposaża w rzeczywistość, która może być kochana.

Stworzyciel, z niczego na podobieństwo swoje, na podobieństwo samej Trójcy Przenajświętszej istoty skończone do bytu powołuje z miłości ku swym skończonym podobieństwom, które one wyobrażają. Istoty obdarzone wolną wolą i rozumem poznają i uznają swoje pochodzenie i że od Boga mają wszystko, czym są, co mogą i co mają w każdej chwili. Jemu w zamian miłością płacąc i za to, co otrzymują, i dlatego, że On jako doskonałość nieskończona, nieskończonej miłości jest godzien. Stąd, jako skończone, nie mogą dać miłości nieskończonej, przynajmniej zrywają granice tej miłości i zmagania się⁴⁹.

Miłość Boża jest stwórcza i właśnie dlatego jest zdolna do tworzenia podobieństw i obrazów odbijających Boga samego w stworzeniach. O ile stworzenie jest szlachetne i doskonałe, o tyle lepiej odzwierciedla Boga. To jest podstawowa zasada odpowiedniego zrozumienia relacji poszczególnych stworzeń do Boga. W konsekwencji należy stwierdzić, że Jezus Chrystus, Człowiek-Bóg, centrum stworzenia i zbawienia jest najdoskonalszym owocem miłości stwórczej Boga⁵⁰.

W teologii o. Kolbego doktryna predestynacji Chrystusa nie jest rozważana bezpośrednio, ale w połączeniu ze sprawą Niepokalanej, ponieważ dla św. Maksymiliana predestynacja była źródłem z którego wypływają inne prawdy dotyczące planu Bożego, polegającego na przekazaniu życia Bożego stworzeniom w Jezusie Chrystusie i roli Maryi w tym procesie. Oryginalność o. Maksymiliana polega na aplikacji w stosunku do Maryi tego samego procesu metafizyczno-teologicznego, który Duns Szkot zastosował do prymatu Chrystusa. W żadnym ze swoich licznych dzieł Duns nie mówi otwarcie o predestynacji Maryi. Jednakże już jego uczniowie, a później także komentatorzy zaaplikowali do Maryi wiele z twierdzeń, które Doktor Subtelny odnosił do Chrystusa, stawiając Błogosławioną Dziewicę zaraz za Chrystusem⁵¹.

Także św. Maksymilian widzi dwie predestynacje, Chrystusa i Maryi, ściśle powiązane i współzależne, obydwie splecione w tym samym dekrete, tak że w rzeczywistości są jedną predestynacją. Dla naszego Autora wystarczy widzieć pozycję Chrystusa w porządku zbawienia, aby móc określić rolę Maryi w tym samym planie. I rzeczywiście o. Kolbe stosuje do Maryi to samo postępowanie teologiczno-mistyczne, które Duns Szkot zastosował do prymatu Chrystusa⁵². Duns Szkot twierdzi:

*Primo Deus diligit se, secundo diligit se in aliis, et iste est amor castus, tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci, et quarto praevidit unionem illius naturalem quae debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset*⁵³.

A oto stwierdzenie o. Kolbe:

Bóg zna siebie, miłuje i tak Ojciec rodzi Syna i Duch od Ojca i Syna pochodzi. Bóg zna swe podobieństwa skończone w najrozmaitszych stopniach, miłuje je, a niektóre do bytu aż powołał i tak powstały stworzenia. Bóg widzi najdoskonalsze ze stworzeń, Niepokalaną (łaski pełną), miłuje ją i tak powstaje Bóg-Człowiek Jezus, Syn Boży i Syn człowieczy. I w Niej poczynają się wszystkie stopnie podobieństw synów Bożych i człowieczych, członki Jezusa⁵⁴.

Zauważamy, że św. Maksymilian idzie dalej od Duns Szkota. Miłość, którą Ojciec obdarza swojego Syna, który ma się wcielić, obejmuje także jego przyszłą matkę. Oboje w tym samym Bożym dekrete są przez Boga chciani i umiłowani i to jeszcze przed egzystencją jakiegokolwiek stworzenia. Maryja, według myśli naszego Autora jest najdoskonalszym ze stworzeń i jest zdolna w pełni odpowiedzieć miłością na miłość Boga⁵⁵.

Święty Maksymilian rozszerzając tezę skotystyczną na Maryję nie zaniedbuje prymatu Chrystusa, co więcej Niepokalana jest owocem jego pierwszeństwa i

centralności absolutnej, jak również jego działalności przebóstwiającej⁵⁶. Jezus Chrystus, jako człowiek, z powodu swojej godności i wielkości i na mocy unii hipostatycznej, uczestniczy w najdoskonalszy sposób w życiu i chwale Bożej, a jako pierwszy predestynowany jest racją predestynacji wszystkich innych stworzeń, które zostają powołane do istnienia w Nim, przez Niego i na jego obraz⁵⁷.

W pismach św. Maksymiliana odnajdujemy ślady myśli św. Anzelm, to znaczy jego teorii obrazu nieskończonej, która wymaga odpowiedniego zadośćuczynienia⁵⁸. Teksty te⁵⁹ należy odczytywać mając na względzie całość myśli kolbiańskiej, ponieważ sposób pojmowania przez o. Kolbego relacji pomiędzy grzechem a usprawiedliwieniem nie jest zachodni, innymi słowy wyjaśniający zbawienie wychodząc od upadku człowieka w grzech, z którego musi zostać wyzwolony. Nasz autor wybiera raczej drogę biblijną, w której zbawienie jest przedstawione jako wywyższenie stworzenia, jako zaproszenie człowieka do udziału w życiu trynitarnym poprzez Jezusa Chrystusa⁶⁰. Zagadnienie odkupienia od grzechu nie pozostaje zaniedbane przez o. Kolbego, stawia on jednak na pierwszym miejscu rozumienie zbawienia jako daru Bożego dla wyniesienia, oświecenia, przebóstwienia człowieka. Wyzwolenie z niewoli grzechu oczywiście mieści się w tym schemacie, jednakże nie jako jego element najważniejszy⁶¹. Św. Maksymilian jako principium konkretnego porządku zbawienia przyjmuje wolną i darmową miłość Boga. Niepokalana, zaraz po Chrystusie, jest najwyższym wyrazem tej miłości. Wcielenie czyli istnienie Chrystusa, Człowieka-Boga i jego Niepokalanej Matki jest z tego powodu bezwarunkowe i niezależne od żadnej zewnętrznej przyczyny, stworzenia, a tym bardziej od grzechu⁶².

3. Wcielenie

Wcielenie dla o. Maksymiliana jest prawdą centralną chrześcijaństwa, która pozwala na penetrację misterium osoby Chrystusa. Dla jego teologii wcielenie pozostaje kluczowe, jako fundament całego planu zbawienia. Św. Maksymilian odtwarza metodę ojców i scholastyków, która wychodzi od wcielenia, aby później zgłębiać pozostałe misteria⁶³.

Wszyscy znamy bardzo ścisły związek, jaki istnieje między prawdami nauki chrześcijańskiej. Dogmaty katolickie rodzą się bowiem jedne z drugich i udoskonalają się wzajemnie. Przykładem mogą być tu Ojcowie Soboru Efeskiego, którzy opierając się jedynie na zjednoczeniu hipostatycznym natury Bożej i ludzkiej w osobie Słowa, ogłosili Boskie macierzyństwo Maryi⁶⁴.

Samo misterium wcielenia nasz autor opisuje w sposób bardzo zwięzły: „Bóg nieskończony staje się człowiekiem. Osoba Boska nieskończona i natura Boska nieskończona tworzą z naturą ludzką jedną istotę”⁶⁵, i w innym tekście: „W Jezusie dwie natury, Boska i ludzka, a osoba jedna - Boska”⁶⁶.

Św. Maksymilian uwypukla wymiar trynitarny wcielenia i rolę Maryi w tym wydarzeniu. Jezus Chrystus - Słowo Wcielone - staje się owocem miłości Boga w Trójcy jedynego i Niepokalanej⁶⁷. W wydarzeniu tym każda z Osób Boskich ma swój

aktywny udział. "Ojciec, jako swej oblubienicy"⁶⁸, daje Niepokalanej Jednorodzonego Syna za syna, Syn zstępuje do Jej dziewiczego łona stając się Jej dzieckiem, a Duch Święty kształtuje w Niej cudownie ciało przenaświętsze Boga-Człowieka"⁶⁹. Syn Boży stając się człowiekiem nie wybrał zwykłej drogi ludzkiej, ale się wcielił w łono dziewicy, Maryja porodziła Syna nie tracąc przy tym chwały dziewictwa⁷⁰.

Ojciec Maksymilian zwraca również uwagę na aktywną rolę Maryi we wcieleniu, podkreślając, że Pierworodny, Bóg-Człowiek został poczęty w wyniku wyraźnej zgody Dziewicy z Nazaretu⁷¹. Maryja nie ukazuje się jako bierne narzędzie we wcieleniu, ale z pełną odpowiedzialnością i w pokorny sposób, przyjmuje zadanie powierzone jej przez Boga⁷². Wyrażenie Syn Człowieczy pochodzące z ust samego Jezusa, obecne także w słownictwie ojca Kolbego dotyczącego wcielenia, jest wyjaśnione przez niego w bardzo prosty sposób: Syn Człowieczy to znaczy Syn Maryi⁷³.

Dla o. Maksymiliana wcielenie jest wydarzeniem soteriologicznym, wraz z nim Słowo rozpoczyna swoje dzieło zbawcze, które osiąga swój szczyt w misterium męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Istotnie większość tekstów kolbiańskich dotyczących wcielenia następnie porusza temat odkupienia⁷⁴. Oprócz tego dla św. Maksymiliana właśnie wydarzenia paschalne są najlepszym potwierdzeniem prawdziwości wcielenia. Píše w roku 1934 w *Rykerzu Niepokalanej*:

I przyszedł upragniony, wzywany Bóg, Syn Boży. I zstąpił z nieba do łona Przeczystej Dziewicy. A dowody na to, że Syn zstąpił? Sam to wyraźnie twierdził i za to właściwie na śmierć krzyżową poszedł, jednak - jak sam przepowiedział - zmartwychwstał⁷⁵.

Mówiąc o wcieleniu św. Maksymilian uwydatnia także jego wymiar kenotyczny. Hymn chrystologiczny o przedpawłowym pochodzeniu z Listu do Filipian (Flp 2, 6-11) jest jednym z nielicznych tekstów skrypturystycznych, które wyrażają najpełniej złożoną całość misterium wcielenia Syna Bożego, to znaczy przyjęcie ludzkich ograniczeń i życie w posłuszeństwie woli Ojca aż do śmierci krzyżowej⁷⁶. Nasz autor, używając oczywiście innego słownictwa (nie ma na przykład słowa *kenoza* w pismach kolbiańskich), przyjmuje radykalną drogę kenozy Syna Bożego opisaną przez św. Pawła: to znaczy od preegzystencji, poprzez akceptację życia w uniżeniu i całkowitym posłuszeństwie, aż do śmierci krzyżowej. W odniesieniu do pierwszego etapu ojciec Kolbe pisze, że Jezus Chrystus, pomimo że jest Bogiem wiecznym i nieskończonym, rodzi się w czasie i zstępuje z nieba najczystszych rozkoszy na zbrudzoną i splakaną ziemię⁷⁷; i w innym miejscu: „I dzieje się rzecz niepojęta. Bóg zniża się do stworzenia, staje się człowiekiem”⁷⁸. Druga faza, to znaczy życie w warunkach ludzkich ograniczeń, co więcej wybór przez Chrystusa życia w ubóstwie, pokorze i posłuszeństwie aż do śmierci, jest tematem bardzo drogim dla świętego Maksymiliana. Fragmenty pism dotyczące tego tematu są dosyć liczne⁷⁹. Nie jest to oczywiście dziwne zważywszy umiłowanie tradycji franciszkańskiej przez ojca Kolbego.

Dla ojca Maksymiliana wcielenie pozostaje najważniejszą Bożą interwencją w historii. Jezus Chrystus zostaje poczęty w czasie, i tak jak wszystko to co materialne jest zakotwiczone w czasie, tak też życie Boga-Człowieka⁸⁰. Wcielenie ma swoje

ściśle określone miejsce w dziejach zbawienia. Druga Osoba Boska przyjęła naturę ludzką w momencie dokładnie wyznaczonym w planie Bożym. Przyjście Syna Bożego na świat zostało doskonale przygotowane. Bóg w tym celu wybiera naród Izraela i wysyła proroków, aby przepowiadali czas, miejsce i okoliczności Jego życia, śmierci i zmartwychwstania⁸¹.

Św. Maksymilian idąc za twierdzeniem o predestynacji Chrystusa, który jest pierworodnym, Człowiekiem-Bogiem, przedstawia także wcielenie jako model do zastosowania przez każdego chrześcijanina, który to w każdej rzeczy i dokładnie musi naśladować swój Pierwowzór⁸². Tak jak wcielenie jest owocem miłości pomiędzy Bogiem i Niepokalaną, tak też dusze nie odrodzą się w Chrystusie inaczej jak tylko poprzez miłość Boga do Niepokalanej i w Niepokalanej⁸³. Ojciec Kolbe wyraża tę myśl jasnie w następujący sposób:

Na wzór tego pierwszego Syna Bożego, Boga-Człowieka, nieskończonego mają się urabiać odtąd dzieci Boże (...) Kto zaś nie zechce mieć Maryi Niepokalanej za matkę, nie będzie też miał Chrystusa Pana za brata, ani Bóg Ojciec nie ześle mu Syna, ani Syn nie zstąpi do jego duszy, ani Duch Przenajświętszy nie urobi łaskami jego ciała mistycznego na wzór Chrystusa, bo to wszystko dzieje się w Maryi Niepokalanej, łaski pełnej i tylko w Maryi⁸⁴.

W odniesieniu do tematu wcielenia w pismach kolbiańskich należy dodać, że wydarzenie to - jak i inne tajemnice wiary - dla ojca Maksymiliana pozostaje niemożliwe do całkowitego zgłębienia przez rozum ludzki. Nazywa on to wydarzenie rzeczą wręcz niepojętą⁸⁵. Nasz autor podkreśla, że problemy rozpoczynają się już przy próbie wyjaśnienia pojęć *natura* i *osoba*, oprócz tego w przypadku wcielenia wchodzi w grę także pojęcie *bóstwa*, a to znaczy również pojęcie *nieskończoności*. Wobec pytania, czy jest możliwa istota, która byłaby w tym samym czasie Bogiem nieskończonym i człowiekiem ograniczonym jedyna odpowiedź możliwa do udzielenia przez człowieka to dwa słowa: nie wiem. W konsekwencji prawda ta zostaje poznana tylko poprzez objawienie jej przez Boga, a który czyni to dla swojej większej chwały i dla zbawienia i uświęcenia człowieka⁸⁶.

Zakończenie

Celem niniejszej prezentacji było przedstawienie myśli kolbiańskiej dotyczącej Jezusa Chrystusa - Słowa wcielonego. Trzeba zaraz powiedzieć, że nie jest to zadanie łatwe. Do poprawnego zrozumienia poglądów autora dotyczących osoby Chrystusa konieczne było zanalizowanie różnych tekstów, napisanych w różnych okolicznościach i skierowanych do różnych osób. Kolejną trudność stanowiło nie zawsze w pełni jednoznaczne i zrozumiałe słownictwo o. Kolbego.

Ojciec Maksymilian był mistykiem i teologiem, ale bardziej mistykiem niż teologiem, dlatego też jego intuicje mistyczne nie zawsze znajdują jasny wyraz w sformułowaniach teologicznych, które to nie zawsze są wystarczające do wyczerpującego opisu rzeczywistości transcendentalnych. Z tego powodu idee Świętego często przedstawione są za pomocą analogii, skoków myślowych i obrazów,

które to dają pewną całościową wizję dogmatyczną, ale równocześnie utrudniają analizę naukową.

Mówić o obrazie Jezusa Chrystusa u św. Maksymiliana nie znaczy mówić o czymś co zasadniczo różni się od poglądów wyrażanych w chrystologii czasów w których żył. Mówić o Chrystusie św. Maksymiliana, to znaczy położyć akcent na jego interpretację chrystologiczną i zauważyć jego odwołanie się do tradycji szkoły franciszkańskiej, szczególnie do bł. Jana Dunsza Szkota.

Do należytego zrozumienia obrazu Chrystusa, który wylania się z pism kolbiańskich, konieczne jest umiejscowienie go w kontekście teologicznym całej myśli św. Maksymiliana. Z tego też powodu nie chodzi tutaj nigdy o chrystologię czysto spekulatywną, a raczej o spekulatywno-mistyczną. Jego twierdzenia mają więc pewien ciężar teologiczny, bo są wynikiem refleksji teologicznej, mają jednak przede wszystkim wartość mistyczną, ponieważ są owocem jego intensywnego życia wiary i intuicji mistycznych.

Święty Maksymilian zajmował się zasadniczo chrystologią ontologiczną i soteriologiczną. Relacja pomiędzy osobą i dziełem Jezusa Chrystusa pozostaje zwarta i jednolita. W naszej prezentacji zajęliśmy się tylko strukturą ontologiczną Chrystusa. Misterium Chrystusa dotyczy całej Trójcy Świętej. Ojciec Kolbe definiuje misterium trynitarnie w zwięzły sposób, mówiąc że życiem Boga jest miłość. W pełni tego życia Ojciec rodzi Syna, a Duch pochodzi od Ojca i Syna. Druga z trzech Osób Boskich, Słowo Boże staje się ciałem. Wychodząc od tego stwierdzenia, św. Maksymilian postawił sobie pytanie na temat roli Jezusa Chrystusa w planie Bożym, zastanawiając się jaka przyczyna wewnętrzna skłoniła Boga do decyzji o wcieleniu. Ojciec Kolbe w odpowiedzi posłużył się myślą Dunsza Szkota dotyczącą predestynacji Chrystusa, modelu i przyczyny predestynacji innych stworzeń. Podstawowym motywem wcielenia jest maksymalna komunikacja i objawienie miłości Ojca wobec Syna wcielonego i taka sama odpowiedź miłości Syna wcielonego wobec Ojca.

Wcielenie - wg o. Kolbego - jest prawdą zasadniczą i podstawową, jedynym narzędziem do zbadania misterium osoby Chrystusa. Z dogmatu o podwójnej naturze Chrystusa w jednej osobie wypływa pierwszy i fundamentalny związek Maryi z Jezusem, zbudowany na Bożym macierzyństwie, które to dla o. Maksymiliana pozostaje bazą i źródłem wszystkich przywilejów maryjnych i motywem czci Maryi.

Summary

Ontological Structure of Christ in Writings of St. Maximilian Kolbe

The goal of this presentation was the introduction of Kolbe's ideas relating to Jesus Christ - the Word Incarnate. The author underlines that Fr. Kolbe was more mystic than theologian. Therefore, his mystical intuitions, which sometimes are not sufficient for complete description of transcendental reality, do not always find clear expression in terms of theological formulations. Because of this, the ideas of the Saint

are often introduced by analogies, jumps of thoughts and pictures, which give somewhat comprehensive dogmatic vision, but at the same time make the scholarly analysis much more difficult. In the center of Christology of Fr. Kolbe is the truth about the Incarnation, which is also the backbone and the source for all Marian privileges and the motive behind devotions to Mary.

¹ Por. S. Pancheri, *L'Immacolata centro della mariologia kolbiana*, w: *La Mariologia di S. Massimiliano M. Kolbe*, Roma 1985, s. 422.

² *Pisma o. Maksymiliana M. Kolbego, franciszkanina*, t. I-VII, Niepokalanów 1970-71 (= OMK).

³ Por. F. Pancheri, *Cristocentrismo e pneumatologia nella mariologia di san Massimiliano Kolbe – I*, w: *Nuova Umanità*, 38 (1985), s. 92; L. Iammarone, *La tradizione mariana dell'Ordine francescano e il Padre Kolbe*, w: *La Mariologia di S. Massimiliano M. Kolbe*, Roma 1985, ss. 315-323.

⁴ Por. B. Mondin, *Gesù Cristo salvatore dell'uomo. Cristologia storica e sistematica*, Bologna 1993, s. 288.

⁵ OMK 1136 (VII, 297); por. OMK 1131 (VII, 285); OMK 1175 (VII, 385); OMK 1184 (VII, 427); OMK 1209 (VII, 500).

⁶ Por. OMK 1136 (VII, 297); OMK 1175 (VII, 385n); OMK 1192 (VII, 441n).

⁷ OMK 1184 (VII, 428).

⁸ OMK 1135 (VII, 292).

⁹ Por. OMK 1168 (VII, 375); OMK 1175 (VII, 385).

¹⁰ OMK 981 (VI, 303).

¹¹ Por. OMK 1135 (VII, 292).

¹² Por. P. Fehlner, *L'Immacolata e il mistero della Trinità nel pensiero di s. Massimiliano Kolbe*, w: *Miles Immaculatae*, 3-4 (1984), s. 296.

¹³ *Tamže*, s. 299.

¹⁴ Por. OMK 1135 (VII, 292); OMK 1175 (VII, 386).

¹⁵ Dla pogłębienia problemu „jakby” wcielenia Ducha Świętego w Niepokalaną por. J. Domański, *Zarys myśli maryjnej św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 1993, ss.26-29; E. M. Piacentini, *Maria nel pensiero di san Massimiliano Kolbe*, Città del Vaticano 1982, ss. 23-41.

¹⁶ Por. G. Colzani, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, Milano 1996, s. 228.

¹⁷ Por. G. Simbula, *La dimensione trinitaria della spiritualità kolbiana*, „Miles Immaculatae” 2 (1996), s. 618.

¹⁸ Por. P. Fehlner, *L'Immacolata*, s. 297.

¹⁹ Por. OMK 1168 (VII, 375).

²⁰ H.-M. Manteau-Bonamy, *Nauka maryjna ojca Kolbego*, Niepokalanów 1981, s. 49.

²¹ OMK 1184 (VII, 428).

²² Por. OMK 1175 (VII, 385).

²³ Por. OMK 1173 (VII, 383).

²⁴ Por. OMK 1185 (VII, 432).

²⁵ Por. OMK 1197 (VII, 460).

²⁶ OMK 1175 (VII, 386).

²⁷ Por. P. Fehlner, *L'Immacolata*, s. 297.

²⁸ Por. OMK 1097 (VII, 153).

²⁹ Por. OMK 496 (III, 74).

³⁰ Por. OMK 1184 (VII, 427-428).

³¹ Por. E. Piacentini, *Processioni Trinitarie e Immacolata concezione in P. M. Kolbe*, „Miles Immaculatae” 2 (1971), ss. 200-205; Tenze, *Maria nel pensiero*, ss. 15-18.

³² Tenze, *Processioni*, s. 206.

³³ Por. F. Pancheri, *Cristocentrismo e pneumatologia nella mariologia di san Massimiliano Kolbe – II*, „Nuova Umanità”, 40/41 (1985), s. 100.

³⁴ Por. J. Dupuis, *Introduzione alla cristologia*, Casale Monferrato 1993, ss. 213-214.

³⁵ Por. G. Basetti-Sani, *Essenzialmente amore. Saggio di Cristologia francescana*, Padova 1993, s. 114.

³⁶ Por. L. Iammarone, *Il primato di Cristo e l'Immacolata Concezione di Maria Santissima nel pensiero del Beato Giovanni Duns Scoto e di San Massimiliano M. Kolbe*, „Miles Immaculatae” 1 (1995), s. 61.

³⁷ G. Duns Scoto, *Reportata Parisiensia*, III, d.7 q. 4; XXIII 301.

³⁸ Por. L. Veuthey, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, Niepokalanów 1988, ss. 63-66.

³⁹ Por. R. Rosini, *Il cristocentrismo di Giovanni Duns Scoto e la dottrina del Vaticano Secondo*, Vicenza 1993, ss. 40-47.

⁴⁰ To twierdzenie bl. Jana Duns Szkota spotkało się z uzasadnioną krytyką. Doktor Subtelny dał jasne podstawy prymatu Chrystusa, ale nie dał w pełni zadawalających odpowiedzi na temat relacji pomiędzy wcieleniem i odkupieniem. Por. W. Pannenberg, *La dottrina della predestinazione di Duns Scoto*, Milano 1994, ss. 100-131; L. Iammarrone, *Il primato*, ss. 65-70.

⁴¹ Por. L. Iammarrone, *Il primato*, ss. 62-67.

⁴² "Dico tamen quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi, immo si nec fuisset Angelus lapsus, nec homo, adhuc fuisset Christus sic praedestinatus, immo, et si non fuissent creandi quam solus Christus" *Reportata Parisiensia*, III, d. 7 q. 4; XXIII 303a.

⁴³ OMK 1208 (VII, 496).

⁴⁴ Por. OMK 1134 (VII, 290); OMK 1168 (VII, 374n).

⁴⁵ Por. OMK 1136 (VII, 297); OMK 1192 (VII, 441n).

⁴⁶ Por. L. Iammarrone, *Il primato*, s. 78.

⁴⁷ OMK 1131 (VII, 285).

⁴⁸ OMK 1175 (VII, 385).

⁴⁹ OMK 1186 (VII, 433); por. OMK 1134 (VII, 290).

⁵⁰ Por. F. Pancheri, *Cristocentrismo I*, s. 104.

⁵¹ Cf. R. Rosini, *Mariologia del beato Giovanni Duns Scoto*, Castelpetroso 1994, s. 18.

⁵² Cf. L. Iammarrone, *Il primato*, s. 76.

⁵³ G. Duns Scoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 7, q. 4, n. 5.

⁵⁴ OMK 1131 (VII, 285).

⁵⁵ Por. OMK 1186 (VII, 433n).

⁵⁶ Por. L. Iammarrone, *Il primato*, ss. 75-92.

⁵⁷ Por. Tamże, ss. 82-84.

⁵⁸ Dla zapoznania się z wyborem tekstów św. Anzelma na temat zadośćuczynienia por. K. H. Ohlig, *Cristologia. Dal medioevo ai nostri giorni*, Brescia 1993, ss. 47-54.

⁵⁹ Por. 1027 (VI, 433n), OMK 1105b (VII, 198), OMK 1105c (VII, 201n), OMK 1141 (VII, 321).

⁶⁰ Por. L. Iammarrone, *Il primato*, s. 81n.

⁶¹ Por. OMK 880 (VI, 42).

⁶² Por. F. Pancheri, *Cristocentrismo I*, s. 100.

⁶³ Por. B. Mondin, *Gesù Cristo*, s. 285.

⁶⁴ OMK 1141 (VII, 320).

⁶⁵ OMK 964 (VI, 261).

⁶⁶ OMK 1175 (VII, 386).

⁶⁷ Por. OMK 1131 (VII, 285); OMK 1208 (VII, 496); OMK 1175 (VII, 386).

⁶⁸ OMK 1175 (VII, 386).

⁶⁹ Por. OMK 1208 (VII, 496); OMK 1209 (VII, 500); OMK 1175 (VII, 386).

⁷⁰ Por. OMK 1105c (VII, 201).

⁷¹ Por. OMK 1208 (VII, 496).

⁷² Por. J. Domański, *Zarys myśli*, s. 30n.

⁷³ Por. OMK 1153 (VII, 346).

⁷⁴ Por. OMK 880 (VI, 42); OMK 1062 (VI, 527s); OMK 1088a (VII, 111); OMK 1105b (VII, 198); OMK 1141 (VII, 320-325); OMK 1209 (VII, 499n).

⁷⁵ OMK 1088a (VII, 111).

⁷⁶ Por. H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, ss. 80-100; A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1993, ss. 134-136.

⁷⁷ OMK 1062 (VI, 527).

⁷⁸ OMK 1027 (VI, 434).

⁷⁹ Por. OMK 880 (VI, 42); OMK 1027 (VI, 433-444); OMK 1062 (VI, 527n); OMK 1088a (VII, 109-111); OMK 1105b (VII, 198); OMK 1105c (VII, 200n); OMK 1141 (VII, 321-323); OMK 1209 (VII, 499).

⁸⁰ Por. OMK 1184 (VII, 429).

⁸¹ Por. OMK 1027 (VI, 433n).

⁸² Por. OMK 1208 (VII, 496).

⁸³ Por. OMK 1209 (VII, 500).

⁸⁴ OMK 1208 (VII, 496).

⁸⁵ Por. OMK 1027 (VI, 433).

⁸⁶ Por. OMK 964 (VI, 261-263).

LIST ROGERA BACONA DO PAPIEŻA KLEMENSA IV O ZAMIARACH NAPISANIA ENCYKLOPEDII NAUK

„Ten projekt pozwoli nie tylko na osiągnięcie wiedzy w całej swej pełni, lecz także pomoże w wykluczeniu z wszelką pewnością wszystkich błędów, takich jak sztuki magiczne oraz inne nieprawości heretyków, które szerzą się pośród niewiernych i którymi posługują się Antychryści i jego słudzy. W ten sposób Kościół zdobędzie środki skuteczne przeciwko nim”.

(Z Listu Rogera Bacona do papieża Klemensa IV).

Wstęp

Ponoć umierając, Roger Bacon (ok. 1214-1294) miał wypowiedzieć słowa: „żałuję, że naraziłem się na tak wiele kłopotów, próbując walczyć z ignorancją”¹. Gorzkie to stwierdzenie dla człowieka, który w swoim „curriculum vitae” tak pisał około 1267 r.: „Wiele natrudziłem się w poznaniu nauk i języków; wszak upłynęło już czterdzieści lat od kiedy nauczyłem się pierwszych liter. Z wyjątkiem dwóch lat, przez cały ten czas zawsze studiowałem i byłem *in studio*”². Skazany na więzienie, kończy swe życie w sposób, którego najmniej się spodziewał: jego doktryna, jeżeli wierzyć zakonnym kronikom, jest „podejrzana”, „niebezpieczna” i współbracia powinni jej unikać³. Na pewno nie takie były zamiary Rogera. Wprost przeciwnie, świadom swoich ułomności, nie chciał komplikować spraw, lecz wyjaśniać wszystko prostymi słowami: „Świadomy moich ułomności nie piszę w sposób trudny” („Et ideo sentiens imbecillitatem meam nihil scribo difficile”). A. Gemelli w swojej książce *Franciszkanizm* daje o Baconie bardzo pozytywne świadectwo, które warto przytoczyć: „Roger Bacon przekształcił miłość do stworzeń w doświadczenie naukowe; wniósł rodzący się franciszkanizm do nauki, która wówczas się rodziła. Miał wielką wiarę nie tylko w Boga, ale także w naturę, w człowieka, w samego siebie. Wszechświat jest dla niego pełen nieskończonych tajemnic... Widzi, obserwuje, wprowadza w praktykę, bo wiedza jest dla niego działaniem. Posiada

umysł Leonarda i pobożność franciszkanina”⁴. Jeszcze inny autor pisze, że Bacon chociaż jest uważany w swoim Zakonie za wywrotowca, to jednak w tym samym Zakonie, jak i pośród filozofów angielskich, pozostaje postacią godną chwały⁵.

Celem tego artykułu jest odzwierciedlenie krytyki środowiska naukowego - uniwersytetów, wykładowców, systemu nauczania - dokonanej przez Bacona. Następnie, analizując obszerny list Franciszkanina wystosowany do Papieża Klemensa IV, opiszemy środki zaradcze przez niego zaproponowane. W sposób szczególnie zwrócimy uwagę na sumę lub encyklopedię nauk, której zarys w *Liście* jest przedstawiony.

1. Środowisko naukowe i jego krytyka

Jest rzeczą dosyć trudną sprecyzować daty w biografii Bacona. Bettoni, który dzieli jego życie na cztery okresy, zaznacza, że pierwszy okres jest nam raczej mało znany. Naukowcy Little i Crowley podają różne daty urodzin Bacona: 1210-1214 lub 1220⁶. Ten brak dokładnych wiadomości biograficznych nie jest dla nas zbyt istotny⁷. Są one na tyle wystarczające, aby zrozumieć, że Rogerowi przypadło żyć w okresie najbardziej płodnym dla filozofii i teologii zachodniego średniowiecza, w środowiskach uniwersyteckich Oxfordu i Paryża, które przeżywały swoje apogeum, w otoczeniu ludzi tej miary co Aleksander z Hales, Robert Grossatesta, Adam Marsh, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Bonawentura, Mateusz z Aquasparta, Jan Duns Szkot. Zakon franciszkański przeżywał radość z przywdziania habitu przez Aleksandra z Hales i zdobywał pierwszą katedrę teologii w ówczesnym centrum nauki - w Paryżu. Na sile przybierało znaczenie „autorytetów” („auctoritates”): Arystoteles jako jedyny mógł być nazywany „Philosophus”, zaś Piotr z Lombardu, autor *Sentencji* (*Sententiae in IV Libris distinctae*) był powszechnie koronowany jako „Magister”. Lecz Roger umiał się odnaleźć w środowisku doktorów niezłomnych, powszechnych, anielskich i serafickich, i to tak dobrze, że sam pozyskał sobie tytuł doktora zdumiewającego („doctor mirabilis”). Na jego wykłady uczęszczały rzesze studentów; jego pisma, oprócz głębokich intuicji naukowych, filozoficznych i teologicznych, a czasami nawet fantazji, zawierają wiadomości ubarwiające nam średniowieczną epokę, jeszcze zbyt często kojarzącą się nam z nudnymi dziełami na których czytanie, powiedziałby Hegel, nie warto tracić czasu. Będziemy mieli okazję wspomnieć o przeszkodach, które według Bacona zagrażały w średniowieczu drogę do prawdy. Jedną z przeszkód były właśnie utwierdzone (przez kogo?) autorytety. Teologowie ograniczyli całą swoją wiedzę do komentarzy „Sentencji” Piotra Lombarda: „albowiem w nich cała chwała teologów” („nam ibi est tota gloria theologorum”). Księgi „wychwalanego pod niebiosa” Aleksandra z Hales leżą w klasztornych bibliotekach i nikt ich od dawna nie konsultuje. Ich „waga” polega na tym, że są obszerne i potrzeba konia, aby je udźwignąć. Albert i Tomasz to uczeni, którzy jeszcze niezbyt wiele mogą wiedzieć ze względu na swój niedojrzały wiek („pueri... qui nihil dignum possunt scire propter aetatem”)⁸. Uniwersytety zamiast stać się centrami wszechstronnie pojętej wiedzy, są miejscami niezgody, gdzie prowadzi się bezużyteczne dyskusje pomiędzy zgromadzeniami zakonnymi i klerem diecezjalnym.

Bardzo krytycznie jest nastawiony nasz autor do samych zgromadzeń zakonnych, które, według niego, przyjmują w swoje szeregi tysiące młodzieńców pozbawionych najbardziej podstawowej kultury. Nie umieją czytać *Psalterza*, nie znają gramatyki, a natychmiast posyła się ich na studia teologiczne. Wielu z nich pyszałkowato uwierzyło, że filozofii lub teologii mogą się nauczyć bez pomocy magistrów: „w ten sposób - pisze ironicznie Bacon - stali się nauczycielami choć nigdy nie byli uczniami”⁹.

Zupełnie odmienne było spojrzenie samego Bacona na zdobywanie wiedzy i skonstruowanie tego, co on nazwał „budowlą wiedzy” („aedificium sapientiae”). Studia w Oxfordzie i Paryżu były dla niego ogromnie pomocne nie tylko w ugruntowaniu swoich rozległych wiadomości, lecz również w wyrobieniu w sobie ducha krytyki. Zamierzał pisać o problemach wzniosłych i trudnych, potrzebował więc spokoju i odosobnienia: „Rzeczy, o których piszę są wielkiej wagi i trudne, wymagają więc spokoju umysłu i odosobnienia”¹⁰. Przełożeni jednak obarczali go ciągle nowymi zadaniami, które nie miały nic wspólnego z pracą naukową. To wcale nie odstręczało go od realizacji projektów rodzących się w jego głowie. Znał doskonale „peccata Latinorum”, błędy popełniane przez zachodnich teologów, i twierdził, że są one wielkie, ale jeszcze większe są środki zaradcze przeciwko tym błędom przez niego obmyślane. Nie chciał nigdy nikogo krytykować złośliwie albo bezpodstawnie: „Bóg mi świadkiem, że opisałem ignorancję tych ludzi przez wzgląd na prawdę nauki”¹¹. Zwalczanie szerzącej się niewiedzy na uniwersytetach, pośród profesorów i studentów, wołanie o sprawiedliwość, odnowę życia moralnego w Kościele, w zakonach, pośród ludzi świeckich, to zadania, których chce się podjąć Roger Bacon. W swojej krytyce „świata chrześcijańskiego” jest bezwzględny. Moralność chrześcijan jest o wiele niższa od moralności filozofów pogańskich, którzy choć nie poznali Chrystusa żyli lepiej od nas, dlatego doszli do poznania mądrości:

Trzeci wniosek wypływa z porównania naszego życia do życia Filozofów (pogańskich), którzy chociaż żyli bez łaski wynagradzającej, uzdalniającej człowieka do życia wiecznego i która nam dana jest przy chrzcie świętym, ich życie było lepsze, prowadzone uczciwie, bez przywiązywania się do świata, jego uciech, bogactw i zaszczytów... dlatego doszli do poznania tajemnic mądrości i odkrycia wszelkich nauk. My chrześcijanie niczego godnego nie odkryliśmy, ani też nie możemy zrozumieć mądrości filozofów, bo nie posiadamy ich obyczajów. Jest bowiem rzeczą niemożliwą, aby mądrość szła w parze z grzechem¹².

W jednym ze swoich najważniejszych dzieł, w *Opus Maius*, Bacon wymienił cztery podstawowe przyczyny ludzkich błędów, które zamykają drogę do prawdy: odwoływanie się do autorytetów niepewnych, przyzwyczajenie, bezkrytyczne przyjmowanie opinii oraz ukrywanie własnej ignorancji pod płaszczykiem fałszywej wiedzy¹³. My natomiast prześledzimy *Opus minus*, dzieło poruszające ten sam problem w siedmiu punktach, tyle bowiem jest według Bacona „błędów” popełnianych przez teologów łacińskich w najważniejszej nauce, czyli teologii¹⁴. *Opus*

minus jest streszczeniem *Opus Maius*, jednakże krytyka scholastyki średniowiecznej jest w nim bardziej rozbudowana¹⁵.

2. „Peccata studii Latinorum”

Pierwszym błędem w studiach uniwersyteckich jest niewłaściwe wykorzystywanie nauk filozoficznych w teologii. Teologia jest zdominowana przez filozofię: „philosophia dominatur in usu theologiae”¹⁶. Bacon nie może pogodzić się z myślą, że filozofia rości sobie prawo pierwszeństwa na innych wydziałach, zwłaszcza zaś na wydziale teologicznym. Błędem jednakże byłoby uważać, że filozofia jest zbyt cenna w studiowaniu teologii. Uważna lektura drugiej części *Opus Maius* całkowicie temu zaprzecza¹⁷. Nasz autor zamierza raczej uwrażliwić teologów na to, by potrafili dostrzec jakie są zadania każdej z tych dziedzin. Teologia jest nauką boską i prowadzi do życia wiecznego, stać nie powinna ona zajmować się problemami, które mogą zostać objaśnione przez filozofów. Dlaczego poruszać w traktatach teologicznych tematy czysto filozoficzne, jak na przykład nauka o bycie, o jedności duszy i ciała, o poruszaniu się aniołów? „Teologowie nie powinni się zajmować w sposób szczególny tymi tematami ani czynić z nich głównego przedmiotu swoich dociekań”¹⁸.

„Drugim błędem jest to, że najdoskonalsze nauki i szczególnie użyteczne dla teologii nie są brane pod uwagę przez teologów”¹⁹. W *Opus Tertium* Roger ze smutkiem stwierdza, że kiedy mówi o naukach, zwłaszcza o takich jak optyka, geometria, poznanie języków, „philosophantes” pytają go z drwiną w głosie: „Jakaż z nich użyteczność?”²⁰. W *Opus Minus* uważa się, że nad znajomość języków obcych (zwł. greki i hebrajskiego), matematyki, optyki, alchemii oraz nauk eksperymentalnych przedkładane są nauki małej wartości jak tradycyjna gramatyka, logika oraz najmniej istotne części filozofii przyrody²¹.

Wykazanie trzeciego błędu, który łączy się z poprzednim, jest dla Bacona także okazją, aby na podstawie konkretnych przykładów dowieść swoich racji. Ze względu na własną ignorancję uczeni „plamią teologię wieloma błędami”²². Nie posiadają znajomości języków (greka, hebrajski, arabski), matematyki, alchemii, nauk eksperymentalnych. Co więcej, nawet dziedziny wiedzy, w których uchodzą za ekspertów, są przez nich ignorowane²³. Dwóch wybitnych naukowców oskarża Bacon o ten stan rzeczy: Aleksandra z Hales i pewnego bliżej nieznanego magistra²⁴. Nasz autor miał okazję poznać ich osobiście („duos... vidimus oculis nostris”) i przekonać się o tym, jak niebezpieczni są oni dla świata wiedzy: przez nich sięją się błędy w studiach²⁵. Czuje się on zobowiązany ujawnić ich braki, bo wielu myśli, że posiadają wszelką wiedzę i daje im posłuch niczym aniołom²⁶. Nie do nas należy ocena wyrażonych przez autora opinii, chcemy jednakże zauważyć, że jego celem nie było ani ośmieszenie tych uczonych ani pogardzanie nimi. Bacon pisze o tych sprawach nie ze względu na własne ambicje, lecz - podkreślmy to raz jeszcze - „propter veritatem studii”.

Kolejny, czwarty błąd, ma również swój bardzo konkretny punkt odniesienia: *Księga Sentencji* Piotra Lombarda. Historyk myśli średniowiecznej M. Grabmann

przedstawił w dosyć szeroki sposób, dlaczego dzieło Magistra Piotra Lombarda stało się tekstem, na którym wykształciły się pokolenia średniowiecznych teologów²⁷. Na pewno w jakiś sposób zaważył na tym fakt, że podczas Soboru Laterańskiego IV w 1215 roku Ojcowie Soborowi odwołali się w sposób bezpośredni do *Księgi Sentencji* Piotra Lombarda. Jednakże główną przyczyną sukcesu tekstu było jego systematyczne ujęcie całej ówczesnej problematyki teologicznej. Bacon zupełnie nie podziela tego zdania: „to bardzo dziwne, że *Księga Sentencji* pozyskała sobie tak wielką sławę²⁸. Wykładowcy tego tekstu na uniwersytetach dostępują większych zaszczytów a nawet udogodnień w życiu codziennym od lektorów Pisma Św.²⁹. Od Bacona dowiadujemy się, że *Sentencje* weszły na stałe do obowiązkowego „programu nauczania” za przyczyną Aleksandra z Hales, który jako pierwszy zaczął je czytać i komentować. Uczeń tej miary co Robert Grossatesta lub Adam z Marsh wykształcili się na zupełnie innych tekstach³⁰. Narzucenie dzieła Piotra Lombarda jako obowiązkowego na uczelniach doprowadziło do zubożenia lub całkowitego zapomnienia innych podręczników. Roger miał na myśli przede wszystkim słynny *Liber Historiarum* (lub *Historia scholastica*) Piotra Comestora będący wcześniej w użyciu. Jeżeli już chce się zaadoptować jakiś powszechny podręcznik, to powinien być nim *Liber Historiarum* albo należy przygotować zupełnie nowy tekst³¹.

„Piąty błąd jest większy od wszystkich poprzednio wymienionych”, dotyczy on bowiem uchybień w tłumaczeniu Pisma Św., które jest podstawą wszelkiego nauczania³². Będąca w owym czasie w użyciu tzw. *Wulgata Paryska* pozostawiała według Bacona ogromnie wiele do życzenia: „tekst *Wulgaty Paryskiej* jest w większości okropnie skażony”³³; jej stan pogarsza się coraz bardziej, gdyż „kto bądź według własnego uznania nanosi poprawki na tekst”³⁴. Jakie rozwiązanie proponuje nasz autor? Potrzeba przede wszystkim powrócić do egzemplarzy najbardziej antycznych i na ich podstawie przygotować nowe tłumaczenie. Jest rzeczą konieczną, aby za podstawę pracy przyjęto teksty napisane w językach oryginalnych, tak jak niegdyś uczynił to św. Hieronim³⁵.

Szósty błąd dotyczy także Pisma Św. i wypływa z poprzedniego. Bacon pisze, że jest „on o wiele cięższy od poprzednich”. Na czym polega ten błąd? Nasz autor jest przekonany, iż ze względu na bardzo niedokładne tłumaczenie tekstów biblijnych dokonuje się również złej interpretacji duchowej Pisma Św. Także w tym wypadku korzeniem zła jest ignorancja języków biblijnych. Ojcowie Kościoła opierali swoje komentarze na tekstach oryginalnych, przykładem do naśladowania jest Hieronim, który potwierdza swoją egzegezę „per linguas”, czyli przez ciągłe odwoływanie się do języków hebrajskiego i greckiego³⁶: „my teologowie nie znamy tych języków, stąd jest naturalne, że ignorujemy słowo Boże oraz egzegezę świętych”³⁷. Należy najpierw poznać dokładnie znaczenie dosłowne każdego wyrażenia w Piśmie św., potem można przejść do wyjaśniania znaczenia duchowego. Taką metodologię stosowali, pisze Bacon Ojcowie Kościoła i święci.

W traktacie *Opus Minus*, który nie zachował się w całości do naszych czasów, nie znajdujemy na czym polegał siódmy błąd. Lecz nawet jeśli poprzestaniemy tylko na tych wymienionych, możemy poznać zamiary Rogera Bacona. Występuje on, czasami w sposób na pewno przesadzony, przeciwko autorytetom i tradycjom, które w

tamtych czasach uważano za niepodważalne. Jego wołanie o zwrócenie większej uwagi na rozwój nauk ścisłych dla dobra teologii oraz znajomości języków dla lepszego poznania Pisma Św. nie było bezpodstawne³⁸.

Bacon nie mógł jednak poprzestać na samym krytykowaniu sytuacji, w jakiej znajdowała się ówczesna nauka. W jego umyśle rodzi się idea utworzenia sumy lub encyklopedii powszechnej, ogarniającej wszelkie nauki. Był świadom, że powstanie tego dzieła przewyższało możliwości intelektualne i finansowe jednego człowieka, dlatego konieczne było wsparcie (przede wszystkim finansowe) i współpraca wielu ludzi. Jak słusznie napisał Brusadelli, kto myślał o takim projekcie w XIII w., kiedy to początki wielu nauk mogły doprowadzić do złudzenia, że jeden człowiek jest w stanie ogarnąć je wszystkie i wyjaśnić, już przez to powinien być uznany za geniusza³⁹. Realizacji projektu encyklopedii sprzyjały kontakty Bacona z Papieżem Klemensem IV.

3. Wsparcie Klemensa IV dla Rogera Bacona

Wstąpienie do zakonu franciszkanów wprowadziło w rytm i styl życia Rogera wiele zmian. Charles, autor jednej z pierwszych publikacji o naszym autorze, pisze, że gorzko on później pożałował decyzji podjętej być może za namową Roberta Grossatesta. Swoboda w studiowaniu i pisaniu, możliwość zarządzania własnym majątkiem (dosyć okazałym) oraz zupełna wolność w podejmowaniu decyzji, miały swój kres z chwilą przyjęcia *Reguły* św. Franciszka jako reguły życia. Zakony, choć tak bardzo krytykowane przez samego Bacona, nakładały na nowych współbraci wymogi, którym wcale nie było łatwo sprostać. Dyscyplina, pod każdym względem, była surowa. Roger był tego świadom i nie można go posądzać o próby wyłamywania się z przyjętych w zakonie obowiązków. W jego pismach znajdziemy często wspomnienia o kłopotach, z którymi się borykał, lecz starał się zawsze podporządkować zaleceniom przełożonych. Od chwili przywdziania habitu aktywność naukowa Bacona znacznie zmalała: obarczono go innymi zadaniami, nie miał do dyspozycji odpowiednich środków, sami przełożeni nie zachęcali go do kontynuacji studiów i badań. W takiej sytuacji osobisty list papieża do zwykłego szarego brata zakonnego zmiata w jednym momencie wszelkie przeszkody i napędza Bacona przeogromnym optymizmem oraz zapałem do pracy. Nie znamy szczegółów dotyczących znajomości pomiędzy Klemensem IV i Baconem, jednakże ze wspomnianego listu (napisanego w czerwcu 1266 r.) można wywnioskować, że papież był szczególnie zainteresowany propozycjami reformy studiów przedstawionymi przez franciszkanina⁴⁰. Zachęcał on i nakłaniał Rogera do przysyłania mu jak najszybciej gotowego dzieła, które zawierałoby wszelkie propozycje dotyczące odnowy studiów. Swoją apostolską władzą papież mógł usunąć problemy, na które Bacon był się natknął. Do takich przeszkód należał na pewno istniejący w Zakonie zakaz publikowania jakichkolwiek pism bez zgody przełożonych. Być może w celu uniknięcia konfliktów z władzami zakonnymi Klemens IV radzi Baconowi, aby przysłał owe dzieła jak najrychlej⁴¹, lecz w największym sekrecie⁴². Przez wszystkich odrzucony i niemal pogrzebany za życia⁴³, Roger znajduje w ten sposób nowe

motywacje do pracy i z rozmachem przymierza się do zaspokojenia papieskich nakazów. To dla niego jedyna okazja, aby zrealizować dzieło, które przekraczało siły i możliwości jednego człowieka. Nałożone przez zakon restrykcje musiały teraz ugiąć się wobec władczego słowa Głowy Kościoła. „Bogu, Ojcu Pana naszego Jezusa Chrystusa, niech będą dzięki, który wzniósł na tron swego królestwa Księcia tak mądrego, oddanego sprawom nauki”⁴⁴.

Papież oczekiwał od Rogera gotowego już dzieła („nie omieszkaj przysłać nam jak najrychlej całego dzieła w dobrym wydaniu”⁴⁵), tymczasem, z różnych względów, Bacon nie miał jeszcze prawie nic napisane. Zaskoczony tak nagłą zmianą sytuacji nie przeraził się - wprost przeciwnie - zabrał się natychmiast do pracy, aby nie stracić okazji mogącej się nie powtórzyć. W wielkim pośpiechu opracował w kolejności trzy dzieła *Opus Maius*, *Opus Minus* oraz *Opus Tertium*, które w rzeczywistości miały być jedynie zaczątkiem lub częścią tego, co Bacon nazywa *Scriptum Principale*. To ostatnie nigdy nie doczekało się pełnej realizacji, gdyż protekcja Klemensa IV bardzo szybko się skończyła. Po trzech latach sprawowania władzy na Stolicy Piotrowej papież umiera (1268). Dla Rogera następują czasy smutne i ciężkie, ale nie przerywa zapoczątkowanej pracy. Jej owocem będą między innymi *Compendium studii philosophiae* oraz, na dwa lata przed śmiercią, *Compendium studii theologiae*.

4. List Rogera do Papieża Klemensa IV

Obszerne pismo w formie listu wystosowane przez Bacona do Klemensa IV jest dla badaczy myśli franciszkanina bardzo ważnym i użytecznym źródłem⁴⁶. Jego analiza pozwala nam zrozumieć lepiej nie tylko wiele wydarzeń w życiu osobistym Bacona, ale także sam projekt „dzieła głównego”: „Celem tego listu jest przedstawienie Wam całego mojego dzieła”⁴⁷.

4.1. O przyczynach opóźnienia w pisaniu „dzieła głównego” oraz o wymogach w jego realizacji

Jak już to zostało podkreślone, Roger w chwili otrzymania listu papieskiego nie mógł w żaden sposób zaspokoić wymagań Klemensa IV z niecierpliwością oczekującego na gotowe dzieło: „w tym momencie nie mogę Wam posłać mojego dzieła głównego”⁴⁸. Bacon wyjaśnia, iż prawdopodobnie Rajmund z Laon, pełniący funkcję pośrednika, źle go poinformował o stanie projektu i papież uwierzył, że cała praca była już gotowa. Nie taki jednak był rzeczywisty stan rzeczy i Roger prosi o wybaczenie, bojąc się utracić poparcie tak dla niego istotne: „Jeśli Wasza Apostolska Wysokość myślała, że ukończyłem już dzieło, o które prosi i teraz pozostawało mi tylko jego poprawne przepisanie, pokornie zginam kolana i błagam Pana mego, aby słudze swemu wybaczył. Bóg mi świadkiem, że kiedy Waszej Wysokości mówiłem o mojej gotowości wcale nie myślałem o skończonym już dziele, lecz o gotowości napisania go”⁴⁹. Jakie były przyczyny tego opóźnienia ze strony franciszkanina?

Dlaczego nie zrealizował planów, o których mówił Klemensowi, w czasie gdy ten był jeszcze kardynałem?⁵⁰ Zarówno osobny *List* skierowany do papieża jak i wstęp do *Opus Tertium* ujawniają na ten temat wiele szczegółów. W *Liście* Bacon pisze na początku o swojej sytuacji po przywdzianiu habitu franciszkańskiego. Prawo zakonne, któremu podlegał, bardzo znacznie ograniczyło jego działanie przede wszystkim na polu naukowym. Warto zaznaczyć, że w maju 1260 r. franciszkanie zebrani na Kapitulie w Narbonne pod przewodnictwem Bonawentury zatwierdzili *Constitutiones Narbonenses*, prawdziwy kamień milowy w prawodawstwie zakonu. W nowych *Konstytucjach* było wyraźnie zaznaczone, że jakiegokolwiek dzieła autorstwa członków zakonu, zanim zostaną opublikowane, muszą zostać zatwierdzone przez ministra generalnego lub ministra prowincjalnego i jego definitorium⁵¹. Roger uskarża się, iż od 10 lat nie może prowadzić życia naukowego ze względu na swój słaby stan zdrowia oraz przez wzgląd na panujące w zakonie prawa⁵². Do tej pory, zaznacza, ani jako człowiek świecki ani jako zakonnik nie napisał żadnej pracy w pełni ukończonej. Spod jego pióra wyszło zaledwie kilka pism fragmentarycznych („aliqua capitula”), poświęconych różnym dziedzinom wiedzy („nunc de una scientia nunc de alia”)⁵³. Nie należy jednak myśleć, że Bacon nie miał nic do zaoferowania Klemensowi IV. Projekt reformy studiów był teoretycznie gotowy i materiał do tego potrzebny po części został już przez niego usystematyzowany, lecz trzeba wystrzegać się pośpiechu w jego realizacji: „świat nauki jest bowiem pełen pism, w których mówi się o dziecinadach i rzeczach bez znaczenia”⁵⁴. Roger zaś pragnie ujawnić tajniki nauk („archana scientiarum”) dla dobra Kościoła i całej ludzkości: „Nie zamierzam wyjaśniać tajników nauki w sposób scholastyczny („more scholastico”), lecz tak, aby służyły rządzeniu Kościołem i kierowaniu chrześcijaństwem, nawróceniu niewiernych oraz napomnieniu tych, którzy nie mogą zostać nawróceni, by byli zwalczeni środkami dostarczonymi przez naukę nie w mniejszym stopniu niż działaniami wojennymi”⁵⁵. Oprócz problemów wynikających z rygoru życia zakonnego Bacon wspomina o wielu innych przeszkodach: ograniczenie kontaktów z przyjaciółmi i współpracownikami⁵⁶, ciągłe kłopoty zdrowotne, niemożliwość dysponowania pieniędzmi, brak potrzebnych środków materialnych i narzędzi do przeprowadzania doświadczeń⁵⁷.

Aby dojść do zamierzonego celu potrzeba współpracy wielu uczonych („Consensus plurimum requiritur sapientum”⁵⁸), gdyż tylko w ten sposób będzie możliwe zrealizowanie projektu reformy studiów. Doświadczenie uczy nas - pisze Bacon - że w sprawach małej wartości warto zasięgnąć rady innych, o ileż więc bardziej jest to konieczne, kiedy myśli się o tak wielkim dziele. Weźmy za przykład człowieka, który pragnie wybudować duży dom. Sam nie jest on w stanie pociąć potrzebnego drzewa, urobić kamienia i wznieść całej budowli, lecz potrzebni są mu stolarze, kamieniarze i inni pomocnicy. Podobnie rzecz ma się z tym, kto pragnie wznieść „budowlę wiedzy”: bez współpracy innych dzieło to jest niewykonalne⁵⁹. Bacon pragnie wykorzystać jak najlepiej nadarzającą się okazję, stąd śmiało przedstawia Klemensowi IV wszystkie wymogi. On sam znajduje się w trudnej sytuacji, gdyż jego rodzina utraciła wszystko po zmianach politycznych, które dokonały się w Anglii za króla Henryka III. Wydatki związane z projektem

zapowiadają się ogromne: potrzeba wielkich ilości pergaminu (rzecz w tamtych czasach wcale niełatwa do zdobycia) oraz wielu przepisywaczy, bo zanim jakieś pismo zostanie wydane musi zostać kilkakrotnie zredagowane. Sami przepisywacze powinni być kontrolowani przez inne osoby, biegłe w językach oraz obeznane w rysunkach i matematyce. Niezbędne są przyrządy astronomiczne, geometryczne i optyczne, bez których niczego nie można zbadać w sposób definitywny. Innym nieodzownym materiałem są książki i traktaty naukowe i to nie tylko te, które znajdują się łacińskich bibliotekach („apud latinos”). Należy przywieźć potrzebne pisma z innych bibliotek i Bacon wyznaje, że on sam niejednokrotnie wysyłał posłańców do krajów zamorskich, aby dostarczyli mu użyteczne materiały. Nie ma on zaufania do opowiadań niesprawdzonych. Tylko ludziom, którzy zobaczyli, dotknęli, poczuli i usłyszeli, jednym słowem poznali przez doświadczenie, można dać wiarę w sprawach naukowych⁶⁰. Z tego co do tej pory zostało powiedziane wynika, że wydatki byłyby bardzo wielkie⁶¹, lecz jeszcze większe wynikłoby z tego dobro dla Kościoła i dla „całego świata” („utilia humano generi universo”)⁶².

Rola, która najbardziej by odpowiadała Rogerowi w realizacji projektu, to rola swego rodzaju koordynatora pracy. Ponieważ zebrać umysły najbardziej światłe oraz sprowadzić niezbędne dzieła, on sam byłby gotów wskazać papieżowi autorytatywnych uczonych i zachęcić ich do współpracy. Realizacja planów nie jest sprawą natychmiastową i być może za pontyfikatu Klemensa IV nie wszystko zostanie dokonane. Kiedy jednak dzieło zaпусci swe korzenie, następcy mogą z powodzeniem doprowadzić je do końca⁶³.

Rzecz która zasługuje jeszcze na podkreślenie, to ogromny optymizm Rogera w pracy, przynajmniej kiedy czuł się protegowany przez papieża. Jeszcze przed wstąpieniem do zakonu zajmował on się nauczaniem młodzieży i przekonał się, że jeżeli ktoś jest dobrze kierowany przez odpowiednich nauczycieli, to jest w stanie wszystkiego się nauczyć. Przykładem tego może być Jan, aktualny posłaniec Bacona do Klemensa IV, który miał za zadanie dostarczenie listu i *Opus Maius* oraz objaśnienie ewentualnych problemów. Bacon poznał go siedem lat temu w Paryżu i otoczył swoją opieką, gdyż ze względu na jego zdolności widział w nim narzędzie użyteczne dla dobra Kościoła („quia consideravi quod utilissimum vas potest fieri de eo in Ecclesia Dei”)⁶⁴. Pod kierownictwem Rogera w niespełna rok posiadał adekwatną znajomość języków, matematyki, optyki i nauk eksperymentalnych⁶⁵. Rzecz jasna, droga do pełności wiedzy u tego młodzieńca jest jeszcze długa, gdyż jak powiada Arystoteles, zawsze z wielką chęcią cytowany przez Bacona, w młodości rzadko jest się mądrym ze względu na brak doświadczenia⁶⁶.

Po wyjaśnieniu przyczyn opóźnienia oraz przedstawieniu wymogów w realizacji projektu (środki finansowe, odpowiedni warsztat naukowy, niezbędni eksperci w poszczególnych dziedzinach wiedzy), Roger może przystąpić do konkretnego wyłuszczenia całego przedsięwzięcia. Co rozumie on pod pojęciem „dzieła głównego”? Jak sobie przedstawia uporządkowanie wszystkich dziedzin wiedzy, by służyły one Kościołowi?

4.2. Przedstawienie projektu dzieła głównego

W pojęciu Bacona, pisze Bottin, wszelka wiedza pochodzi tylko i wyłącznie z jednego źródła, gdyż została objawiona przez Boga poprzez swoich posłańców: proroków, świętych i filozofów⁶⁷. Jest ona rozsiana po całym świecie, lecz należy zebrać ją w jedną całość. Łacinnicy (pojęcie często używane przez Rogera, oznacza kulturę zachodniej Europy) powinni stać się jej depozytariuszami, stąd starania o to, aby ze wszystkich bibliotek świata sprowadzono w jedno miejsce dzieła najbardziej wartościowe. W jedną całość muszą też zostać zebrane wszelkie dyscypliny naukowe:

Wszystkie dziedziny wiedzy są ze sobą powiązane i wzajemnie się uzupełniają, niczym części jednej całości. Każda z nich spełnia swoje zadanie nie tylko przez wzgląd na samą siebie, lecz także przez wzgląd na inne: niczym oko, które kieruje całym ciałem, albo stopa podtrzymująca ciało, przemieszczając je z miejsca w miejsce; podobnie inne członki. Stąd też jedna dyscyplina wiedzy, oderwana od całości jest niczym oko wylupane lub noga odcięta od reszty ciała. Tak samo dzieje się z poszczególnymi dyscyplinami wiedzy: żadna z nich nie spełnia swego zadania bez pomocy innych, gdyż wszystkie są częścią wiedzy kompletnej⁶⁸.

Wiedza spełnia więc swoje zadanie tylko wtedy, kiedy jest usystematyzowana i jej poszczególne części wzajemnie się uzupełniają. Bacon pisze, że dwojaki jest sposób zebrania poszczególnych dziedzin w jedną całość: albo w postaci sumy albo poprzez analizę każdej z nauk w sposób jej właściwy. Pierwszeństwo należy się ujęciu całościowemu w postaci sumy, gdyż naturalny sposób poznania, wytyczony przez Arystotelesa, prowadzi od uniwersaliów do rzeczy partykularnych⁶⁹.

Możemy teraz przystąpić do analizy ostatniej części *Listu*, w której Bacon przedstawia plan swojego „dzieła głównego”. Wprawdzie pełny zarys pracy znajduje się w *Opus Maius*, lecz na wypadek gdyby ono zaginęło, zauważa przezornie nasz autor, z *Listu* papież będzie mógł wywnioskować najważniejsze punkty.

a. Przyczyny błędów

Roger rozpoczyna swoje dzieło od wyliczenia błędów, które przeszkadzają w poznaniu prawdy („veritatis offendicula”⁷⁰): ukrywanie własnej ignorancji, powtarzanie przykładów niesprawdzonych, przyzwyczajenia („wszyscy tak mówią!”), danie posłuchu pospolitym przekonaniom. Eliminacja tych błędów otwiera drogę do prawdziwej wiedzy, stąd Bacon przedstawia je na samym początku dzieła⁷¹.

b. Pismo Święte źródłem wszelkiego poznania

Druga część ma być poświęcona udowodnieniu, że istnieje tylko jedna „wiedza doskonała”, to znaczy ta, która zawarta jest w Piśmie Świętym. Pozostałe dziedziny wiedzy, takie jak filozofia lub prawo kanoniczne czy cywilne, są jej wyjaśnieniem: „W Piśmie Świętym niczym w pierwotnym źródle jest zamknięta

wszelka prawda, która potem rozlewa się strumieniami w prawie kanonicznym i filozofii”⁷². Bacon, podobnie jak wielu innych myślicieli chrześcijańskich, wyrażał przekonanie, że nawet starożytni filozofowie greccy szukali natchnienia w Piśmie Świętym Starego Testamentu. Dlatego nikt nie powinien się dziwić, że doszli oni do poznania tajemnic natury, Boga, prawd dotyczących religii: „Wszystkie te rzeczy zostały objawione świętym od początku istnienia świata ... od nich zaczerpnęli filozofowie to, co nam później przekazali”⁷³. Wszelka wiedza ma więc swój początek w Piśmie Świętym i jej jedynym zadaniem jest, aby służyła i była podporządkowana teologii: „Jestem przekonany, że z wiedzy racjonalnej to tylko jest użyteczne, co teologia uważa dla siebie za niezbędne i jej służy. Reszta to szaleństwo i głupota”⁷⁴. Służebność filozofii („sicut ab ancilla”) i wszystkich innych nauk wobec teologii jest podkreślana przez Bacona kategorycznie.

c. Pięć głównych dziedzin wiedzy

Wykluczenie możliwości błędów i podkreślenie znaczenia Pisma Św., mają charakter propedeutyczny w projekcie zamierzonym przez Bacona. Czas teraz na przedstawienie pięciu – fundamentalnych części sumy. Nasz autor ogranicza się tylko do tych, choć w rzeczywistości podstawowych części wiedzy jest według niego ponad trzydzieści!

Ponad wszystkimi znajduje się filozofia moralna, prawdziwa królowa wszelkich nauk⁷⁵. Bacon jest prawdopodobnie jedynym myślicielem średniowiecznym, który przypisuje rolę dominującą filozofii moralnej: „Ta wzniosła dziedzina wiedzy jest ukoronowaniem całego poznania ludzkiego i używa inne dziedziny jako swoje służebnice”⁷⁶. Dzieli się ona na pięć części: 1) sentencje filozofów o Bogu, Trójcy Przenajświętszej, Chrystusie, Matce Bożej, zadaniach Aniołów, złośliwości sił szatańskich, zmartwychwstaniu ciał, przyszłej szczęśliwości, czyśćcu i piekle, kulcie Bożym; 2) podstawy prawa cywilnego; 3) podstawowe zasady obyczajów osobowych; 4) sekty religijne i wyższość nad nimi religii chrześcijańskiej; 5) zachowanie prawa moralnego; jak można nakłonić ludzi do zachowania go i do odrzucenia tego, co mu się sprzeciwia⁷⁷.

„Scientia experimentalis”, poznanie i wiedza eksperymentalne, to kolejna fundamentalna część w projekcie Bacona. Nauka eksperymentalna jest „mistrzynią” („magistra”) pozostałych dziedzin wiedzy, które koniecznie muszą opierać się na jej osiągnięciach z trzech względów. Po pierwsze, tylko drogą rygorystycznego eksperymentu rozum dochodzi do poznania prawdy. Po drugie, dzięki nauce eksperymentalnej można osiągnąć rezultaty zupełnie wykluczone w innych dziedzinach wiedzy. Do takich osiągnięć należy między innymi przedłużenie ludzkiego życia⁷⁸. Nauka eksperymentalna, znana tylko ludziom najbardziej uczonym („scientia solis sapientissimis nota”)⁷⁹ jest w stanie dostarczyć środków, które opóźniają starość, a nawet jej zapobiegają. Po trzecie nauka eksperymentalna jako władczyni rządzi wszystkimi innymi naukami i posługuje się nimi dla użytku wiedzy moralnej⁸⁰. Pomimo zapewnień Bacona o jasności w przedstawieniu swojego programu, trudno tu dopatrzeć się jednolitego toku myślenia.

Trzecią część projektu stanowi optyka, nauka konieczna, aby dojść do pełni wiedzy i poznania świata. Pośród wszystkich innych nauk optyka jest najpiękniejsza, gdyż jej osiągnięcia są przyjemne dla zmysłów, zwłaszcza dla wzroku: „Ta nauka dotyczy wzroku i kto jest ślepy nic nie może wiedzieć o świecie. Dzięki narządowi wzroku postrzegamy różność rzeczy i otwiera nam się droga do poznania wszystkiego, jak wynika to z doświadczenia”⁸¹. Bacon przytacza autorytet Arystotelesa na poparcie tej teorii. Stagiryta pisze w *Metafizyce*, „że ze wszystkich zmysłów wzrok w najwyższym stopniu umożliwia nam poznanie i ujawnia wiele różnic”⁸².

Matematyka, czwarty element projektu, jest „bramą i kluczem” do wszystkich innych nauk. W *Opus Majus* Roger uskarża się, że „trwające od 30 lub 40 lat zaniedbanie matematyki doprowadziło do całkowitego zniszczenia wiedzy pośród łacinników”⁸³. Przy każdej okazji nasz autor zwraca uwagę na podkreślenie powiązań pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami naukowymi: „Studiowanie każdej z nauk odbywa się z pożytkiem dla pozostałych”⁸⁴. To dotyczy również matematyki, która ze względu na swoją rozległość przynosi pożytek wszelkiemu poznaniu. Według Bacona matematyka dzieli się przynajmniej na 14 części, bowiem tradycyjne „quadrivium” (arytmetyka, muzyka, geometria i astronomia)⁸⁵ zawiera w sobie wiele mniejszych podziałów (na przykład arytmetyka czy geometria dzielą się na praktyczne i teoretyczne). Jej zastosowanie jest najbardziej powszechne, a rezultaty wspanialsze w innych dziedzinach⁸⁶. Aplikacji matematyki do optyki, fizyki, teologii i astrologii Bacon poświęca bardzo wiele miejsca w liście do Klemensa. Przytoczymy tylko kilka przykładów. Matematyka może pomóc w rozwiązaniu wielu kwestii istotnych dla teologii: ustalenie daty męki Chrystusa, czas przyjścia Antychrysta, itd. Bacon nie traci okazji, by stanąć w obronie astronomii i astrologii⁸⁷, które są częścią matematyki. Należy potępić używanie matematyki (astronomii i astrologii) w sztukach magicznych („mathematica superstitiosa”, tzn. matematyka zabobonna), jednakże nie można pominąć jej dobrej strony i użyteczności dla teologii. Znajomość matematyki jest użyteczna także dla reformy kalendarza, który od samego zarania chrześcijaństwa pozostawiał bardzo wiele do życzenia. Nadszedł czas, aby ten stan rzeczy uległ zmianie. Po ulepszeniu edycji Pisma Św. reforma kalendarza jest sprawą najważniejszą do zrobienia: „Błędy w kalendarzu są poniżające i skandaliczne, zaś ich źródłem jest ignorancja. Dobrze o tym wiedzą rachmistrzowie, astronomowie oraz ci, którzy poświęcili się tego rodzaju studiom”⁸⁸. Na zakończenie jeszcze dwa bardzo ważne zastosowania matematyki: w nawróceniu niewiernych i potępieniu tych, którzy nawrócić się nie mogą⁸⁹.

Ostatnią część projektu stanowi gramatyka i znajomość języków. Nie wystarczy opanowanie tylko z językiem łacińskim, trzeba poznać podstawy ortografii i gramatyki wielu innych języków. Znajomość języków to brama otwierająca drogę do każdej wiedzy, zwłaszcza do teologii⁹⁰. Cel tej znajomości jest jak najbardziej praktyczny: przede wszystkim ułatwi poprawę tekstu Pisma Św. i pomoże w nawróceniu niewiernych („correctio sacri textus et conversio infidelium”⁹¹). Bacon wspomina papieżowi o pewnym uczonym, który już od trzydziestu lat pracuje nad poprawą tekstu biblijnego. Byłoby rzeczą użyteczną gdyby dzięki papieskiej pomocy

udało się znaleźć teksty święte w językach oryginalnych - po grecku i po hebrajsku - oraz słowniki etymologiczne, gdyż tylko w ten sposób jest możliwa dokładna korekta.

„Jest rzeczą naturalną, że cały projekt może wydawać się niejasny zanim nie powstanie dzieło główne przez Waszą Wysokość żądane, gdyż tutaj poruszam wiele spraw w sposób schematyczny i ogólny, tylko po części”⁹². Tymi słowami kończy się list Bacona do Klemensa IV. Jak już zostało wspomniane, Roger nigdy nie napisał „scriptum principale”, o którym z tak wielkim entuzjazmem pisze do papieża. Ani *Opus Maius*, ani *Opus Minus* i żadne inne dzieło napisane przez Bacona nie są pełną odpowiedzią na żądanie papieża. Dlaczego tak się stało? Jednym z powodów była zapewne przedwczesna śmierć Klemensa IV. Nie można pominąć i zapomnieć o ciężkiej sytuacji Bacona w zakonie. Nawet jeżeli nie chcemy dać wiary wszystkiemu, co pisze o swoich kłopotach, trzeba obiektywnie powiedzieć, że władze zakonu, przede wszystkim minister generalny Bonawentura, nie były zbyt życzliwie nastawione do jego pracy naukowej⁹³. Jednakże należy także się zastanowić czy całe przedsięwzięcie nie było swego rodzaju utopią. Bacon, niejednokrotnie mając przed oczyma wizje apokaliptyczne, zwłaszcza rychłe nadejście Antychrysta, pospiesznie dążył do opracowania systemu wiedzy, który mógłby przygotować Kościół na te czasy⁹⁴. Bottin pisze, że projekt zarysowany przez franciszkanina oscyluje pomiędzy utopijnymi marzeniami i genialnymi intuicjami⁹⁵.

Zakończenie

Próba zmierzenia się z Rogerem Baconem i jego dorobkiem nie należy do łatwych przedsięwzięć. Można wpaść w zachwyt nad jego projektami, znacznie wyprzedzającymi epokę, w której przyszło mu żyć. Niektóre zaś propozycje zaskakują infantylnością czy wprost nedorzecznnością. Poważną przeszkodą w obiektywnej ocenie dzieła jest brak dobrze opracowanych wydań krytycznych jego pism. Analiza treści listu do papieża pozwoliła nam, przynajmniej po części, poznać zamiar opracowania przez Bacona swego rodzaju encyklopedii wiedzy użytecznej dla Kościoła i dla całego świata. Pośród sum filozoficznych i teologicznych, które powstawały w średniowieczu, encyklopedia, nawet jeśli nie doczekała się ostatecznej edycji, zajmuje godziwe miejsce. Jej autor, przedziwny doktor Roger Bacon, zasługuje na uznanie jako franciszkanin i jako naukowiec. Dziś, z perspektywy czasu patrzymy na niego bardziej przychylnym okiem i podziwiamy jego szczerą wolę rozprzestrzenienia horyzontów kultury chrześcijańskiej.

Summary

The Letter of Roger Bacon to the Pope Clemens IV about his Intentions to write Encyclopedia of Sciences

The author analyzes the figure of Franciscan Roger Bacon (1214-1294). Seweryn Lubecki concentrates on Roger Bacon's letter to Pope Clemens IV, in which he foretold writing the encyclopedia of sciences, which would benefit the Church and the whole world. Among the theological and philosophical writings originating in the Middle Ages, the encyclopedia, even though it never reached the final edition, finds great respect. The author of the encyclopedia, very odd Dr. Roger Bacon, deserves the recognition as a Franciscan and as a scholar. Today, looking from the perspective of time, we look at Roger Bacon more favorably and we admire his sincere desire to spread the horizons of Christian culture.

¹ Por. E. Lutz, *Roger Bacon's Contribution to Knowledge*, New York 1936, s. 12.

² Rogeri Bacon, *Opus Tertium*, w: Fr. Rogeri Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*. Volumen I. Edited by J. S. Brewer, London 1859, s. 65. „In studio” znaczy prawdopodobnie „na uniwersytecie”. Por. A. G. Little, *Introduction On Roger Bacon's Life and Works*, w: A. G. Little [Collected and Edited by], *Roger Bacon Essays contributed by various Writers on the Occasion on the Commemoration of the Seventh Centenary of his Brith*. Oxford-London 1914, s. 1.

³ Por. *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum* [A Patribus Collegii S. Bonaventurae edita], „Analecta Franciscana”, III(1897), s. 360. Uwięzienie Rogera miałoby miejsce za generała Hieronima d'Ascoli. Jednakże nie wszyscy uczeni skłonni są uwierzyć w to, że naprawdę przebywał on w więzieniu. Sama *Chronica* zawiera informacje niedokładne na temat Bacona. Wszelkie tłumaczenia tekstów w tym artykule są moje własne.

⁴ A. Gemelli, *Il Francescanesimo*, Milano 1932, ss. 62-63.

⁵ I. Tonna, *Lineamenti di filosofia francescana. Sintesi dottrinale del pensiero francescano nei sec. XIII-XIV*, Roma 1992, s. 157.

⁶ Por. Ruggero Bacone, *Lettera a Clemente IV*. Testo latino e traduzione italiana con introduzione e note a cura di E. Bettoni, Milano 1964, s. 15 (= *Lettera*, z podaniem strony tekstu łacińskiego).

⁷ Najważniejsze daty z życia Bacona: 1214 lub 1217 Bacon przychodzi na świat w Ilchester (Anglia); 1227 początek studiów na Uniwersytecie w Oxfordzie; 1240 uzyskuje tytuł *magister artium*; 1241-1246 pierwszy pobyt w Paryżu, gdzie wykładają między innymi Aleksander a Hales i Albert Wielki; 1247-1250 powrót na Uniwersytet w Oxfordzie; 1257 przywdziewa habit franciszkański; 1263-1264 pierwsze kontakty z Guido Fulcodi, przyszłym Klemensem IV; 1266 Papież Klemens IV zwraca się do Bacona z prośbą o przysłanie dzieła, o którym poinformował go Rajmund z Laon; 1267-1268 Bacon posyła Papieżowi *Opus Maius*, *Opus Minus*, *Opus Tertium*; 1272 powstaje *Compendium studii philosophiae*; 1277 słynny dekret biskupa Tempier potępiający niektóre błędy szerzące się w filozofii i teologii; 1278 wg *Chronica XXIV Generalium* w tym roku Bacon został uwięziony; 1290-1292 pisze *Compendium Studii theologiae*; jest to ostatnia pewność o działalności i życiu Bacona (opracowane za F. Bottin, *Introduzione*, w: R. Baccone, *La scienza sperimentale. Lettera a Clemente IV. La scienza sperimentale. I segreti dell'arte e della natura*. A cura di F. Bottin, Milano 1990, ss. 43-53).

⁸ Por. Rogeri Bacon, *Compendium philosophiae*, w: Fr. Rogeri Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*. Volumen I. Edited by J. S. Brewer, London 1859, s. 452. Por. Także C. Bérubé, *De la philosophie à la sagesse chez Saint Bonaventure et Roger Bacon*, Roma 1976, ss. 62-66.

⁹ „... facti sunt magistri in theologia et philosophia antequam fuerunt discipuli” (*Compendium philosophiae*, s. 426).

¹⁰ „Nam ea quae scribo magna sunt et difficilia, et animo quieto et solitario indigentia” (Rogeri Bacon, *Opus Minus*, w: Fr. Rogeri Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, s. 315).

¹¹ Tamże, s. 327.

¹² *Compendium Philosophiae*, ss. 401-402. Grzech, zwłaszcza śmiertelny, wyklucza osiągnięcie mądrości: „Każdy grzech śmiertelny ze względu na swoje cechy jest przeciwny mądrości. Człowiek pyszny nie zechce przyznać się do swojej ignorancji ani unieść się wobec innych, a te przymioty powinien posiadać każdy uczeń” (tamże, s. 408).

¹³ Rogeri Bacon, *Opus Maius*, w: *The „Opus Maius” of Roger Bacon*. Vol. I. Edited with Introduction and Analytical Table by J. H. Bridges, Oxford 1879-1900, ss. 1-32. Najbardziej krytycznie odnosi się Bacon do ostatniej przyczyny, która jest źródłem trzech poprzednich: „fons et origo causarum trium praedictarum”. Ukrywanie własnej ignorancji jest bestią, która pochłania i niszczy wszelkie rozumowanie: „est singularis fera, quae depascit et destruit omnem rationem” (tamże, s. 18). Por. I. Tonna, *Lineamenti di filosofia francescana*, ss. 161-162.

¹⁴ „Sunt vero septem peccata studii principalis quod est theologiae” (*Opus Minus*, s. 322). Według M. Brusadelli wymienienie tych siedmiu błędów jest odpowiedzią Rogera na prośbę papieża Klemensa IV, który w osobistym liście pyta naszego franciszkanina, jakie należy podjąć kroki („Quae tibi videntur adhibenda remedia”), aby zapobiec pogarszaniu się sytuacji studiów (*Ruggero Bacone nella storia*, „Rivista di Filosofia Neoscholastica” 6(1914), s. 487).

¹⁵ W samym *Opus Minus* Bacon wspomina o wielu motywach, które zmusiły go do napisania tego dzieła. Bał się, że *Opus Maius* mógłby się zagubić w drodze; nie chciał zabierać papieżowi zbyt wiele czasu na czytanie, bo i tak miał on już dużo zajęć („occupationes sedis Apostolicae graves sunt”). Oprócz tego w *Opus Maius* mowa jest o rzeczach trudnych, dlatego chciał je objaśnić i pogłębić. O ciągłości pomiędzy *Opus Maius*, *Opus Minus* oraz *Opus Tertium* pisze M. Brusadelli, *Ruggero Bacone nella storia*, ss. 484-489.

¹⁶ *Opus Minus*, s. 322.

¹⁷ *Opus Maius*, ss. 33-65. Na temat jedności pomiędzy filozofią i teologią - por. L. Sileo, *Escatologia, „renovatio” spirituale e utopia del sapere*, w: G. D'Onofrio [red.], *Storia della Teologia nel Medioevo. Volume III: La teologia delle scuole*, Casale Monferrato 1996, ss. 201-202. Sileo w sposób oryginalny przedstawia cały dorobek Bacona, podkreślając jego wkład w odnowę studiów teologicznych w średniowieczu. Na stronach 220-222 obszerna wybiórka bibliografia.

¹⁸ *Opus Minus*, s. 322.

¹⁹ Tamże, s. 322.

²⁰ *Opus Tertium*, s. 21.

²¹ Por. *Opus Minus*, s. 324. W dziele *Moralis Philosophia*, w którym ukazana jest wyższość filozofii moralnej ponad wszystkimi innymi naukami ze względu na jej zastosowanie w życiu praktycznym, Bacon po raz kolejny podkreśla ważność powyższych nauk: „Zostało udowodnione w poprzednich dziełach, że znajomość języków, matematyki oraz optyki, a także nauk eksperymentalnych jest w najwyższym stopniu użyteczne i bezwzględnie konieczne w zdobywaniu wiedzy. Bez znajomości tych nauk nikt nie może poczynić należytego postępu” (Rogeri Baconis, *Moralis Philosophia*. Post Ferdinand Delorme critice instruit et edidit Eugenio Massa. Turici 1953, s. 4).

²² „... et maculant theologiam infinitis peccatis, quae ex ignorantia pura procedunt” (*Opus Minus*, s. 325).

²³ „... et scimus quod nunquam viderunt scientias illas quibus gloriantur, nec audiverunt” (tamże, s. 325).

²⁴ Wiele wskazuje na to, że Bacon miał tu na myśli Alberta Wielkiego. Por. F. Bottin, *Introduzione*, ss. 10-11.

²⁵ „totus error studii saevit per occasionem istorum duorum” (*Opus Minus*, s. 325).

²⁶ „Nam vulgus credit quod omnia sciverunt, et eis adhaeret sicut angelis” (*Opus Minus*, s. 327).

²⁷ Por. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode. Zweiter Band: Die scholastische Methode im 12. und Beginnenden 13. Jahrhundert*, Darmstadt 1957, ss. 359-407.

²⁸ „mirum est quod sic est exaltatus liber Sententiarum” (*Opus Minus*, s. 329).

²⁹ „Ten, który wyklada *Sentencie* ma prawo do wyboru godzin według uznania, zaś w zakonie posiada pomocnika i osobny pokój. Kto wyklada *Pismo Św.* nie ma tych przywilejów i musi dostosować się do planu wykładów lektora *Sentencji*” (*Opus Minus*, ss. 328-329).

³⁰ Robert Grossatesta i Adam z Marsh byli szczególnymi autorytetami naukowymi dla Rogera. Niejednokrotnie podkreśla on ich znajomość języków i obycie z naukami ścisłymi. Obaj byli związani z Uniwersytetem w Oxfordzie, na którym *Księga Sentencji* została przyjęta jako tekst obowiązujący dopiero ok. 1250 r. (por. J. McEvoy, *Gli inizi di Oxford. Grossatesta e i primi teologi (1150-1250)*. Traduzione italiana di P. Alborghetti. Milano 1996, ss. 155-173).

³¹ Por. *Opus Minus*, ss. 329-330.

³² Odsyłamy do książki J. -P. Martina, *La Vulgate latine au XIII^e siècle d'après R. Bacon*, Paris 1888. Autor analizuje bardzo dokładnie strony poświęcone w *Opus Minus* Biblii Paryskiej.

³³ „Nam textus est pro maiori parte corruptus horribiliter in exemplari Vulgato, hoc est Parisiensi” (*Opus Minus*, s. 330). Powstanie tego egzemplarza Biblii zawdzięczamy Szczepanowi Langton, który przyczynił się w znacznej mierze do podziału poszczególnych ksiąg Pisma Św. na rozdziały. Wcześniej pod tym względem panowało ogromne zamieszanie. Na przykład Księga Rodzaju liczyła od 75 do 82 rozdziałów, Księga Wyjścia ponad 130, inne księgi Pisma Św. były pozbawione jakiegokolwiek podziału wewnętrznego. Ta swego rodzaju edycja ukazała się przed 1203 r., lecz jej udoskonalanie trwało do 1220 r. Podział Longtona został dopracowany przez ostatniego wielkiego egzegietę ze Szkoły Wiktorynów Tomasza Gallo, który podzielił rozdziały na paragrafy. Ta Biblia nosiła miano „Biblii Uniwersytetu Paryskiego” (por. J. Verger, *L'esegesi dell'Università*, w: P. Riché, J. Chatillon, J. Verger, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino* (Ed. italiana a cura di B. Chiesa), Brescia 1989, s. 95. Z informacji przekazanych przez Bacona dowiadujemy się, że tłumaczenie wszystkich tekstów z wyjątkiem Psalterza było przyjęte od św. Hieronima, choć wielokrotnie przepisywacze poprzekracali oryginalne tłumaczenie. Pomimo krytyki Rogera trzeba przyznać, że Wulgata paryska była wielkim osiągnięciem na polu biblijnym, o czym świadczy jej ogromne

rozpowszechnienie. Słusznie zauważa A. d'Esneval, że była ona pierwszym wzorem współczesnego wydania Pisma Św. (por. A. d' Esneval, *La division de la Vulgate Latine dans l'edition Parisienne du XIII^e siècle*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, 62(1978), ss. 559-568).

³⁴ „quilibet lector mutat secundum caput suum” (*Opus Minus*, s. 330). Podobnie na stronie 333 Bacon krytykuje „nowych teologów” oraz uczonych z zakonów za to, że nie potrafili skoordynować swojej pracy: „Ponieważ brak im koordynatora, każdy poprawia według własnego uznania aż do naszych czasów”.

³⁵ „Ponieważ nie posługują się autentycznymi egzemplarzami Biblii i nie znają ani greki ani hebrajskiego, popełniają nieskończoną ilość błędów ...” (tamże, s. 333).

³⁶ Tamże, ss. 349-350.

³⁷ Tamże, s. 350.

³⁸ Trzeba podkreślić, pisze L. Sileo, że naleganie Bacona na poprawę tłumaczenia Pisma Św. nie pozostało bez echa. Jego uwagi znalazły posłuch na Uniwersytecie w Oxfordzie, w dziele Piotra d'Ailly *Apologeticum hieronymiane versionis*. Być może to właśnie jego krytyka sprawiła, że Sobór Wiedeński (1311-1312) nakazał włączyć do programu studiów na uniwersytetach w Paryżu, Oxfordzie, Bolonii i Salamance naukę języków biblijnych (por. L. Sileo, *Escatologia, renovatio*, s. 200).

³⁹ M. Brusadelli, *Ruggero Bacone nella storia*, s. 490.

⁴⁰ Na ten temat por. E. Charles, *Roger Bacon. Sa vie, ses ouvrages, ses doctrines d'après des textes inédits*, Paris 1861, ss. 19-34.

⁴¹ „Quam citius poteris”. List znajduje się w *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum*. Tomus III. Roma 1765, s. 89. Charles tłumaczy go w swojej książce *Roger Bacon*, ss. 27-28.

⁴² „Hoc quanto secretius poteris facias indilate” (*Bullarium*, s. 89).

⁴³ „ab omnibus inaudito, et velut iam sepulto et oblivione deleto” (*Opus Tertium*, s. 8).

⁴⁴ Tamże, s. 9.

⁴⁵ „... scriptum de bona littera nobis mittere quam citius poteris non omittas” (*Bullarium*, s. 89).

⁴⁶ List został odnaleziony przez benedyktyna G. Gasqueta i przez niego był też opublikowany: *An unpublished fragment of Roger Bacon*, w: *The English Historical Review*, 1897, ss. 494-517. My korzystamy z edycji przygotowanej: R. Bacone *Lettera a Clemente IV*. Jest ona oparta na edycji Gasqueta, lecz nanosi wiele krytycznych poprawek do tekstu łacińskiego.

⁴⁷ *Lettera*, s. 98.

⁴⁸ Tamże, s. 98.

⁴⁹ Tamże, s. 83.

⁵⁰ Pierwsze kontakty Bacona z kardynałem Guido Fulcodi, późniejszym papieżem Klemensem IV, są datowane na lata 1263-1264.

⁵¹ „Zabrania się (braciom) publikowania nowych pism poza zakonem, jeżeli uprzednio nie zostały one sprawdzone przez ministra generalnego lub ministra prowincjalnego i jego definitorów na kapitule prowincjalnej. Ktokolwiek nie podporządkuje się temu zarządzeniu, niechaj przez trzy dni pości o chlebie i wodzie oraz zostanie pozbawiony pisma, o którym mowa” (*Constitutiones Generales Narbonenses*, rubrica VI, w: Bonaventurae, *Opera Omnia*, t. IX. Ad Claras Aquas 1898, s. 456). Na temat znaczenia tego prawa por. E. Bettoni, *S. Bonaventura e Ruggero Bacone. Clerici e simplices in una recente interpretazione*, „Studi Francescani” 59(1962), s. 30.

⁵² „Propter langiores multos et infirmitates varias” (*Lettera*, s. 78). W *Opus Tertium* wspomina, że od kiedy wstąpił do zakonu nic nie napisał, w sposób wyraźny nawiązuje on do zakazu z *Konstytucji Narbońskich*: „Uchwalony został srogi dekret, według którego zostanie pozbawiony księgi i ukarany wieloma dniami postu o chlebie i wodzie ten, kto przekaże innym pismo wydane w zakonie” (*Opus Tertium*, s. 13).

⁵³ *Lettera*, s. 78.

⁵⁴ Tamże, s. 84.

⁵⁵ Tamże, s. 86.

⁵⁶ Tamże, s. 80.

⁵⁷ Tamże, s. 82.

⁵⁸ Tamże, s. 86.

⁵⁹ Por. tamże, s. 88.

⁶⁰ Na pierwszym miejscu stawia więc Bacon doświadczenie poprzez zmysły: „...ut probarem veritatem creaturae per visum, tactum et olfactum et aliquando per auditum et per certitudinem experientiae” (tamże, s. 92).

⁶¹ „Ex his omnibus sequitur quod multae et magnae expensae requiruntur” (tamże, ss. 92-94).

⁶² Tamże, s. 104.

⁶³ Por. tamże, ss. 110-112.

⁶⁴ Tamże, s. 116. Nie posiadamy żadnych informacji na temat tego młodzieńca oprócz tych dostarczonych przez Bacona w Liście.

⁶⁵ Por. tamże, s. 120. W innym miejscu Bacon pisze, że jest w stanie w cztery lata przekazać każdemu, bez względu na wiek, to czego sam się nauczył przez całe życie (por. tamże, s. 126). Naszemu magistrowi nie brak też i

innych ciekawych pomysłów: ktoś może w jeden tydzień („potest per unam septimanam”) pod przewodnictwem dobrego instruktora można nauczyć się rozumieć, czytać a może nawet pisać po grecku lub hebrajsku. Słusznie zauważa w przypisie Bettoni, iż raczej trudno w to uwierzyć, chyba że Bacon ma na myśli przypadki wyjątkowych geniuszy (por. tamże, ss. 124-125).

⁶⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* VI, 8, 1142a.

⁶⁷ Por. F. Bottin, *Introduzione*, ss. 13-14.

⁶⁸ *Opus Tertium*, s. 18. Por. F. Bottin, *Introduzione*, 14.

⁶⁹ Por. *Opus Tertium*, s. 18; por. Arystoteles, *Fizyka* I I, 184a: „A dla nas jasne i wyraźne jest przede wszystkim to, co już mocniej zostało zespolone; rozczłonkowując to samo później uzyskujemy lepszą wiedzę o elementach i zasadach”.

⁷⁰ *Opus Maius*, s. 2.

⁷¹ Por. *Lettera*, ss. 128-130.

⁷² Tamże, s. 132.

⁷³ Tamże, s. 134.

⁷⁴ Tamże, s. 138.

⁷⁵ „Ultima vero harum scientiarum quinque est omnium domina: scilicet moralis philosophia” (tamże, s. 142).

⁷⁶ Tamże, s. 142.

⁷⁷ Por. tamże, ss. 142-144. Zalety i braki takiego ujęcia filozofii moralnej oraz jej miejsce w ogóle nauk zostały przedstawione przez A. Poppi, *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, Padova 1996, ss. 41-57.

⁷⁸ Nie należy zapominać, że pośród dzieł Bacona figurują *Liber de retardatione accidentium senectutis* i *Liber de conservatione iuventutis*, w: Rogeri Baconi, *Opera hactenus inedita*. Fasc. IX. Oxonii 1927. Problem zachowania świeżości cery i pozbycia się zmarszczek nie jest wymysłem XX wieku. W *Liber de retardatione senectutis* w X rozdziale średniowieczny franciszkanin Bacon udziela porad jak zachować młodzięńczy wygląd cery i jak pozbyć się zmarszczek.

⁷⁹ *Lettera*, s. 146.

⁸⁰ Por. tamże, s. 150.

⁸¹ Tamże, s. 152.

⁸² Arystoteles, *Metafizyka* I, 1, 980a. Wzrok odgrywał bardzo istotną rolę również u Platona: „Wzrok według mego zdania, jest dla nas przyczyną największego pożytku. Bo z obecnych myśli o świecie żadna nie byłaby nigdy wypowiedziana, gdybyśmy ani gwiazd, ani słońca, ani nieba nie widzieli” (*Timajos* 47 A-B).

⁸³ *Opus Maius*, s. 97. Z wszelkim prawdopodobieństwem Bacon przypisuje tak wielkie znaczenie matematyce pod wpływem R. Grossatesty - por. J. A. Weisheipl, *Classification of the Sciences in Medieval Thought*, „Medieval Studies” 27(1965), ss. 79-80.

⁸⁴ *Opus Maius*, s. 158.

⁸⁵ Sztuki wyzwolone („Artes liberales”) dzieliły się tradycyjnie na „trivium” (gramatyka, dialektyka i retoryka) i „quadrivium”. Stanowiły one podstawy wykształcenia w średniowieczu.

⁸⁶ Tamże, s. 158.

⁸⁷ Astrologia według Bacona jest nauką spekulatywną, astronomia zaś praktyczną. Por. *Opus Maius*, s. 242, przypis nr 1. Astrologowie i astronomowie to prawdziwi matematycy (por. tamże, s. 242).

⁸⁸ List, s. 184.

⁸⁹ Tamże, s. 188.

⁹⁰ Tamże, s. 190.

⁹¹ Tamże, s. 190.

⁹² Tamże, s. 198.

⁹³ Na ten temat por. E. Bettoni, *S. Bonaventura e Ruggero Bacone*, ss. 24-46.

⁹⁴ Bettoni mówi o możliwym wpływie ideologii joachimizmu na Bacona; por. tamże, ss. 32-34.

⁹⁵ Por. F. Bottin, *Introduzione*, s. 41. Również Silco mówi o utopii projektu Bacona (*Escatologia. renovatio spirituale*, s. 194).

„SINGULARIS EIUS INAUDITA DOCTRINA”: FORMACJA INTELEKTUALNA I FRANCISZKAŃSKA SYKSTUSA IV ORAZ JEGO RELACJE ZE ŚRODOWISKAMI KULTURALNYMI

Współcześni i wcześniejsi franciszkańscy uczeni faktycznie zajmowali się już zasadniczymi zagadnieniami postawionymi przez nas w temacie, dlatego to, co poddajemy pod refleksję, przynajmniej w środowisku franciszkańskim, nie jest ani nowe, ani nieznanne. Być może nie będzie to w szczególny sposób interesowało tych, którzy niejako z obowiązku oddają się studiom tych zagadnień. Z tego jednak nie wynika, że tematyka ta jest dobrze znana, oczywista i ściśle określona dla szerszej publiczności w środowiskach poza franciszkańskich. Uważaliśmy więc że będzie pożytecznym powrócić jeszcze raz do tych zagadnień i przypomnieć je znamienitym uczonym uczestniczącym w obecnym Kongresie².

Franciszkanin Konwentualny

Można powiedzieć, że nasz Francesco Della Rovere, „dziecko piękne, radosne i inteligentne”³, urodził się z kapturem zakonnym na głowie. Ujrzał światło dzienne 21 lipca 1414 r. w Celle Ligure di Savona, w miejscowości Narichetti. Rodzicami jego byli Leonard, zdobnik sukna oraz Lucchina Nonleone. Mając 15 miesięcy nosił już wotywny strój św. Franciszka, przepasany białym sznurem, jako dowód wdzięczności za uleczenie z choroby za wstawnictwem św. Franciszka i św. Antoniego z Padwy, do których gorąco modlili się rodzice. Mając 9 lat, jesienią 1423 r., wstępuje jako „oblat” do klasztoru św. Franciszka w Savona, rozpoczynając w ten sposób trzyletnie przygotowanie do życia zakonnego wśród braci mniejszych konwentualnych. Należy tutaj podać jasną i wyraźną wzmiankę dotyczącą natury tego Zakonu, prostując w ten sposób nieścisłości niektórych autorów. Chodzi mianowicie o rodzinę zakonną, która wykształtowała się z tych nielicznych towarzyszy, którzy dołączyli do św. Franciszka w 1208 r., a która to rodzina zakonna po upływie kilkudziesięciu lat liczyła już ponad pięć tysięcy członków i miała już swą regułę kanonicznie zatwierdzoną przez papieża

Honoriusza III w 1223 r. Był to *Ordo Minorum*, Zakon Mniejszych (w skrócie OMin.), nazywany tak aż do 1415 r., kiedy została kanonicznie potwierdzona reforma obserwantów francuskich, rozwijająca się wraz z obserwacją włoską, którą zainicjował brat Paoluccio Trinci (1368).⁴ Od XV wieku rozwinęła się i utrwaliła praktyka nazywania *Braćmi Mniejszymi żyjącymi we wspólnotach* lub *Konwentualnymi* członków pierwotnej rodziny *Zakonu Mniejszych*, dla odróżnienia ich od tej “drugiej” wspomnianej rodziny franciszkańskiej, zwanej *Braćmi Mniejszymi Regularnej Obserwancji*, którzy w 1446 r. praktycznie uznani zostali za niezależnych od *konwentualnych* przez papieża Eugeniusza IV, co doprowadziło do pełnej i formalnej niezależności w 1517 r.

Tak więc mały Franciszek Della Rovere wstąpił do zakonu braci mniejszych, zwanych “konwentualnymi” (skrót: OFMConv). Formował swego ducha na regule św. Franciszka i mając 15 lat złożył w 1429 r. trzy śluby zakonne: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Afiliowany został do klasztoru w Savona, który należał do Genuńskiej Prowincji Konwentualnych. Dlatego w niektórych dokumentach określany jest jako “Brat Franciszek z Savona”, a w innych jako “Brat Franciszek z Genui”⁵.

To tyle, gdy chodzi o precyzyjne określenie wspólnoty zakonnej, do której należał Sykstus IV. Był on ściśle mówiąc franciszkaninem konwentualnym (OMin, OFMConv), a nie “bratem mniejszym”, czy ogólnie “franciszkaninem” (OFM), jak to najczęściej do dziś błędnie się pisze posługując się i mieszając określenia oraz skróty dzisiejszej rodziny braci mniejszych obserwantów z XV wieku, zwanej po prostu Braćmi Mniejszymi, do których przecież Della Rovere nie należał⁶.

Formacja naukowa

Z konieczności zmuszeni jesteśmy do bardzo skrótowego omówienia etapów jego formacji intelektualnej w Zakonie, opuszczając również światłych mistrzów i profesorów, którzy byli jego współbraćmi Mniejszymi Konwentualnymi. Formacja ta przebiegała według *tirocinium*, które obowiązywało w późnym średniowieczu w programie studiów konwentualnych. Ukończył pierwsze pięć lat wykładów wprowadzających do filozofii i teologii, studiując trzy sztuki wyzwolone tzw. *Trivium*: gramatykę, retorykę/poetykę i dialektykę lub logikę formalną. Gramatyka łacińska Elio Donato, *Institutio de arte grammatica* Prisciana z Cezarei, Cycero, dzieła św. Izydora z Seville stanowiły “podręczniki”, z którymi musiał zmierzyć się inteligentny student. Podczas “biennium”, po opuszczeniu Savona, studiując sztuki wyzwolone tzw. *Quadrivium* (arytmetyka, geometria, muzyka, astronomia) odkrył w szkole konwentualnej w Chieri (Turyn) “sekrety natury” filozofii naturalnej Arystotelesa (fizyka, kosmologia, meteorologia). Z Chieri przeniósł się do Pawii celem bardziej dogłębnego studium metafizyki i teologii moralnej opartych na tekstach filozofów franciszkańskich: Jana Dunsza Szkota, Franciszka Mairone, Wilhelma Ockhama. W ten sposób, mając 18 lat, był odpowiednio przygotowany do podjęcia pierwszego *tirocinium* dydaktycznego, jakiego, w przejściowej fazie studiów, wymagała franciszkańska organizacja studiów scholastycznych. Upraszczając wiele

szczeółów powiedzmy, że przeznaczony został jako *bakalarz* do nauczania w Chieri pod kierunkiem Mistrza tego studium. Pozostawił po sobie wspomnienie wielkiej bystrości umysłu i wymowy do tego stopnia, że poproszono go o przeprowadzenie nadzwyczajnej dysputy wobec ojców konwentualnych z całej Europy zgromadzonych na kapitule generalnej Zakonu, która miała miejsce dnia 16 maja w Bolonii w 1434 roku. B. Platina zapewnia, że przeprowadził dysputę w „sposób bardzo bystry i zręczny” zasługując na powszechne uznanie oraz uścisk Generała Zakonu Ojca Wilhelma Casale⁷.

Przestąpił próg sześćioletniego studium „Sacra Pagina”, czyli teologii, które miało swoją siedzibę w Bolonii, siedząc na ławach najstarszej uczelni Zakonu. Specyficznymi podręcznikami na tej uczelni były wówczas *Sentencie* Piotra Lombarda, *Komentarze* Dunsza Szkota oraz teologów jego szkoły.

Gdy chodzi o jego formację zakonną i franciszkańską nie wolno zapomnieć, że będąc wolnym od zajęć akademickich, uczestniczył on we wszystkich praktykach życia konwentualnego, jak Msza św., odmawianie czy śpiew godzin kanonicznych, kapituły konwentualne, czytanie w refektarzu, praktyki ascetyczne. W 1439 r., mając 25 lat, wyświęcony został na kapłana. W tym samym roku, w Pawii, rozpoczynając zajęcia uniwersyteckie, wszedł jako wykładowca na pierwszy stopień swej głośnej kariery.

Nauczyciel uniwersytecki i “doctor magnificus”

Tria docent in primis argumenta: singulariis eius inaudita doctrina, sanctissimi vitae mores, summaque in eum neque rogantem neque petentem collata dignitas: “Trzy szczególne cechy charakteryzują jego postawę: jego wyjątkowa i dotąd nie spotykana wiedza, święte obyczaje jego życia i najwyższe dostojeństwo, które stało się jego udziałem, ani ze względu na to, że o nie prosił, ani że o nie zabiegał.”

W tej pięknej i zwięzłej charakterystyce o. Della Rovere wypowiedzianej przez nieznanego z imienia brata podczas kapituły Generalnej Konwentualnych, która miała miejsce dnia 19 maja 1469 r., zawiera się całe życie, wartość i zasługi naszego brata, który ustępował z urzędu Ministra Generalnego i wyniesiony został już do najwyższej godności kardynalskiej⁸. Jest to ocena słuszna. W fermencie kulturalnym wieku XV, poprzez wytrwałe studium, nauczanie, obcowanie ze światłymi humanistami łacińskimi i greckimi, przepowiadanie, Della Rovere stał się księciem kultury teologicznej i filozoficznej i sławnym mistrzem. Możemy zadowolić się wyliczeniem w porządku chronologicznym miast, w których miał najważniejsze wykłady. Po otrzymaniu doktoratu z teologii na uniwersytecie w Padwie, w obecności biskupa - wielkiego kanclerza uniwersytetu, w dniu Paschy, 14 kwietnia 1444 r., wkroczył do Uniwersytetu Padewskiego jako członek “Świętego Kolegium Teologów” i był dwukrotnie regentem (= rektorem i głównym profesorem) studium konwentu św. Antoniego (1444-1446 i 1448-1449), podejmując równocześnie na Uniwersytecie (1443-1449) wykłady z filozofii, które miały pozytywny i szeroki oddźwięk. Z Padwy przeniósł się do Bolonii, a potem do Florencji (1449-51),

następnie do Perugia i Sieny, by znowu powrócić do Perugia (1451-1460). Przed wyborem na urząd Ministra Generalnego, którego dokonano jednogłośnie na kapitule w 1464 r., uczył w teologicznym studium zakonnym Świętych Apostołów w Rzymie. Wszędzie był podziwiany jako mistrz dialektyki prowadząc wykłady głównie według szkoły Szkota, zwanego “doctor subtilis” - doktor subtelny i Franciszka Mairone, określanego jako “doctor acutus” - doktor przenikliwy. Della Rovere, z inicjatywy studentów, wykładowców i pisarzy, nadano honorowy tytuł “doctor magnificus” doktor wzniosły⁹.

Nowy akt czy fakt w historii zakonnych studiów uniwersyteckich przypisany jest O. Della Rovere już jako Ministrowi generalnemu biorącemu udział w Kapitulie Generalnej, która odbyła się we Florencji w 1467 r. Patrząc przewidująco w przyszłość podjął decyzję o wielkim znaczeniu kulturalnym. Mając mianowicie na celu rozwój sztuk pięknych oraz studiów w klasztorach, uznał wszystkie istniejące studia generalne w różnych miastach uniwersyteckich Europy za studia akademickie. Chodziło mianowicie o te klasztory, w których istniał “fakultet teologiczny”. Od tego momentu mogły one przyznawać akademicki stopień doktora. Tak więc, jak wynika z *Tabula Studiorum* z 1488 r., liczba zakonnych studiów uniwersyteckich wzrosła z 16 do 35: 11 we Włoszech i 24 za granicą¹⁰. Poczynił również kroki mające na celu pomnożenie studiów prowincjalnych i lokalnych. W każdej części Europy franciszkanie winni solidnie studiować i specjalizować się w różnych dziedzinach nauki. I to nie tylko oni, gdyż “Studia” konwentualne były otwarte niejednokrotnie dla członków innych zakonów oraz dla ludzi świeckich. Było to zarządzenie, które uprawomocnia jego rzetelne zamiłowanie do nauki i które winno włączyć go w szeregi głównych w Europie propagatorów kultury wśród świeckich. Piękne wrażenie sprawiał widok młodych braci studentów, pochodzących z różnych narodów europejskich, złączonych ideą braterstwa w “zbratanej” Europie franciszkańskiej, udających się pieszo lub na grzbiecie osiołka, aby dotrzeć do tego czy innego Studium zakonnego na spotkanie i konfrontację ludzką, etniczną, geograficzną i kulturalną. Statystyka z 1488 r. może nam podać pewne wyobrażenie tego ruchu: studiujących zakonników konwentualnych we Włoszech było 325, a Włochów za granicą 339. Studentów zagranicznych studiujących we Włoszech było 283. Ponadto 371 studentów zagranicznych w Europie¹¹.

Dlatego mijają się z prawdą - proszę wybaczyć mi szczerość - ci powierzchowni i niepowściągliwi biografowie, którzy odwołując się do oszczerczego kronikarza rzymskiego *Stefano Infessura*, odmalowują Sykstusa IV jako mało hojnego i skąpego wobec nauki. Zdarza się czasem przeczytać takie zdanie: “Papież ten nic nie uczynił dla rozwoju nauki”¹², gdyż “bardziej był przychylny Marsowi niż Minerwie”¹³.

Za chwilę zobaczymy, co jako papież uczynił dla kultury. Jedynie w tym celu, aby wyrazić publicznie dezaprobatę przypomnijmy, iż Infessura używa słów jak plwocin. Posuwa się nawet do tego, iż pisze o Sykstusie IV, że wołał raczej trwonić pieniądze jako “puerorum amator et sodomita” niż na korzyść kultury¹⁴.

Misja intelektualna franciszkanów konwentualnych

Wraz z opisanymi działaniami Della Rovere na korzyść nauki i wzmianką - chociaż tylko na dalszym planie - o założeniach scholastycznych zakonu franciszkanów konwentualnych, do których zalicza się *Studia* prowincjalne, generalne i uniwersyteckie, tych ostatnich było szesnaście ustanowionych na kapitule generalnej w Tuluzie w 1437 roku. Pięć z nich mieściło się w klasztorach włoskich¹⁵, innych zaś osiem w miastach europejskich¹⁶. Należy oczywiście wyeliminować nieporozumienia i przemilczenia czy oklepane frazesy, które do dziś przyjmowane są przez powierzchownych historyków. Tyle pisano o niechętniej postawie św. Franciszka z Asyżu wobec studiów, bibliotek, archiwów, stopni akademickich dla swoich braci, którzy mieliby pozostać *minores*, pokorni, pokutujący, nawet analfabetami, jeśli tacy wstępowali do Zakonu. Jedyną wiedzę, jaką Pan przewidział dla franciszkanów, miałyby być *prostota*. Tezy te bronione były nawet przez autorytet tego typu znawcy św. Franciszka, jakim był Sabatier.

Rodzina konwentualna miałaby więc wyrodzić się z ducha świętego Założyciela, a w konsekwencji nasz o. Franciszek Della Rovere, który do tej rodziny należał, on zwany „doctor magnificus”, nie zostałby uformowany jako autentyczny franciszkanin. Czysty ideał seraficki byłby nie do pogodzenia z założeniami scholastycznymi i apostołatem intelektualnym właściwym Zakonowi Konwentualnych.

Nie miejsce tu na pogłębianie wszystkich faktów historycznych rozwoju intelektualnego franciszkanów po roku 1223 oraz różnych okoliczności, które były bodźcem do takiego zwrotu. Wyjaśnione zostały one szeroko podczas III Międzynarodowego Kongresu uczonych OFMConv, który odbył się w Rzymie w dniach od 15 do 17 maja 1995 r.¹⁷

My natomiast, nie pretendując jednak do całkowitego wyczerpania tematu, przedstawimy tu jasne i uzasadnione wnioski, umożliwiające zrozumienie wspomnianych faktów w świetle historycznej prawdy. Możemy streścić argumenty w następujący sposób.

Według nauki katolickiej założenie i regulacja prawna zgromadzeń zakonnych zagwarantowane są „charyzmatami”, czyli „szczególnymi Bożymi łaskami”.

Święty Franciszek z Asyżu otrzymał z góry pierwszy *osobowy charyzmat*, mianowicie to, by był w Kościele wzorem świętości i zachowywania ewangelii. „Mnie, bratu Franciszkowi, Pan dał tak rozpocząć życie pokuty...” - tymi słowami Święty otwiera swój *Testament*. Do tego pierwszego charyzmatu dołączył się drugi, *charyzmat instytucjonalny*. Franciszek wezwany został Bożym natchnieniem do dania życia nowej wspólnotie życia konsekrowanego, by stał się jej duszą, fundatorem dla tych wszystkich, którzy chcieliby pójść za nim. Franciszek kontynuuje w *Testamencie*: „A gdy Pan zlecił mi troskę o braci, nikt mi nie wskazywał, co mam czynić, lecz sam Najwyższy objawił mi, że powinienem żyć według Ewangelii”. Obydwa charyzmaty uznane zostały przez Kościół za autentyczne poprzez kanonizację Franciszka oraz kanoniczne zatwierdzenie reguły ułożonej przez niego dla

nowego instytutu braci mniejszych. Z tych dwóch charyzmatów wyrasta trzeci - *apostolstwa intelektualnego* Zakonu. Odpowiadając na wezwanie Kościoła synowie św. Franciszka włączyli się w zadania wykwalifikowanego przepowiadania, w misje, powoływani byli na biskupów, włączali się w dialog z dobrze wykształconym światem wieków średnich. Pod względem naukowym byli dobrze przygotowani, aby stawić czoła herezjom dogmatycznym. Najwyższy daję zakonowi franciszkańskiemu synów i świętych tego pokroju, jak św. Antoni z Padwy i św. Bonawentura, doktorów Kościoła, którzy aktualizują swoją działalność zgodnie ze znakami i wymogami życia Kościoła i świata w owym czasie. Wszyscy są "znakami" Boga, wskazującymi na szczególne zadania nowej wspólnoty w "odnowie" Kościoła.

Tak więc, *człowiek Franciszek*, wraz ze swymi ludzkimi ograniczeniami, którego kultura teologiczna jest dotychczas przedmiotem swobodnej dyskusji¹⁸, potrzebował nieco czasu, aby przejąć także trzeci charyzmat jako dar Bożego Ducha. Podczas słynnej *Kapituły Rogozianej*, wobec 5000 braci zgromadzonych w Porcjunkuli i wobec kardynała protektora Hugolina (11 czerwiec 1223 r.) Franciszek czynił gesty i używał emfatycznych słów, aby wpoić braciom drogę "prostoty" i by potępić wśród braci naukę: "Bóg was zawstydzi przez samą waszą mądrość i wiedzę"¹⁹. 29 listopada tegoż roku papież Honoriusz III zatwierdza regułę, w której, w X rozdziale, czytamy: "Ci, którzy nie umieją czytać, niech się o to nie starają; lecz niech się troszczą o to, czego nade wszystko powinni pragnąć, aby mieć Ducha Pańskiego i otworzyć się na Jego święte działanie..." Czyż może być coś bardziej jasnego od tych słów?

Szybko jednak, pod koniec 1223 lub na początku 1224 r., Święty przyjął i przyswoił Boży dar, który zlecony został zakonowi jako zdanie mające moc rozsądzającą. W regule już zatwierdzonej pisze do św. Antoniego powierzając mu zadanie otwarcia nowej szkoły teologicznej oraz obowiązek odbywania studiów przez braci, pod warunkiem jednak, że nie zatracą ducha pokory i pobożności. W tym sławnym liście czytamy: "Uważam to za dobre, że wykładasz świętą teologię braciom". Wcześniej nazywa Antoniego "swoim biskupem", gdyż udzielił mu władzy, aby pełnił w zakonie obowiązki "biskupie" kaznodziei, teologa i nauczającego, tak jak tego wymagały kanony 10, 11 i 27 Soboru Laterańskiego IV z 1215 roku od wszystkich biskupów, co z pewnością było znane Franciszkowi²⁰.

Nowa i odważna inicjatywa ma już teraz charyzmat zgodności z prawem. Święty Założyciel potwierdza jako dobre i możliwe małżeństwo między pobożnością i prawością życia z jednej strony oraz nauką i wiedzą z drugiej. Taki jest zresztą prawdziwy święty Franciszek. Mamy więc do czynienia nie ze zdradą, ale z rozwojem organicznym specjalnego charyzmatu danego zakonowi braci mniejszych przez Ducha, nazwanych później "konwentualnymi" w ich zbiorowości przełożonych i podwładnych, co miało przynieść pod kierownictwem Kościoła "kwiaty i owoce chwały oraz bogactwa"²¹.

Trzeci charyzmat został przyjęty i oficjalnie uznany, lecz dopiero po dwu wiekach, również przez liczne "Reformy" i "Obserwancje" franciszkańskie, które wywodziły się z mocnych polemik o powrót do źródeł, a które w końcu dotarły, jak dziś, do identycznych form życia, studiów i apostołatu, nazwanych

konwentualnymi”²². Bardzo na czasie jest stwierdzenie ministra generalnego braci mniejszych (OFM, to znaczy Braci Mniejszych Obserwantów z XV wieku), O. Hermana Schalück’a, złożone w 1995 r.: bracia mniejsi obowiązkowo winni oddawać się studiom”²³.

Powracając do naszego Franciszka Della Rovere, uznać należy, że włącza się on w najbardziej autentyczną tradycję franciszkańską wyrażoną przez św. Franciszka w 1223/24 r. Właśnie jako autentyczny franciszkanin był mistrzem i promotorem kultury w teologii, literaturze i sztuce, mając na względzie cześć Boga, pożytek Kościoła oraz Wiecznego Miasta. Słusznie powiedziano, że przyczynił się on znacznie do tego, że Rzym stał się jednym z większych ośrodków wspaniałej dialektyki włoskiego humanizmu i odrodzenia.

“Studium rzymskie”

Powołane oficjalnie przez Bonifacego VII dnia 21 kwietnia 1303 r., posiadało w latach od 1473 do 1870 oficjalną katedrę teologii, na której wykładali profesorzy braci mniejszych konwentualnych, którzy wyszli właśnie z tych szkół, które przygotował i rozwinął zakon. Zakon nigdy nie przestał brać na siebie odpowiedzialności za tę katedrę, aż do tzw. “zdobycia Rzymu” i w konsekwencji laicyzacji uniwersytetu. Faktycznie ostatecznym celem formacji braci było przygotowanie teologów do publicznego (poprzez głoszenie słowa Bożego lub prowadzenie wykładów) lub prywatnego (w konfesjonale) nauczania.

Sykstusa IV zaliczyć należy do tych, którzy w każdym czasie i na wszelkie możliwe sposoby (były również czasy niepowodzeń) przyczyniali się do podtrzymania żywotności wykładanych tam dyscyplin. Tu należy ożywić historyczne świadectwo, jakie przekazał *Naldo de’ Naldi*, pochodzące z lat 1471-1472. Franciszek Della Rovere był również profesorem filozofii w studium rzymskim od jesieni 1460 do 1464 roku, kiedy to musiał objąć odpowiedzialny urząd ministra generalnego. Staranny humanista florencki dodaje później, że nauczanie to miało takie wyniki, iż kontynuowane było także prywatnie pośród grup młodych uczniów, czy dojrzałych uczonych oraz dzieci książęcych. Wszyscy ci uważali Della Rovere za “wyrocznie Apollina”: *Apollo ipse... inter primores Romanae Civitatis* - Apollo we własnej osobie... pośród najznakomitszych osobistości miasta Rzymu²⁴.

Niestety ta wiadomość i te zasługi o. Della Rovere nie zostały zauważone przez historyków klasycznych zajmujących się akademią rzymską, jak Caraffa z XVIII wieku i Renazzi z XIX wieku, którzy nie uznają Della Rovere za uczonego sławnego i darzonego szacunkiem. Przeciwnie, słusznie czy niesłusznie (raczej niesłusznie niż słusznie) podkreślają mocno, że to właśnie Sykstus IV był przyczyną upadku uniwersytetu rzymskiego przez to, że nie popierał uczących, nakładał podatki na ich stypendia lub nie płacił im na czas za pracę. Zarzut ten postawił papieżowi Renazzi, który ponownie odwołuje się do dzieła autora *Infessura*. Ten ostatni ze swej strony chłoscze Sykstusa IV, który jego zdaniem zmienił przeznaczenie (“in alios usus”) części honorariów profesorów, gdyż był człowiekiem skąpym i posługiwał się szantażem²⁵.

Ocena ta jest niezwykle obciążająca i nieproporcjonalna do natury faktów. Nie będziemy bronić sprawy Sykstusa IV jako głowy państwa twierdząc, że zawsze był nieomylny w swoich decyzjach politycznych. Nie będziemy przeczyć, że podczas jego rządów honoraria profesorów były czasami pomniejszane i przeznaczane na inne cele (“in alios usus”), lecz wszystkiego tego nie można złośliwie przypisywać skąpstwu, tępocie i nieuczciwości papieża, ale przypadkowym wymogom ściśle określonego kontekstu. Prawdopodobnie papież znalazł się w sytuacji, że nie mógł postąpić inaczej. Ostrożniej niż Infessura wspomina inny autor Pastor. Píše, że “należy wziąć pod uwagę wymogi czasu, które skłaniają niejednokrotnie do podjęcia kroków trudnych i niepopularnych”²⁶. Oznacza to, że Sykstus IV nakładał *także* podatki na profesorów “studium rzymskiego”, gdy zaistniała nagła potrzeba pieniędzy, zwłaszcza na potrzeby wojny przeciw Turkom, którzy 21 sierpnia 1481 r. wylądowali w Otranto zajmując je na przeciąg ponad roku. Sykstus IV dokonywał w tym czasie wielkich inwestycji budowlanych pragnąc przekształcić brudne i niezdrowe miasteczko średniowieczne (do takiego poziomu został zredukowany Rzym) we wspaniałe miasto renesansowe według pięknego planu urbanistycznego, mając na względzie również rok święty 1475. Głębokie i bezstronne badania przeprowadzone przez Lee ukazują we właściwym świetle oplakane warunki uniwersytetu rzymskiego za czasów Sykstusa IV, odmalowane tak ostro przez Infessura. Lee kończy swe badania w ten sposób: “Sytuacja, jaka wyłania się z życia uniwersytetu rzymskiego, nie wskazuje na jakiś upadek, ale okazuje się bardzo żywotna, niekiedy nawet pełna życia”²⁷. Możemy także zgodzić się z oceną Gregoroviusa, który nie jest aż tak delikatny wobec naszego papieża: “Jeśli chcemy być sprawiedliwymi, chociaż jego zajadły przeciwnik Infessura o tym milczy, miał on rzeczywiste zasługi wobec państwa kościelnego, a jeszcze większe wobec miasta Rzymu. Był wykształcony, cenił sobie i popierał naukę”²⁸. Z naszej strony dodajmy: nie tylko w Rzymie, ale i w Italii i Europie. Sprzyjał uniwersytetowi w Perugii, później powstawaniu uniwersytetu w Genui w 1471 r. Był założycielem uniwersytetu w Upsali w Szwecji (1477) oraz w Dublinie w Irlandii (1475). Upoważnił króla Danii Krystiana I do powołania uniwersytetu w Kopenhadze (1478)²⁹.

Zresztą podobne restrykcje finansowe na niekorzyść uczących praktykowane były również przez następcę Innocentego VIII i były prawie powszechne w państwach. Warto przytoczyć przykład Najjaśniejszej Republiki Weneckiej, która bądź to zmniejszała bądź zawieszała przez lata wypłacanie pieniędzy ludziom posiadającym państwowe posady, kiedy wyprawy wojenne XV wieku przeciwko Turkom również w Italii zmuszały senat do powiększenia finansów publicznych przez tego rodzaju uciążliwe decyzje³⁰. Rozważenie wszystkich podniesionych kwestii rozprasza gęste cienie rzucone przez Infessurę na administrację Sykstusa IV w odniesieniu do “studium rzymskiego”.

Najsłynniejsze dzieła i kontakty ze środowiskami kulturalnymi

W międzyczasie, jako owoc wielu lat studiów, o. Franciszek Della Rovere komponował swoje dzieła, chociaż, niestety, nic z jego wykładów akademickich nie przechoowało się do naszych czasów, żaden komentarz, żadna *reportatio*.

Tu wyliczymy krótko dzieła o. Della Rovere dzieląc je na dwie grupy: *Traktaty i Mowy*. Wydawcą trzech traktatów był humanista i kapłan z Sycylii Giovanni Filippo de' Lignami z Messyny. Chodzi tu o *Tractatus de Sanguine Christi*, opublikowany po słynnej dyspacie przeprowadzonej w obecności Piusa II w 1463 r, i nieco krótsze traktaty filozoficzno-teologiczne *De potentia Dei* oraz *De futuris contingentibus*. Gdy chodzi o mowy, to wymienić należy słynną *Oratio de Sanguine Christi*, *Oratio de Conceptione B.M. Virginis*. Wspomnieć też należy modlitwę do Niepokalanej *Stella Maris*, obdarzoną odpustem³¹.

Pośród dzieł, które promowały kulturę wystarczy wymienić najbardziej godną podziwu z jego instytucji otwartą dla publiczności *Bibliotekę Watykańską*. Jak Sykstus IV jest fundatorem biblioteki, tak również był fundatorem najstarszego muzeum na świecie: Muzeum Kapitołińskiego (1471), zadbał o uporządkowanie w zamku św. Anioła *Tajnego Archiwum Watykańskiego* („Archiwum Zamku”, jak je nazywał Klemens VIII).

Postać Sykstusa IV ukazuje nam się jeszcze bardziej świetlana, jeśli bierzemy pod uwagę jego serdeczne relacje ze środowiskami kulturalnymi i artystycznymi. Podajmy tu jedynie wykaz imion, lecz już on sam wiele mówi o wyjątkowym poziomie relacji o. Della Rovere, także w tym czasie, kiedy był papieżem. Był przyjacielem wielce uczonego kardynała greckiego Bessarione (1403-72). Był on też członkiem jego akademii naukowej, w skład której wchodziłi uczeni greccy i najslawniejsi humaniści świeccy i kościelni: Andronico Callisto, Costantino Lascaris, Flavio Biondo, Poggio Bracciolini, Lorenzo Valla, Bartolomeo Platina. Utrzymywał serdeczne kontakty z architektami, jak np. Baccio Pontelli, zapraszając ich do współpracy w upiększaniu Rzymu, oraz z malarzami, jak Melozzo da Forlì, Pietro Vanucci Perugino, Domenico Ghirlandaio.

To samo możemy powiedzieć, gdy chodzi o historyków. W cieniu jego tiary pracowali Jacopo da Volterra (Volaterranus) i Sigismondo de'Conti, autor *Historii współczesnej* w 17 tomach, obejmującej okres 35 lat, od 1475 do 1510 r.

„Należy docenić - wyznał obecny papież Jan Paweł II - wyczucie przemian kulturowych swej epoki, jakie posiadał Sykstus IV. Spostrzegł się, że na kulturalnym horyzoncie europejskim pojawiała się nowa era. Zrozumiał, że humanizm postawi nowe poważne wymagania wobec Kościoła. Dlatego okazał się przewidującym angażując środki oraz ludzi, aby Stolica Rzymska była w szczególny sposób otwarta na uczonych, historyków, pisarzy, artystów...”³²

Zadziwiający grobowiec chrześcijański

Sykstus IV, zaopatrzony sakramentami, zasnął w pałacu apostolskim w dniu 12 sierpnia 1484 r., po południu we czwartek, między godziną 4 a 5, w święto liturgiczne franciszkanki św. Klary. Historia jego doczesnych szczątków i jego grobowca pełna jest niepokoju. Gdy umierał, apartament papieski obrabowany został przez służbę. Nie znaleziono żadnego naczynia, aby obmyć ciało ciepłą wodą z domieszką pachnących ziół. Musiano posłużyć się dużym naczyniem fryzjerskim, którego zwykle używano do płukania miseczek z mydłem używanym do golenia. Nie było żadnej czystej intymnej bielizny, nie pozostał w szafie prywatnej garderoby żaden ręcznik, do tego stopnia, że dla wytarcia obmytego ciała Alzaticzyk Giovanni Burcardo musiał posłużyć się koszulą rozdzierając ją na dwoje, którą miał na sobie umierający papież, w której zresztą umarł. Nałożono mu brudne spodnie, które nosił w ostatnich dniach swej choroby (wszystkie spodnie papieża zostały skradzione). Rzeczywiście skrajne ubóstwo. Szaty liturgiczne nałożone zostały na gołe ciało, natomiast pantofle z płótna koloru różowego podarowane zostały przez biskupa z Cervi. Skradziono bowiem także buty papieża. W chwili zamieszania, opat św. Sebastiana, zakrystian Sykstusa IV, wyniósł łóżko, na którym umarł papież, traktując to jako wynagrodzenie za swoje trudy. Po ubraniu już papieża w szaty liturgiczne, Burcardo przypominał sobie, że nie nałożono nań habitu franciszkańskiego. „Popełniłem tu pomyłkę” – stwierdził ceremoniarz³³. Oczywiście wcześniej papież wydał wyraźne polecenie, że chciał spoczywać w grobie odziany w habit zakonny.

Po przewidzianych ceremoniach pogrzebowych ciało złożone zostało w grobie wykopanym w ziemi, przygotowanym przez Sykstusa IV w posadzce na przeciw ołtarza nowej kaplicy wybudowanej przezeń wzdłuż lewej nawy bazyliki św. Piotra, niedaleko zakrystii, poświęconej Niepokalanemu poczęciu oraz św. Franciszkowi i św. Antoniemu. Budowa tej kaplicy rozpoczęła się w 1477, otwarta została 8 grudnia 1479³⁴. Miała rozmiary wewnątrz około 13,40 x 19,65 x 15.00 m. Absyda na zewnątrz była blisko obelisku z cyrku Nerona³⁵. Przy drzwiach kaplicy, po obydwu stronach wejścia, znajdowały się freski św. Piotra i Pawła, św. Bonawentury i św. Bernardyna. W późniejszym okresie czasu w kaplicy tej pogrzebani zostali również kardynałowie Galeotto Franciotti della Rovere († 507) i Fazio Santoro (†1510), a także papież Juliusz II (†1513). Temu ostatniemu, oddanemu bratankowi Sykstusa IV, kiedy był jeszcze kardynałem, Giuliano Della Rovere zawdzięczamy wspaniałą wielki sarkofag z brązu, wykonany przez Florentczyka Antonio del Pollaiuolo. Jest to arcydzieło, nad którym pracował dziewięć lat, od 1484-1493. Sarkofag ten położony został jako wspaniała pokrywa grobu ziemnego Sykstusa IV. Zmarły papież spoczywa na łożu śmiertelnym w otoczeniu cnót teologicznych i kardynalnych mających postacie niewieście. Po bokach podstawy widać 10 postaci alegorycznych wyobrażających nauki i sztuki (teologia, filozofia, gramatyka, retoryka, dialektyka, astronomia, arytmetyka, muzyka, geometria i perspektywa)³⁶.

Grób ten miał burzliwą historię. W czasie wielkich prac budowlanych nowej bazyliki św. Piotra, kaplica Sykstusa IV została zburzona, aby zrobić miejsce dla nowej, bardziej przestronnej kaplicy dla chóru kanoników. Grób Sykstusa IV został

przeniesiony w 1610 r. do rotundy zakrystii św. Andrzeja, później znowu do nowej kaplicy chóru kanoników (1625), wreszcie do prawej nawy frontowej lustrzanej kaplicy Najśw. Sakramentu (1635).

Z upływem czasu powstało błędne przekonanie, że ciało Sykstusa IV zaginęło w czasie prac budowlanych nowej bazyliki św. Piotra oraz że na posadzce kaplicy Najśw. Sakramentu pozostał jedynie pusty pojemnik rzeźby z brązu wykonany przez Pollaiuolo. Tak sądzono do 1924 r., gdy mauzoleum z brązu przeniesiono do Muzeum Piotrowego. Jednak dwa lata później odczytano dokładniej zniszczony napis z 1635 r., który zaświadczał o obecności ciała Sykstusa IV (a także Juliusza II oraz kardynałów Della Rovere i Santoro) pod posadzką kaplicy Najśw. Sakramentu. Przeprowadzone natychmiast wykopaliska potwierdziły prawdę starożytnego napisu. Szczątki kości Sykstusa IV nie mogły być oczywiście przeniesione do muzeum i umieszczone w artystycznie wykonanym pojemniku z brązu. Nie było również właściwym przeniesienie urny na miejsce grobu papieża pozbawiając w ten sposób Muzeum Piotrowe tak cennego eksponatu³⁷. Dlatego w 1926 r., na polecenie Piusa XI, szczątki Sykstusa IV (wraz z szczątkami Juliusza II i dwóch kardynałów) zostały któryś już raz z kolei przeniesione do grobu na poziomie posadzki bazyliki, między kaplicę św. Petronilly, filar św. Heleny oraz nagrobny pomnik Klemensa X, na prawo od organów.

Tu kończy się burzliwa historia czterech przenosin. Obecnie musimy zająć się publicznym potępieniem tego nagrobnego monumentu, który posiadając wyrzeźbione alegorie w postaci niewiast, a nie mając “żadnego symbolu religijnego”, uznany został za mało odpowiedni dla papieża. Sykstus IV oskarżony został o to, że posiada grób, na którym znikły tradycyjne symbole wiary katolickiej, natomiast wykonany został pomnik noszący symbole właściwe dla pogaństwa z okresy renesansu.

We współczesnych czasach podjął krytykę pisarz polsko-pruski Ferdynand Gregorovius, protestant, za którym poszedł bez zwłoki katolik Ludwik von Pastor. Wyraził on swoje pełne bólu zdziwienie, że w tym grobie brak jakiegokolwiek odwołania się do wymiarów duchowości chrześcijańskiej: “Żadnego krzyża, żadnej postaci Matki Bożej, żadnej sceny biblijnej, żadnego imienia świętego czy patrona, lecz tylko alegorie otaczają zmarłego wyrażając przesadny kult jednostki właśnie pogańskiego pochodzenia. Godnym uwagi pod tym względem jest fakt, że postacie alegoryczne ubrane są tylko częściowo i dlatego nie wydają się być odpowiednie dla kościoła”³⁸.

To stwierdzenie budzące bolesne zdziwienie przyczyniło się do powstania po raz któryś już “czarnej legendy” na temat Sykstusa IV, której dają wiarę i dziś “historycy”, może nie nieżyczliwi, ale nieostrożni. “Biegną oni dobrze, lecz nie tą drogą”. Zagubiwszy punkt właściwego odniesienia do kaplicy pogrzebowej z 1479 r., popełniają zasadniczy błąd. Wygląda to tak, jakby cytowali tekst arbitralnie wyrwany z kontekstu.

Złotą zasadą, chociaż rzadko stosowaną, jest odczytywanie dokumentów historyczno-artystycznych w ich całościowym kontekście. Epigoni Gregoroviusa i Pastora opisują z “bolesnym zdziwieniem” jeden tylko element grobu Sykstusa IV (urnę brązową) pominawszy wszystkie inne elementy stanowiące integralną część

samemu grobu. Należy więc odrzucić tego rodzaju surowy i nieuzasadniony komunał (cliché). Tego wymaga należyty szacunek dla prawdy.

Sykstus IV jeszcze za swego życia pragnął i polecił, aby na jego grobie znalazły się koniecznie najdroższe symbole chrześcijańskie. Posłużymy się opinią eksperta, aby opisać oryginalny grób papieża: "Absyda (kaplicy pogrzbowej) ozdobiona została freskami przez Pietro Perugino, który umieścił na niej u góry Matkę Bożą z Dzieciątkiem w nimbie cherubinów. Obok, u góry znajdowało się dwóch aniołów, z których jeden grał na cytrze w kształcie żółwia, a drugi na lirze. U góry, po stronie Ewangelii, przedstawieni byli św. Franciszek i św. Piotr, który klęczącemu ze złożonymi rękami Sykstusowi IV, ubranemu w kapę lecz z tiarą złożoną na ziemi ukazywał Dzieciątko Jezus. Po stronie lekcji, to znaczy na lewo od Matki Bożej, wymalowani zostali św. Paweł oraz św. Antoni z Padwy przedstawiony jako młodzieniec z lilią w ręku. Ponad tymi figurami, w kolorach jasno-szarych przedstawieni byli czterej Ewangeliści"³⁹.

Są to malowidła nie przypadkowe i nie przeznaczone jako ogólna ozdoba kaplicy, wprost przeciwnie. Stanowiły one część integralną samego nagrobku. Sykstus IV chciał to uwydatnić polecając, wbrew zwyczajowi stosowanemu wobec osób duchownych, aby go pogrzebano nogami w kierunku ołtarza i w kierunku owej absydy, aby mógł "patrzeć i modlić się" ze swego grobu mając przed sobą Chrystusa (*in plano*), Madonnę o słodkim uśmiechu i świętych protektorów. Nie było koniecznym po raz drugi umieszczać tych postaci na brązowej pokrywie grobowca wykonanego przez Pollaiuolo. Były one, uśmiechnięte i błogosławiące modlącemu się zmarłemu, już obecne jako części integralne kompleksu grobowca.

A teraz powróćmy do pokrywy z brązu w jej całości. Niektórzy widzą w niej jedną bryłę. Miałaby wyrażać od początku do końca upodobania pogańskiego renesansu, wyolbrzymiony kult osobowości, odrzucenie sacrum.

Uważny obserwator rzeźb monumentu nie odnosi jednak tego wrażenia, gdyż patrząc głębiej spostrzega, że różne ważne ich aspekty nie mieszczą się w tej areligijnej perspektywie, chociaż stwierdza, że tendencja humanistyczna tego czasu przyznaje prawa także dla klasycznej kultury greckiej i rzymskiej.

Sakralny charakter chrześcijański wyraża się dostatecznie w samej hieratycznej sylwetce papieża, który spoczywa na swym pogrzbowym łożu odziany w święte szaty, które przypominają uroczyste chrześcijańskie celebracje liturgiczne. Na jego ramionach spoczywa pasek paliusza papieskiego z białej wełny zwisający na piersi, na którym wyhaftowane są czarną wełną Krzyże Chrystusa. Wyhaftowany Krzyż pojawia się również na jego sandałach, a na płótnach żywe profile skrzyżowanych kluczy papieskiego herbu. Nieco niżej znajduje się skrzyżowana winorośl na dwóch herbach bratanka zleceńodawcy, kard. Juliana Della Rovere. W rzeczywistości trudno zakwalifikować tę piękną leżącą postać jako świecką i bez żadnych odwołań chrześcijańskich, która zresztą oddaje dobrze majestat postawy fizycznej papieża, jak to wynika z wymiarów jego szkieletu mającego wysokość ośmiu palm rzymskich (rozpoznanie z 1610 r), to jest prawie 1,79 m⁴⁰.

Odkryto ponadto, że w tyle głowy, po prawej i lewej stronie leżącego, pojawia się w rzeźbach krótka katecheza chrześcijańska. Zestawione są obok siebie i

uporządkowane w dwóch grupach trzy cnoty teologalne i cztery kardynalne. Najdonioślejszą z nich jest *Caritas*. Stoi, i to nie przypadek, z tyłu obok głowy papieża. Jeżeli chcemy poznać powód, dla którego *Caritas* umieszczona jest na uprzywilejowanym miejscu, musimy odnieść się do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian (13,13): „Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość - te trzy: z nich zaś największa jest miłość”. Siedem cnót przedstawionych jest alegorycznie jako młode dziewczyny lub nimfy. Także ta symbolika bywa potępiana. Lecz dlaczego dawać powód do *zgorszenia maluczkich /scandalum pusillorum/*? Kto jest w zażyłych stosunkach ze sztukami pięknymi wie, że także Dante w pieśni XXXI *Czyszcza* przedstawia wspomniane siedem cnót w postaci młodych kobiet i wkłada w ich usta takie słowa: *My tu jesteście nimfami, w niebie zaś gwiazdami*⁴¹.

Zwróćmy jeszcze uwagę na cnotę wiary. Obejmuje ona Krzyż, na którym dokonano się odkupienie i pokazuje w jednej ręce kielich i patenę eucharystycznej ofiary, „tajemnicę wiary” w całym tego słowa znaczeniu.

Zwróćmy dalej uwagę na dziesięć wklęsłych miejsc w cokole monumentu. Wyrzeźbione są w nich, także w postaci młodych kobiet, Nauki i Sztuki. Co zamierzał przez te obrazy wyrazić kard. Julian Della Rovere i rzeźbiarz Pollaiuolo? Na pewno nie kult osoby papieża, lecz przeciwnie to, że poświęcił swój wybitny umysł, studium i swoją wiarę, aby jako mecenas chrześcijański oddać i podtrzymać nauki i sztuki na usługi Kościoła i Religii. „Rzeczywiście bowiem wargi kapłana powinny strzec wiedzy, a wtedy pouczenia będą szukali u niego”⁴².

Dodajmy jeszcze jedno. Dlaczego nie podkreślić, że Sykstus IV, który sam osobiście nie był muzykiem ani kompozytorem, oddał sztukę muzyki na usługi liturgii chrześcijańskiej zakładając nowy sławny zespół muzyczny, zwany także *sykstyńskim*? „Sixtus... David tamen imitatus... primus in Petri aede perpetuae harmoniae cantores introduxit”⁴³.

Innym powodem *zgorszenia* i obelg jest fakt, że nauka Teologii przedstawiona jest w postaci młodej bogini Diany Łowczyni. „Żadnego Krzyża, żadnej postaci Madonny...”, lecz pogańska bogini! Wykazaliśmy już, że nie jest prawdą, jakoby nie było Krzyża i Matki Bożej. Teraz, jeśli umiemy wczytać się głębiej, możemy odkryć orędzie religijne również w rodzaju literackim alegorii, która odwołuje się do klasycznych obrazów. Diana była boginią łacińską i włoską dziewicą, która, jak księżyc otrzymuje i odbija światło słońca⁴⁴, dlatego zwana była „Lucifera” - niosąca światło, „Isniąca”. Jej atrybutami są luk, kołczan oraz świecąca pochodnia. Także Teologia daje światu olśniewające światło Boże, które spływa na nią od Słońca-Trójcy, wyrzeźbionego w rogu czworoboku. Dante poucza, że słońce jest obrazem Boga Trójjedynego, z którego emanuje *światło intelektualne*⁴⁵. A ponieważ tak Sykstus IV, jak bratanek zleceniodawca, kardynał Giuliano Della Rovere byli franciszkanami⁴⁶, dlaczego nie wspomnieć doktora franciszkańskiego św. Bonawenturę, który porównuje Boga do boskiego Słońca?⁴⁷ Teologia - Diana zakrywa sobie oczy, aby nie była oślepiąca przez tak wielkie światło boskiego Słońca. Rzeczywiście Słońce „świecąc promieniami, oślepia oczy”⁴⁸. A jej strzały? Można by przez nie rozumieć przenikliwość słowa Bożego wyjaśnianego przez teologię, aby

bronić prawdy przed herezjami, zgodnie z powiedzeniem Izajasza: "Pan... ostrym mieczem uczynił me usta..., uczynił ze mnie ostrą strzałę"⁴⁹.

Dlaczego jednak bogini pogańska? Cyniczne wciśnięcie się i niewłaściwe skojarzenie (nie do wybaczenia jedno i drugie) elementów mitologicznych i chrześcijańskich? Byłbym bardzo ostrożny w wydawaniu takich osądów. Chodzi tu o dwie alegorie pochodzenia klasycznego przyjęte również przez Dantego, którego *Enciclopedia Cattolica* nie oskarża o sprzyjanie pogaństwu, lecz obdarza tytułem "największego poety katolickiego"⁵⁰. Jeśli tak bardzo ubolewamy nad Sykstusem IV ze względu na jego symbolikę *Teologia-Diana*, co powinniśmy powiedzieć o Dante, który przedstawia nie wiedzę po prostu, ale Chrystusa Syna Bożego pod alegorią gryfona, zwierzęcia mitologicznego i pogańskiego, mającego postać orla w przedniej części ciała i lwa w części tylnej?⁵¹

"Bolesne zdziwienie" trwa dalej. Niemale zakłopotanie wywołuje u niektórych autorów, chorobliwie wyczulonych na nagość, wizja alegorii z brązu na grobie Sykstusa IV "częściowo tylko odzianych", to znaczy z odkrytą piersią. *Dla czystych wszystko jest czyste* (Tt 1,15). Kto ma prawe serce zawsze widzi pozytywne strony wszystkiego. Nie ma żadnej ekspozycji chorobliwej w tych półnagich rzeźbach. Nagości piersi towarzyszy skromność postawy i godność Wiedzy, którą te rzeźby przedstawiają. Owszem, odważymy się powiedzieć, że w rzeźbach tych występuje znaczny postęp religijno-duchowy w porównaniu z innymi rzeźbami wcześniejszymi znajdującymi się w bazylice św. Piotra. Bramy główne tej świętej świątyni będące dziełem Filareta, umieszczone w 1445 r., przyjmują pielgrzymów z całego świata ukazując postacie świętych Piotra i Pawła, ale także we fryzie ramy, przedmioty zawstydzająco pogańskie i postacie niewieście całkowicie nagie, które, proszę mi wybaczyć to podkreślenie, ukazują wyzywająco cechy najbardziej intymne. Znajdują się tu rzeźby: *Porwanie Ganimedesa*, *Leda spółkująca z labędziem/Jowiszem*, dwie *bakchanalie* sartyków itofalicznych. Nie chodzi tu o alegorie, które odwołują się do cnót chrześcijańskich z katechizmu, do Nauk, Teologii, do Bożego Słońca, ale przywołują na pamięć nikczemne formy błędów pogańskich, jak efebofilia, cudzołóstwo. A przecież takie rzeźby w brązie zaakceptowane zostały przez papieża o wielkiej pobożności i reformatora, jakim był Eugeniusz IV.

Opowiadają, że Giosué Carducci odmówił przyjęcia katedry studiów nad Dantem w sensie laickim. Dlatego – jak mówił – że jakkolwiek chciało by się na niego patrzeć, wychodzi z niego postać wielkiego chrześcijanina. Parafrazując tę wypowiedź pozwalamy sobie stwierdzić, grób Sykstusa IV, jakkolwiek by się go odwróciło, odsyła nas bezpośrednio lub pośrednio do perspektyw chrześcijańskich i kościelnych, oraz do Pisma Świętego.

Kończymy już. Nie chcemy polemizować, jeśli obecnie poświęcimy kilka słów kamieniowi nagrobnemu Sykstusa z 1926 r., o którym była mowa wcześniej, ale chcemy jedynie skłonić do refleksji⁵². Przelotne spojrzenie ujawnia, niestety, rzeczywistość, co do której można wyrazić zdziwienie. W tymże roku 1926, który niewątpliwie pod względem chronologicznym nie stanowi części pogańskiego renesansu, brakło na tyle wyczucia, by zadbać o umieszczenie na nowym grobie

Sykstusa IV jakiegoś chrześcijańskiego symbolu. Brak nawet jakiegoś małego krzyża, brak wszelkiego odwołania się do rzeczywistości niebieskich. Postapiono właśnie tak, jak z monumentami tyłu antyklerykałów z końca dziewiętnastego wieku. Postapiono tak, chociaż poniżej spoczywają szczątki dwóch Wikariuszy Chrystusa i dwóch kardynałów. W tym czasie przecież nie brakowało przykładów, jak można to było zrobić. Symetrycznie do kaplicy św. Petronilly (gdzie spoczywa Sykstus IV), w przeciwległym transepcie, znajduje się kaplica św. Leona Wielkiego, na posadzce której umieszczona jest płyta marmurowa zamykająca grób innego Wikariusza Chrystusa: Leona XII (†1829). Na tej płycie pojawiają się znaki wiary: u góry i w środku monogram Chrystusa, znak zbawienia, graniczący z *Alfa* i *Omega* i wyraźnym odniesieniem do słów Jezusa: „Ja jestem Alfa i Omega, Tym, Który jest, Który był i Który przychodzi. Wszechmogący”⁵³.

Sykstus IV pragnął spoczywać mając na siebie skierowany wzrok Chrystusa i Niepokalanej Dziewicy. Żegnamy się z pobożnym papieżem słowami Sigismondo de'Conti: „Czczył on zawsze Dziewicę z okazałością i szczególną pobożnością, ... zwykł był modlić się przed jej obrazem w tak wielkim skupieniu i z taką postawą ciała, iż nie widziano, aby przez całą godzinę poruszył nawet brwią”⁵⁴.

tl. Bruno Gancarz OFMConv

Summary

„Singularis eius inaudita doctrina”. The intellectual and Franciscan Formation of Sixtus IV and his Relations with cultural Circles

Well known Franciscan historian, Fr. I. Gatti, describes the figure of Franciscan Pope Sixtus IV (1414-1484). The author tries to show authentic, objective picture of Francesco Della Rovere, whose pontificate had mixed evaluations by historians.

¹ O. Isidoro Liberale Gatti pracuje w *Centrum Studiów Antoniańskich* w Padwie. Niniejszy referat został wygłoszony 25 października 1997 r. w Rzymie podczas Międzynarodowego Kongresu Naukowego: *Sisto IV. Le Arti a Roma nel Primo Rinascimento*.

² Obfita jest bibliografia dotycząca Sykstusa IV. Wskazujemy tu tylko dwa dzieła, które ją zawierają i do których może się odwołać każdy, kto pragnie pogłębić swe wiadomości: *Un pontificato ed una città. Sisto IV (1471-1484)*, Atti del Convegno (Roma 1984), wyd. M. Miglio, F. Niutta..., Città del Vaticano 1986; L. Di Fonzo, *Sisto IV. Carriera scolastica e integrazioni biografiche (1411-1484)*, Roma 1987.

³ L. Di Fonzo, *Sisto IV. Carriera scolastica*, s. 59.

⁴ M. Sensi, *Dal movimento eremitico alla Regolare Osservanza Francescana. L'opera di Paoluccio Trinci*, Porziuncola 1992.

⁵ Problemy i nieporozumienia co do danych biograficznych wynikły z czterech współczesnych sobie imienników, Braci Mniejszych Konwentualnych: Brat Franciszek z Genui, Brat Franciszek Pernisi z Savona, Brat Franciszek

Męgano z Savona oraz profesor laik z Genui Franciszek, rozwiązane zostały przez L. Di Fonzo, *Sisto IV. Carriera scolastica*, ss. 34-49. To samo należy stwierdzić, gdy chodzi o wywody nie posiadające naukowego i wystarczającego potwierdzenia, według których Sykstus IV byłby synem nieznanych rodziców. Por. L. Di Fonzo, *Sisto IV. Carriera scolastica*, s. 55.

⁶ Tamże, s. 1.

⁷ B. Platina, *Liber de vita Christi ac omnium Pontificum* (1474), Bolonia 1932, t. III, P.I, s. 400.

⁸ Przemówienie anonimowego zakonnika OFMConv z 1469 r. wydane zostało przez D. Cortese, *Fr. Francesco Della Rovere OMin*, Padova 1985, ss. 42-51, w przekładzie włoskim z języka łacińskiego.

⁹ Gdy chodzi o różne wykazy tytułów naukowych por. "Archivum Franciscanum Historicum" 2(1909), ss. 393-394; 14(1921), s. 334; L. Meier, "Antonianum" 27(1952), ss. 367-376.

¹⁰ L. Di Fonzo, *Gli studi generali dei Frati Minori Conventuali nelle due "Tabulae Studiorum" dei Generali della Rovere (1467) e Sansone (1488)*, w: *Miscelanea Francescana* 86 (1986), s. 535.

¹¹ Tamże, s. 539.

¹² F.M. Renazzi, *Storia dell'Università degli Studi di Roma detta comunemente la Sapienza*, I, Roma 1803, s. 194.

¹³ N. Spano, *L'Università di Roma*, Roma 1935, s. 10.

¹⁴ O. Tommasini [red.], *Diario della Città di Roma di Stefano Infessura, scribasenato*, Roma 1890, s. 155. Na tym samym poziomie nikłej wartości postawić należy pogardliwą książkę M. De La Châtre: *Histoire des Papes, crimes, meurtres, empoisonnements, parricides, adultères, incestes des Pontifes Romains, depuis Saint Pierre jusqu'à nos jours*. W tomie VI, Paryż 1865, autor tak odmalowuje Sykstusa IV: "Jeśli papież nie był szczególnie szczodry wobec ludzi nauki, okazał się w zamian za to gorącym protektorem prostytutek w Rzymie, a Corneille Agrippa opowiada całkiem poważnie, że jego Świątobliwość założył liczne domy publiczne, które były pod jego opieką. W domach tych każda prostytutka była wyceniana na jeden złoty nocnik tygodniowo... Lecz to, co przekracza wszelkie prawdopodobieństwo, to pewien fakt zapisany we wszystkich historiach tego okresu: ten nikczemny papież pozwolił Piotrowi, kardynałowi i patriarsze Konstantynopola oraz Hieronimowi swemu bratu oraz kardynałowi Sainte-Luce, popełniać akty sódmskie podczas miesiąca czerwca, lipca i sierpnia. Swoją własną ręką napisał na dole podania, jakie mu przedstawiono: "Niech się stanie zgodnie z prośbą". Autor nie powołuje się na żaden dokument, aby usprawiedliwić swoje haniebne oskarżenia, ale upaja się opowiadaniem hołasu i pochwały niemieckiego lekarza, filozofa, teozofa oraz astrologa Heinricha Corneliusa Agrippy (1486-1535).

¹⁵ L. Di Fonzo, *Gli studi generali dei Frati Minori Conventuali*, s. 354. Miastami tymi były: Rzym, Bolonia, Genua, Padwa, Florencia, Siena, Perugia, Neapol.

¹⁶ Paryż, Oxford, Cambridge, Tuluz, Montpellier, Salamanka, Lérida, Kolonia. Tamże

¹⁷ *Ministero intellettuale dell'Ordine alla Vigilia del Terzo Millennio*, w: S. Jativa, O. Todisco J. Zambanini [red.], *Atti del Convegno Internazionale degli studiosi OFMConv*, Roma 1995.

¹⁸ Por. G. Lauriola, *La formazione culturale di Francesco d'Assisi*, "Italia Francescana" 56(1981), ss. 363-384.

¹⁹ *Legenda Perugina*, n. 117.

²⁰ Por. K. Esser, *Gli Scritti di S. Francesco d'Assisi*, Padova 1982, ss. 176-185.

²¹ Syr 24, 23.

²² L. Di Fonzo, *L'apostolato intellettuale componente essenziale del carisma Francescano-Conventuale*, "Miscellanea Francescana", 94(1994), s. 595. Gdy chodzi o początek studiów także u Braci Mniejszych Obserwantów, por. L. Di Fonzo, *La nuova formazione scolastica "OFMOss", oggi Famiglia "OFM" (1440-1532)*, "Miscellanea Francescana" 86(1986), ss. 541-551.

²³ Posiadamy tekst w języku hiszpańskim: Es pues, un deber para los hermanos menores, dedicarse a los estudios, de modo que, reconociendo con applitud de espíritu el progreso de las ciencias y de las artes, non hallemos convenientemente preparados para anunciar el Evangelio y para responder a la cultura de nuestro tiempo." H. Schalück, *La evangelización de la cultura y la Orden de Frailes Menores*, "Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu" 37, n. 109-110, Enero-Agosto 1995, s. 8.

²⁴ N. De'Naldi, *Oratio ad Sixtum IV* (1471), wyd. D. Cortese, w: "Il Santo" 12(1972), s. 258.

²⁵ "Et tandem omne genus avaritiae et extorsionis in eo erat...", O. Tommasini, *Diario della Città di Roma di Stefano Infessura*, s. 158.

²⁶ L. Pastor, *Storia dei Papi*, II, Roma 1911, s. 614. Czytamy tam: "Otrzymywał liczne dziesięciny od Pralatów i nie da się tu całkiem wykluczyć skąpstwa. Lecz te rzeczy należy raczej przypisać, moim zdaniem, bądź to konieczności, bądź krewnym i jego ministrom. Tym bardziej, że aż do tych czasów nie było papieża, który byłby bardziej hojny od niego, czy bardziej gotowy wspierać innych". O. Panvinio, *Le vite de' Pontifici di Bartolomeo Platina cremonese*, P. II, Venezia 1730, s. 561.

²⁷ "The picture which emerges of Roman university life is not one of decline but of sustained, sometimes even vigorous activity". E. Lee, *Sixtus IV and men of letters*, Roma 1978, s. 192.

²⁸ F. Gregorovius, *Storia della città di Roma nel Medioevo*, III, Roma 1901, s. 859. Podkreślenie autora.

²⁹ L. Di Fonzo, *Sisto IV. Carriera scolastica*, s. 465.

³⁰ A. Zorzi, *La vita quotidiana a Venezia nel secolo di Tiziano*, Milano 1990, s. 209.

³¹ L. Di Fonzo, *Il Papa mariano Sisto IV (1471-1484) e la suma Preghiera indulgenziata all'Immacolata (1472)*, „Miles Immaculatae” 24(1988), ss. 191-200. Ostatnio *Oratio de Conceptione* wydana została w pięknym tomie przez D. Cortese, *Fra Francesco Della Rovere OMun. L'Orazione all'Immacolata*, Padova 1985, (tekst łaciński wraz przekładem włoskim).

³² Giovanni Paolo II, *Discorso alla Facoltà Teologica del Seraphicum, OFMConv*, „L'Osservatore Romano” 1 marzec 1986, s. 4.

³³ J. Burchardus, *Diarium sive rerum Urbanarum Commentarii*, wyd. L. Thuasne, I. Paris 1883, s. 9nn.

³⁴ Breve Sykstusa IV *Romanus Pontifex* z 8 grudnia 1479, w: „Bullarium Romanum... Tauriniensis editio”, Torino 1860, V, ss. 269-270.

³⁵ Obelisk ten na życzenie Sykstusa IV przeniesiony został między 13 kwietnia a 10 października w centrum Placu św. Piotra. Dokonał tego architekt Domenico Fontana przy użyciu nadzwyczajnych środków i ludzi. Upamiętnia to wydarzenie fresk w salonie sykstyńskim Biblioteki Watykańskiej.

³⁶ Opis podaje L. Pastor, *Storia dei Papi*, II, s. 576. Bibliografię dotyczącą grobu podaje R. U. Montini, *Le Tombe dei Papi*, Roma 1957, ss. 293-297.

³⁷ Aktualnie to dzieło sztuki znajduje się w Muzeum - Skarbcu Bazyliki św. Piotra, obok zakrystii, zainaugurowanym przez Pawła VI dnia 29 grudnia 1974 r. por. *L'Osservatore Romano* 23-24 grudzień 1974, s. 3.

³⁸ L. Pastor, *Storia dei Papi*, II, s. 576.

³⁹ A. Schiavo, *San Pietro in Vaticano. Forme e strutture*, Roma 1960, s. 15.

⁴⁰ Tamże, s. 17.

⁴¹ *Czyściec*, XXXI, 106. Znamca Dantego o. Stefan Ignudi OFMConv tak komentuje wiersz 106: „Cnoty teologalne, co do swej istoty, należą do porządku naturalnego, do ziemi, są nimfami, mieszkankami mórz, źródeł, lasów, łąk na tym świecie. Kiedy nadamy im charakter nadprzyrodzony, ich akty, czyny, zakres działania, przeniesione zostają w porządek, ekonomię łaski, w ostateczny kres nagrody wiecznej: stają się gwiazdami należącymi do nieba”. S. Ignudi, *Commento sulla Divina Commedia*, s. 442.

⁴² *MI* 2, 7.

⁴³ Tekst Egigiusza Da Viterbo, *Historia viginti saeculorum* (około 1517), cytowany przez A. Roth w jego studium dotyczącym patronatu muzycznego Sykstusa IV w tomie *Un Pontificato*, 1986, ss. 217-241.

⁴⁴ Cicero, *De natura deorum*, 2,27,69.

⁴⁵ *Biesiada*, III, XII, 7.

⁴⁶ Można przypuszczać, że w konwencie św. Franciszka w Perugii w latach 1464-1465 brat Giuliano Della Rovere (później Juliusz II) był już bratem mniejszym konwentualnym po ślubach, a nie tylko nowicjuszem, jak słusznie uzasadnia L. Di Fonzo, *Sisto IV. Carriera scolastica*, ss. 314-315.

⁴⁷ Por. Św. Bonawentura, *Collationes in Hexaemeron*, II, n. 9.

⁴⁸ *Syr* 43, 4.

⁴⁹ *Iz* 43, 2.

⁵⁰ *Enciclopedia Cattolica*, t. IV, s. 1169.

⁵¹ *Czyściec*, XXIX, „Symboliczny gryfion, przedstawiający Chrystusa, ma dwie postacie, różne, łączone, nie zmieszane. posiada głowę, szyję i skrzydła orla, resztę ciała natomiast lwa. Orzeł i lew są obrazami biblijnymi Jezusa Chrystusa. Część orla (symbol natury ludzkiej Chrystusa) posiada kolor białoszkarłatny. Jest to kolor zabarwienia naszego ciała, barwa Krwi męki i śmierci Zbawiciela: *Miły mój śnieżnobiały i rumiany, głowa jego najczystsze złoto*”. S. Ignudi, *Commento sulla Divina Commedia*, s. 407.

⁵² Podaję tekst nowego napisu: SIXTI IV. IULII II. ROMM. PONTT. / NATIONE LIGUR. PATRIA SAONEN. GENTE ROBOREA / GALEOTTI DE RUVERE / CARD. S. PETRI AD VINCULA / IULII II SORORIS FILII ET / FATTI SANCTORI / CARD. S. SABINAE ET EPISC. CAESENATEN. / LIPSANA HUC TRANSLATA / E SACELLO S.S. SACRAMENTI / IDIBUS DECEMBRIS MCMXXVI.

⁵³ *Ap* 1, 8.

⁵⁴ Sigismondo De'Conti Da Foligno, *Le storie de' suoi tempi dal 1475 al. 1510*, I. Roma 1883, s. 205 (w zestawieniu z przekładem włoskim).

PIOTR Z POZNANIA - ZAPOMNIANY BERNARDYŃSKI TEOLOG

Wiek XVII w Polsce pozostawił w zakresie teologii obszerną spuściznę piśmienniczą, której autorem jest Piotr z Poznania, bernardyński zakonnik¹. W wielu bibliotekach, szczególnie bernardyńskich i w tych, które gromadzą starodruki, można znaleźć wiele prac tego autora. Ks. Kamil Kantak, w swej podstawowej pracy o historii bernardynów poświęca kilka stron swej książki na omówienie osoby i znaczenia Piotra dla polskiej myśli teologicznej². Ten sam autor również w innym miejscu pisze o nim³. Oba te opisy opierają się jednak tylko na skąpych danych historycznych i znacznie liczniejszych przypuszczeniach. Wprawdzie K. Kantak jest gotów uznać Piotra jako najbardziej uczonego bernardyna na przestrzeni wieków, jednak nie jest to oparte na analizie wartości naukowej pism Piotra. Do takiego wniosku niewątpliwie skłoniła K. Kantaka ilość pism pozostawionych przez Piotra.

Trzeba niestety stwierdzić, że zakon z którego pochodził Piotr z Poznania, wie o nim niewiele, a wiadomości Piotrze poza zakonem są prawie żadne.

Pewne wzmianki o Piotrze można znaleźć w niektórych encyklopediach. Są też krótkie wzmianki o nim w historii teologii. O. Hieronim Wyczawski nazywa Piotra znakomitym skotystą⁴. Piotr z Poznania jest autorem 11 tomów prac. Każdy tom objętościowo liczy około 700-1000 stron. W większości są to księgi *in folio*, z dwuszpaltowymi tekstami. Treść jest podana przeważnie drobnym drukiem. Cały dorobek piśmienniczy Piotra wynosi ponad 6900 stron druku, nie licząc stron nienumerowanych, np. indeksów.

Ilość jego prac jest więc imponująca. Wątpliwe jest jednak, czy do dnia dzisiejszego ktokolwiek te dzieła w całości przeczytał, a tym bardziej przeanalizował. Do takiego wniosku skłania brak u kogokolwiek oceny wartości naukowej tych pism. Obszerność materiału do analizy niewątpliwie zniechęca do podjęcia się takiego zadania. Zresztą czas, w którym ukazały się pisma Piotra z Poznania, nie był korzystny do upowszechnienia nauki. Trzeba mieć jedynie nadzieję, że nadejdzie chwila, kiedy te braki dla polskiej myśli teologicznej zostaną usunięte.

Obecny krótki artykuł nie rości sobie pretensji do przeprowadzenia szczegółowej analizy pism Piotra. Jest jednak oparty na pismach naszego autora.

1. Dane biograficzne

Niewiele posiadamy wiadomości biograficznych o Piotrze z Poznania, a te, które są dostępne, dotyczą głównie okresu, kiedy Piotr spełniał wyższe funkcje zakonne. Nie znaczy to jednak, że z tego okresu posiadamy bardziej dokładne dane z życiorysu Piotra z Poznania.

Nie znamy daty urodzenia Piotra. K. Kantak jako prawdopodobny rok urodzenia Piotra podaje 1575 rok⁵. Przyjęcie tej daty jest usprawiedliwione, ponieważ sam Piotr w przedmowie do pierwszego tomu swych kazań⁶ podaje, że w 1604 roku rozpoczął swe pierwsze dzieło, *Komentarz do I księgi Sentencji Dunsza Szkota*. Rozpoczął je w Salamance, a skończył w Polsce. Jeżeli więc w owym roku znajdował się już na dalszych studiach za granicą, to należy przyjąć, że w tym okresie musiał już liczyć ponad 25 lat. Trzeba tu uwzględnić wiek wymagany u kandydata do święceń kapłańskich, a tylko kapłani byli w tym czasie wysyłani na studia specjalistyczne. Zresztą Salamanka nie była pierwszym zagranicznym miejscem studiów Piotra. Sam nasz autor podaje, że przed Salamanką studiował we włoskiej uczelni Mons Aureus⁷. Piotr był głęboko zaprzyjaźniony z Krzysztofem Scipio Campo. Razem odbywali studia. Krzysztof złożył profesję zakonną w Wilnie w 1597 roku. Biorąc pod uwagę wymagany wiek do złożenia ślubów zakonnych, można przyjąć, że urodził się około 1575 roku. Nie należy się spodziewać wielkiej różnicy wieku między Krzysztofem i Piotrem. Nekrolog Piotra z 1655 roku podaje, iż umarł on "plenus dierum". Oznaczałoby to, iż umarł mając 80 lat. Rok 1575 pozostanie więc prawdopodobną datą urodzin Piotra z Poznania.

Piotr pochodził z Poznania. Świadczy o tym jego nazwisko. Zawsze podpisywał się i wszędzie jest znany jako Petrus Posnaniensis. Raz tylko użył swego pełnego nazwiska. Uczynił to w swej pierwszej książce i to w pierwszej jej redakcji podpisując się: Petrus Bilinius de Posnania⁸. K. Kantak spolszczył nazwisko i nazwał Piotra Bielińskim⁹. Nazwisko to, poza tym jednym, wyżej wzmiankowanym wypadkiem nie pojawi się już nigdzie więcej. Jest to zadziwiające, gdyż Piotr w zasadzie nie był z Poznaniem związany. Z tonu jego pism, szczególnie społecznych, trudno wywnioskować, iż sam był mieszczaninem. Sam był zwolennikiem swobód szlacheckich i raczej pejoratywnie wyrażał się o rzemieślnikach i kupcach /umbratici/. Piotr od początku, na co wskazują dane historyczne o nim, żył w głębokiej przyjaźni z Krzysztofem Scipio Campo. Był to człowiek ambitny, energiczny i żądny władzy. Campo pochodził ze słynnego rodu Scipionów. Był potomkiem włoskich osadników, którzy przybyli do Polski wraz z królową Boną. Kilka osób z tej rodziny piastowało w Polsce wyższe godności. Jest mało prawdopodobne, by Krzysztof zaprzyjaźnił się z mieszczaninem.

Nie mamy bliższych danych o młodości Piotra z Poznania. Należy przypuszczać, że wstąpił do zakonu bernardynów w Poznaniu, w swoim rodzinnym mieście i tam rozpoczął nowicjat.

Piotr był typem uczonego. Jego pracowitość w zdobywaniu wiedzy jak i w pisaniu nie ulega dyskusji. Według jego wzmianki z 1611 roku¹⁰ wiedzę zdobywał przede wszystkim w rzymskiej szkole Mons Aureus, w hiszpańskiej Salamance,

wreszcie czytając starożytnych filozofów i teologów. W innym miejscu do powyższych źródeł wiedzy dodał jeszcze hiszpańską Komplutę¹¹. K. Kantak podaje ponadto, że przed wyjazdem na studia zagraniczne Piotr krótko studiował w Krakowie. Ojciec Marian Postękański, ówczesny prowincjał, pisze do generała zakonu, aby "ci dwaj, którzy przez trzy lata przebywali w Rzymie, zostali wysłani do Hiszpanii, aby tam doksztalcili się na akademii salamanckiej". Kronika umieszcza ten zapis pod datę 1603¹². Wydaje się nie ulegać wątpliwości, iż dotyczył to Piotra i Krzysztofa. Z notatki tej wynika, że Piotr przez trzy lata /1600-1603/ przebywał na studiach w Rzymie, a następnie przez dalsze trzy lata w Hiszpanii. Wprawdzie Kantak pisze, że w roku 1605 był Piotr w Poznaniu, ale odnośnik mający potwierdzać to zdanie, jest albo mylnie podany, albo nie ma właściwego pokrycia.

W Rzymie spotkał się Piotr z Krzysztofem Scipio Campo. Prawdopodobnie obaj zostali równocześnie wysłani na studia. Odtąd obu tych zakonników połączyła ścisła przyjaźń. Czytając kroniki odnosi się wrażenie, że Piotr był cieniem Krzysztofa. Prawie zawsze występują razem, z tym, że Piotr zwykle bywa postacią drugorzędną, jest jak gdyby pomocnikiem Krzysztofa. Ten z kolei był człowiekiem bardzo rzutkim. Swoje plany musiał zawsze doprowadzić do skutku, a ponieważ zamierzenia miał ambitne, osiągnął wysokie godności zakonne. Przy jego poparciu tych samych godności dostąpił później Piotr. Jednak w sumie związenie się z Krzysztofem przyniosło Piotrowi więcej szkody, aniżeli korzyści.

Od roku 1611 kronika pozwala, względnie dokładnie, śledzić dalsze koleje życia Piotra. Są to jednak najczęściej marginesowe uwagi.

Przed powyższą datą Piotr sprawował funkcję wykładowcy filozofii i teologii na studium zakonnym w Krakowie¹³. Nie wiadomo jak długo pełnił te obowiązki. Posiadał wówczas tytuł lektora generalnego, który to tytuł przywiózł prawdopodobnie z zagranicy.

W roku 1611 Krzysztof został wybrany prowincjałem, a Piotr definitorem¹⁴. W roku 1614 pełnił Piotr obowiązki przełożonego w krakowskim klasztorze. Dowiadujemy się o tym z licencji prowincjała Krzysztofa do kolejnej książki Piotra z Poznania

Po trzyletniej kadencji Krzysztofa na urzędzie prowincjała odbyła się podejrzana uroczysta kapituła prowincjałna w Wilnie. Podobno przy wyborze nowego prowincjała było ponad 600 zakonników, co było niezgodne z konstytucjami zakonnymi¹⁵. Kronika mówi także o licznie zebranych na kapitule innych osobistościach¹⁶. Wydaje się, że Krzysztof Scipio Campo jako prowincjał zorganizował tak wielką kapitułę, by utrzymać swą linię rządów, lub przynajmniej zademonstrować siłę swej prowincji. Należy przyznać, że w obu wypadkach impreza udała się mu znakomicie. Na kapitule prowincjałem został wybrany Piotr z Poznania. Wszystko wskazuje na to, że Krzysztofowi potrzebny był figurant, podległy jego wpływowi.

O sprawowaniu urzędu prowincjała przez Piotra nic ciekawego powiedzieć nie można. Kronika podkreśla jego uczoność, pobożność, miłość bliźniego, ale dodaje, że zbyt ulegał wpływom i kierownictwu Krzysztofa¹⁷. Podkreślone natomiast zostały zainteresowania naukowe i dyskusje, jakie zakonnicy przeprowadzali z

profesorami Akademii Krakowskiej przy licznych udziale studentów. Nic w tym dziwnego, skoro prowincjałem był człowiek oddany nauce.

Burzliwy przebieg miała kapituła prowincjalna z 1620 roku. Wszyscy elektorzy zamierzali wybrać prowincjałem Jerzego Godziszewskiego. Campo jednak wraz ze swymi zwolennikami, nazywanymi już powszechnie *kampistami*, zdołał przeforsować swoją kandydaturę. Został więc ponownie prowincjałem, a jego zastępcą wybrano właśnie Piotra z Poznania. Po zakończonym urzędowaniu obaj w 1624 roku wyjechali do Rzymu, a kronikarz zapisał, że następca prowincjała Krzysztofa "zniósł wiele nadużyć zaprowadzonych w prowincji, Piotr zaś był zajęty Krzysztofem"¹⁸.

W roku 1639 Piotr, ponownie jako zastępca prowincjała, wyjeżdża na kapitułę generalną, gdzie dostąpił wysokiej godności zakonnej definitora generalnego. Zakłócenia w prowincji z powodu działalności Krzysztofa i jego zwolenników stawały się coraz poważniejsze. Kronika podaje na kilku stronach opis wizytacji generalnej o. Piotra a Petro Acuta, która się odbyła w 1640 roku¹⁹. Autor kroniki nie szczędzi cierpkich słów zarówno samemu wizytatorowi, jak i Krzysztofowi oraz towarzyszącemu mu zawsze Piotrowi z Poznania. Należy mimo wszystko podziwiać przebiegłość i dyplomację Krzysztofa, który - w sposób nie zbyt odpowiadający godności zakonnej - potrafił uzyskać wpływy wizytatora oraz przekonać do sprawy bernardynów króla polskiego, Władysława IV. Dość, że Campo, przy poparciu wizytatora został po raz trzeci prowincjałem. Po upływie trzechletniej kadencji wzięto się energicznie do usunięcia z życia prowincji wszystkich *kampistów*. Piotr był jedną z głównych postaci w tym gronie. Sprawa oparła się o Rzym. Wysłano skargi na wizytatora, na Krzysztofa i na Piotra z Poznania. Krzysztof i Piotr spotkali się z propozycją sekularyzacji. Piotr w swojej obronie powołał się na zasługi, jakie posiadał i na swój wiek, i prosił o puszczenie w niepamięć swoich win. Zasługi widocznie były poważne, gdyż bez głosu sprzeciwu darowano Piotrowi wszystkie winy i przywrócono mu godność definitora.

Surowiej postąpiono z Krzysztofem. Kapituła z 1647 roku pozbawiła go na okres sześciu lat możliwości wykonywania jakichkolwiek aktów prawnych. Na tej samej kapitule Piotr zrzekł się dobrowolnie jakiegokolwiek udziału w rządach i przyrzekł do śmierci zachowywać ściśle obserwę zakonną. Krzysztof, oddalony od czynnego życia, umarł w odosobnionym klasztorze w Tykocinie w 1649 roku. Na łożu śmierci prosił o przebaczenie mu wszystkich win.

Piotr zamieszkał w klasztorze w Alwerni. Był on tam wcześniej dwukrotnie gwardianem /1620-1623 oraz 1634-1637/. Alwernia była więc prawdopodobnie jego ulubionym klasztorze. Ostatnie siedem lat swego życia /1648-1655/ spędził więc Piotr w Alwerni. Oddawał się tutaj już wyłącznie pracy naukowej. Umarł 3 października 1655 roku jako "starzec pełen zasług"²⁰.

Tak więc długoletnia przyjaźń Piotra z Poznania z Krzysztofem Scipio Campo, jakkolwiek pomogła Piotrowi do zajęcia wysokich godności zakonnych, w ogólnym przekroju wydała skutki ujemne. Jeżeli wolno mówić o wielkości Piotra, nie należy jej szukać w piastowaniu urzędów zakonnych. W tym zakresie Piotr nie wstawił się znacznymi osiągnięciami. Wielkość Piotra leży w jego pracy naukowej.

Pozostaje jeszcze pytanie: jak można określić sylwetkę osobową Piotra. Czytając kroniki, wyłania się postać człowieka raczej cichego, niepotrzebnie wpłatanego w wir ubiegania się o godności zakonne. Biorąc pod uwagę jedynie jego stosunek do Krzysztofa, można by sądzić, iż był człowiekiem, którym łatwo kierować. Jest to jednak obraz jednostronny. Kronika alwernijska podaje jego zasługi jako gwardiana. To może świadczyć o pewnej rzutkości tego człowieka. Wystarczy przeczytać dedykacje do jego pism, by ujrzeć w nich człowieka pewnego siebie, dbałego o własną opinię, człowieka, któremu zależy na względach.

Piotr był na pewno człowiekiem bardzo pracowitym. Przede wszystkim był oddany nauce. Nikt nie może mu odmówić wielkiej erudycji. Jego sylwetka osobowa jawi się nam przede wszystkim w świetle jego pism. Inne fakty z jego życia zakonnego raczej przyhamowały jego twórczość naukową i zniekształciły jego wizerunek osobowy, mówiąc o człowieku cichym i podległym woli innych.

2. Pisma

Wszyscy, wzmiankujący dotychczas o Piotrze z Poznania, podkreślają jego ilościowy dorobek naukowy. Piotr pisał wiele i to wyłącznie po łacinie. K. Kantak, przejęty zapewne ilością pism Piotra, nazwał go najuczeńszym bernardynem polskim. Objętościowo dorobek Piotra jest najpoważniejszy spośród wszystkich pisarzy bernardyńskich na przestrzeni już ponad pięćsetletniego istnienia prowincji. Nie ulega wątpliwości, że pod względem ilości pism Piotr jest synem swojej epoki, kiedy autorzy wydawali bardzo obszerne tomy swoich dzieł.

Warto poświęcić pracom Piotra nieco uwagi, gdyż one mówią o jego naukowych dokonaniach. Ponadto ustalenie pełnego katalogu pism Piotra nastęrczało komentatorom pewne trudności. W tym względzie Estreicher niekiedy różnił się z Jocherem. Pewną korektę wprowadził K. Kantak, ale i to nie może być uznane za ostateczny katalog pism Piotra.

Pracą pisarską zaczął się Piotr zajmować wcześniej, jeszcze w okresie swych studiów w 1604 roku²¹. Pierwsze jednak swoje dzieło wydaje dopiero 8 lat później.

Wszystkie pisma Piotra z Poznania można podzielić na dwie grupy: *Komentarze do Sentencji Jana Dunsza Szkota* i *Kazania*. W tym podziale nie mieszczą się jego dwie prace. Pierwsza z nich to kontrowersje między tomistami i skotystami, zatytułowana *Decisiones* oraz druga nazwana *Splendores hierarchiae politicae et ecclesiasticae*. W nekrologu Piotra *Splendores* zostały nazwane traktatem polityki chrześcijańskiej²².

Pierwszą wydaną pozycją Piotra jest *Komentarz do I księgi Sentencji Dunsza Szkota*. Jest to obszerne dzieło, liczące 1034 strony, pisane dwukolumnowo *in quarto*. Jest to ta książka, w której wymienione jest pełne nazwisko autora: Petrus Bilinius de Posnania. Książka ta miała jeszcze drugie wydanie, o czym nie wiedział ani Estreicher²³, ani Kantak. Jest to prawie dosłowny przedruk pierwszego wydania. Pewne drobne różnice są jedynie w dedykacjach i aprobatach. Natomiast nazwisko autora jest zmienione na Petrus Posnaniensis. Odtąd nazwisko naszego autora będzie

zawsze podawane w tym brzmieniu. Nasuwa się podejrzenie, że drugie wydanie tej książki spowodowane było potrzebą zmiany nazwiska.

Trzy lata później Piotr wydaje tom kazań: *Sermones dominicales*²⁴. Następnie ukazał się drugi tom *Sermones*²⁵. Kazania te były pisane w czasie, kiedy Piotr był prowincjałem i był uwikłany w spory zakonne. Wynika z tego, że praca pisarska była zawsze naczelnym zadaniem Piotra. Nie potrafiły jej przerwać obowiązki prowincjałskie. Możliwe jest także i to, że w tych obowiązkach zastępował go ktoś inny (Krzysztof Campo?).

Kazań Piotra nie można traktować w taki sam sposób, jak dzisiaj zwykło się traktować literaturę kaznodziejską. Kazanie Piotra to niekiedy kilkudziesięciostronicowy traktat, nie nadający się bezpośrednio do wygłoszenia z kazalnicy. Tekst ewangeliczny, który ma być myślą przewodnią kazania, jest jedynie pretekstem do pojęcia szerszego tematu. Związek treści jego kazań z tekstem ewangelii jest formalny, często pozorny. Można chyba zaryzykować twierdzenie, że kazania Piotra to traktaty naukowe, a teksty ewangelii naprowadzają jedynie na dany temat. Jako przykład niech tu posłuży fakt, że tekst ewangelii o zapłacie danej robotnikom w winnicy, posłużył Piotrowi do rozważań o istocie pieniądza. Różnica między *Komentarzami do Sentencji Dunsza Szkota* a *Kazaniami* u Piotra będzie polegała głównie na tym, że jego kazania były zbiorem mniejszych artykułów na często ze sobą nie powiązane tematy. Jednak takie zestawienie różnych rodzajów pism Piotra jest zapewne jakimś uproszczeniem. *Kazania* jego są zawsze mniej ściśle zredegagowane. Robią wrażenie opowiadań na naukowe tematy. Mniej w nich precyzji i scholastycznych sposobów logicznego rozumowania. W kazaniach bywa znaczna liczba wskazań moralizatorskich, jest znaczna rozwlekłość. Należy więc w kazaniach Piotra odróżnić pewne części: jedne z nich nie mają wartości naukowej, inne, których znaczenie naukowe można przyjąć, są odbiciem przekonań autora. Niekiedy w tym samym traktacie (kazaniu) można spotkać ustępy zarówno z jednej jak i z drugiej grupy.

Wątpliwe, by kazania Piotra z Poznania mogły służyć kaznodziejom. Ani sposób przedstawianych tematów, ani styl, ani gęsto podawane cytaty, a nawet same omawiane tematy, nie mogą być uważane za literaturę ściśle kaznodziejską. Równie wątpliwym jest, by sam Piotr, lub ktokolwiek inny, mógł kiedykolwiek wygłaszać te kazania z ambony.

Każde kazanie składa się z trzech części: wykładu tekstu, wykładu moralnego i wykładu spekulatywnego. W rzeczywistości ten sztywny podział jest traktowany swobodnie i różnice pomiędzy poszczególnymi częściami nie zawsze są w pełni przestrzegane. Dotyczy to później wydanych kazań, tzw. *Institutiones*.

Następnie miała miejsce kilkuletnia przerwa w ukazywaniu się nowych prac Piotra. W roku 1626 pojawił się komentarz do nauki Dunsza Szkota²⁶. Był to jednak dosłowny przedruk wydanej już w 1612 roku książki. Nowymi były tylko części wstępne, dedykacja i aprobaty. Porównanie tych książek nie wykazuje różnic w treści. Jest to reedycja *Komentarza do I Księgi Sentencji Dunsza Szkota*. W wydawanych bibliografiach Piotra podaje się obie te książki jako odrębne prace. Spowodowane to zostało zapewne odmiennym tytułem obu tych książek.

W 1628 roku został wydany pierwszy tom kazań pt. *Institutiones sacrae*. Całość, czyli dwa tomy, ukazała się dopiero 10 lat później²⁷. Bibliografowie mają tutaj pewne kłopoty z ustaleniem edycji i reedycji tych książek.

W roku następnym (1629) ukazała się prawdopodobnie najważniejsza pozycja naukowa Piotra z Poznania pod tytułem *Decisiones*²⁸. Jest to omówienie kontrowersji filozoficznych i teologicznych między tomistami i skotystami. W specjalnym indeksie wylicza Piotr 280 różnic.

W 1638 roku zostały wydane w dwu tomach *Institutiones*. Mimo faktu, że pierwszy tom ukazał się 10 lat wcześniej, to w przedmowie do tego wydania Piotr podaje, iż *Institutiones* ukazują się po raz pierwszy.

Przez następnych kilkanaście lat nie ukazała się żadna pozycja Piotra. Wpłynęły na to zajęcia związane z ugrupowaniem *campistów*. Dopiero spokojnie spędzone ostatnie lata życia w klasztorze w Alwerni okazały się płodne. Oczywiście prace te mogły być rozpoczęte wcześniej.

Rok 1652 przyniósł nowe pozycje naukowe Piotra. W tymże roku w Antwerpii ukazał się *Komentarz do II Księgi Sentencji Dunsza Szkota*²⁹. Książki tej nie rejestrują pozazakonni bibliografowie. Prawdopodobnie nie została ona rozprowadzona. W klasztornej bibliotece bernardyńskiej w Krakowie znajduje się jej kilka egzemplarzy. Pominięcie tej książki w bibliografii Piotra zauważył już Kantak³⁰.

W tym samym roku w Krakowie, a więc po raz pierwszy w Polsce, ukazała się książka o niespodziewanej u teologa treści. Był to ów "traktat polityki chrześcijańskiej", zatytułowany *Splendores hierarchiae politicae et ecclesiasticae*. Pod względem naukowym jest to prawdopodobnie najsłabsza praca Piotra z Poznania. Książka doczekała się dwa lata później następnego wydania w Lublinie.

Splendores to traktat omawiający władzę państwową i członków państwa. Tytuł książki mógłby sugerować, iż preferowane są w niej zalety władzy. W rzeczywistości omawiane są także wady poszczególnych stanów w państwie.

W roku drugiej edycji *Splendores* pojawia się druga część *Komentarza do II Księgi Sentencji Dunsza Szkota*. I wreszcie, już w roku śmierci Piotra, ukazało się ostatnie jego dzieło, *Komentarz do III Księgi Sentencji Dunsza Szkota*³¹. Pozycja ta sprawia bibliografom znaczne trudności. Brak jest między innymi strony tytułowej części pierwszej, strona tytułowa części drugiej figuruje przy części pierwszej. Brak jest jakichkolwiek tekstów wstępnych, jak dedykacje itp. Wady te występują jednak przy każdym egzemplarzu omawianej tu książki.

Kronika alwernijska podaje, że Piotr rozpoczął jeszcze *Komentarz do IV Księgi Sentencji Dunsza Szkota*, ale go nie ukończył³². Jest to potwierdzeniem, iż ostatnie lata życia Piotra wypełnione były intensywną pracą naukową.

3. Zainteresowanie kwestiami społecznymi

Piotr z Poznania był przede wszystkim teologiem. Uważał siebie za skotystę. Większość jego pozycji i naukowych dotyczy skotyzmu. Jednakże - jak dotąd - nikt nie przeprowadził głębszej analizy jego prac pod kątem skotyzmu, a nawet szerzej pod

kątem teologii. W tym zakresie aktualne pozostaje nazwanie go teologiem nieznanym. Złożyły się na to również czynniki polityczne. Polska prowadziła w tym czasie wiele wojen. Piotr umarł w roku najazdu szwedzkiego. Książki jego powędrowały do bibliotek i tam pozostały bez szerszego zainteresowania. Rodzi się także podejrzenie, iż nie był pisarzem nowatorskim. W każdym razie następne pokolenia bernardynów też nie wykazały zainteresowania pracami swego współbrata. W zakresie teologii i skotyzmu niniejszy artykuł nie wniesie także nic nowego, może być jedynie zachętą do dalszych badań.

Zainteresowania Piotra z Poznania sięgały jednak także poza teologię. Był w poważnym stopniu rzecznikiem spraw społecznych i politycznych. Świadczą o tym wszystkie jego kazania, szczególnie *Institutiones*. Także problematyka ekonomiczna jest u Piotra dość szeroko poruszana.

Piotr był studentem uniwersytetu w Salamance. Szkoła ta na przełomie XVI i XVII wieku wydała wielu poważnych uczonych³³. W Salamance krystalizowała się subiektywna teoria wartości i ceny, według której cena danego towaru kształtuje się nie jak u św. Tomasza z Akwinu w zależności od włożonej w nią pracy i poniesionych kosztów (*labor et expensae*), ale na powszechnym uznaniu ludzi (*communis aestimatio hominum*). Inne też w Salamance było podejście do godziwości pobierania procentu od pożyczki. Te rzeczy musiały się odbić w poglądach Piotra z Poznania.

Na pełne omówienie poglądów Piotra z zakresu życia społecznego i ekonomicznego nie będzie miejsca w krótkim artykule. Można co najwyżej pewne rzeczy zasygnalizować i podać bardziej ogólne wnioski i oceny.

Dwa ogólne spostrzeżenia nasuwają się po przeczytaniu tekstów na tematy społeczne z pism Piotra: zależność od Arystotelesa i stałe nawiązywanie do zastanych stosunków społecznych w Polsce.

Za swego mistrza uznaje Piotr Jana Dunsza Szkota. Mistrz jednak nie dostarczył Piotrowi tematyki o treści społecznej. Dlatego w tekstach o tematyce społecznej nie ma u Piotra nawiązywania do Dunsza Szkota. Jest natomiast bardzo częste powoływanie się na Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu³⁴. Nawiązywanie do Arystotelesa okaże się niekiedy kłopotliwe. Przykładem może być tutaj słowo *servus*, które u Arystotelesa oznacza niewolnika, a Piotr odnosił je do poddanych³⁵. Odmienne były przecież warunki życia społecznego w starożytności a w XVII wieku.

Natomiast łatwo każdy historyk spostrzeże, że Piotr, omawiając sprawy społeczne nawiązuje do warunków polskich. Wprawdzie bezpośrednio o tym nie ma prawie w ogóle mowy, jednak o tym mówi sam sposób traktowania tych zagadnień. Wystarczy w tym celu porównać spis rozdziałów w *Splendores*.

Jeszcze jedna uwaga ogólna natarczywie się narzuca, czytając społeczne wypowiedzi Piotra. Czytelnik łatwo rozpozna, iż autorem tekstów jest teolog, a w każdym razie kapłan. Wiele w tych tekstach jest moralizatorstwa. Jeżeli w stosunkach społecznych panoszy się zło, jest to następstwem upadku obyczajowości. Dlatego wszelkie reformy winny się opierać o właściwe życie moralne społeczeństwa. Nie ma w tym nic niespodziewanego, gdy się zważy, że w owym czasie problemy społeczne, a tym bardziej ekonomiczne, rozważane były w ramach teologii moralnej.

A oto w skrócie poglądy społeczne Piotra z Poznania. Zagadnień filozofii społecznej Piotr z Poznania nie porusza ani całościowo, ani dogłębnie. Potwierdza jednak zdanie Stagiryty o społecznej naturze ludzkiej³⁶. Trzy grupy dogodności płyną z życia społecznego. Pierwsza z nich dotyczy życia materialnego. Potrzeby materialne człowieka są trojakiego rodzaju:

a/ potrzeba przygotowania pożywienia, a to wymaga znacznego podziału pracy,

b/ potrzeba ubioru,

c/ potrzeba obrony, do czego jest konieczna zorganizowana pomoc społeczna i odpowiednie narzędzie, które otrzymuje jeden człowiek od drugiego.

Drugą grupą ludzkich potrzeb, które rozwiązywane są w sposób wspólny, to potrzeby duchowe. Tutaj szeroko Piotr mówi o wychowaniu i marginalnie porusza sprawy nauki i kultury³⁷.

Trzecią grupę ludzkich potrzeb, zaspakajanych w sposób społeczny, to publiczna cześć oddawana Bogu.

Życie społeczne jest zróżnicowane, wymaga rozmaitych funkcji i wielorakiego podziału pracy. Nie każdy człowiek nadaje się do zajmowania danego stanowiska w społeczeństwie, a także ten sam człowiek nie będzie się przez całe życie nadawał do sprawowania tej samej funkcji³⁸.

Podział funkcji społecznych naprowadza Piotra do obrazu społeczeństwa jako organizmu, na wzór organizmu biologicznego. Nie jest to jednak utożsamienie, ale tylko porównanie organizmu społecznego do biologicznego³⁹.

Różnorodność funkcji sprawowana w społeczeństwie przez ludzi prowadzi do nierówności członków społeczeństwa. Nierówność funkcji łączy się z nierównością w zakresie posiadanych bogactw. Istnienie bogatych i biednych w społeczeństwie jest potrzebne do ożywienia życia społecznego. Gdyby bowiem nie było biednych, nie byłoby między ludźmi emulacji, ludzie byłiby ospali i niepracowici⁴⁰.

Wobec wielorakiego zróżnicowania ludzi należy odpowiednio stosować sprawiedliwość rozdzielczą. Nie można wszystkich ludzi traktować jednakowo, ale należy wpierw rozważyć ich zdolności i warunki⁴¹.

Celem życia społecznego są warunki dobrego i cnotliwego życia⁴². Ma to zapewnić polityka. Szczęśliwości politycznej (beatitudinem politicam) nie można upatrywać jedynie w bogactwie, w pokoju i rozległym państwie. Są to jedynie dobra porządku materialnego, same w sobie są niewystarczające. Konieczne są warunki cnotliwego, czyli duchowego, życia.

W zdrowym społeczeństwie na pierwszym miejscu należy postawić troskę o dobro wspólne. Jednak, na czym polega dobro wspólne, Piotr z Poznania nie określa. Ostro natomiast krytykuje polską szlachtę za dążenia do dobra grupowego⁴³.

Na straży dobra wspólnego stoi prawo. Natomiast na straży zachowania prawa stoją sądy. Tym tematom poświęca Piotr bardzo wiele miejsca. Poza humanitaryzmem i obiektywizmem nie wnosi Piotr tutaj żadnych nowości⁴⁴.

Dla prawidłowo zorganizowanego życia społecznego konieczne jest postawione na właściwym poziomie szkolnictwo. Tyranami nazywa Piotr tych

władców, którzy zamykali uczelnie, gdyż przynosiły im one materialne straty⁴⁵. Wiedza jednak nie wszystkim jest potrzebna.

Piotr z Poznania kładzie wielki nacisk na znaczenie pracy. Synonimem i obrazem każdej pracy jest praca rolników. Każda praca może być wymagana jedynie według sił człowieka. Odpoczynek dla zmęczonych pracą jest konieczny. Uchylenie się od pracy jest szkodliwe dla państwa. Każdy stan powinien pracować, jakkolwiek ich praca będzie różna. Praca ponadto ma znaczenie dla życia moralnego człowieka. Niepracujący staje się własnością szatana⁴⁶.

W ocenie wartości pracy jest jednak Piotr zbyt zależny od Stagiryty, dla którego rzemieślnik nie wiele różni się od niewolnika. W kontekście tego poglądu Piotr powiada, że rzemieślnicy mogą być zmuszani do pracy⁴⁷. Natomiast szlachetnie urodzeni, z natury wiedzeni do wielkoduszności, nie mogą się zajmować pracą niższego rzędu, chyba że wykonują ją dla rozrywki⁴⁸.

Główną przeszkodą dobrze zorganizowanego życia społecznego jest stosowana niesprawiedliwość. Dóbr materialnych w świecie jest dostateczna ilość. Nędza niektórych ludzi rodzi się tam, gdzie inni używają tych dóbr w nadmiarze.

Sprawiedliwość jest najważniejszą cnotą. Nie ma pokoju tam, gdzie jest ona gwałcona. Piotr omawia wiele przypadków odchodzenia od sprawiedliwości.

Piotr z Poznania jest gorącym zwolennikiem monarchii. Niemal połowa jego pracy *Splendores* poświęcona jest królestwu i królowi. Niewątpliwie zaważyły tutaj trzy względy: był to ówczesny stan polityczny, *kampiści* zabiegali o względy króla Władysława IV i wpływ pism Arystotelesa. Zgadza się natomiast Piotr z możliwością istnienia ustroju demokracji pośredniej, jakkolwiek jest tu wiele zastrzeżeń szczegółowych. Demokracja opiera się na zasadach wolności i równości, jednak wolność często przechodzi w swawolę, a równość w potęgę jednostki lub grupy. Niebezpieczny jest przeto rząd większej ilości osób. Inne ustroje Piotr omawia zgodnie z nauką Arystotelesa.

Wiele uwagi poświęca Piotr poszczególnym stanom w państwie. Są to najczęściej wskazania o charakterze moralnym. Tutaj zostają one pominięte.

Zaciekawienie budzą poglądy ekonomiczne Piotra z Poznania. Okres, w którym żyje nasz autor jest okresem wczesnego kapitalizmu. Piotr jest studentem uniwersytetu w hiszpańskiej Salamance. Szkoła ta wówczas przodowała w rozwiązywaniu moralnych problemów z zakresu życia gospodarczego. Piotr jest w tym względzie pomostem, który rozwiązania Zachodniej Europy przenosi do Polski. Trwała wówczas gorąca dyskusja na temat pobierania procentu od pożyczek przez tzw. banki pobożne. Rozwiązania Piotra są na ogół zgodne z tezami głoszonymi przez uczonych z Salamanki.

Zagadnienia moralno-gospodarcze Piotra z Poznania zostały już wcześniej omówione i opublikowane⁴⁹.

Należy się na koniec zastanowić czy Piotr z Poznania zajmuje jakieś poważniejsze miejsce w historii polskiej myśli teologicznej i społecznej. Odpowiedź na takie pytanie nie jest ani łatwa, ani bezpieczna.

Można przytoczyć wiele fragmentów i cytatów z jego pism i zarzucić mu, że nie wnosi nic nowego i ciekawego. Można powiedzieć, że niekiedy nie umie się

wyzwolić z nieaktualnych już poglądów Arystotelesa. Można nawet powiedzieć, że jego poglądy na temat życia społecznego są tylko garstką luźnych rozważań o charakterze moralizatorskim.

Z drugiej jednak strony można podać takie wypowiedzi Piotra, które świadczą o realistycznym spojrzeniu na ówczesną sytuację społeczną, o dostrzeganiu nowych warunków życia, zwłaszcza w dziedzinie gospodarczej.

Obie powyższe opinie byłyby w stanie udowodnić swoje stanowisko, opierając się na wybranych fragmentach jego pism, bo właśnie Piotr z Poznania to pomieszanie nowego ze starym, życia z teorią, Arystotelesa z nauką katolicką.

Przede wszystkim należy stwierdzić, że główne prace Piotra nie są poświęcone sprawom społecznym. To jest tylko margines naszego pisarza. Do tematyki społecznej jednak często powracał. Wykazuje wielką erudycję, zwłaszcza w znajomości poglądów Arystotelesa. *Polityka* Stagiryty jest podstawą rozważań Piotra. Przystosowanie przez Piotra Arystotelesa do warunków polskich jest dokonane powierzchownie, często niezręcznie. Jest to jednak jakaś próba w tym względzie. Swoje wypowiedzi Piotr wspiera licznymi cytatami z Pisma Św., z pism św. Tomasza, pisarzy starożytnych, filozofów, historyków polskich. Jest więc Piotr wielkim erudyta. Prawdopodobnie to też stało się przyczyną braku szerszej samodzielności u Piotra. Zresztą inni arystotelicy tego okresu też oscylują między arystotelizmem a życiem⁵⁰. W zagadnieniach gospodarczych Piotr nie wychodzi poza swych mistrzów z Salamanki. A jednak można Piotra zaliczyć do prekursorów idei kapitalistycznej w Polsce.

Piotr z Poznania nie jest zapewne jakimś większym zdarzeniem w historii polskiej myśli społecznej. Jest jednak w tej historii jakąś kartą. Gdy Piotr pisał, skończyła się już lista wybitnych pisarzy politycznych, którą rozpoczął Ostroróg, a zakończył Skarga. Obniżyło się znaczenie państwa. Upadło piśmiennictwo ogólne, a więc także społeczne. Taki okres Piotr przerasta swą twórczością. Jego pisma to nie panegiryki, jakie pisali Starowolski, czy Krzysztof Opaliński, a którzy są uważani za większych mężów swej epoki.

I najważniejsze: o wielkości Piotra z Poznania, lub o braku tej wielkości, winno się mówić nie jako o pisarzu społecznym, ale jako o teologu i skotyście. A w tym właśnie zakresie jest Piotr z Poznania w dalszym ciągu nieznany. Jego skotyzm i jego teologia czeka w dalszym ciągu na historyka teologii, który by odpowiedział na pytanie o wielkości naukowej Piotra. Wydaje się, że z biegiem lat maleje prawdopodobieństwo znalezienia takiego historyka. Nie zachęca do tego także obfita spuścizna naukowa Piotra. Nie bez znaczenia jest więc przypomnienie Piotra z Poznania w tym, co już o nim wiemy.

Summary

Piotr from Poznan, forgotten Bernardin theologian

Piotr from Poznan OFM (1575-1655) belonged to the eminent Franciscan Scottists in Poland. Foremost, he was the theologian, although he was interested also in social, political and economical issues. He left behind many writings, which still wait for detailed discussions and analysis. There still exist 11 volumes of his works, each with approximately 700 to 1000 pages.

¹ "Petrus Posnaniensis" jest niekiedy tłumaczone na "Piotr Poznańczyk". Zwrócono uwagę, że takie tłumaczenie mogłoby mylnie wskazywać na mieszczańskie pochodzenie Piotra

² *Bernardyni Polscy*, Lwów 1932, ss. 303-307.

³ *Kronika Miasta Poznania*, 6(1928), ss. 260-280.

⁴ *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 626.

⁵ *Kronika Miasta Poznania*, 6(1928), s. 260.

⁶ *Institutiones sacrae, pars prima, Ad Lectorem*, Wenecja 1628.

⁷ Tamże.

⁸ *Institutiones, pars prima*, Antwerpia 1638², nazwiska już nie podaje.

⁹ *Bernardyni Polscy*, Lwów 1933, t. II, s. 307.

¹⁰ *Dedykacja do Komentarza do I Księgi Sentencji Duns Szkota*.

¹¹ Tamże.

¹² Kamieński, *Annales I*, ss. 354-355, rkp.

¹³ *Aprobatio do Komentarza do I Księgi Sentencji Duns Szkota*.

¹⁴ Digon, *Chronologia*, s. 64, rk.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Kamieński, *Annales I*, s. 525.

¹⁷ Tamże, s. 532.

¹⁸ Tamże, s. 574.

¹⁹ *Chronologiae ab anno 1628 ad annum 1641*, bez autora, rkp.

²⁰ *Kronika Alv. II*, s. 67.

²¹ Mówi sam autor o tym w *Institutiones sacrae, Ad Lectorem*, Antwerpia 1638.

²² Arch. Conv. Alv., II, s. 67.

²³ *Biblia polska*, Kraków 1913, t. 25, s. 100.

²⁴ *Pars prima*, Moguncja 1615, ss. 736.

²⁵ *Tomus secundus*, Kolonia 1617, ss. 682.

²⁶ *Commentaria in Doctrinam D.S. Joannis Duns Scoti*, Wenecja 1626, ss. 546.

²⁷ *Institutiones sacrae, pars prima*, Wenecja 1628, ss. 647; *Pars secunda*, Antwerpia 1638, ss. 631.

²⁸ *Decisiones*, Wenecja 1629, ss. 746.

²⁹ *Commentarium in secundum librum Sententiarum fr. Joannis Duns Scoti, pars prima*, ss. 668.

³⁰ *Kr. M. Pozn.*, 1928.

³¹ *Commentariorum ac disputationum in tertium librum Sententiarum fr. Joannis Duns Scoti*, Kraków 1655, *pars prima*, ss. 402; *pars secunda*, ss. 228.

³² Arch. Conv. Alv., II, s. 67.

³³ Grice-Hutchison M., *The School of Salamanka*, Oxford 1952.

³⁴ W *Splendores* w partii traktującej o monarchii i królu jest ponad 50 cytatów z Arystotelesa i św. Tomasza, a nie ma żadnej z D. Szkota.

³⁵ *Decisiones*, s. 242.

³⁶ *Institutiones I*, s. 329.

³⁷ *Splendores*, s. 271, 350.

³⁸ Tamże, s. 88.

³⁹ *Splendores, Ad Benevolam lectorem*.

⁴⁰ *Institutiones II*, s. 516.

⁴¹ Tamże I, s. 563.

⁴² Tamże I, s. 299.

⁴³ *Splendores*, s. 348.

⁴⁴ Tamże s. 239, 240.

⁴⁵ Tamże s. 271.

⁴⁶ Tamże, s. 339.

⁴⁷ Tamże, s. 340.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ "Studia Franciszkańskie", Poznań 1984, t. I, ss. 183-208.

⁵⁰ Np. Petrycy z Pilzna.

HISTORIA

Józef Marecki OFMCap
W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 7 (1998)

Godło franciszkańskie - jego historia i symbolika

Grupy społeczne, wspólnoty nieformalne oraz instytucje chcąc wyodrębnić się od innych, często przyjmują wyróżniający je znak. Ten znak (współcześnie zwany *logo*) ma identyfikować oraz utożsamiać zarówno poszczególnych członków jak i wspólne działania danej grupy. Wspólny znak daje poczucie jedności. Taką rolę pełniły symbole starochrześcijańskie. Taką samą rolę na przestrzeni wieków odegrały rozpoznawcze znaki rycerskie, herby rodowe i miejskie, znaki cechów i związków rzemieślniczych, herby opactw i kapituł oraz godła zakonów. Tę funkcję we wspólnotach biorących swój początek od św. Franciszka pełni znak krzyża z dwoma ramionami - nazywany godłem franciszkańskim¹.

Prezentowany temat obejmuje trzy zasadnicze części. Pierwsza przedstawia ogólne uwagi o godłach jako elementach herbu, druga ukazuje krótki rys historyczny rozwoju i kształtowania się godła franciszkańskiego i jego odmian, natomiast końcowa część omawia jego teologiczną kompozycję.

1. Ogólne uwagi o godłach jako elementach herbu

Herb - to słowo, które oznacza kompozycyjny znak rozpoznawczy. Termin ten wszedł do języka polskiego w XVI wieku². Etymologię słowa „herb” należy wyprowadzić od terminów „dziedzictwo” i „broń”, a swój rozwój w XIV wieku zawdzięcza on turniejom³. Wywodzi się więc herb z tradycji rycerskiej i dlatego zapewne Kościół długo się herbom przeciwstawiał. Z czasem przyjął go i dla jego używania wytworzył odrębne zasady nazywane ogólnie „heraldyką kościelną”⁴.

Elementami składowymi herbu są: tarcza, godło (figura heraldyczna, mobilia herbowe), hełm, klejnot, labry, płaszcze dewizy oraz order i oznaki godności. Należy także uwzględnić barwę. W heraldyce kościelnej, która rządzi się innymi prawami niż świecka, panują nieco inne zasady tworzenia herbów⁵. Jeszcze inaczej jest w tzw.

heraldyce zakonnej, gdzie panują nieokreślone zasady (raczej należałoby powiedzieć, że nie ma zasad), a samo tworzenie się znaków nazywanych symbolami, godłami lub herbami jest ciągle aktualne i żywe. Ciągłe mamy do czynienia ze zjawiskiem powstawania nowych wspólnot życia konsekrowanego, które to wspólnoty przyjmują lub tworzą własne znaki⁶.

Najczęściej heraldyka zakonna sprowadza się do samego godła. Należy więc w przypadku wielu wspólnot zakonnych, w tym także franciszkańskich, mówić raczej o godle niż o herbie. Często godło występuje samorodnie bez tarczy. Szeršszemu omówieniu należałoby poddać zagadnienie przyczyn, sposobów i powodów powstawania znaków wyróżniających zakonne wspólnoty. Dla właściwej oceny i sprawdzenia, czy aby przyjęte godło nie jest dziełem przypadku, należy sięgnąć do pierwowzoru i przebadać genezę a także intencje pomysłodawcy znaku zakonnego.

W heraldyce kościelnej godło zakonne traktujemy jako znak i symbol danej wspólnoty; w nim ukryta jest duchowość, cel i jej charyzmat. Rozpoznanie godła daje nam odpowiedź na pytanie o nazwę i istotę zakonu czy zgromadzenia.

2. Godło franciszkańskie i jego odmiany

Przez prawie trzy stulecia zakon franciszkańskie nie posiadał godła. Jako znaku rozpoznawczego używano greckiej litery TAU, którym to znakiem podpisał się w liście do brata Leona św. Franciszek⁷. Znaczenie litery TAU jest podwójne. W Starym Testamencie, w księdze Ezechiela⁸, jest wzmianka, że literą TAW (zblizoną do greckiego TAU) naznaczono wybranych przez Boga⁹. Występuje jako znak ocalenia niewinnych¹⁰. W symbolice chrześcijańskiej, w kręgu egipskim, jej kształt uznawany jest za jedną z form krzyża oraz wyróżnienie pustelników. Stąd często w ikonografii pojawia się na płaszczu św. Antoniego Pustelnika lub w formie zakończenia laski, którą trzyma święty¹¹.

Pojawienie się godła franciszkańskiego i pierwsze próby jego transformacji, były najprawdopodobniej, nawiązaniem do herbów i znaków używanych przez opactwa i kapituły¹².

Pierwsze [Ryc. 1], znane nam wyobrażenie godła, ikonograficznie zbliżonego do współcześnie używanych godeł, pochodzi z XV wieku. Jest to intarsjowane przedstawienie dwóch ramion: Chrystusa i św. Franciszka trzymającego w dłoni krzyż. Całość jest opleciona zakonnym sznurem. Warto w tym miejscu dodać, że wielu znawców duchowości naśladowców św. Franciszka w tym właśnie sznurze dopatruje się pierwotnego znaku wspólnoty franciszkańskiej¹³.

Z 1487 roku pochodzi wyobrażenie zachowane na jednej z kolumn w dolnej bazylice asyjskiej ukazujące dwa ramiona [Ryc. 2]. Lewe ramię - w wąskim rękawie symbolizuje Chrystusa i jest naznaczona raną. Prawe ramię - w szerokim rękawie habitu przynależy do św. Franciszka i posiada stygmat¹⁴.

Inne znane nam wyobrażenie znaku franciszkańskiego, które również może być pierwowzorem godła, pochodzi z 1499 roku [Ryc. 3]. Jak zaznacza Leone Bracaloni OFM jest to *il tipo più semplice e primitivo*. Znajduje się w zakrystii kościoła

S. Francesco al Deserto w Wenecji. Są to dwie skrzyżowane dłonie ukazane stroną zewnętrzną¹⁵.

Z XV wieku i przełomu XV/XVI wieku zachowało się kilka wizerunków godeł [Ryc. 4-7], w których występują ramiona Chrystusa i świętego Biedaczyny oraz zakonne sznury, a także takie elementy jak korona (jej znaczenie wyjaśnia się jako symbol nadziei), serce i korona cierniowa. Godło pochodzące z kościoła św. Franciszka we Florencji [Ryc. 5] przedstawia dłoń Chrystusa z gwoździem w geście błogosławieństwa z trzema wyciągniętymi palcami. Ten motyw błogosławieństwa występuje na wielu współczesnych godłach¹⁶.

Najbardziej zbliżonym do współcześnie używanych godeł jest wyobrażenie z 1513 roku zamieszczone w *Conformità* Fra Bartolomeo da Pisa [Ryc. 8]. Do drewnianego krzyża, nad którym tabliczka z napisem INRI, przybite gwoździami na środku dłoni, dwa ramiona. Prawe, nagie ramię, przynależy do Chrystusa, zaś lewe, odziane w habit - do św. Franciszka. Właśnie ten znak, przechodząc pewnego rodzaju modyfikacje i stylizacje został ostatecznie przyjęty za godło przez poszczególne rodziny franciszkańskie [Ryc. 9]. W okresie późniejszym, to znaczy od połowy XVI wieku, składające się z ramion i krzyża godło, zostało wzbogacone o promienie lub aureole, chmury, obłoki oraz - niekiedy - o oplatający całość sznur zakonny¹⁷.

Omawiając różnorodne godła franciszkańskie należy wspomnieć o ich kompozycji i uaktualnianiu. Za przykład może posłużyć nam bł. Honorat Koźmiński, który dla 28 założonych przez siebie wspólnot zakonnych (18 istnieje do dzisiaj) opracował indywidualne godła¹⁸. Za podstawę przyjął skrzyżowane ramiona, ponad którymi umieścił plastyczne symbole wskazujące na posłannictwo i cel religijny danej wspólnoty. I tak kontemplacyjne i oddane adoracji Najśw. Sakramentu zgromadzenie adoratek prześlągania [Ryc. 10] posiada ponad skrzyżowanymi ramionami monstrancję¹⁹, zgromadzenie kapłanów mariańskich [Ryc. 11] - kielich z hostią²⁰, a godło służebniczek szpitalnych [Ryc. 12] przedstawia chorą leżącą w łóżku, nad którą umieszczone jest godło franciszkańskie²¹.

Franciszkańskie godło możemy spotkać w sfragistyce, ornamentyce dekoracyjnej, architekturze, w zdobnictwie szat liturgicznych, w publikacjach książkowych jako ozdobnik i znak identyfikacyjny. Franciszkańskie godło występuje ponadto jako element składowy innych godeł zakonnych. Omawiane godło przyjęło jako własny znak również franciszkańskie wspólnoty żeńskie (bernardynki i klaryski).

3. Teologiczna kompozycja godła franciszkańskiego

Jak zaznaczono wcześniej godło franciszkańskie [Ryc. 9] składa się z dwu ramion (Chrystusa i św. Franciszka) oraz wyrastającego zeń krzyża. W wielu przypadkach pojawiają się obłoki, w kompozycjach XIX wiecznych dodatkowe elementy, które wyróżniają poszczególne wspólnoty zakonne. Takimi elementami są promieniste aureole lub oplatające całość sznury z trzema węzłami.

Anzelm Dimier przyjął, że godło franciszkańskie to położone na niebieskiej tarczy dwa ramiona naturalnych kolorów (jedno nagie, drugie w habicie) wyłaniające się ze

srebrzystych chmur z przebitymi dłońmi, pośrodku których znajduje się opromieniony złoty krzyż²².

Ramię bądź ręka w kontekście biblijnym oznacza działanie, moc i siłę. „Wyciągnięte ramię Boga” wyprowadziło naród wybrany z niewoli egipskiej²³. Ręka - utożsamiana z dłonią - jest symptomem działania i dawania. W sztuce starochrześcijańskiej, zwłaszcza w ornamentyce katakumbowej i sepulchralnej dłoń jest znakiem oddania się i zawierzenia Bogu oraz zapowiedzią Jego pojawienia się²⁴. Należy dodać, że w bogatej symbolice ręki i dłoni wyróżnia się wyobrażenie dłoni z krzyżem jako talizmanu przed demonami²⁵.

Ręka Chrystusa ma znak przebicia gwoździem w tradycyjnym ujęciu znanym ze sceny Ukrzyżowania. Ręka św. Franciszka naznaczona jest stygmatem, co stanowi nawiązanie do mistycznego przeżycia, które miało miejsce w 1224 roku na górze Alwerni. Kompozycja symbolizuje zjednoczenie Chrystusa ze św. Franciszkiem. Wyrazem tego była stygmatyzacja świętego. Przebita dłoń Chrystusa jest znakiem Męki, czyli poświęcenia dla ludzkości, ofiary za grzechy i odkupieńczej działalności. Chrystus przyszedł na ziemię, aby służyć, aby dać swoje życie na ofiarę. Św. Franciszek, nazywany *alter Christus* (drugi Chrystus), został upodobniony do Mistrza nie tylko przez otrzymane stygmaty, ale również przez postawę służby dla biednych, potrzebujących, wydziedziczonych, ubogich. Godło franciszkańskie to przesłanie rozciąga na wszystkich naśladowców Zakonodawcy.

Szczególną uwagę należy zwrócić na umiejscowienie elementów po prawej i lewej stronie. Lokalizacja tzw. pól ma istotne znaczenie w heraldyce. W tworzeniu pierwotnych wersji godeł franciszkańskich, zdaje się, że nie zwracano uwagi na lokalizację elementów chrystologicznych i antropologicznych, a mianowicie położenia w polu godła ramienia Chrystusa i św. Franciszka. Współczesna nauka o symbolach podkreśla pewne prawidłowości, które należy odnieść także do omawianego godła zakonnego. Strona prawa oznacza wartości boskie, cnoty, mądrość i zbawienie. Natomiast strona lewa utożsamiana jest z elementami ludzkimi i mającymi wymiar materialny. Może też oznaczać potępienie²⁶. Należy więc, pamiętając o układzie heraldycznym, zgodnie z którym strony nazywane nie od patrzącego, ale od trzymającego tarczę, widzieć w godle franciszkańskim prawe ramię Chrystusa i lewe św. Franciszka.

Otoczające godło, a częściej ramiona, chmury lub obłoki, skłębione i gęste lub kiedy indziej błękitne obłoczki, możemy interpretować jako niebo, a więc to co nieskończone oraz światło i dom Stworzyciela. Obłoki są synonimem nieba i przybytku Boga. Zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie obłok to mieszkanie Boga Ojca²⁷. Niebo to miejsce pobytu dusz zbawionych i dusz świętych oraz miejsce boskiego sądu. Według Kopalińskiego niebo to „miejsce bezczynnego pobytu cnotliwych, błogosławionych dusz”²⁸. Chmury to ciemności i mroki, które na ziemi ograniczają człowieka, utrudniają mu oglądanie nieba. Krzyż zdaje się rozjaśniać te mroki. Chmury możemy postrzegać jako to, co jest pomiędzy niebem i ziemią. Można więc interpretować owe obłoki jako swoisty drogowskaz dla żyjących na ziemi. Odnosnie kolorów owych obłoków i chmur należy przypomnieć, że błękit nieba utożsamiany jest ze szczęściem, a skłębione chmury to symbol kłopotów i trosk²⁹.

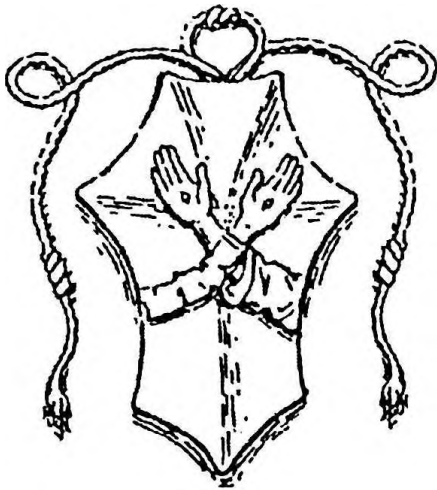
Tłem skrzyżowanych rąk jest krzyż - symbol i narzędzie męki oraz śmierci Chrystusa. Krzyż w chrześcijaństwie ma znaczenie soteriologiczne. Zarówno Ojcowie Kościoła jak i późniejsi teologowie w znaku krzyża dopatrywali się różnych koncepcji i typologicznych znaczeń. Najogólniejsze odnosiły się do krzyża jako znaku zwycięstwa nad złymi duchami (św. Efreem Syryjski) oraz, powstała w średniowieczu, koncepcja rozumienia krzyża jako znaku pełnego zbawienia człowieka³⁰. Różnorodne wersje kompozycji krzyża i rąk wyrażają myśl zespolenia Chrystusa z krzyżem i św. Franciszka z krzyżem. W duchowości franciszkańskiej krzyż jest nie tylko symbolem i narzędziem męki Chrystusa, ale także znakiem miłości Boga Ojca do człowieka, realizacją odkupieńczych planów Boga, znakiem ofiary Chrystusa. Krzyż jest symbolem pokuty, rezygnacji ze swych planów i dążeń i podporządkowania swych pragnień celom wyższym³¹.

W teologii krzyża uwzględnia się ponadto jego wertykalny i horyzontalny wymiar. Ramiona krzyża łączą niebo z ziemią. Przez krzyż, jego ramię pionowe, „przechodzą” łaski i dary nieba dla ludzi. Belka pozioma „obejmuje” wszystkich ludzi i jest symbolem ofiary krzyża złożonej za wszystkich ludzi. Współcześnie wymiar horyzontalny odczytuje się często jako wskazanie działań ekologicznych.

Teoretycy symboliki podkreślają znaczenie znaku krzyża jako osi świata, połączenia przeciwieństw oraz znaku ofiary Chrystusa. Należy podkreślić, że w okresie wypraw krzyżowych, poczynając od XI wieku, krzyż stał się szczególnym znakiem. Poza wymiarem chrystologicznym stał się symbolem akceptacji odzyskania Ziemi Świętej i jej rechrystianizowania³².

W duchowości franciszkańskiej krzyż zajmuje szczególne miejsce. Jego dźwiganie ma być naszą chlubą. Krzyż jest narzędziem śmierci Chrystusa, na którym „to ty wraz z nimi (tj. złymi duchami) go ukrzyżowałeś i krzyżujesz nadal przez upodobanie w nałogach i grzechach”³³. Chrystus przez „krzyż, krew i śmierć zechciał nas wykupić z niewoli”³⁴. Krzyż jest znakiem pokuty, dobrowolnie przyjętych wyrzeczeń i umartwień³⁵.

Występująca wokół krzyża gloria interpretowana jest jako znak zwycięstwa i chwały. Krzyż jest znakiem zwycięstwa nad chwilowymi niepowodzeniami, nad ciemnością grzechu, nad słabością. Krzyż rozświecła ciemności³⁶. Symbolizuje to otaczająca krzyż gloria lub aureola.



Ryc. 1.



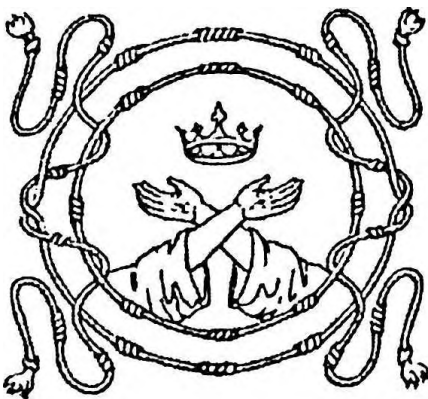
Ryc. 2.



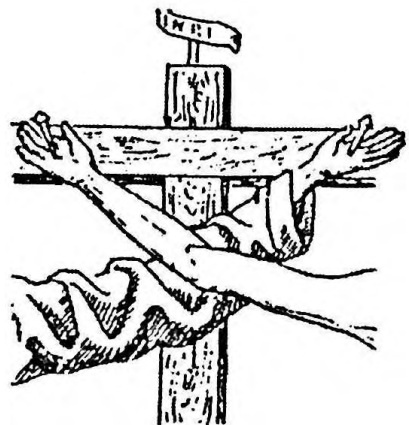
Ryc. 3.



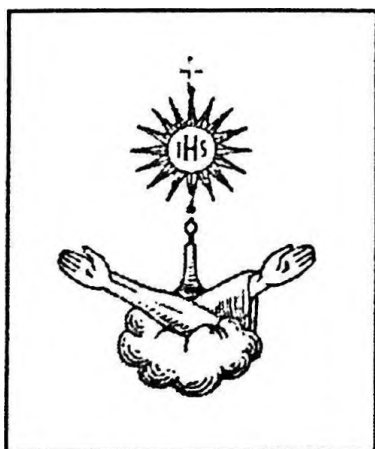
Ryc. 4.



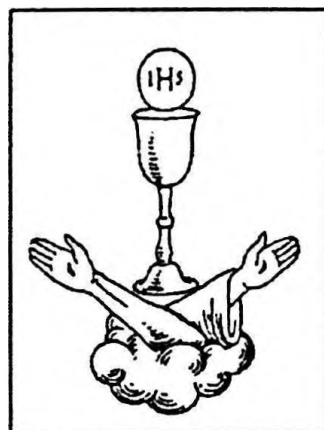
Ryc. 5



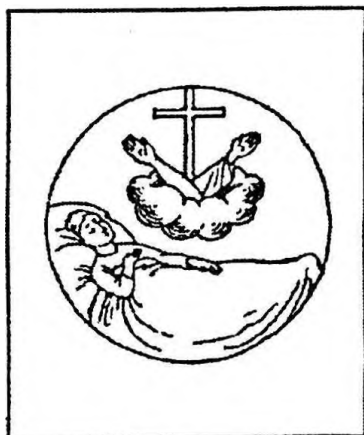
Ryc. 6



Ryc. 7.



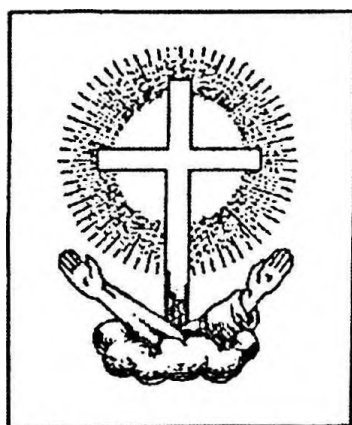
Ryc. 8.



Ryc. 9.



Ryc. 10.



Ryc. 11.



Ryc. 12.

Zakończenie

Analizując godła zakonne rozpoznajemy cel, charyzmat, zadania i kierunki działań danej wspólnoty zakonnej oraz jej duchowość. Te ogólne założenia odnoszą się do godła franciszkańskiego. Przez badania heraldyczne poznajemy historię Zakonu i myśl Założyciela. Wnikamy w duchowość i charyzmat franciszkański oraz poznajemy jak kształtowały się one na przestrzeni stuleci.

Postulaty badawcze

W literaturze polskiej, poza jedną pozycją³⁷ wydaną w Łodzi w 1994 r. brak jest opracowań dotyczących godeł poszczególnych wspólnot zakonnych i ogólnych założeń heraldyki zakonnych. Przy omawianiu zagadnień heraldyki kościelnej godła zakonne wspomina się marginalnie. Nie zwraca się uwagi na to, iż heraldyka stosuje własne metody badawcze i używa odmiennego, od powszechnie stosowanego, języka do opisów heraldycznych. W przyszłości należy zbadać, kto jest twórcą poszczególnych wersji godeł w różnorodnych wspólnotach franciszkańskich, od kiedy są używane i jakie ich odmiany dominowały. Te postulaty odnoszą się nie tylko do godeł franciszkańskich, ale także do znaków heraldycznych innych wspólnot zakonnych³⁸.

Summary

Franciscan Emblem - its History and Symbolism

The author discusses history and shape of the Franciscan emblem. He notices, that in Polish literature, except one item published in Lodz in 1994, there is no encyclopedic treatises dealing with emblems of different monastic orders and general rules pertaining to heraldry. There is also lack of detailed studies. While describing different subjects on church's heraldry, the emblems of monastic orders are hardly mentioned. No attention is paid to the fact that heraldry uses its own methods of research and uses different a language for heraldic descriptions. In the future, it should be examined, who was the creator of particular versions of emblems in various Franciscan orders, since when were they used, and what versions of emblems were dominating.

¹ Por. W. Kołak, *Godło franciszkańskie*, w: *Zakon Braci Mniejszych Kapucynów na Dolnym Śląsku i we Wrocławiu. Materiały z seminarium krajoznawczego*, Wrocław 1996, s. 57.

² J. Szymański, *Herbarz średniowiecznego rycerstwa polskiego*, Warszawa 1993, s. 8.

³ S. Górzyński, J. Kochanowski, *Herby szlachty polskiej*, Warszawa 1990, s. 9.

⁴ Por. D. F. Kol, *Traktat krotki o heraldyce, to jest o herbach rodowitych...*, Warszawa 1747, ss. 9-13.

⁵ O heraldyce kościelnej zob. A. Weiss, *Heraldyka kościelna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 729-736 (tamże obszerna bibliografia).

⁶ W. Kolak, J. Marecki, *Leksykon godel zakonnych*, Łódź 1994, s. 13.

⁷ L. Bracaloni, *Lo stemma Francese nell'arte*, „Studi Francescani”, R. 7: 1921, nr 1, s. 221; C. Tinelli, *Überlegungen zum franziskanischen Wappen*, w: *800 Jahre Franz von Assisi*, Wien 1982, ss. 378-379.

⁸ „Jahwe rzekł do niego: „Przejdź przez środek miasta, przez środek Jerozolimy i nakreśl ten znak TAW na czołach mężów, którzy wzdychają i biadają nad wszystkimi obrzydliwościami w niej popełnianymi”. Do innych zaś rzekł, tak iż słyszałem: „Idźcie za nim po mieście i zabijajcie. Niech oczy wasze nie znają współczucia ni litości. Starca, młodzieńca, pannę, niemowlę i kobietę wybijajcie do szczytu. Nie dotykajcie jednak żadnego męża, na którym będzie ów znak. Zaczynajcie od mojej świątyni” (Ez 9, 4-6).

⁹ W spisach legionistów rzymskich wykonywanych po zakończeniu bitwy litera TAU postawiona przed nazwiskiem czy imieniem żołnierza oznaczała, iż przeżył walkę. Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 33.

¹⁰ Litera TAU w starożytnym alfabecie hebrajskim miała kształt krzyża. Por. D. Forstner, *Świat...*, ss. 30-31.

¹¹ D. Forstner, *Świat...*, s. 14.

¹² A. Dimier, *Araldica monastica*, w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. 1, Roma 1974, kol. 776-788.

¹³ L. Bracaloni, *Lo stemma...*, s. 222.

¹⁴ Tamże, ss. 222-223; C. Tinelli, *Überlegungen...*, s. 378.

¹⁵ L. Bracaloni, *Lo stemma...*, s. 222.

¹⁶ Tamże, ss. 223-225; C. Tinelli, *Überlegungen...*, s. 377.

¹⁷ L. Bracaloni, *Lo stemma...*, s. 224; W. Kolak, J. Marecki, *Leksykon...*, s. 52.

¹⁸ W. Kolak, J. Marecki, *Leksykon...*, s. 14.

¹⁹ Tamże, s. 111.

²⁰ Tamże, s. 43.

²¹ Tamże, s. 129.

²² A. Dimier, *Araldica...*, w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, kol. 786-787.

²³ Por. Wj 6,6.

²⁴ M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, ss. 196-198; D. Forstner, *Świat...*, ss. 351-355.

²⁵ W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 353.

²⁶ Tamże, ss. 336-337.

²⁷ M. Lurker, *Słownik...*, s. 141.

²⁸ W. Kopaliński, *Słownik...*, ss. 252-253.

²⁹ Por. D. Forstner, *Świat...*, ss. 105-107, 116-117.

³⁰ M. Lurker, *Słownik...*, ss. 102-103.

³¹ Por. W. Korabiewicz, *Pochodzenie emblematu krzyża*, „Novum” 11(1970), ss. 92-123; D. Forstner, *Świat symboliki...*, ss. 13-17.

³² W. Kopaliński, *Słownik...*, ss. 174-176.

³³ *Upomnienie 5*, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1976.

³⁴ Reguła z 1221 r., 23,6, w: *Pisma...*

³⁵ *Upomnienie 10; List I b*, 32-37, w: *Pisma...*

³⁶ Por. *Modlitwa przed krucyfiksem w kościele św. Damiana*, w: *Pisma...*

³⁷ Por. przypis 7.

³⁸ Prace badawcze nad heraldyką kościelną prowadzi zespół skupiony wokół ks. prof. Anzelma Weissa z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego natomiast w Krakowie Zespół Badawczy Heraldyki Kościelnej przy Polskim Towarzystwie Teologicznym.

FRANCISZKANIE W KROŚNIE W ŚWIETLE NAJSTARSZYCH DOKUMENTÓW

1. Biskupstwo lubuskie

Celem pracy misyjnej nad Lutykami-Wilczanami Bolesław Krzywousty postarał się o założenie biskupstwa lubuskiego. Założył je biskup tuskalański Idzi, legat papieża Kaliksta II¹. Ponieważ biskupstwo kołobrzesckie już nie istniało, dlatego w jego uprawnienia weszło to nowe biskupstwo w Lubuszy nad Odrą. Stąd, przynajmniej częściowo, biskupstwo lubuskie rozciągnęło później swoją jurysdykcję aż na Ruś halicko-włodzimierską. Formalnie biskupi lubuscy sprawowali jurysdykcję Kościelną nad tamtejszymi katolikami aż do drugiej połowy XV stulecia. W końcu XII i na początku XIII wieku faktycznie biskupi Lubuszy sprawowali jurysdykcję kościelną nad katolikami Rusi halicko-włodzimierskiej².

Kazimierz Wielki, chociaż był zmuszony zostawić przy Czechach Śląsk, a resztę Pomorza przy Krzyżakach, to jednak żadną miarą nie chciał się zgodzić na oderwanie kościelne tych ziem od metropolii gnieźnieńskiej. Nie tylko dopilnował, żeby diecezja wrocławska i lubuska nie odpadły od Gniezna, ale zabiegał także o związanie z nim diecezji kamieńskiej i chełmińskiej, co do których w owym czasie trudno było udowodniać kościelną ich zależność od Polski³.

2. Kazimierzowska lokalizacja miasta Krosna

W swym średniowiecznym znaczeniu ziemie ruskie Korony to obszar rozciągający się od doliny Wisłoka i górnego Bugu na zachodzie, po dorzecze górnego Bohu na wschodzie oraz po widły Smotrycza i Dniestru na południu, tożsamy ze zdobyczami terytorialnymi króla Kazimierza W., który - poczynając od 1340 roku - dokonał systematycznej aneksji poszczególnych posiadłości Królestwa Halicko-Włodzimierskiego. Mimo swego transgranicznego położenia pomiędzy katolicką Polską a ortodoksyjnym państwem Kijowskim, obszar ten od XI wieku znajdował się pod przemożnym wpływem kultury bizantyjsko-ruskiej, stanowiąc jej najdalej wysunięte na zachód rubieże. Penetrację kultury łacińskiej w głąb Rosji aż do połowy

XIV wieku utrudniały nie tylko względy polityczne czy ideowe, lecz - co ma dla nas szczególnie istotne znaczenie - wytworzenie się na styku obu państwowości, a tym samym i kultur, słabo zaludnionej strefy buforowej, utrzymywanej - za pewne ze względów strategicznych - zarówno przez jedną, jak i drugą stronę. W strefie tej, której zachodnia granica przebiegała wzdłuż dorzecza Wisłoka, znajdowała się niemal cała ziemia sanocka z rejonem dzisiejszego Krosna, leżącego w bezpośrednim sąsiedztwie stołecznej prowincji Korony Polskiej - ziemi krakowskiej.

Pomimo przygranicznego położenia - z natury rzeczy podatnego na wpływy z zewnątrz - rejon Krosna przed połową XIV wieku prawdopodobnie nie stanowił istotniejszego celu zainteresowań monarchów piastowskich., którzy zajęci problemami wewnętrznymi utrzymywali dotychczasowy *status quo* na wschodnich granicach państwa. Do dziś nie wyjaśnioną kwestią pozostaje zagadnienie przynależności rejonu Krosna do biskupstwa lubuskiego w okresie między 1282 rokiem a początkiem XIV wieku oraz inspirowanego przez tychże biskupów osadnictwa.

Niezależnie jednak od rzeczywistego charakteru misji biskupów lubuskich nie wydaje się, aby ich działalność wpłynęła zasadniczo na charakter tego regionu, który aż do czasów Kazimierza Wielkiego stanowił słabi rozwiniętą, peryferyjną enklawę pomiędzy polską a ruską państwowością, bez samodzielnego centrum administracyjnego.

Brak także dowodów na to, ażeby w rejonie dzisiejszego Krosna wykształciło się przed połową XIV wieku jakiekolwiek osiedle o charakterze miejskim. Nie ulega wątpliwości, iż w okresie bezpośrednio poprzedzającym czasy kazimierzowskie rejon ten był już zasiedlony, a istniejące osady - zapewne o charakterze rolniczym - stały się bazą dla późniejszego osadnictwa kazimierzowskiego. Zasadnicza zmiana nastąpiła z chwilą przyłączenia ziem ruskich do Korony. Zniesienie dotychczasowych granic spowodowało, iż rejon Krosna znalazł się teraz najbliżej centralnych ośrodków państwowości polskiej, a tym samym jego polityczna i kulturowa integracja z Koroną Polską mogła rozpocząć się znacznie wcześniej niż w pozostałych prowincjach Rusi Czerwonej. Co więcej - położenie, które do tej pory hamowało jego rozwój, stało się źródłem niezwykłego rozkwitu Krosna w drugiej połowie XIV wieku i w XVw., które to z małego rolniczego osiedla - jakim było przed połową XIV wieku - przekształciło się w ciągu następnego stulecia w jedno z ważniejszych miast Królestwa Polskiego.

Cały obszar ziemi sanockiej (w tym rejon Krosna) znalazł się pod panowaniem Kazimierza Wielkiego najpóźniej do 1345 roku, w którym to król wydając przywilej dla kupców sądeckich wyznaczył im drogę na Ruś wiodącą przez Sanok. Świadczyć to może o pełnym panowaniu polskiego władcy nad tym terenem już przed połową XIV wieku i wskazuje na funkcjonowanie w jego granicach bezpiecznych dróg, w obszarze stanowiącym bezpośrednią własność monarchy. Król Kazimierz Wielki najprawdopodobniej pod koniec lat czterdziestych XIV wieku lokuje na prawie niemieckim miasto Krosno.

Akt lokacyjny Krosna - dziś nie zachowany - należy do najstarszych, jakie wydał Kazimierz Wielki po przyłączeniu ziem ruskich do Korony, co dowodzi rangi tego osiedla w dalekowzrocznej polityce ruskiej króla. O pozycji miasta i jego

znaczeniu dla państwa polskiego o wiele dobitniej świadczy jednak fakt podjęcia z inicjatywy monarchy - zapewne bezpośrednio po lokacji - budowy murów obronnych, czego potwierdzenia odnajdujemy zarówno w kronice Janka z Czarnkowa, jak i Jana Długosza. Rozpoczęcie ich wznoszenia z całą pewnością nastąpiło przed ostatecznym zakończeniem procesu osiedleńczego w obszarze Krosna i stanowiło zachętę do osiedlenia się w nowo założonym organizmie miejskim, który - zapewniając gwarancję bezpieczeństwa - stwarzał doskonałe możliwości dla rozwoju rzemiosła czy handlu⁴.

3. Budowa krośnieńskiej fary

Rozpoczęcie wznoszenia krośnieńskiej fary nastąpiło wkrótce po lokalizacji miasta, prawdopodobnie na początku lat pięćdziesiątych XIV wieku. Zapewne wkrótce po śmierci Kazimierza Wielkiego i włączeniu miasta do Korony Węgierskiej - prace przy kościele zostały wstrzymane, a wzniesione już prezbiterium musiało przez bliżej nieokreślony okres czasu wystarczać mieszkańcom za cały kościół /.../. Do przerwanych z chwilą śmierci Kazimierza Wielkiego prac budowlanych powrócono przypuszczalnie dopiero w połowie lat osiemdziesiątych XIV wieku, tym razem wyłącznie przy użyciu środków własnych.

Tak czy inaczej, źródła inspiracji dla krośnieńskiej świątyni od pierwszych lat jej istnienia szły z sąsiedniej Małopolski i stąd zapewne wywodziły się uczestniczące w jej wznoszeniu warsztaty budowlane⁵. W swym zasadniczym członie krośnieńska fara została ukończona już w pierwszych latach XV wieku, na co wskazują pochodzące z 1402 roku wzmianka o dobudowanej do północnej ściany korpusu nawowego kaplicy p.w. św. Anny. Uznając ową datę za *terminus ad quem* ukończenia budowy krośnieńskiej świątyni stwierdzić możemy, iż kościół ów jest najwcześniej ukończoną wielką realizacją sakralną w obszarze przyłączonych do Korony Polskiej ziem ruskich.

Ów specyficzny typ krótkiej czterofilarowej nawy, swą genezą sięgający architektury czesko-morawskiej, dotarł do samego Krosna, gdzie właśnie taką formę (w wariantcie pseudobazylikowym) uzyskał wznoszony w I połowie XV wieku korpus nawowy tutejszego kościoła franciszkanów. Fakt ów według wszelkiego prawdopodobieństwa zawdzięczamy bezpośrednim związkom krośnieńskiej placówki zakonnej z klasztorem lwowskim. Mimo to, zaskakującym wydaje się fakt, iż krośnięscy franciszkanie nie skorzystali z doświadczeń dopiero co ukończonego kościoła parafialnego, położonego zaledwie o ok. 200 m od ich świątyni, szukając wzorców w odległym Lwowie.

Nie bez znaczenia pozostaje też fakt wyodrębnienia się w ramach ziem ruskich samodzielnej archidiecezji. Z czasem w zasięgu lwowskich oddziaływań znalazło się także położone na krańcach województwa ruskiego Krosno, czego przykładem zdaje się być wspomniany wyżej korpus kościoła OO. Franciszkanów.

Reasumując, możemy stwierdzić, iż kościół farny w Krośnie, będący czołowym zabytkiem architektury gotyckiej ziem ruskich, ukształtowany został przed ostatecznym wyodrębnieniem się lokalnego środowiska architektonicznego. Kościół

krośnieński w swym zasadniczym korpusie funkcjonował już zanim ukończono budowy wielkich kościołów Lwowa, Przemyśla czy innych miast województwa ruskiego, tym samym nie mógł czerpać doświadczeń z realizacji tych ostatnich. Sam jednak nie odegrał większej roli w przenikaniu form gotyckich dalej na wschód, będąc jakby ostatnim akcentem architektury doby Kazimierza Wielkiego⁶.

4. Przybycie franciszkanów do Krosna

W jednej z kronik czeskich sprzed roku 1235 czytamy: „Fratres Minores Russiam, Livoniam et Prussiam intrant disseminantes verbum Dei cum magno fructu” - Bracia Mniejsi wchodzą do Rusi, Litwy i Prus, głosząc słowo Boże z wielką owocnością⁷. W tym świetle nabiera pewności tradycja franciszkanów polskich, że do Lwowa przybyli już ok. roku 1235⁸.

Ks. prof. Bolesław Kumor w swej pracy: *Organizacja kościoła łacińskiego na Rusi Halickiej* pisze:

Akcja polska, zmierzająca do utrwalenia chrześcijaństwa łacińskiego na Rusi, znalazła poparcie ze strony papieży awiniońskich, a głównymi jej nosicielami były zakony żebracze, franciszkanie i dominikanie, działające na tych terenach od XIII stulecia. Franciszkanie, podejmując działalność misyjną na Rusi, utworzyli bazę w Przemyśle, jeszcze w XIII wieku i już ok. 1260 założyli odrębną ruską kustodię, ale zależną od prowincji węgierskiej /.../. Franciszkanie już od r. 1237 byli w Przemyśle, od r. 1238 w Haliczu /.../, a następnie założyli domy w Sanoku, Krośnie, a w 1320 w Kamieńcu Podolskim⁹.

Krosno - leżące na szlaku handlowym z Małopolski na Ruś i Węgry - wzmiankowane już w XIII stuleciu (1282), było łatwo dostępne tak od strony zachodniej, od Krakowa, Śląska, Czech i Niemiec, jak i z Węgier. Dlatego, chociaż nie wiemy, kiedy franciszkanie przybyli do Krosna i z której strony, to jednak biorąc pod uwagę ich szybkie rozprzestrzenienie się, wolno sądzić, że przybyli tu chyba, w XIII stuleciu, już po pierwszej inwazji tatarskiej w 1241 roku, albo po drugiej w roku 1259-60, kiedy to na wyludnionym rejonie krośnieńskim wzmożło się osadnictwo polskie i niemieckie¹⁰.

Krosno nie należało do diecezji krakowskiej i dlatego zostało objęte działalnością misyjną. Osadnicy, którzy byli katolikami, zabiegali o duszpasterzy dla siebie. Wolno więc przyjąć, że franciszkańscy misjonarze przybyli tu razem z nimi, czy w krótkim czasie po nich. W Krośnie zawiązała się silna więź franciszkanów z osadnikami jeszcze przed włączeniem miasta w roku 1349 do państwa polskiego przez króla Kazimierza Wielkiego. Tradycja podaje, że początkowo zatrzymali się przy kaplicy pod wezwaniem Przemienienia Pańskiego, która była pod zarządem miasta. Na Rusi katoliccy kupcy i rzemieślnicy budowali w miastach i osadach kaplice, które służyły dla celów kultu, ale też jako skład towarów. Mogło tak być i w Krośnie¹¹.

5. Kaplica Przemienienia Pańskiego

Klasztor franciszkański w Krośnie nigdy nie posiadał dokumentu fundacyjnego. Wszelkie daty podawane przez tradycję należy traktować ostrożnie, bo nie wiadomo, do jakiego okresu procesu formowania się klasztoru należą. We wszystkich obliczeniach brano pod uwagę tylko pobyt franciszkanów w Krośnie lokowanym na prawie niemieckim. O pierwotnym klasztorze, jak zresztą o Krośnie przedlokacyjnym pamięć tak się zatarła, że do dzisiaj są autorzy, którzy Kaplicę Przemienienia Pańskiego uważają za najstarszą część kościoła i utożsamiają ją z pierwotną kaplicą miejską, przy której franciszkańscy misjonarze na początku się zatrzymali i duszpasterzowali¹².

Tradycję tę uzasadnia Piotr Łopatkiewicz w oparciu o analizę zachowanych relikwów architektonicznych rzucających światło na pierwszą fazę budowy kościoła franciszkańskiego, jaką było „prezbiterium kamienne do wysokości ok. 8 metrów od podstawy oraz wykonany w tej samej technice skarbiec” (dzisiejsza zakrystia). Istnieją uzasadnione przesłanki, by tę część kościoła odnosić do schyłku XIII wieku. Pierwotnie kamienne prezbiterium funkcjonowało jako jednoprzestrzenna budowla sakralna, typu salowego, z apsydą ołtarzową zamkniętą, trzema bokami ośmioboku. Została ona wzniesiona przez osadników sprowadzonych z zachodu (może Śląska?) w wyniku akcji kolonizacyjnej biskupstwa lubuskiego, w sferze oddziaływania której - po drugim najeździe tatarskim - znalazła się przedlokacyjna osada krośnieńska. Ten obiekt sakralny utożsamiać możemy z funkcjonującą w tradycji miejscowej społeczności franciszkańskiej kaplicą (kościołem) Przemienienia Pańskiego. Przez kilka lub kilkanaście lat funkcjonowała przy nim misyjna placówka franciszkańska, prowadząca działalność duszpasterską wśród miejscowej i okolicznej ludności. Zapewne w niedługim czasie w obszarze położonym na północ od kościoła, wzniesli franciszkanie swe pierwsze zabudowania klasztorne. Nie sposób dziś ustalić czy pierwotny kościół posiadał we wnętrzu otwarte wiązania dachowe, strop czy sklepienie. Zachowane kamienne skarpy integralnie związane z tą fazą budowlaną, pozwalają przypuszczać, iż budowlę przynajmniej planowano zasklepić. Nie jesteśmy w stanie zrekonstruować wyglądu fasady zachodniej tego kościoła. Wiemy, że była ona na pewno kamienna, posiadała także skarpy, ustawione równolegle w płaszczyźnie jej lica zewnętrznego - jedna z takich skarp zachowała się niemal do swej pełnej, pierwotnej wysokości, jej relikw oglądać możemy pod dachem pulpitu kaplicy Przemienienia Pańskiego. Jest wysoce prawdopodobne, że fasada ta posiadała również dwie skarpy usytuowane prostopadłe do jej lica zewnętrznego, na przedłużeniu osi ścian południowej i północnej. Całość zwieńczona była trójkątnym szczytem, w dolnej części między skarpami lub w elewacji południowej usytuowany mógł być portal wejściowy. Możemy stwierdzić, że pierwotne okna były niższe i węższe od obecnych i usytuowane od strony wschodniej, południowej i być może również zachodniej, ich liczba mogła się wahać w przedziale między czterema a siedmioma. Tak ukształtowana budowla posiadała zapewne dach dwuspadowy, kryty łupkiem lub gontem.

Równolegle lub nieco później - lecz przez ten sam niefranciszkański warsztat - przy północnej ścianie kościoła wzniesiono kamienny skarbiec. Należy przypuszczać, iż ta część budowli, ze względu na zapewnienie bezpieczeństwa przechowywanych w niej przedmiotów, od początku posiadała kamienne sklepienie. Musiało ono jednak ulec zniszczeniu, gdyż obecne pochodzi z początku XV wieku.

Istnieje prawdopodobieństwo, że omawiany przez nas obiekt został uszkodzony w wyniku najazdu tatarskiego w latach 1287-1288 lub, co równie prawdopodobne, najazd ten mógł przerwać prace i przeszkodzić w ostatecznym ukończeniu budowli¹³.

Druga faza, według Piotra Łopatkiewicza, to okres bezpośrednio po roku 1288. Autor przypuszcza, że „w miejscu obecnej kaplicy lub nieco opodal w kierunku północnym mogły znajdować się pierwotne drewniane zabudowania klasztorne”.

Faza trzecia to druga połowa XIV wieku. „W tym zapewne czasie franciszkanie wznoszą na przedłużeniu skarbcza ceglana jednoprzestrzenną kaplicę, której zapewne z czasem na pamiątkę wezwania pierwszego kościoła, nadano nazwę Przemienienia Pańskiego. Budowa tej kaplicy mogła być poprzedzona przerwaniem ciągłości użytkowania kościoła przez franciszkanów, jak też ciągłości ich pobytu w Krośnie”.

Faza czwarta odpowiada schyłkowi XIV wieku, „lub może odnieść należy ją do lat 1400-1402. W tym czasie małopolski warsztat pracujący dla franciszkanów krośnieńskich nadbudowuje jednoprzestrzenny kościół o ok. 4 metry (...). W tym też czasie powstaje również sklepienie krzyżowo-żebrowe prezbiterium, z kamiennymi żebami i rzeźbionymi zwornikami, które przetrwały do 1872 roku”, czyli do ówczesnego pożaru miasta.

Faza piąta obejmuje pierwszą połowę XV wieku. „W tym czasie franciszkanie po spłaceniu pełnej kwoty zakupu działki w południowo-wschodnim narożniku miasta, podejmują zakrojoną na szeroką skalę rozbudowę swej świątyni”¹⁴.

Autor utożsamia więc pierwotną świątynię krośnieńską czyli kaplicę Przemienienia Pańskiego z kościołem i klasztorem franciszkanów. Konsekwentnie odrzuca usytuowanie klasztoru przed rokiem 1400 na Zawodziu. Aby uzasadnić swe twierdzenie, w swoisty sposób interpretuje dokument królowej Jadwigi z roku 1397. Co w tej mierze należy powiedzieć?

Otóż po pierwsze, trzeba rozróżnić kaplicę Przemienienia Pańskiego, która była własnością miasta, zapewne jeszcze przedlokacyjnego, od klasztoru franciszkanów, który był o wiele późniejszy.

Po drugie, trzeba rozróżnić między przybywaniem do Krosna franciszkanów, jako misjonarzy wędrujących, członków Braci Pielgrzymujących dla Chrystusa, co mogło odbywać się bardzo długo, nawet dziesiątki lat, kiedy to misjonarze, zatrzymujący się na pewien czas, sprawowali w kaplicy miejskiej Przemienienia Pańskiego posługę duchową, a założeniem klasztoru, który był już miejscem stałego pobytu i ośrodkiem duszpasterzowania w pobliskiej okolicy.

Tradycja podała, że podczas gdy pierwotne misyjne posługiwanie sprawowali w miejskiej kaplicy Przemienienia Pańskiego, to klasztor założyli na Zawodziu, z czym połączyło się nadanie im przez ofiarodawcę Jana sołtysa ogrodu i łąnu pola.

W tym względzie w sposób prawidłowy tłumaczy i interpretuje dokument królowej Jadwigi z roku 1397 o. Antoni Zwiercan:

Z dokumentu królowej Jadwigi z dnia 4 sierpnia 1397 roku jasno wynika, że istniały dwie osady krośnieńskie. Przedlokacyjna osada nazwana w dokumencie Krosno, ze stałą instytucją klasztorną, była położona w pobliżu królewskiego miasta Krosna założonego na wzgórzu w widłach rzek Wisłoka i Lubatówki i otoczonego murem przez Kazimierza Wielkiego. Królowa Jadwiga stwierdza, że klasztor franciszkański razem z jego wyposażeniem darowanym przez byłego sołtysa Jana znajdował się „prope civitatem nostram Crosna”¹⁵.

Pierwotny klasztor franciszkański na pewno nie był zbudowany na obecnym miejscu w mieście Krośnie, ponieważ ten teren został zakupiony przez franciszkanów w 1400 roku. W ogóle nie mógł się znajdować na terytorium królewskiego miasta Krosna, gdyż dopiero w 1400 roku franciszkanie otrzymali od króla Władysława Jagiełły i starosty sanockiego Ścibora pozwolenie na osiedlenie się w tym mieście, które stanowiło własność królewską.

Dokument królowej Jadwigi w tej części, w której zatwierdza wyposażenie klasztoru przez byłego sołtysa Jana, pozwala dokładnie umiejscowić pierwotny kościół i klasztor franciszkański, a w następstwie przedlokacyjną osadę krośnieńską. Dokument z 1397 roku zawiera opis sytuacyjny ogrodu i łąny darowanego przez byłego sołtysa Jana franciszkanom. Ogród znajdował się w bezpośrednim sąsiedztwie klasztoru franciszkańskiego, naprzeciw budynku klasztornego, u stóp wzgórza za rzeką Wisłokiem¹⁶.

Piotr Łopatkiewicz, który zresztą nie wykazuje znajomości całego tekstu dokumentu królowej Jadwigi, a tylko posługuje się jego cytacjami z artykułu Antoniego Zwiercana, chcąc udowodnić swoje mniemanie, że klasztor był od początku tam, gdzie jest dzisiaj, tłumaczy zwrot, iż pole darowane przez sołtysa Jana znajdowała się za rzeką „ex oppositio conventus” - „naprzeciwko klasztoru”, jakoby klasztor był w mieście na górze, a darowane pole „naprzeciwko” za rzeką na dole.

Pomijając uwagę, że sam tekst nie dopuszcza takiego tłumaczenia, trzeba zwrócić uwagę, że kontekst dokumentu wyraźnie zaznacza, iż ogród i pole zostały dane przez sołtysa Jana klasztorowi, który był „ibidem in Crosna” - „tamże w Krośnie”, co wyraźnie świadczy, że i pole i klasztor były w tym samym środowisku, leżące „naprzeciwko” siebie. Prawdopodobnie między klasztorem a darowanym polem prowadziła droga w kierunku wzgórza św. Wojciecha.

O różnicy między miastem Krosnem, już lokowanym jako miasto królewskie, a Krosnem sołectwem jako jeszcze nie lokowanym, świadczą nazwy zastosowane w dokumencie. Jeden raz królowa Jadwiga wymienia „civitatem nostram Crosna” - „nasze miasto Krosno”, a więc lokowane, królewskie; a trzy razy mówi o Krośnie bez takiego zaznaczenia: „Jan, sołtys z Krosna”, „klasztor braci Mniejszych tamże w Krośnie”, „klasztor i konwent w Krośnie”¹⁷.

Ponieważ darowane przez Jana grunty były posiadane przez franciszkanów aż do roku 1950, kiedy to zawłaszczyły je władze komunistyczne PRL-u, łatwo więc ustalić, że kościół franciszkanów znajdował się na prawym brzegu Wisłoka, u stóp

wzgórza, na którym w roku 1460, a więc w czasie, kiedy już franciszkanie mieli kościół i klasztor w samym mieście Krośnie, powstał kościół pod wezwaniem św. Wojciecha. Potwierdza to tradycja ludowa, że krzyż, który od czasów powojennych stał na Zawodziu, był ustawiony na miejscu dawnego kościoła franciszkańskiego¹⁸.

Podobne podanie mówiło, że krzyż, który stał obok rzeki Lubatówki, w pobliżu jej ujścia do Wisłoka, upamiętniał miejsce dawnego kościoła szpitalnego Duchaczy. Podanie to słyszałem jako chłopiec od swojej matki w drodze do kościoła z Polanki do Krosna.

Rozpatrywane przez nas mniemanie Piotra Łopatkiewicza jest tym dziwniejsze, że autor z wielką pewnością siebie przekreśla całą dotychczasową tradycję i interpretację dokumentów, zwłaszcza dokumentu królowej Jadwigi z 1397 roku. Píše bowiem: „Wiemy, że folwark franciszkański znajdował się w bezpośrednim sąsiedztwie miasta u stóp wzgórza za Wisłokiem. Teren ten był w posiadaniu franciszkanów do 1950 roku, Grunt franciszkański do swych ostatnich dni znajdował się *ex opposito conventus*. Na prawym brzegu Wisłoka zlokalizowany był również majątek ziemski, którym uposażono krośnieński kościół farny. Umiejscawianie pierwotnego klasztoru i kościoła franciszkańskiego na prawym brzegu Wisłoka - podtrzymywane przez wszystkich dotychczasowych badaczy zagadnienia - jest konstrukcją karkołomną, by nie powiedzieć mocno naciaganą, bowiem określenie *sub monte trans flumen* odnosi się bezsprzecznie do franciszkańskiego majątku ziemskiego, a nie do zabudowań klasztornych i sakralnych. W tym kontekście o wiele bardziej prawdopodobne wydaje się umiejscowienie budynku konwentu w pobliżu lub wręcz w miejscu, gdzie istnieje on do dzisiaj, a określenie lokalizujące franciszkański folwark *ex opposito conventus* zdaje się taką tezę potwierdzać.

Wątpliwości budzi również dotychczasowe przekonanie historyków, iż zapis *prope civitatem nostram Crosna* - czyli obok miasta naszego (królewskiego) Krosna - odnosić można do klasztoru. O wiele bardziej prawdopodobne jest, iż również dotyczy on usytuowania majątku ziemskiego i jest to w pełni zgodne z rzeczywistą sytuacją topograficzną tego terenu. Gdyby jednak przyjąć, że zapis ten dotyczy jednak klasztoru, to wcale nie oznacza to, że jego pierwotne usytuowanie nie może odpowiadać dzisiejszej lokalizacji zespołu franciszkańskiego. Fakt ten jednak wymaga szerszego wyjaśnienia”¹⁹.

Zdumiewa łatwość, z jaką autor przekreśla przekonanie „podtrzymywane przez wszystkich dotychczasowych badaczy zagadnienia”, iż „jest konstrukcją karkołomną, by nie powiedzieć mocno naciaganą”. Tymczasem owa zgodność badaczy, zwłaszcza w tłumaczeniu i interpretowaniu najstarszych dokumentów, przez ludzi, którzy nie tylko umieli tłumaczyć owe teksty łacińskie na język polski, ale którzy, będąc wykształceni na językach klasycznych, mówili także łaciną, powinno dać okazję do namysłu, nad tym, jak swoje odkrycia architektoniczne uzgodnić z franciszkańską tradycją ustną i pisemną tak, by nie stwarzać antagonizmu, ale odkryć ich wzajemne poparcie i wyjaśnienie.

6. Założenie klasztoru

W świetle tego, co zostało powiedziane i najstarszych dokumentów, możemy odtworzyć etapy założenia klasztoru franciszkanów w Krośnie. Pierwszym etapem była stacja misyjna w Krośnie przedlokacyjnym, przy kaplicy Przemienienia Pańskiego, co mogło trwać aż do lokalizacji miasta na prawie niemieckim, przeprowadzonej przez króla Kazimierza Wielkiego.

Drugi etap był zapewne uwarunkowany lokacją miasta oraz założeniem parafii królewskiego miasta Krosna. W tym czasie, podczas gdy trwała budowa kościoła pleban duszpasterzował przy kaplicy Przemienienia Pańskiego. Wobec tego franciszkanie założyli swą stację misyjną na Zawodziu, budując kościół i klasztor, bez pomocy zarządu miasta, a tylko z ofiar życzliwych sobie ludzi. Po pewnym czasie sołtys Jan obdarował ich swoim ogrodem i łanem pola.

Trzeci etap miał miejsce po założeniu diecezji przemyskiej w roku 1375. Biskup Bryk z Winsen, franciszkanin, ustalił pobyt swych współbraci w Krośnie, erygując ich placówkę misyjną na formalny klasztor, który w roku 1397 otrzymał swe potwierdzenie od królowej Jadwigi²⁰.

Wreszcie etap czwarty. Po pożarze miasta Krosna i klasztoru franciszkanów w roku 1399, kiedy już kaplica Przemienienia Pańskiego nie była plebanowi potrzebna, a po spaleniu się jej w pożarze miasta wymagała nakładów na remonty, miasto za zgodą króla Władysława Jagiełły i starosty sanockiego Ścibora, na prośbę franciszkanów sprzedało im tę działkę, na której były zgłiszczą kaplicy Przemienienia Pańskiego²¹.

Piąty etap to szybka odbudowa i przebudowa kaplicy na kościół oraz wzniesienie klasztoru. Ten stan, nowej zabudowy w mieście Krośnie i dawnej posiadłości na Zawodziu, w roku 1407 zatwierdził i umocnił osobnym dokumentem król Władysław Jagiełło²².

Szósty etap. Kiedy w roku 1430 zakon zniósł wikariat misyjny na Rusi, klasztor krosniński wszedł w zespół klasztorów kustodii lwowskiej, stanowiącej nową jednostkę administracyjną w prowincji czesko-polskiej. W dalszym ciągu jednak spełniał zadania misyjne, nie tylko na mocy ogólnych przywilejów papieskich dla prowincji czesko-polskiej, ale od roku 1513 na mocy osobnego przywileju, jakiego udzielił papież Leon X gwardianowi klasztoru w Krośnie, nie tylko na teren miasta Krosna, ale i jego okolicy²³.

Summary

Franciscans in Krosno in the Light of the oldest Documents

Well known historian in Poland examines the issue of the Franciscans' arrival to Krosno. He examines also the location where the first monastery and church were built. He does not agree with the arguments of some historians and he thinks that the first church and Franciscan monastery in Krosno were built outside the city walls. This location was authorized by the decree of Queen Hedwig in 1397. In the author's opinion, the transition of Franciscans into the city happened after 1399 with the

permission of King Wladyslaw Jagiello and the mayor of city Sanok, Scibor. In 1407 King Wladyslaw Jagiello acknowledged the presence of Franciscans in the city, as well as outside the city walls.

¹ J. Umiński, *Historia Kościoła*, Opole 1959, t. 1, s. 482.

² Tamże, s. 370 i 489.

³ Tamże, s. 520.

⁴ M. Czuba, *Kościół farny w Krośnie na tle gotyckiej architektury sakralnej ziem ruskich Korony w: Kościół farny w Krośnie pomnik kultury artystycznej miasta*, Krosno 1997, ss. 67-69.

⁵ Tamże, s. 75.

⁶ Tamże, ss. 70-78.

⁷ *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, cz. 2 i 3, Kraków 1982, s. 20.

⁸ *Elenchus F.M.Conv. Provinciae s. Antonii Put. et b. Jacobi de Strepa*, Niepokalanów 1939, s. 27.

⁹ *Historia Kościoła w Polsce*, Poznań-Warszawa 1974, t. 1, s. 266.

¹⁰ Z. Perzanowski, *Średniowieczne osadnictwo rejonu Krosna*, w: *Krosno. Studia z dziejów miasta i regionu*, Kraków 1972, t. 1, s. 64.

¹¹ A. Zwiercan, *O franciszkanach w Krośnie do końca XVIII wieku*, „Nasza Przyszłość”, Kraków 1979, t. 51, ss. 14-15.

¹² Np. *Katalog zabytków sztuki w Polsce. Seria nowa, t. 1: Województwo krośnieńskie, z. 1: Krosno, Dukla i okolice*, Warszawa 1977, s. 86.

¹³ P. Łopatkiewicz, *Średniowieczny kościół franciszkański w Krośnie w: Biblioteka Krośnieńska, seria zabytki*, 1(1993) ss. 21-23.

¹⁴ Tamże, ss. 23-25.

¹⁵ *O franciszkanach w Krośnie*, s. 17.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ *Akta Grudzkie i Ziemskie*, Lwów 1872, t. III, ss. 120-121 (=AGZ).

¹⁸ A. Zwiercan, *O franciszkanach w Krośnie*, s. 18.

¹⁹ P. Łopatkiewicz, *Średniowieczny kościół franciszkański w Krośnie*, ss. 12-13.

²⁰ AGZ, Lwów 1872, t. III, s. 121.

²¹ Tamże, ss. 149-151.

²² Tamże, ss. 161-163.

²³ Archiwum Franciszkanów w Krośnie: *Przywilej udzielania Sakramentów z roku 1513*.

Aby uniknąć nieporozumień, trzeba odróżniać duszpasterstwo zasadnicze czyli prowadzenie parafii, jakie spełniał pleban w Krośnie, od duszpasterstwa pomocniczego misyjnego, jakie wykonywali m. in. Franciszkanie w Krośnie. W owym czasie zakon franciszkański nigdzie nie prowadził duszpasterstwa parafialnego w ścisłym znaczeniu, jak to dzisiaj bywa, a tylko spełniał posługę pomocniczą w mierze określonej przez dane sobie uprawnienia kanoniczne. Por. J. Garbacik [red.], *Krosno. Studia z dziejów miasta i regionu*, Kraków 1972-73, t. 1, s. 124 przyp. 7; A. Zwiercan, *O franciszkanach w Krośnie*, s. 17, przyp. 27.

Najstarsze dokumenty dotyczące klasztoru franciszkanów w Krośnie

1. Przywilej królowej Jadwigi z roku 1397¹

Jadwiga królowa potwierdza darowiznę zrobioną przez byłego wójta krośnieńskiego Jana klasztorowi franciszkanów w Krośnie, a zarazem wyjmuje klasztor ten spod zależności od władz miejskich.

W Krakowie 4 sierpnia 1397.

Jadwiga, z łaski Boga Królowa Polski i Dziedziczka Węgier itd., niniejszym pismem podajemy do wiadomości tym, którym należy, obecnym i przyszłym, co następuje. Że w obecności naszej i naszych Panów /Baronów/ przyszedł osobiście /były/ rzędca Jan czyli Scoltetus de Crosna /Wójt z Krosna/, teraz zaś obywatel Krakowski, nasz zaufany, nie zmuszony ani nie nakloniony, ani nie wprowadzony w żaden błąd, ale będąc zdrowym na umyśle i ciele, zachęcony dobrowolną radą swych przyjaciół, i oświadczył, że swój ogród razem z łanem pola naprzeciw klasztoru, który miał blisko miasta naszego Krosna, leżący tuż pod górą, bezpośrednio poza rzeką, braciom i domowi konwentu czyli Klasztorowi braci Mniejszych tamże w Krośnie /będącym/ tytułem prawdziwego i prawomocnego testamentu oraz jasno i po prostu ze względu na Boga ofiarował jako nieodwołalną darowiznę i efektywnie zrezygnował, razem z całym prawem, na mocy którego rzeczony Jan otrzymał go i posiadał, iżby wymienieni bracia i klasztor trzymał, miał, używał /go/ i spokojnie na wieczne czasy posiadał, /czy też/ by mógł sprzedać i swobodnie obrócić na korzyść tegoż domu.

A że Czcigodny Wawrzyniec z Krakowa, obecny Gwardian w Krośnie, razem z braćmi zakonu Minorytów, mianowicie z monasteru i konwentu w Krośnie wnieśli do nas skargę, pokornie prosząc, by prokonsul i radni z kolegów magistratu oraz społeczność całego miasta Krosna już więcej nie wtrącali się do dóbr klasztoru i świątyni, w której zakonnicy bracia Mniejsi służą Bogu, gdyż, jak nam wiadomo, świątynia i klasztor został wzniesiony oraz wyposażenie świątyni i klasztoru Krośnieńskiego zostały nabyte nie za pieniądze czy z jakąś pomocą konsulatu Krośnieńskiego, ale za jałmużny, które pobożni ludzie wspomnianym braciom ofiarowali.

Ponadto dodaje się i specjalnie wyraża, że także rzeczy należące do świątyni, srebra, ozdoby i inne tego rodzaju, które zostały ofiarowane klasztorowi krośnieńskiemu na chwałę Bożą w tej świątyni, gwardian prawowicie ustanowiony w Krośnie przez przełożonych zakonu, razem ze swoimi braćmi może zachować po wieczne czasy, bez pomocy, kierownictwa i straży konsulatu, bo prokonsulowi i radnym nie został powierzony do rządzenia klasztor i świątynia konwentu w Krośnie, ale miasto, by przez zaniedbanie konsulatu albo przez prywatę republika Krośnieńska nie cierpiała jakiejś szkody; przeto My tego rodzaju darowiznę i ustępstwo praw rzeczony Jana oraz prośbę Gwardiana i braci Mniejszych w Krośnie uważając za całkowicie słuszną i godną, uznajemy ją, potwierdzamy i niniejszym pismem zatwierdzamy jako mającą trwać na wieczne czasy.

Postanawiamy, żeby Gwardian i bracia klasztoru i konwentu krośnieńskiego byli wolni od wszelkiego dręczenia przez konsulat, i żeby prokonsul razem z radnymi już więcej nie wtrącali się do zarządzania świątynią i klasztorem braci Mniejszych w Krośnie, za każdym razem, gdy rzeczeni bracia złożą na nich skargę, nieodwołalnie po wieczne czasy prokonsul krośnieński razem z radnymi będą zobowiązani do wpłacenia tysiąca florenów węgierskich do kasy Świętego Majestatu Królewskiego, a panu Kasztelanowi Sanockiemu sto. Pismo to poświadczamy przywieszeniem naszej pieczęci.

Dano w Krakowie, w sobotę po dniu świętego Piotra w okowach. W roku Pańskim tysięcznym trzechsetnym dziewięćdziesiątym siódmym. Wobec szacownych Piotra Rpisca, Kasztelana Wiślickiego, magistra naszej kurii, Iacussio Vangrzin /Węgrzyn/ z Nowej Góry, Iacussio z Bocarzin, kuchmistrza, Adama z Tur, naszego Podskarbiego, Iurcona z Quathcovo i Pawła Rpisca z Bedlno oraz wielu innych naszych zaufanych, dyskretnych, godnych wiary i świadectwa.

2. Dokument sprzedaży parceli klasztorowi ²

Magistrat miasta Krosna poświadcza, że w księgach miejskich pod dniem 13 lutego 1400 r. znajduje się zapis, według którego miasto sprzedawało zakonowi franciszkanów za 300 grzywien groszy praskich grunt, na którym stoi klasztor i należące do niego zabudowania, i że suma ta nie tylko miastu wypłacona została, lecz że nawet zakon z własnej woli darował miastu prócz tego 100 grzywien zwykłej monety jako zapomogę na odbudowanie zgorzałego miasta.

W Krośnie 26 listopada 1402.

Gdy żyje pismo, żyje i dzieło powierzone pismu, którego twierdzenie żywi pamięć i daje przetrwanie przemijającym czynnościom. Dlatego my Piotr, dziedziczny Wójt miasta Krosna, razem z Radnymi tamże, Piotrem Wiluszem, Janem Clause, Tomaszem z Alzeynstat, Piotrem Roschke, Mikołajem Advocati, Janem Bernhart, a także z Mistrzami cechów, Mateuszem Schindler, Maciejem Flaber, Pawłem Sartor, Piotrem Preysnicz, Mikołajem szewcem z Sanoka, a także razem z ogółem całego miasta oznajmiamy wszystkim razem i poszczególnym, tak obecnym jak i przyszłym, że w aktach została zapisana otwarta wiadomość: Że w owym czasie, gdy miasto Krosno razem z klasztorem zostało całkowicie spalone przez pożar ognia i z dopustu bożego weszło i nastąpiło niemałe niebezpieczeństwo, wtedy zakonnik pan Mikołaj, Gwardian wspomnianego klasztoru, razem ze swymi braćmi, nie przymuszony, nie przynaglony, ale dobrowolnie przyszedłszy do naszego konsystorza, jednomyślnie prosili, żebyśmy wyrazili zgodę, aby działkę miejską przy starym murze sprzedać im za pewną sumę pieniędzy jako miejsce na zbudowanie świątyni i klasztoru, tak jednak, iżby budynków nie opierali o mur, zostawiając wolne i bezpieczne przejście dla straży miejskiej, bez przeszkody ze strony budynku braci.

My przeto rzeczoną sprawę przedstawiliśmy naszemu Najdostojniejszemu Księciu Władysławowi Królowi oraz naszemu Kasztelanowi Styboriuszowi, którzy dołączyli swoją zgodę na to, na cośmy sami się wcześniej zgodzili. My zatem, w

nadziei błogosławionej nagrody i zyskania ich modlitw, z rzeczonym Gwardianem i jego braćmi należycie i racjonalnie zawarliśmy ugodę pod takim warunkiem: że tenże Mikołaj Gwardian i jego następcy za to miejsce, które im sprzedamy, zamknięte kwadratowo od narożnika starego muru aż do wieży niżej i do wieży wyżej, nam i naszym następcom winni dać trzysta grzywien groszy praskich, od daty obecnej w przeciągu czterech tygodni pięćdziesiąt grzywien groszy praskich, na święto Świętego Jakuba sto grzywien, i na następne święto Paschy pięćdziesiąt, także na święto wniebowzięcia Maryi pięćdziesiąt, a potem na święto świętego Michała piętnaście, zaś na święto trzech króli dwadzieścia, wreszcie na święto zwiastowania Maryi piętnaście grzywien groszy praskich i to będzie wypłacenie ostatniej raty.

Stąd to my Piotr, wójt rzeczonego miasta razem z wyżej zaprzysiężonymi obecnym pismem oświadczamy, że bracia zakonnicy zakonu minorytów w Krośnie kwotę trzystu grzywien groszy praskich za miejsce, gdzie została zbudowana ich świątynia i klasztor, w pełni w swoim czasie i dniu wypłacili, których upewniamy co do sumy grzywien groszy praskich na wieczne czasy, że już nam za miejsce czyli działkę, jaką im sprzedaliśmy, zadośćuczynili według rat wyżej wymienionych. Ponadto od tych zakonników w Krośnie z ich łaski jako pomoc w obwarowaniu miasta Krosna otrzymaliśmy sto grzywien zwykłej monety, dlatego też pozwalamy i nieodwołalnie dajemy jako naszym sąsiadom i dobroczyńcom miasta Krosna miejsce czyli działkę między rzeką a /ich/ posiadłością, które to miejsce czyli działkę niech oni spokojnie trzymają, mają, używają i posiadają na wieczne czasy.

A kiedy my lub nasi następcy zaczną stawiać mur, wtedy będziemy musieli przebić im przez mur okna, w izbie i domu oraz w mieszkaniach czyli celach, jak oni je nazywają, które oni winni uzbroić żelazem, jak to będzie konieczne, a poprzez mur będą mogli mieć kanał odpływowy, tam, gdzie im wyda się wygodniej.

Tak więc na działce czyli w miejscu, które wyżej wskazani zakonnicy kupili u nas za sumę pieniędzy wyżej opisaną i przez nas zostali wystarczająco upewnieni, będzie im wolno jako prawdziwym i prawowitym właścicielom budować cokolwiek wyda im się potrzebne na pożytek swego klasztoru i świątyni, bez żadnej po wieczne czasy naszej jurysdykcji, nakazu, kierownictwa lub ingerencji. Na świadectwo tej rzeczy przywieszamy pieczęć naszego miasta.

Działo się to w wigilię świętego Walentego męczennika /13 lutego/ w Roku Pańskim tysięcznym czterechsetnym. Dano w dzień po świętej Katarzynie dziewicy /26 listopada/, w roku tysięcznym czterechsetnym drugim.

Wydrukowano według potwierdzenia króla Władysława Jagiełły, opisanego szczegółowo przy tym przy tym potwierdzeniu z r. 1407, nr LXXXII.

3. Przywilej króla Władysława Jagiełły z r. 1407³

Władysław Jagiełło potwierdza nadanie królowej Jadwigi z roku 1397 i dokument magistratu krośnieńskiego z r. 1402, względnie z r. 1400, a oprócz tego rozszerza przywileje zakonu OO. Franciszkanów krośnieńskich, uwalniając ich od płacenia wszelkich podatków królewskich.

W Krośnie 6 listopada 1407.

W Imię Pana Amen. Na wieczną rzecz pamiątkę. Władysław Król Polski, najwyższy Książę Litwinów i Dziedzic Rusi itd. Niniejszym pismem podajemy do wiadomości tym, którym należy, wszystkich obecnym i przyszłym: jak zakonnicy Gwardian i bracia zakonu Minorytów klasztoru i konwentu w Krośnie przyszedłszy do naszego majestatu przedstawili nam pismo najszcześniejszej pamięci Najdostojniejszej Księżnej pani Jadwigi Królowej Polski, niegdyś naszej najdroższej małżonki, prosząc pobożnie i pokornie, byśmy im je z naszej wielkodusznej łaskawości raczyli uznać, pozwolić, odnowić i zatwierdzić. Treść zaś tego pisma zawiera się w takich słowach:

Tutaj następuje dokument królowej Jadwigi z r. 1397, umieszczony powyżej. Potem brzmi potwierdzenie króla:

Przeto sklonieni słusznymi, pokornymi i pobożnymi prośbami Gwardiana i wymienionych braci, ich przywilej i pismo uznajemy, pozwalamy, odnawiamy, zatwierdzamy, oświadczając, że posiada ono siłę wieczystej mocy. Tym samym też zatwierdzeniem odnawiając pismo Piotra dziedzicznego wójta miasta naszego Krosna wystawione dla wspomnianych braci w roku Pańskim tysięcznym czterechsetnym drugim, które widzieliśmy, czytali i dotykali naszą ręką, postanawiamy, że posiada ono siłę wieczystej mocy i prawomocnej fundacji braci Mniejszych w Krośnie. Treść tego pisma tak się zaczyna:

Tutaj następuje dokument magistratu krośnieńskiego z r. 1402 umieszczony wyżej. Potem brzmi potwierdzenie:

Ponieważ treść tego pisma w całości traktuje o tym, w jaki sposób zakonnicy w Krośnie wyżej wymienieni zakupili działkę czyli miejsce na budowę świątyni i klasztoru u dziedzicznego wójta, za zgodą Najdostojniejszego naszego Księstwa i Panów całego Królestwa a także społeczności Krośnieńskiej, za sumę pieniędzy wyżej opisaną, za którą już zostali wystarczająco i jak najpełniej rozliczeni i upewnieni, zawarte kwadratowo od narożnika muru aż do wieży niżej i do wieży wyżej, i że wspomniani bracia z łaski dali na pomoc obwarowania miasta naszego Krosna sto grzywien zwykłej monety; przeto orzekamy stwierdzając, że mianowicie obecnie treść dziedzicznego wójta, jako prawdziwa i prawomocna fundacja krośnieńskiego klasztoru braci Mniejszych ma na wieczne czasy posiadać tę samą siłę i tę samą żywotność oraz tę samą moc we wszystkim, jak tu zostało włączone.

Również na pobożne prośby Gwardiana i wspomnianych braci zwalnimy ich od płacenia podatku, jaki z racji ogrodu i posiadłości wyżej opisanej, a także klasztoru zbudowanego na działce zakupionej zwykli byli co rok płacić, i od uiszczenia jakichkolwiek szarwarków, kwaterunków, kontrybucji wojennych, a także od tych zobowiązań, jakie z prawa winni nam świadczyć, wyjmujemy, rozwiązujemy i na wieczne czasy zwalnimy.

A radni razem z prokonsulem oraz mistrzowie cechów miasta naszego Krosna niech więcej nie mieszają się i nie wchodzą w kierowanie świątynią i klasztorem, ani niech nie ośmielają się zakonników klasztoru krośnieńskiego na osobie i dobrach i rzeczach, a także na sprzętach, ich roli i posiadłości, osobiście lub przez kogoś innego czy to publicznie czy skrycie, bezpośrednio lub pośrednio, milcząco lub wyraźnie,

jakimkolwiek wyszukany pozoem lub zmyśleniem dręczyć, wzburzać, niepokoić, albo, co niech się nie stanie, zadać jaki gwałt wspomnianym zakonnikom w Krośnie albo ich klasztorowi, którego rzeczeni zakonnicy są prawomocnymi dziedzicami, tak swego klasztoru jak świątyni i majątku, pod karą wyżej przepisaną, mianowicie tysiąca florenów węgierskich, które prokonsul Krośnieński razem z radnymi zobowiązani będą wpłacić nie z kasy wspólnej czy z dochodów miasta, ale własnych funduszy i zasobów, do naszego skarbcu i panu Kasztelanowi Sanockiemu sto, nieodwołalnie po wieczne czasy tyle razy, ile razy wyrządzą krzywdę zakonnikom zakonu Minorytów, co niech się nie zdarzy, swoim najściem na dobra albo rzeczy czy też kierowaniem świątynią ich klasztoru w Krośnie, gdy do jakiegokolwiek urzędu zostaliby pozwani. Na potwierdzenie tego pisma została przywieszona nasza pieczęć.

Działo się to w Krośnie w niedzielę w sam dzień błogosławionego Leonarda wyznawcy Roku pańskiego Tysiącznego Czterechsetnego Siódmego. W obecności Czcigodnego pana Macieja z Bożej łaski Biskupa Przemyskiego i poważnych i szlachetnych mężów Jana ze Szczekocina Zawichojskiego, Alberta z Wscharadola Kasztelana Kamienieckiego, Sinbramo z Maszców Miecznika Krakowskiego, Stiboriusza Kasztelana Sanockiego i Byencone z Zabocruk i wielu innych godnych wiary i prawdomównych.

Dano /przez/ czcigodnego pana Mikołaja Vice-Kanclerza Królestwa Polskiego, nam szczerze kochanego. Według relacji tegoż pana Mikołaja Królestwa Polskiego Vice-Kanclerza.

Wydrukowano według potwierdzenia króla Władysława Jagiełły znajdującego się w oryginale, na pergaminie w posiadaniu OO. Franciszkanów w Krośnie a udzielonego wydawnictwu za pośrednictwem J. W. hr. Mieczysława Potockiego, konserwatora. Pieczęć zaginęła, pozostały tylko po niej cztery otwory, przez które był przeciągnięty sznurek. Pismo dokumentu tak drobne, że go było można odczytać tylko za pomocą szkła powiększającego a przy tym jak naówczas wiele okrągłejsze jak zwykle; można stąd wnosić, że pisarz nie był Polakiem lub przynajmniej człowiekiem we Włoszech lub na zachodzie wykształconym, gdzie pismo w owym czasie już o wiele bardziej się zbliżało do charakteru, jakim u nas pisano w wieku XVI. Pergamin gruby, po jednej stronie tylko gładzony.

4. Przywilej udzielania Sakramentów z roku 1513⁴

Dla Gwardiana Krośnieńskiego

Leon Biskup Sługa Sług Bożych, kochanemu nam w Chrystusie Synu, w Krośnie, Diecezji Przemyskiej, Gwardianowi, prawomocnie przez Przełożonych jego Zakonu ustanowionemu, pozdrowienia i Apostolskie błogosławieństwo.

Skoro Zakon Minorytów przez Poprzedników naszych po wieczne czasy został dany na pomoc Świętemu Rzymskiemu Kościołowi i ozdobiony różnymi przywilejami, szczególną wolnością, przeto również tobie, zgodnie z tymi samymi przywilejami dajemy władzę, iż możesz i jesteś zdolny /w braku księży świeckich/ w Krośnie, i okolicy, diecezji Przemyskiej, udzielać sakramentów, mianowicie chrztu, nie tylko przy

chrzcielnicy w kościele macierzystym, ale i gdzie indziej, jak konieczność będzie tego wymagać.

Również poprzez ten List Apostolski, w obecnym brzmieniu, udzielamy na zawsze tobie, wymienionemu Gwardianowi, władzy udzielania małżeństwa, nie tylko w kościele macierzystym, ale i w kościele twego klasztoru; także spowiedzi sakramentalnej; ostatniego namaszczenia; oraz sakramentu Boskiej Eucharystii, w każdym czasie, i na święto Paschy w twoim kościele.

Co więcej, w imię świętego posłuszeństwa nakazujemy to i pod karą anatemy polecamy, bez względu na jakiekolwiek racje przeciwne ze strony Konstytucji, Dekretów, Kanonów i Zarządzeń Apostolskich oraz Statutów tak Prowincjalnych jak i Synodalnych i innych.

Udzielamy ci także wszelkiej władzy rozgrzeszania z aborcji. Również będzie ci wolno spowiadać wszystkich ludzi jakiegokolwiek stanu, których i w niebezpieczeństwie śmierci posilać Najświętszym Sakramentem, i rozgrzeszać z przypadków nam zastrzeżonych, zwłaszcza jeżeli będą to Współbracia lub Dobroczynicy twego Klasztoru, w Krośnie i w okolicy, możesz rozgrzeszać Naszą Władzę.

Natomiast Czcigodnym Braciom w Chrystusie z Bożej łaski Arcybiskupowi Lwowskiemu i Biskupowi Przemyśkiemu, polecamy i każemy, aby tobie i twoim Braciom, w Klasztorze Krośnieńskim, nie brakowało skutecznej obrony i wsparcia w sprawach wyżej wymienionych; ani też żeby twoich następców w tychże sprawach, Sędziowie tak Kościelni jak Świeccy, chociażby cieszyli się jakąś Władzą Apostolską, nie dręczyli, wzburzali ani niepokoiли, ale żeby mocą tego naszego Przywileju mogli działać i nim się cieszyć.

Zatem na podstawie tego pisma każemy zaznaczyć, decydując i stanowiąc, żeby to pismo miało na zawsze tę samą moc i tę samą żywotność, oraz tę samą treść we wszystkim, jak jest zapisane.

Nikomui więc z ludzi nie wolno tego naszego pisma, jego adnotacji i przywileju, łamać lub mu się zuchwale sprzeciwiać. A jeśliby ktoś usiłował to czynić, niech wie, że popadnie w zagniewanie Wszechmogącego Boga i Błogosławionych Piotra i Pawła Jego Apostolów.

Dano w Rzymie u Świętego Piotra. W Roku Wcielenia Pańskiego 1513, 7 Miesiąca Maja. Pontyfikatu Naszego Roku Pierwszego.

* * *

My Bernardyn z Bożej łaski Arcybiskup Świętego Kościoła Metropolitalnego Lwowskiego, jako Syn Świętego Posłuszeństwa, po wglądzie w to pismo i pilnym przeczytaniu oraz przedyskutowaniu, w całości je przyjmujemy.

Wzięto z oryginału słowo w słowo.

Oryginał przechowuje się obecnie w Archiwum Klasztoru Lwowskiego naszego Zakonu, mianowicie u Świętego Krzyża we Lwowie.

tłum. Cecylian Niezgoda OFMConv.

¹ *Akta Grodzkie i Ziemskie*, Lwów 1872, t. III, ss. 120-121.

² *Tamże*, ss. 149-151.

³ *Tamże*, ss. 161-163.

⁴ Archiwum Franciszkanów w Krośnie.

PUŁAPKI HISTORIOGRAFII: Z DZIEJÓW FRANCISZKANÓW W KRÓLESTWIE POLSKIM PO KASACIE W 1864 R.

Kasata klasztorów w Królestwie Polskim, przeprowadzona nocą z 27 na 28 XI 1864, jest wydarzeniem znanym historykom i opracowanym naukowo¹. Dzieje zakonników po kasacie czekają jeszcze na opracowanie i choć zostało już ono podjęte², przynosi jednak już teraz zaskakujące rozwiązania i wyjaśnienie wielu zagadek. Dotyczy to również franciszkanów, którym ukaz kasacyjny pozostawiał klasztor w Kaliszu jako etatowy i klasztor w Warszawie jako nieetatowy, pozostałe zaś klasztory likwidował³. Klasztor w Warszawie został skasowany w 1866 r.⁴ Po ukazie tolerancyjnym z 1905 r. franciszkanie podjęli próbę odzyskania klasztoru w Łagiewnikach k. Łodzi, w którym spoczywało ciało Sługi Bożego, dziś błogosławionego, o. Rafała Chylińskiego. Obsadę personalną klasztoru, który udało się rewindykować w 1907 r., stanowili zakonnicy przybyli z Galicji. Funkcja przełożonego zastrzeżona jednak była zakonnikowi mającemu poddaństwo rosyjskie. Dlatego też objął ją o. Apolinary Kędziński, jeden z niewielu żyjących jeszcze zakonników, którym dane było doświadczyć kasaty 1864 r.⁵

Postać ta nie jest obca literaturze naukowej. O ojcu Apolinarym wzmiankuje bp Paweł Kubicki⁶. Podaje on m.in., że o. Apolinary urodził się w 1822 r., zmarł zaś w 1893 r., a w 1866 r. skazany był na rok kazamat w Modlinie za ukrywanie współbrata zakonnego, o. Leona Godlewskiego, uczestnika powstania styczniowego⁷. W innym miejscu tenże autor napisał o ojcu Apolinarym, nie identyfikując go wszakże jako franciszkanina, że urodził się w 1836 r., zmarł w 1911 r., a w 1892 r. został ukarany grzywną za zbieranie ofiar wśród wiernych parafii Sędziejowice (diec. kujawsko-kaliska), na co nie miał zezwolenia władz państwowych⁸.

Bp Kubicki nie był zawodowym historykiem, a w mnóstwie nagromadzonego materiału faktograficznego zapewne nie zauważył, że chodzi o tę samą osobę, z tym że daty urodzenia i zgonu w obu zapisach wzajemnie się wykluczają. Nie zauważył też, że pierwszy z tych zapisów pokrywa się z informacjami, które autor podał o franciszkaninie, o. Jakubie Konderskim⁹. Rozwiązanie wydaje się oczywiste: to jedna i ta sama osoba, tyle, że w przekazach źródłowych jej nazwisko zapisano raz jako

"Kędziński", a raz jako "Konderski". Tak też zinterpretowały to Ewa Jabłońska-Deptuła i Janina Gawrysiakowa, opracowując zagadnienie zaangażowania zakonników w wydarzenia z lat 1861-1864¹⁰. Autorki jednak zupełnie nie ustosunkowały się do sprzeczności w dacie urodzin i zgonu zakonnika, względnie tej sprzeczności nie dostrzegły.

Ani bp Kubicki, ani E. Jabłońska-Deptuła i J. Gawrysiakowa nie sięgnęli do nekrologu o. Apolinarego Kędzińskiego, zamieszczonego w "Wiadomościach Archidiecezjalnych Warszawskich"¹¹, a być może o istnieniu tego nekrologu nie wiedzieli. Nekrolog ten podaje datę urodzin zakonnika: 11 IV 1836 i datę zgonu: 22 VI 1911, a opisując bieg życia, nic nie wspomina o więzieniu w Modlinie, choć tej wzmianki mogła nie przepuścić cenzura¹². Ale interwencja cenzury wydaje się mało prawdopodobna: w tym samym czasie "Przegląd Katolicki" bez żadnych ograniczeń napisał wszak, anonując śmierć o. Apolinarego, że zakonnik przez kilka lat przebywał na zesłaniu na Syberii¹³. Czy bp Kubicki, dość dokładnie odnotowujący wszystkie fakty katorgi lub zesłania duchownych, przegapił ten fakt, czy też nie odnalazł go w źródłach? Wydawać by się więc mogło, te kolejne źródła drukowane, miast przyczyniać się do wyjaśnienia zagadki, tylko ją komplikują. Nie wyszedł więc poza powyższe ustalenia o. Piotr Mielczarek w monografii klasztoru w Łagiewnikach¹⁴.

Dopiero podjęcie badań nad dziejami zakonników Królestwa Polskiego po 1864 r., w tym sporządzenie imiennej kartoteki zakonników¹⁵, pozwoliło jednoznacznie rozstrzygnąć, że Apolinary Kędziński i Jakub Konderski to dwie różne osoby. Informacje o nich zawarte u Kubickiego oraz u E. Jabłońskiej-Deptuły i J. Gawrysiakowej są jednak dokładnie przemieszane. Ostateczne wyjaśnienie wszelkich związanych z tym niejasności może przynieść dopiero zakończenie podjętej już kwerendy archiwalnej, ale w tej chwili można przedstawić, przynajmniej w ogólnym zarysie, biografie obu zakonników, orzekając zarazem, które elementy biografii jednego zakonnika mylnie zostały przypisane drugiemu.

O. Jakub Konderski urodził się 5 XI 1822¹⁶. Na obecnym etapie badań nie udało się ustalić miejsca urodzenia ani imienia chrzestnego. Jakub, to jego imię zakonne. Świecenia kapłańskie przyjął w 1851 r.¹⁷ W czasie kasaty 1864 r. był gwardianem klasztoru w Łagiewnikach¹⁸. Wydaje się jednak, że kasata nie zastała go w klasztorze. Nie ma go bowiem na sporządzonej 8 VIII 1865 liście zakonników klasztoru kaliskiego¹⁹, wiele natomiast wskazuje, że ukrywał się poza klasztorem, prawdopodobnie u reformatów w Lutomiersku. Konderski jako gwardian pomagał ukrywać się działającemu w okolicy Łagiewnik o. Leonowi Godlewskiemu, aktywnemu uczestnikowi powstania styczniowego²⁰. Gdy Godlewskiego władze carskie aresztowały, prowadzone śledztwo, zataczając coraz szersze kręgi, objęło również Konderskiego: 17/29 VI 1865 Czasowa Wojenna Komisja Śledcza domagała się aresztowania o. Jakuba, który - według jej informacji - miał przebywać właśnie w klasztorze reformatów w Lutomiersku²¹. Współpraca między klasztorami w Łagiewnikach i w Lutomiersku w zakresie działań powstańczych musiała być dość ożywiona: gwardian z Lutomierska, o. Makary Kowalewicz, również pomagał Godlewskiemu w ukrywaniu się, ponadto zaopatrzył go w fałszywe dokumenty,

wystawione na nazwisko innego mieszkańca klasztoru w Lutomiersku, o. Leona Czaplisa²². Niewykluczone, że o. Jakub Konderski również szukał schronienia w zaprzyjaźnionym klasztorze. Być może jego zaangażowanie w powstanie styczniowe było znacznie większe, niż tylko ukrywanie współbrata, choć dziś o tym nie wiemy. Konderski został jednak aresztowany i w październiku 1865 r. oddany pod sąd wojenny²³. Wyrokiem Audytoriatu Polowego z 24 II 1866, zatwierdzonym przez Namiestnika Królestwa Polskiego 26 II 1866 został skazany na jeden rok więzienia w twierdzy w Modlinie, a po uwolnieniu miał pozostawać pod dozorem policyjnym²⁴. Faktycznie odbył połowę kary; resztę darowano mu w oparciu o łaskę cara i 10 IX 1866 został zwolniony oraz odesłany do klasztoru w Kaliszu²⁵. Nie zabawił tam zbyt długo. Na przełomie 1867 i 1868 r. był rezydentem przy kościele pofranciszkańskim w Łagiewnikach, gdzie wikariuszem-rektorem był od czasu kasaty inny franciszkanin, o. Walerian Celmerowski²⁶. Czy była to ze strony zakonu próba (nieudana, rzecz jasna) utrzymania klasztoru w Łagiewnikach, choćby w szczątkowej formie? W 1869 r. Konderski przebywał w klasztorze w Kaliszu²⁷, ale opuścił go w 1870 r., zostając wikariuszem parafii Pątnów w diecezji kujawsko-kaliskiej²⁸. Odtąd pracował w duszpasterstwie parafialnym tej diecezji, obejmując w 1872 r. wikariat w Łasku, a w 1876 r. probostwo w Konopiskach²⁹. Prawdopodobnie w 1876 r. otrzymał też indult sekularyzacyjny, gdyż katalogi diecezji kujawsko-kaliskiej od 1877 r. przestały zamieszczać przy jego nazwisku skrót "OFMConv". Do końca życia pozostał proboszczem w Konopiskach i tam zmarł 26 II 1893³⁰. Jako proboszcz nie wyróżnił się chyba niczym nadzwyczajnym, nikt bowiem z konfratrów dekanalnych czy diecezjalnych nie napisał nekrologu do "Przeglądu Katolickiego", choć gazeta ta w owym czasie zamieszczała sporo podobnych opracowań. O jego przeszłości powstańczej mało kto już wtedy pamiętał, a może sam zainteresowany wołał ze zrozumiałych względów jej nie rozgłaszać. Nie stanowiło to jednak, jak widzimy, przeszkody w objęciu samodzielnej parafii, mimo, że władze carskie zastrzegały sobie wyrażanie weta w stosunku do kandydatów na probostwa³¹.

Drugi z interesujących nas zakonników, o. Apolinary Kędzierski, urodził się 11 IV 1836 w Giżycach koło Sochaczewa³². Na chrzcie otrzymał imię Jakub i to prawdopodobnie sprawiło, że mylnie identyfikowano go z o. Jakubem Konderskim. Do zakonu wstąpił w 1854 r., a w 1862 r. otrzymał święcenia kapłańskie³³. Kasata zastała go w klasztorze w Stawiskach koło Łomży³⁴. Wywieziony wraz z innymi współbraćmi do klasztoru etatowego w Kaliszu, przebywał tam na pewno do 1869 r.³⁵ W tymże roku został bowiem mianowany wikariuszem w Sieradzu³⁶. Podobnie jak Konderski, został zaangażowany przez władzę diecezjalną do pracy parafialnej w diecezji kujawsko-kaliskiej, ale nie wydaje się, by inicjatywa w tym względzie pochodziła od niego samego: nie mamy śladów, by ubiegał się o sekularyzację. Z Sieradza przeszedł w 1874 r. na wikariat do Warty, a w 1875 r. objął probostwo w Złotkowie³⁷. W parafii tej zbudował w 1880 r. nowy kościół parafialny³⁸, co w ówczesnych warunkach politycznych wymagało niemałego trudu, o finansach nie wspominając³⁹. W 1883 r. przeszedł na parafię do Chwałborzyc⁴⁰, a w 1887 r. na probostwo do Sędziejowic⁴¹. Zapał inwestycyjno-gospodarczy prawdopodobnie go nie opuszczał: w Sędziejowicach zamierzał wyremontować wieżę kościelną i na ten cel w

marcu 1891 r. rozpoczął zbieranie ofiar. W przeciągu dwóch lat zebrał około 100 rubli, z których 90 przeznaczył na remonty kościoła w Sędziejowicach, a około 15 przesłał na odnowienie katedry we Włocławku. Nie miał jednak na tego rodzaju kwestę wymaganych zezwoleń władz państwowych i decyzją z 5 VII 1892 generał-gubernator warszawski skazał go na zapłacenie grzywny 50 rubli⁴². To prawdopodobnie stało się przyczyną, że w 1893 r. musiał opuścić Sędziejowice i przenieść się do klasztoru w Kaliszu⁴³. W wyniku zmniejszenia się obsady klasztoru w Kaliszu, spowodowanego zgonami zakonników, został w 1897 r. przełożonym tego klasztoru; liczył wówczas ponad 60 lat, zdołał jednak podjąć poważny wysiłek kapitalnego remontu tak kościoła klasztornego jak i budynku mieszkalnego⁴⁴. Niedługo jednak mógł się cieszyć owocami tej pracy: w 1902 r. nastąpiła kasata klasztoru w Kaliszu, a on sam zmuszony był zamieszkać w klasztorze reformatów we Włocławku⁴⁵. W 1907 r., gdy zaistniały sprzyjające warunki polityczne do rewindykacji klasztoru w Łagiewnikach, opuścił Włocławek, obejmując funkcję przełożonego reaktywowanego klasztoru i rektora kościoła. To ostatnie było równoznaczne z funkcją proboszczowską. Władze kościelne, chcąc obejść przepisy państwowe o tworzeniu nowych parafii, powoływały do życia tzw. filie parafialne, które w praktyce cieszyły się pełną samodzielnością duszpasterską⁴⁶. P. Mielczarek jest zdania, że w odzyskanym klasztorze Kędzierski nie pełnił faktycznie funkcji przełożonego, jedynie figurował jako zwierzchnik wspólnoty wobec władz państwowych, gdyż on miał poddaństwo rosyjskie, a pozostali zakonnicy przybyli z Galicji⁴⁷. Nie wydaje się jednak, by był to sąd słuszny. O. Apolinary bowiem osobiście zabiegał o pomnożenie wyposażenia świątyni, występował z inicjatywą remontów, pozostałych ojców wprowadzał w praktykę lokalnego duszpasterstwa, co wskazywałoby, że to jednak on, nie tylko nominalnie, ale faktycznie był odpowiedzialny za klasztor⁴⁸. Podziwiać więc trzeba energię niemłodego już zakonnika, tym bardziej, że w 1910 r. franciszkanom z Galicji władze carskie cofnęły pozwolenie na pobyt w Łagiewnikach i o. Apolinary pozostał sam pełniąc obowiązki proboszcza⁴⁹. Zapisał się w pamięci mieszkańców Łagiewnik jako gorliwy w służbie Bożej, odprawiający Mszę św. do ostatnich dni życia, mimo osłabienia spowodowanego wiekiem i chorobami⁵⁰. Zmarł w Łagiewnikach 22 VI 1911 r., licząc 75 lat życia, a 49 kapłaństwa⁵¹. Podana przez "Przegląd Katolicki" informacja, jakoby przebywał na zesłaniu na Syberii⁵², nie znajduje potwierdzenia w innych źródłach, a przypisywane mu zasługi patriotyczne, zwłaszcza ukrywanie o. Leona Godlewskiego i rok więzienia w modlińskich kazamatach odnoszą się do o. Jakuba Konderskiego. O. Apolinary nie mógł uczestniczyć w ukrywaniu o. Leona Godlewskiego, gdyż przebywał w tym czasie w klasztorze w Stawiskach, zaś o. Leon działał wtedy w okolicy Łagiewnik. Znane nam źródła nie wskazują, aby przeciwko o. Apolinaremu toczyło się śledztwo w związku z udziałem w powstaniu lub zapadł jakiś wyrok skazujący. Należy przyjąć, że był to zakonnik koncentrujący się na działalności religijnej, szczególnie dbały o materialne dobra parafii lub klasztorów, w których pracował. Jeśli rzeczywiście był zaangażowany w działalność powstańczą, to albo zdołał fakt ten ukryć, albo działalność ta nie pozostawiła śladu w źródłach pisanych.

Wspomniana parokrotnie praca bpa Kubickiego, oparta na archiwaliach,

których znaczna część zaginęła, choć zawiera ogrom faktów, musi być wykorzystywana z wielką ostrożnością, niesie bowiem niebezpieczeństwo mylnej identyfikacji osób, w tym przypisywanie dokonań jednego zakonnika innemu, mającemu podobne lub nawet to samo nazwisko. Punktem wyjścia musi więc być sporządzenie kartoteki osobowej zakonu (prowincji) i wraz z nią ustalenie dokładnej listy personalnej zakonników, a następnie prześledzenie ich dziejów, zwłaszcza miejsc pobytu, nie tylko w czasie powstania styczniowego, ale też później, w tym zwrócenie uwagi na represje, opinie i oceny danej postaci, formułowane zarówno przez władzę państwową jak i kościelną. Pomocne też będą opublikowane w prasie nekrologi, nierzadko zawierające informacje "między wierszami".

Dzieje dwóch przedstawionych wyżej franciszkanów są przykładem różnych dróg odnajdywania przez zakonników miejsca w rzeczywistości popowstaniowej i pokasacyjnej: Konderski - ewolucji człowieka, który z aktywnego uczestnika powstania przeistaczał się z biegiem lat w osobę o innych zainteresowaniach i dokonaniach; Kędzierski - służby Kościołowi poprzez troskę o bazę materialną, a gdy zaistniały sprzyjające okoliczności, także poprzez próbę reaktywowania życia zakonnego w sytuacji carskiego terroru.

Summary

The author is following the history of two Franciscans Fr. Apolinary Kedzierski (1836-1911), who was mistakenly identified by historians with the other Franciscan, Fr. Jakub Konderski (1822-1893). Although close in time, the lives of both Franciscans were drastically different. Fr. Kedzierski remained a zealous friar after great persecution by Russian invaders, whereas the other left the order and became a diocesan priest.

¹ P.P. Gach, *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w latach 1773-1914*, Lublin 1984.

² R. Prejs: *Źródła do dziejów zakonników Królestwa Polskiego po kasacie klasztorów w 1864 r. Szkic zagadnienia*, w: *Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne*, 1997, t. 67, ss. 333-347. Tenże: *Zakonnicy Królestwa Polskiego po kasacie 1864 r. Zagadnienia wybrane*, „*Nasza Przyszłość*” 1997, t. 88, ss. 311-327.

³ Archiwum Archidiecezjalne w Lublinie - sygn. 60-XI-33: Spis klasztorów zniesionych i zamkniętych z wyszczególnieniem, do jakich klasztorów przenoszą się z nich zakonnicy i z określeniem w przybliżeniu liczby tych ostatnich.

⁴ A.J. Szeinke, *Kościół świętego Antoniego i klasztor Franciszkanów-Reformatów w Warszawie 1623-1987*, Kraków 1990, s. 279.

⁵ P. Mielczarek, *Sanktuarium św. Antoniego w Łagiewnikach*, Niepokalanów 1996, ss. 206-209.

⁶ *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861-1915*, cz. 1-3, Sandomierz 1933-1940.

⁷ Tamże, cz. 1, t. 3, s. 673.

⁸ Tamże cz. 1, t. 1, ss. 465-466.

⁹ Tamże, cz. 1, t. 3, ss. 493, 674.

¹⁰ E. Jabłońska-Deptuła, J. Gawrysiakowa, *Materiały do zaangażowania patriotycznego zakonów męskich w Królestwie Polskim w latach 1861-1864*, w: *Materiały do historii zgromadzeń zakonnych na ziemiach polskich w XIX i początku XX w.*, Lublin 1976, s. 126.

¹¹ 1(1911), s. 179.

¹² Tamże.

- ¹³ „Przegląd Katolicki” 49(1911), s. 578.
- ¹⁴ P. Mielczarek, *Sanktuarium św. Antoniego w Łagiewnikach*, ss. 203-204.
- ¹⁵ R. Prejs, *Źródła do dziejów zakonników Królestwa Polskiego*, ss. 346-347.
- ¹⁶ *Schematyzmy diecezji wrocławskiej za lata 1873-1894*.
- ¹⁷ Tamże. Dodajmy w tym miejscu, że schematyzmy tej diecezji za lata 1869-1872 nie podawały dat przy nazwiskach osób.
- ¹⁸ *Schematyzm archidiecezji warszawskiej za rok 1864*, s. 82.
- ¹⁹ Archiwum Diecezjalne we Wrocławiu. Zespół: Konsystorz Generalny Kaliski - sygn. II 12, k. 946-949.
- ²⁰ E. Jabłońska-Deptuła, J. Gawrysiakowa, *Materiały do zaangażowania patriotycznego zakonów męskich*, s. 125.
- ²¹ P. Mielczarek, *Sanktuarium św. Antoniego w Łagiewnikach*, ss. 186-189.
- ²² P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861-1915*, cz. I, t. 3, s. 674.
- ²³ E. Jabłońska-Deptuła, J. Gawrysiakowa, *Materiały do zaangażowania patriotycznego zakonów męskich*, s. 182.
- ²⁴ P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861-1915*, cz. I, t. 3, s. 674.
- ²⁵ H. Cederbaum, *Wyroki Audytoryatu Polowego z lat 1863, 1864, 1865 i 1866*, Warszawa 1917, s. 363.
- ²⁶ P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861-1915*, cz. I, t. 3, s. 493.
- ²⁷ *Schematyzm archidiecezji warszawskiej za rok 1868*, s. 50.
- ²⁸ *Schematyzm diecezji wrocławskiej za rok 1869*, s. 36; tamże za rok 1870, s. 39.
- ²⁹ Tamże za lata 1871-1872, *passim*.
- ³⁰ Tamże za lata 1873-1877, *passim*.
- ³¹ Tamże za rok 1894, s. 128.
- ³² Por. Archiwum Archidiecezjalne w Lublinie - sygn. 60 I 163: *Korespondencja z władzami państwowymi* (gl. w sprawie translokacji duchowieństwa, w tym stosowne pozwolenia gubernatora).
- ³³ „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 1(1911), s. 179; P. Mielczarek, *Sanktuarium św. Antoniego w Łagiewnikach*, s. 203; *Schematyzmy diecezji wrocławskiej za lata 1873-1907*, *passim*.
- ³⁴ *Schematyzm diecezji wrocławskiej za lata 1873-1907*, *passim*.
- ³⁵ *Schematyzm Franciszkanów Prowincji Polskiej za rok 1863*, s. 97.
- ³⁶ Archiwum Archidiecezjalne w Lublinie - sygn. 60-XI-33: *Spis klasztorów zniesionych...*; Archiwum Diecezjalne we Wrocławiu. Zespół: Konsystorz Generalny Kaliski - sygn. II 12 k. 946-949; *Schematyzm diecezji wrocławskiej za rok 1869*, s. 36.
- ³⁷ *Schematyzm diecezji wrocławskiej za lata 1870-1873*, *passim*.
- ³⁸ Tamże, za lata 1874-1877, *passim*.
- ³⁹ „Przegląd Katolicki” 42(1904), s. 254.
- ⁴⁰ Władze carskie zasadniczo nie godziły się na budowę nowych świątyń, a na odbudowę zniszczonych lub kapitalny remont pozwalały z największą trudnością. Spory materiał faktograficzny w tej sprawie zob.: P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861-1915*, *passim*.
- ⁴¹ „Przegląd Katolicki” 21(1883), s. 290; *Schematyzm diecezji wrocławskiej za rok 1884*, s. 39.
- ⁴² Tamże, 25(1887), s. 57; *Schematyzm diecezji wrocławskiej za rok 1888*, s. 48.
- ⁴³ P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861-1915*, cz. I, t. 1, s. 465-466.
- ⁴⁴ „Przegląd Katolicki” 31(1893), s. 585.
- ⁴⁵ Tamże, s. 523.
- ⁴⁶ *Schematyzm diecezji wrocławskiej za rok 1903*, s. 71.
- ⁴⁷ P. Mielczarek, *Sanktuarium św. Antoniego w Łagiewnikach*, ss. 199-205; *Schematyzmy archidiecezji warszawskiej za lata 1900-1911*, *passim*.
- ⁴⁸ P. Mielczarek, *Sanktuarium św. Antoniego w Łagiewnikach*, s. 207.
- ⁴⁹ Tamże, ss. 207-209.
- ⁵⁰ „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 1(1911), s. 179.
- ⁵¹ P. Mielczarek, *Sanktuarium św. Antoniego w Łagiewnikach*, s. 204.
- ⁵² Tamże, s. 204, 207; *Schematyzm archidiecezji warszawskiej za rok 1912*, s. 110.
- ⁵³ 49(1911), s. 578.

KRAKOWSKA PROWINCJA FRANCISZKANÓW PO DRUGIEJ WOJNIE ŚWIATOWEJ (1945-1990)¹

1. Krakowska prowincja franciszkanów - rys historyczny

Franciszkanie przybyli do Krakowa w 1237 r.² Jest to jedyny franciszkański konwent w Polsce, który nieprzerwanie istnieje do naszych czasów. W 1238 r. została utworzona prowincja czesko-polska, zwana też polsko-czeską. W skład tej nowej, pierwszej słowiańskiej prowincji, wchodziło w XIII w. 7 kustodii, w tym 3 utworzone na ziemiach polskich (krakowska, kujawska, zwana później gnieźnieńską i górnośląską, trzy bowiem inne: złotoryjska, wrocławska i pruska, zostały w początkach drugiej połowy XIII w. przyłączone do prowincji saskiej)³. Konwent krakowski, w którym już w 1249 r. odbyła się kapituła prowincjalna, spełniał od początku ważną rolę w tej nowej prowincji - był klasztorem kustodialnym, ośrodkiem studiów, a w pierwszej połowie XV w. stał się już faktycznie siedzibą prowincjała, bowiem wojny husyckie w dużej mierze przyczyniły się do zniszczenia klasztorów w Czechach⁴. W XIV w. utworzono wikariat na Rusi, powstały tam bowiem, po przyłączeniu Rusi do Polski w 1340 r. przez Kazimierza Wielkiego, liczne klasztory, a w nieco późniejszym czasie także i na Litwie. W 1430 r. te klasztory zostały przyłączone do prowincji czesko-polskiej. Ten znaczny rozwój, a także wielki teren, spowodował podział prowincji czesko-polskiej w 1517 r., kiedy to utworzono prowincję polską, z siedzibą prowincjała w Krakowie⁵. Była to duża prowincja, liczyła 32 klasztory i od 400 do 600 zakonników, a jej patronem był św. Franciszek. Dalszy rozwój doprowadził w 1624 r. do jej podziału - powstała nowa prowincja rusko-litewska, pod wezwaniem św. Antoniego. Ta ostatnia, bardzo rozległa prowincja, została w 1686 r. podzielona na dwie: ruską i litewską, która obrała sobie za patrona św. Kazimierza. Stan taki utrzymał się do rozbiorów Polski. Pod koniec XVIII w. franciszkanie w Polsce mieli 12 kustodii (po 4 w każdej prowincji), 90 domów i 1254 zakonników⁶.

Kasaty klasztorów, jakie nastąpiły po rozbiorach Polski, a następnie po powstaniach - listopadowym i styczniowym, a także surowe ograniczenia życia

zakonnego, wprowadzane przez zaborców, spowodowały ogromne szkody i drastyczne zmniejszanie się liczby zakonników. Po stu latach (w 1893 r.) pozostało już tylko 83 zakonników, zatem nastąpił spadek o przeszło 93 %. Zakon przetrwał w Polsce na terenie "Galicji i Lodomerii" - taką nazwę otrzymały tereny zajęte przez Austrię w I rozbiórce Polski; w innych zaborach stopniowo zlikwidowano wszystkie klasztory. Po licznych kasatach przez rząd austriacki w 1784 r., z dawnej prowincji ruskiej zachowało się jedynie 7 konwentów i 2 parafie, z których dekretem rządowym została utworzona w 1785 r. tzw. "Prowincja Galicji i Lodomerii" (galicyjska), a jej patronem był św. Antoni, który przedtem patronował prowincji ruskiej. Stan liczebny tej prowincji szybko się zmniejszał: w 1823 r. było 58 franciszkanów, a w 1830 - już tylko 31; w następnych latach zaznaczył się niewielki wzrost liczby zakonników⁷.

Druga połowa XIX w. przyniosła znaczne ożywienie w prowincji galicyjskiej. W 1864 r. przyłączono do niej klasztor krakowski, który ostał się jako jedyny ze zlikwidowanej prowincji polskiej. Duży rozwój przyniosła reforma życia zakonnego, przeprowadzona pod koniec tego wieku. Polegała ona przede wszystkim na wprowadzeniu (najpierw w Krakowie w 1888 r., a następnie w innych klasztorach) życia doskonale wspólnego. Wyrazem tego ożywienia było otwarcie w 1892 r. własnych studiów filozoficzno-teologicznych w Krakowie. Do 1918 r. przez to 5-letnie studium przeszło ponad 200 kleryków, których ponad połowę stanowili członkowie innych zakonów. Rosła liczba zakonników; w 1899 r. założono nowy klasztor w Jaśle, a w następnych latach wysłano zakonników do USA i do Danii; przed I wojną światową było już 130 zakonników⁸.

Wraz z odbudową niepodległego państwa polskiego przyjęła się samorzutnie nazwa "prowincja polska", której nadal patronował św. Antoni i bł. Jakub Strepa. W okresie międzywojennym następował dalszy rozwój prowincji, odzyskiwano dawne klasztory, zakładano nowe, z których najważniejszy jest Niepokalanów, powstały w 1927 r. W 1939 r. prowincja liczyła 32 placówki, a zakonników było 1190. Ten znaczny wzrost doprowadził właśnie w 1939 r. do podziału prowincji na dwie: małopolską (krakowską), pod wezwaniem św. Antoniego i bł. Jakuba Strepy, w skład której weszło 15 domów zakonnych, 82 ojców i 49 braci oraz wielkopolską (warszawską), pod patronatem Matki Bożej Niepokalanej, z 17 placówkami (w tym Nagasaki w Japonii), w których było 66 ojców i 48 braci; ponadto w Niepokalanowie było wówczas 527 braci. Obydwie prowincje liczyły 124 kleryków, a w niższym seminarium w Niepokalanowie kształciło się 167 chłopców⁹.

Druga wojna światowa przyniosła nowy tymczasowy podział krakowskiej prowincji. Dla klasztorów znajdujących się na terenach zajętych przez Niemców generał zakonu o. Beda Hess utworzył komisariat generalny w Krakowie, zaś dla części prowincji, będącej pod okupacją radziecką - komisariat generalny we Lwowie¹⁰.

Po drugiej wojnie światowej granice Polski zostały przesunięte na zachód. Poza wschodnią granicą państwa znalazła się większość klasztorów komisariatu lwowskiego; trzy domy z tego komisariatu, które zostały w nowych granicach Polski (Horyniec, Kalwaria Paławska i Przemyśl), zostały w 1946 r. przez generała zakonu

podporządkowane komisariatowi krakowskiemu, równocześnie komisariat lwowski został skasowany¹¹.

2. Klasztory i placówki po II wojnie światowej

Przez pierwsze lata po wojnie prowincja krakowska funkcjonowała jako komisariat generalny. Należały do niego od dawna istniejące klasztory: **Kraków**, **Horyniec** (prócz własnego kościoła i kaplic obsługiwano też kościół parafialny w **Bruśnie**), **Jasło**, **Kalwaria Paclawska**, **Krosno**, **Lubomierz**, **Przemyśl**, **Radomsko**, **Sanok**, gdzie jeszcze w 1945 r. zorganizowano niższe seminarium duchowne. Ponadto, od 1941 r. franciszkanie kalwaryjscy obsługiwali parafię w **Rybotyczach**, do której należał także kościół filialny w **Huwnikach**, początkowo z dojazdu, a potem ze stałym tam zamieszkaniem. W październiku 1945 r. odzyskano dom w **Głogówku**, a w następnym roku przejęto administrację miejscowej parafii (obsługiwano oba miejscowe kościoły, a także kościół w **Rzepcach**, ponadto do parafii należały wioski: **Nowy Dwór**, **Nowe Kotkowice**, **Głogowiec**), zaś w sierpniu 1946 r. arbp A. Sapieha przekazał franciszkanom administrację parafii w **Rychwałdzie** wraz z wikariatem w **Pewli Ślemieńskiej**. W tym samym roku (1946) przejęto administrację parafii w **Świętem**, dokąd przenieśli się parafianie z **Czyszek k. Lwowa** razem z pracującymi tam franciszkanami - ze **Świętego** obsługiwano również parafię w **Sośnicy**¹². Dla pełnego obrazu trzeba tu dodać, że w 1946 r. w dawnej archidiecezji wrocławskiej franciszkanie prowadzili administrację 30 parafii z 35 filiami i ok. 48 innymi miejscowościami¹³.

Duże znaczenie dla prowincji krakowskiej miała pierwsza powojenna kapituła prowincjalna, która się odbyła w lipcu (21-24) 1947 r. w Krakowie. W miejsce komisarza generalnego wybrano prowincjała (o. Wojciech Zmarz), podzielono prowincję na kustodię krakowską i przemyską, dokonano uporządkowania życia zakonnego i lepszego uporządkowania pracy. Ze sprawozdań kustosa (o. Teofil Bazan) i pro kustosa dla konwentów wschodnich (o. Hugolin Czyż) wynika, że na omawianym terenie pracowało wówczas 60 ojców, 31 braci (wraz z postulanti - 3); w seminarium w Krakowie było 11 kleryków, a w niższym seminarium w Sanoku 10 chłopców¹⁴. W roku następnym (1948) prowincja liczyła 177 zakonników (108 ojców, 45 braci i 24 kleryków). Z tej liczby 23 ojców i 1 brat przebywało poza granicami kraju¹⁵.

W najbliższych latach nastąpiły tylko niewielkie zmiany w geografii placówek. Diecezji przemyskiej przekazano parafię w **Rybotyczach**, natomiast w 1951 r. przejęto administrację parafii w **Dąbrowie Górniczej-Golonogu**. Ze sprawozdań kustosów sporządzonych na kapitule prowincjalną w lipcu 1950 r. i innych dokumentów wynika, że franciszkanie, na omawianym terenie, obsługiwali duszpastersko 35 miejscowości. Były to: **Kraków**, **Radomsko**, **Lubomierz**, **Rychwałd** (**Pewel Ślemieńska**), **Głogówek** (**Rzepce**, **Nowy Dwór**, **Nowe Kotkowice**, **Głogowiec**), **Przemyśl**, **Sanok**, **Krosno**, **Jasło**, **Kalwaria Paclawska** (do parafii należał **Paclaw**, **Nowosiółki Dydyńskie**, **Leszczyny**, **Sopotnik**; od 1940 do 1960 r. prowadzono też administrację drugiej parafii w **Sokolowie Dobromilskim**

(Falkenberg) wraz z częścią **Hujksa**, którego nazwę zmieniono teraz na **Nowe Sady**), **Horyniec** (**Werhrata**, **Prusie**, **Brusno**, **Wólka Horyniecka**, **Nowiny Horynieckie**, **Podemszczyzna**, **Radruż**, **Świdnica**, **Moczary**, **Puchacze i Dziewięcierz**), **Święte - Sośnica**¹⁶. W swoim sprawozdaniu na tę kapitułę prowincjał podał, iż do prowincji należało 17 klasztorów i 17 parafii (nie było przy nich erygowanych klasztorów), 107 ojców (w tym 2 przebywało w więzieniu, 4 w prowincji warszawskiej, 4 na misjach w Japonii), 51 braci i kandydatów na braci (2 postulanci i 2 aspiranci), 56 kleryków (w tym 36 nowicjuszy) i 49 małoseminarzystów¹⁷.

W 1952 r. władze państwowe zamknęły niższe seminaria w Głogówku i w Sanoku. Otworzono wtedy nowicjat w Jaśle i w Legnicy, dokąd skierowano wszystkich małoseminarzystów. W następnym roku (1953) obydwie domy nowicjackie zostały zamienione na seminaria przygotowujące do studiowania filozofii; praktycznie były to dalsze przedmaturalne kursy szkoły średniej. Ponownie otwarto niższe seminarium duchowne, po tzw. "odwilży" październikowej, w 1957 r. w Legnicy¹⁸. Istnieje ono do dnia dzisiejszego.

W jesieni 1957 r. przyjęto rektorat kaplicy w **Rabie Niżnej** (parafia Olszówka). W następnym roku przejęto obsługę rektoratu **Pewel Mała**, która była wikariatem parafii Jeleśnia. W sierpniu tegoż roku objęto obsługą duszpasterską kaplicę sióstr Najświętszej Duszy Chrystusowej w **Białym Prądniku**, który był wikariatem parafii św. Krzyża w Krakowie (17 września 1970 r. ponownie przejęła go diecezja)¹⁹. Ze sprawozdania prowincjała, o. Anzelma Kubita, na kapitule prowincjalnej w 1959 r. wynika, że w prowincji były 22 placówki (razem z dolnośląskimi), w tym 8 uformowanych, 3 nieuformowane i 11 przyjętych jako parafie; do prowincji należało 129 ojców (19 poza prowincją), 50 braci, 63 kleryków, a w niższym seminarium w Legnicy było 40 chłopców²⁰. Taki stan co do geografii placówek zachował się zasadniczo do 1970 r., w którym do prowincji należało 215 zakonników, w tym 159 ojców, 44 braci, 21 kleryków i 8 nowicjuszy²¹. Trzeba tutaj dodać, że bp I. Tokarczuk erygował parafie przy klasztorach: w Jaśle (1968), Przemyślu (1969), Sanoku (1969) i Krośnie (1970)²². Warto też nadmienić, że na przełomie lat 60-tych i 70-tych franciszkanie z Sanoka obsługiwali duszpastersko (do 1973 r.) **Trepczę i Międzybrodzie**²³.

Większe zmiany w prowincji nastąpiły w latach 70-tych i 80-tych. Zgodnie z postanowieniem kapituły prowincjalnej w 1971 r. przekazano: archidiecezji krakowskiej rektorat w **Rabie Niżnej**, diecezji przemyskiej wikariat parafii Radymno w **Świętem**, a archidiecezji lubaczowskiej wikariat parafii Horyniec w **Werhracie i Prusiu**²⁴. W 1974 r. został otwarty samodzielny wikariat w **Głowience**, obsługiwany z klasztoru w Krośnie, gdzie w następnym roku bp I. Tokarczuk utworzył samodzielną parafię; w 1984 r. został tu erygowany klasztor pod wezwaniem św. Maksymiliana²⁵.

W następnym (1975) roku prowincja przejęła dawny franciszkański klasztor w **Nowym Korczynie** (prócz N. Korczyna należały do parafii wsie: **Grotniki Małe**, **Grotniki Duże**, **Podzamcze**, **Łęka**, **Podraje i Harmoniny**), skasowany przez władze carskie w 1864 r. Wraz z klasztorem objęto tamtejszą parafię z drugim pojezuickim kościołem. W 1992 r. klasztor ten i parafię przekazano diecezji kieleckiej²⁶. Natomiast w 1981 r. przekazano Księżom Michalitom wikariat w **Pewli Małej**, a w 1982 r. w

Pewli Ślemieńskiej. Dla całości obrazu należy dodać, że w 1990 r. erygowano nowy klasztor w **Oświęcimiu- Harmężach**. W latach 70-tych i 80-tych prowincja krakowska powiększyła się o placówki poza granicami kraju. W 1986 r., na podstawie umowy z prowincją niemiecką, przejęto w diecezji kolońskiej klasztor w **Ratingen**, a w 1990 r. (przejściowo) w **Glessen**, również w tej diecezji²⁷.

Wyrazem prężności prowincji było otwarcie samodzielnej misji w Boliwii w 1976 r., gdzie stopniowo otwierano coraz to nowe placówki (**Montero** 1976, **Cochabamba** 1979, **Sucre** 1985, **Santa Cruz** 1987 i **Cochabamba-Chacacollo** 1988). Misja ta w 1986 r. została przekształcona w kustodię prowincjalną. Wcześniej, bo w 1972 r., 5 ojców udało się na misje do Zambii, a w 1988 r. 3 ojców podjęło pracę misyjną w **Pariacoto** w Peru, zaś w 1990 r. przejęto też administrację nowo utworzonej parafii w **Limie**. W 1989 r. 2 ojców wyjechało do pracy na Ukrainie, a 1 do Kazachstanu (później przeniósł się do Taszkientu w Uzbekistanie)²⁸.

Na początku 1992 r. w skład prowincji wchodziło 21 klasztorów w kraju: **Chęciny** (od 1991), **Dąbrowa Górnicza-Golonóg**, **Głogówek**, **Głowienka**, **Horyniec**, **Jasło**, **Kalwaria Paclawska**, **Kowary**, **Kraków**, **Krosno**, **Legnica**, **Lubomierz**, **Lwówek Śląski**, **Oświęcim-Harmęże**, **Pieńsk**, **Przemyśl**, **Radomsko**, **Rychwałd**, **Sanok**, **Szklarska Poręba** i **Wrocław**. Należy tu wymienić także tzw. domy prowincjalne w **Piwnicznej** i **Zakopanem**. Do prowincji należały również 4 klasztory za granicą: **Fossanova** (Włochy, od 1991), **Lima** i **Pariacoto** (Peru) oraz **Ratingen** (Niemcy). Kustodia prowincjalna w Boliwii posiadała 5 klasztorów: **Montero**, **Cochabamba**, **Cochabamba-Chacacollo**, **Santa Cruz** i **Sucre**. Do prowincji należało wówczas 206 ojców, 44 braci, 106 kleryków (w tym 22 nowicjuszy), 10 postulantów i 82 uczniów niższego seminarium²⁹.

3. Ważniejsze kierunki duszpasterskiej działalności

W dużym skrócie zostaną omówione ważniejsze przejawy działalności krakowskich franciszkanów po drugiej wojnie światowej do 1989 r., kiedy to nastąpił w Polsce wielki przełom polityczny, a wraz nim zmieniły się warunki egzystencji i działania Kościoła katolickiego, w tym również krakowskiej prowincji. Omówienie całokształtu tej działalności wymagałoby bardziej pogłębionych badań i przekroczyłoby ramy tego zwięzłego opracowania, dlatego już tylko zasygnalizowano pracę franciszkanów krakowskich na misjach zagranicznych; natomiast szeroką dziedzinę pracy naukowej, dydaktyczno-naukowej i formacyjnej w seminariach prowincji pozostawiono do osobnego opracowania.

3. 1. Troska o budynki kościelne

Budynki kościelne, a więc kościoły, kaplice, sale katechetyczne, klasztory, plebanie itp. stanowią niejako bazę, która umożliwia prowadzenie duszpasterskiej działalności. Druga wojna światowa przyniosła ogromne zniszczenia prawie we wszystkich klasztorach; niektóre z nich trzeba było budować prawie od podstaw.

Ponadto, w nowych placówkach zaistniała potrzeba budowy kościołów i domów mieszkalnych. Zostaną tu skrótowo wspomniane ważniejsze inwestycje i remonty w poszczególnych placówkach.

J a s ł o. W sierpniu 1944 r. armia radziecka wzmogła bombardowania i ostrzał artyleryjski miasta. We wrześniu tego roku Niemcy ewakuowali całą ludność miasta; franciszkanie również musieli je opuścić. Niemcy rabowali teraz wszystko co się dało i wywozili do Rzeszy, a następnie dokonali prawie całkowitego zniszczenia budynków, z których zaledwie 2% ocalało. W grudniu klasztor został spalony, natomiast kościół zaminowany i do fundamentów zniszczony³⁰. Po wycofaniu się armii niemieckiej franciszkanie powrócili do Jasła i rozpoczęli odbudowę klasztoru, którego połowę (parter i piętro) przeznaczyli na urządzenie obszernej kaplicy; kaplicę tę otwarto już 13 czerwca 1945 r. w uroczystość św. Antoniego, patrona kościoła. W tym samym roku zakonnicy zamieszkali w częściowo odremontowanym klasztorze, którego odbudowa trwała jeszcze kilka lat. Już wtedy postanowiono zbudować kościół i klasztor w nowym miejscu, nie było bowiem możliwości takiej budowy w dotychczasowym miejscu i rozpoczęto gromadzić materiały³¹.

W styczniu 1949 r. uzyskano pozwolenie na budowę nowego klasztoru i natychmiast rozpoczęto jego realizację. Budowę ukończono w 1952 r. W tym nowym budynku otwarto nowicjat dla małoseminarzystów ze zlikwidowanych niższych seminariów. W październiku 1963 r. przeniesiono się całkowicie do nowego budynku klasztorowego, zaś stary przejęły władze państwowe. Starania o pozwolenie na budowę nowego kościoła podjęto jeszcze w 1949 r., ale władze państwowe zdecydowanie odmawiały udzielenia takiego pozwolenia. Dopiero po "odwilży" październikowej uzyskano w 1957 r. zezwolenie i natychmiast przystąpiono, mając już dużo przygotowanych materiałów, do budowy, którą ukończono w 1963 r. Duży, trzynawowy kościół, o wymiarach 43 m długości i 16 m szerokości, zbudowano z cegły i kamienia; otwarcie i poświęcenie nowego kościoła miało miejsce 6 października 1963 r.³² W dalszych latach prowadzono kosztowne prace przy budowie wieży kościelnej, w której w 1969 r. umieszczono dzwony, nad wyposażeniem wnętrza kościoła i upiększaniem jego wystroju (ołtarze, witraże, posadzka, ławki i konfesjonały, obrazy Drogi Krzyżowej, nowe organy i nowe oświetlenie elektryczne i inne), a także zaopatrzono zakrystię w naczynia i paramenty liturgiczne. W latach 1986-1989 został wzniesiony dwupiętrowy budynek, większy od istniejącego klasztoru, z którym został połączony przełączką³³.

H o r y n i e c. W kwietniu 1944 r. franciszkanie, podobnie jak wszyscy Polacy, zostali przymusowo przez Niemców ewakuowani - powrócili w październiku tego roku, po ustaniu działań wojennych. Kościół i klasztor ocalał, jednakże w gospodarce klasztornej były duże straty i zniszczenia z powodu rabunków. Jeszcze w latach 40-tych odremontowano, zniszczoną przez Niemców, kaplicę św. Antoniego w **Nowinach Horynieckich**. W następnych latach odnowiono gruntownie kaplicę w **Horyńcu-Zdroju**. W latach 80-tych kaplica ta została bardzo poważnie rozbudowana, przygotowano tam również salki katechetyczne, a nawet pokoje mieszkalne dla zakonników. Dokonano również gruntownej przebudowy głównego ołtarza w kościele w **Werhracie**. W 1958 r. włączono kościół klasztorny (parafialny), a także klasztor,

do sieci elektrycznej, doprowadzonej do miejscowego PGR-u. Przedtem odnowiono w kościele polichromię (w latach 80-tych jeszcze raz odmalowano kościół) i cały jego wewnętrzny wystrój (ołtarze, ambona, konfesjonały, nowe ławki, okna itp.). W latach 60-tych i 70-tych najpierw dobudowano do budynku klasztoru kilka pomieszczeń, a następnie przebudowano budynek gospodarczy na zamieszkanie dla zakonników³⁴.

L u b o m i e r z. W czasie wojny (1943) Niemcy spalili plebanie, a 2 ojców i 1 brata zakonnego zabrali do obozu koncentracyjnego. Zaraz po ustaniu działań wojennych rozpoczęto odbudowę tego domu. W latach 50-tych zaadaptowano strychy na mieszkania dla kleryków, którzy tu spędzali wakacje. W latach 1956-1959 został wzniesiony duży drewniany dom, zwany "Albertówką", od imienia o. Alberta Wojtczaka, który finansował jego budowę ze swej działalności rekolekcyjnej, dom ten służył następnie za mieszkanie wakacyjne dla kleryków, sióstr zakonnych, a od 1974 r. był ośrodkiem franciszkańskiego duszpasterstwa oazowego. Drewniany kościół nie poniósł większych strat w czasie wojny. W omawianym okresie zrobiono bardzo wiele dla przyozdobienia tej świątyni. W 1960 r. wstawiono nowe organy, zaś w latach 1968-1972 dokonano gruntownej zmiany wystroju wewnętrznego: podniesiono stropy nawy głównej, ściany boczne i chór wyłożono kolorową drewnianą mozaiką, sporządzono nową ambonę, chrzcielnicę, konfesjonały i ławki, gruntownie odnowiono główny ołtarz - wszystko w stylu góralskim, co nadało wnętrzu świątyni artystyczny, "ciepły" wygląd. Dach kościoła pokryto nową blachą, przebudowano wieżę kościelną, a plac przykościelny ogrodzono kamiennym murem. Przeprowadzono także elektryfikację kościoła i klasztoru. Pod koniec lat 80-tych rozbudowano kaplicę i punkt katechetyczny na tzw. **Rzekach**.³⁵

G ł o g ó w e k. Franciszkanie przybyli (po 135 latach nieobecności) do Głogówka w sierpniu 1945 r. i po odejściu niemieckiego proboszcza (1946) objęli parafię; do obsługi mieli kościół klasztoru, parafialny i filialny w **Rzepcach**. Poważnym zniszczeniom w czasie wojny uległ kościół parafialny; jeszcze w latach 40-tych odremontowano jego fronton, a następnie wieżę, zaś w latach 60-tych gruntownie odnowiono zabytkową polichromię tego kościoła, wykonaną w XVIII w. przez F.A. Sebastiniego. W kościele klasztoru gruntowne remonty przeprowadzono w 1951 i 1952 r. (naprawa dachów, wieży, ścian, odnowa polichromii i całego wewnętrznego wystroju świątyni i in.; ponownie dokonano konserwacji polichromii i ołtarzy w 1978 r.). Odnowiono elewację obu kościołów, naprawiono też dach na kościele św. Mikołaja. Plebanie odnowiono w latach 50-tych. Natomiast w części budynku klasztoru w 1948 r. otwarto niższe seminarium; po jego skasowaniu w 1952 r. cały gmach został przejęty przez władze państwowe na skarb państwa. Dopiero w grudniu 1983 r. oddano cały ten wielki zabytkowy gmach franciszkanom; był jednak ogromnie zniszczony i nawet władze państwowe zaleciły natychmiastowy jego remont. Wielkie prace remontowe przy tym obiekcie trwały prawie do 1990 r. 17 kwietnia 1991 r. Minister Kultury i Sztuki przyznał "nagrodę II stopnia w konkursie na najlepszego użytkownika obiektu zabytkowego 1989-1990 r... za uratowanie klasztoru OO. Franciszkanów w Głogówku"³⁶.

K a l w a r i a P a c ł a w s k a. Działania wojenne nie wyrządziły większych szkód w kościele i klasztorze. Spłonęła natomiast jedna z 42 kaplic, w pozostałych

zostały zniszczone lub podziurawione obrazy. Duże szkody wyrządził tragiczny pożar, który wybuchł 16 lutego 1956 r. - śmierć poniosło 2 braci zakonnych, zniszczone zostało zachodnie i południowe skrzydło klasztoru, nad pozostałą częścią konwentu, nawą kościelną i zakrystią spłonęły dachy. Odbudowa trwała 2 lata. W związku 300-leciem erekcji klasztoru, odnowiono w latach 1967-1970 polichromię kościoła, dokonano konserwacji ołtarzy, ambony i obrazów, wykonano nową marmurową posadzkę. W latach 80-tych kościół i klasztor nakryto blachą miedzianą, odbudowano starą cerkiew w **Leszczynach**. W tym okresie czasu przeprowadzono gruntowną przeróbkę dawnego domu pielgrzyma, który teraz przystosowano dla potrzeb otwartego w Kalwarii nowicjatu. W ciągu całego tego okresu dokonywano remontu poszczególnych kaplic drózkowych³⁷.

K r o s n o. Szkody, jakie wyrządziły działania wojenne (podziurawiony dach i zniszczone okna w kościele, a w klasztorze piętro) zostały rychło naprawione. Większe prace podjęto w latach 60-tych i kontynuowano w latach 70-tych - odnowiono wówczas w kościele polichromię, dokonano gruntownej konserwacji ołtarzy, stal i kaplic, znajdujących się w świątyni, wstawiono nowe ławki itp. Natomiast pod koniec lat 80-tych wzniesiono dom katechetyczny, połączony z klasztorem - w tym ostatnim dokonano szereg adaptacji i udogodnień i cały odnowiono³⁸.

G ł o w i e n k a. W początkach lat 70-tych wybudowano niewielki kościół, natomiast w latach 80-tych wzniesiono najpierw obszerny budynek klasztorny, a następnie wystawiono większy kościół i wyposażono; poprzedni kościół rozebrano³⁹.

P r z e m y ś l. Ważniejsze remonty i inwestycje w tym czasokresie to: nowa marmurowa posadzka w kościele, dwa nowe dzwony, przebudowa prezbiterium, odnowa i konserwacja polichromii i całego wnętrza, gruntowna odnowa cudownego obrazu Matki Bożej (powrót do pierwotnego wyglądu), wykonanie w bocznej nawie drugiego wejścia do świątyni, zainstalowanie centralnego ogrzewania, pokrycie kościoła i klasztoru blachą miedzianą; dokonano również remontu i odnowienia klasztoru⁴⁰.

R a d o m s k o. Działania wojenne także i w Radomsku poczyniły wiele szkód, szczególnie dużemu zniszczeniu uległy dachy kościoła i mury klasztorne; w latach 1945-1948 naprawiono te szkody. Zakupiono dwa nowe dzwony, W 1955 r. odnowiono i zakonserwowano wnętrze kościoła. Większe prace remontowe i inwestycje zostały przeprowadzone pod koniec lat 70-tych i na początku lat 80-tych. Dokonano wówczas ankrowania pękających murów kościelnych, wzmocniono więźbę dachu kościelnego i sygnaturki, przykryto kościół i wieżę miedzianą blachą, zrobiono nową elewację, zaś wewnątrz wymieniono instalację i na nowo odmalowano; odtąd ta barokowa świątynia, z wystrojem zasadniczo z XVIII wieku, bardzo ładnie się prezentuje. Odnowiono także na zewnątrz i wewnątrz budynek klasztorny⁴¹.

S a n o k. Podczas wojny kościół i klasztor w swej zasadniczej strukturze ocalały, ale pociski podziurawiły dachy, przebiegały w kościele sklepienie, poniszczyły okna. Rychło jednak naprawiono te zniszczenia. W latach 50-tych postawiono wielkie mury oporowe, gdyż osuwała się szkarpa, na której został zbudowany klasztor i groziło jego zawaleniem. Natomiast pod koniec lat 70-tych

odnowiono polichromię i elewację kościoła i klasztoru. Większe inwestycje poczyniono w latach 80-tych - dachy kościoła i klasztoru przykryto miedzianą blachą i przeprowadzono gruntowny remont i adaptację odzyskanej części klasztoru. W 1952 r. władze państwowe zlikwidowały tamtejsze niższe seminarium, przejęły dużą część klasztoru, w której urządzono schronisko dla inwalidów⁴².

R y c h w a ł d. Od początku administrowania parafią w Rychwałdzie (sierpień 1946) franciszkanie starali się przyozdabiać tę świątynię, przede wszystkim ze względu na rozśławiony już cudowny wizerunek Matki Bożej. Na przełomie lat 40-tych i 50-tych przebudowano zaciemnioną dotychczas zakrystię, wyposażono ją w nowe dębowe meble. W 1951 r. założono instalację elektryczną w kościele i oświetlono go prądem wytwarzanym przez własne dynamo (dopiero w 1955 r. doprowadzono prąd do wsi). Podjęto starania o koronację obrazu Matki Bożej, która została dokonana w 1965 r.. Przedtem przez wiele lat trwały przygotowania - m in. poddano konserwacji cudowny wizerunek (w 1954 r. i drugi raz w 1964 r.), w kościele ustawiono nowe dębowe ławki i konfesjonały, boazerię, wstawiono 8 okien witrażowych, zaprowadzono centralne ogrzewanie i zradiofonizowano świątynię. W latach 70-tych i 80-tych, wstawiono nowe organy, a wieże pokryto miedzianą blachą i położono nowe tynki na zewnętrznych ścianach kościoła; postawiono nowy budynek gospodarczo-mieszkalny, zaadaptowano na mieszkania strychy plebani i zaczęto przystosowywać budynki gospodarcze dla przyjmowania pielgrzymów, których coraz więcej przybywało do tego Maryjnego sanktuarium⁴³.

P e w e ł Ś l e m i e ń s k a. Była wikariatem parafii Rychwałd. Istniała tu drewniana kaplica, o wiele jednak za mała dla spełniania religijnych potrzeb miejscowej ludności. Dopiero w 1962 r. uzyskano pozwolenie na jej rozbudowę - przedłużono ją wówczas o 6 metrów. Długoletnie starania o pozwolenie władz państwowych na budowę nowego kościoła wreszcie w 1977 r. zostały uwieńczone pomyślnym skutkiem. W ciągu kilku następnych lat, dzięki staraniom o. Antoniego Dudka, została wzniesiona okazała murowana świątynia, którą w 1982 r. - jak już wspomniano - przekazano michalitom⁴⁴.

D ą b r o w a G ó r n i c z a - G o l o n ó g. Poważne szkody, które poczyniły działania wojenne - kościół bowiem, usytuowany na wysokim wzniesieniu, stanowił punkt obserwacyjny i jako taki był celem bombardowań - zostały już uprzednio częściowo naprawione. Franciszkanie, którzy przejęli administrację tej parafii w 1951 r., kontynuowali prace remontowe i inwestycyjne. Na przełomie lat 50-tych i 60-tych kościół został gruntownie od wewnątrz i zewnątrz odnowiony (polichromia, nowa instalacja elektryczna, nowe organy, centralne ogrzewanie itp.). W późniejszym czasie zrobiono nową elewację zewnętrznych ścian świątyni. W latach 1980-1984 postawiono nowy obszerny budynek klasztorny⁴⁵.

K r a k ó w. W czasie wojny Kraków ocalał, jednakże wstrząsy wywołane wybuchami spowodowały znaczne szkody - zniszczeniu uległo ok. tysiąc metrów kwadratowych dachów, wypadły wszystkie okna w kościele i na krużgankach, a także wiele w klasztorze. W kaplicy Męki Pańskiej - trzeba było zrobić nowe pokrycie dachu, wstawić witraże; wykonano także instalację elektryczną. W latach 1948-1949 odnowiono w całej bazylice polichromię i witraże S. Wyspiańskiego i T. Popiela. W

latach 60-tych przebudowano średniowieczną zakrystię, zaprowadzono w klasztorze centralne ogrzewanie, wyremontowano dachy, odnowiono zachodnią fasadę kościoła. Natomiast w latach 80-tych dachy klasztorne od tzw. „kwadratu” nakryto blachą miedzianą, wybudowano nowy piętrowy budynek (dla potrzeb seminarium), który połączył klasztor z tzw. browarkiem; w kościele przebudowano prezbiterium (marmurowa posadzka, ołtarz wg wskazań Soboru Watykańskiego II), na nowo go zradiofonizowano, a nad kaplicą Męki Pańskiej przebudowano dach. W latach 1986-1991 została ponownie dokonana gruntowna odnowa i konserwacja polichromii w bazylice oraz całego wewnętrznego jej wystroju⁴⁶.

3. 2. Wierni

Bardzo trudno jest ustalić liczbę wiernych, którzy korzystali z posługi duszpasterskiej franciszkanów na omawianym terenie. Wszystkie placówki na Dolnym Śląsku były połączone z administracją parafii i kustoszowie w swoich sprawozdaniach na kapitułę prowincjalną podawali liczbę parafian⁴⁷. Natomiast w tej części krakowskiej prowincji, która jest tematem tego artykułu, sześć klasztorów nie było połączonych z administrowaniem parafii, stąd kustoszowie w sprawozdaniach pomijali liczbę wiernych uczęszczających do danego kościoła. Były to klasztory w Krakowie, Radomsku, Jaśle, Krośnie, Przemyślu i Sanoku - cztery ostatnie zostały połączone z administracją parafii dopiero pod koniec lat 60-tych. Na ten temat spotykamy tylko fragmentaryczne wzmianki. W 1945 r., gdy franciszkanie obejmowali klasztor w Głogówku, tamtejsza parafia liczyła ok. 5.000 wiernych, zaś trzy lata później już 6.000. Natomiast parafia w Rychwałdzie, wraz z wikariatem w Pewli Ślemieńskiej liczyła (w 1947 r.) 3.700 wiernych⁴⁸. Na kapitule prowincjalnej w 1950 r. kustosz podał, że parafia w Horyńcu liczyła ok. 3.000 wiernych, a w Świętem i w Sośnicy (razem) 2.000⁴⁹.

Dokładniejsze dane możemy ustalić dopiero w latach 60-tych i następnych dziesięcioleciach. Przedstawiają się one następująco:

Rok 1962:	
Dąbrowa G.- Gołonóg	12.000
Głogówek	7.000
Horyniec	3.000
Kalwaria Paławska	600
Lubomierz	1.700
Rychwałd	1.800
Pewel Mała	1.200
Pewel Ślemieńska	1.800
Święte ⁵⁰	1.000
Razem	30.100

Do tych niepełnych danych, obejmujących tylko parafie prowadzone przez zakon, należy dodać co najmniej taką samą liczbę wiernych korzystających z posługi franciszkanów w w/w klasztorach, gdzie nie było parafii, a także wikariaty w Białym Prądniku w Krakowie i Rabie Niżnej. Jeśli dodamy do tego liczbę parafian w placówkach Dolnego Śląska (z 1960 r.)⁵¹, to będzie ona imponująca, wyniesie bowiem ponad 120.000.

Rok 1970	
Dąbrowa Górnicza-Golonóg	16.000
Głogówek	7.000
Horyniec	4.000
Jasło	6.000
Kalwaria Paclawska	565
Kraków	5.000
Krosno, w tym:	8.000
Głowienka	2.500
Suchodół	1.500
Lubomierz	1.700
Przemyśl	3.500
Radomsko	3.000
Rychwałd	2.100
Pewel Mała	1.015
Pewel Ślemieńska	1.800
Raba Niżna	850
Sanok	5.000
Święte	1.000
RAZEM	66.530

Łącznie z parafiami dolnośląskimi (81.400) liczba ta wynosi 147.930⁵².

Rok 1980	
Dąbrowa Górnicza-Golonóg	35.000
Głogówek	7.000
Głowienka	2.100
Horyniec	3.500
Jasło	9.500
Kalwaria Paclawska	521
Kraków	4.000
Krosno	2.700
Lubomierz	1.750
Nowy Korczyn	2.085
Przemyśl	4.500

Radomsko	3.000
Rychwałd	2.300
Pewel Mała	1.269
Pewel Mała	1.269
Pewel Ślemieńska	1.640
Sanok	7.500
RAZEM	88.365

Łącznie z placówkami dolnośląskimi (88.000) liczba ta wynosi **176.365⁵³**.

Rok 1990	
Dąbrowa Górnicza-Golonóg	15.000
Głogówek	7.000
Głowienka	2.000
Horyniec	3.500
Jasło	12.000
Kalwaria Pałacowska	393
Kraków	4.000
Krosno	4.500
Lubomierz	2.000
Nowy Korczyn	2.000
Przemyśl	4.500
Radomsko	3.000
Rychwałd	2.000
Sanok	8.000
RAZEM	69.893

W placówkach dolnośląskich duszpasterską opieką franciszkanów objętych było wówczas 88.500. Zatem w całej prowincji formalnie przynależało do placówek przez nią prowadzonych **158.393** osoby⁵⁴. W latach 80-tych zrezygnowano z wikariatów w Pewli Małej i Pewli Ślemieńskiej, ponadto nastąpił nowy podział parafii w Dąbrowie Górniczej Golonogu, przez co formalnie zmniejszyła się liczba wiernych. Faktycznie jednak liczba korzystających z duszpasterskiej opieki krakowskich franciszkanów była zdecydowanie większa. Trzeba bowiem wziąć pod uwagę, że na omawianym terenie było kilka sanktuariów, przede wszystkim w Kalwarii Pałacowskiej, dokąd na odpusty, zwłaszcza tzw. wielki sierpniowy odpust (11-15) przybywało każdego roku zaraz po wojnie po kilka, później po kilkanaście, a nawet po kilkadziesiąt tysięcy pielgrzymów; ponadto w ciągu całego roku przybywały tam grupy pątników, najczęściej autokarami. I tak np. podczas wizytacji 3 września 1988 r. prowincjał zanotował, że tylko "w bieżącym roku dotychczas przybyło 166 pielgrzymek - razem liczyły 7.288 osób". Natomiast w czasie wizytacji w 1991 r. prowincjał zapisał, że w 1990 r. przybyło autokarami 278 grup - łącznie 10.712 osób⁵⁵. Podobnie, choć na znacznie mniejszą skalę, było w sanktuarium Maryjnym w

Rychwałdzie i w Głogówku (kaplica Loretańska) oraz w sanktuarium św. Antoniego w Dąbrowie Górniczej-Gołonogu i Jaśle. Ponadto, do kościoła franciszkanów w Jaśle, Krośnie, Przemyślu i Sanoku przychodzili bardzo licznie mieszkańcy tych miast z innych parafii, a także z okolicznych miejscowości⁵⁶.

3.3. Życie sakramentalne

Przystępowanie do sakramentów świętych, przede wszystkim zaś przyjmowanie Komunii św., stanowi najważniejszy miernik poziomu życia religijnego w parafii, czy też wspólnoty wiernych gromadzących się w kościołach nie związanych z administracją parafii. Niestety, z lat powojennych posiadamy jedynie sporadyczne na ten temat wzmianki. I tak np. w sprawozdaniu na kapitułę prowincjalną 1956 r. kustosz krakowski podał, iż mały kościół w Sanoku w niedziele i święta jest przepełniony i rocznie rozdaje się w nim ok. 60.000 Komunii św. Podobnie kustosz przemyski, z tej samej okazji, podał, iż w zbudowanej kaplicy w Jaśle co roku przystępuje ok. 40.000 do Komunii św.⁵⁷. Obaj jednak kustosze nie podali takich danych z innych placówek franciszkańskich.

Dokładniejsze, jednakże niepełne, dane co do przyjmowania Komunii św. w placówkach krakowskiej prowincji franciszkanów, można podać z przełomu lat 50-tych i 60-tych: Dąbrowa Górnicza-Gołonóg (1960) - 30.000, Głogówek (1959) - 43.500, Horyniec (1959) - 18.400, Jasło (1959) - 53.000, Kalwaria Paclawska (1959) - 45.000, Kraków (1960) - 200.000, Kraków- Biały Prądnik (1963) - 30.000, Krosno (1963) - 40.000, Lubomierz (1959) - 11.000, Pewel Mała (1959) - 14.200, Pewel Ślemieńska (1964) - 8.500, Przemyśl (1959) - 53.000, Raba Niżna (1966) - 11.000, Radomsko (1965) - 65.000, Rychwałd (1959) - 23.000, Sanok (1966) - 60.000, Święte (1959) - 5.500⁵⁸. **Razem 710.600.**

Łącznie z placówkami dolnośląskimi (235.700)⁵⁹ liczba ta wynosi 946.300 przyjmowanych rocznie Komunii św. w kościołach krakowskiej prowincji franciszkanów.

W następnych latach liczba przyjmowanych Komunii św. stale wzrastała i można ją ustalić w oparciu o kwestionariusze duszpasterskie, a także powizytacyjne sprawozdania prowincjałów. Niżej podane są dane z lat 1970, 1980 i 1990 r.; w wielu jednakże wypadkach brak danych z tych właśnie lat zastąpiono danymi z najbliższych lat tej okrojonej daty.

Rok 1970	
Dąbrowa Górnicza-Gołonóg	38.000
Głogówek	68.000
Horyniec	35.000
Jasło	77.000
Kalwaria Paclawska	55.000
Kraków	184.000
Kraków-Biały Prądnik	35.000

Krosno	51.500
Lubomierz	22.800
Pewel Mała	13.580
Pewel Ślemieńska	9.400
Przemyśl	56.700
Raba Niżna	11.000
Radomsko	65.000
Rychwałd	29.000
Sanok	72.000
Święte	12.160
RAZEM	835.140

W placówkach Dolnego Śląska rozdano w tym czasie 440.900 Komunii św.⁶⁰.
Zatem w całej prowincji 1.276.040.

Rok 1980		
MIEJSCOWOŚĆ	KOMUNIE ŚW.	ZAOPATRZENI HORZY
Dąbrowa Górnicza-Golonóg	54.000	363
Głogówek	98.000 ⁶¹	
Horyniec	65.000	90
Jasło	185.000 ⁶²	680
Kalwaria Pałacowska	70.000	
Kraków	166.250	528
Krosno	141.470 ⁶³	1.807
Lubomierz	32.000	37
Nowy Korczyn	25.700	120
Pewel Mała	15.000	24
Pewel Ślemieńska	16.000	36
Przemyśl	85.000	54
Radomsko	65.000	
Rychwałd	40.000	63
Sanok	115.000	150
Razem	1.109.536	3.952

Nastąpił zatem wyraźny wzrost rozdanych Komunii św. w porównaniu z 1970 r., trzeba zaś dodać, że w tym czasie zrezygnowano z wikariatów w Krakowie-Białym Prądniku i w Rabie Niżnej. W placówkach dolnośląskich rozdano w tym czasie 647.500 Komunii św. i zaopatrzone 1.986 chorych⁶⁴. W całej zatem krakowskiej prowincji franciszkanów rozdano w tym czasie 1.757.036 Komunii św. i zaopatrzone 5.938 chorych.

Rok 1990	
Dąbrowa Górnicza-Golonóg	60.000
Głogówek	135.000
Horyniec	96.000
Jasło	270.000
Kalwaria Pałacowska	120.000
Kraków	170.000
Krosno	84.000
Lubomierz	30.000
Nowy Korczyn	26.000
Przemyśl	100.000
Radomsko	85.000
Rychwałd	55.000
Sanok ⁶⁵	110.000
RAZEM	1.341.000

Bardzo wyraźnie wzrosła liczba rozdanych Komunii św. w porównaniu z 1980 r., choć w tym czasie franciszkanie opuścili placówki w Pewli Małej i w Pewli Ślemieńskiej. W kościołach prowadzonych przez zakon na Dolnym Śląsku rozdano w tym czasie 1.040.000 Komunii św., czyli razem 2.381.000. Niewątpliwie jest to imponująca liczba. Należy jednak pamiętać, że od pierwszej niedzieli adwentu 1983 r. obowiązuje nowy kodeks prawa kanonicznego, który pozwala dwukrotnie w ciągu jednego dnia przystępować do Komunii św., nie można zatem utożsamiać ilości rozdanych Komunii św. z liczbą ludzi ją przyjmujących. Poza tym podane w kwestionariuszach liczby nie są całkiem dokładne i precyzyjne, i czynią niekiedy wrażenie nieco zawyżonych.

Nie ulega jednak wątpliwości, że za tymi liczbami kryje się wyteżona, i bardzo ofiarna praca kapłanów w konfesjonalach. Wspomniano już, że w niektórych franciszkańskich świątyniach (Kraków, Jasło, Sanok, Krosno, Przemyśl), spowiadali się nie tylko mieszkańcy danej miejscowości, ale z okolicznych wsi. Nasilenie tej spowiedzi miało miejsce w pierwsze piątki miesiąca, a zwłaszcza przed świętami Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Niestety, nie jesteśmy w stanie, nawet w dużym przybliżeniu, podać liczby godzin spędzonych przez ojców w konfesjonale, ani ilości penitentów, ponieważ nie prowadzono tego rodzaju statystyki.

3. 4. Katecheza

Szeroko pojęta katecheza oznacza systematyczne wprowadzanie w znajomość prawd wiary i w całokształt chrześcijańskiego życia. Pojęcie to odnosimy przede wszystkim do nauczania religii dzieci i młodzieży. W pierwszych latach po wojnie uczono religii w szkołach, jednakże w latach 50-tych władze państwowe zaczęły usuwać religię ze szkół, najpierw w miastach, a potem także i we wsiach. W 1958 r.

definitywnie usunięto ze szkół zakonników, a dwa lata później również duchownych diecezjalnych⁶⁶.

W aktach prowincji nie ma danych z pierwszych lat powojennych co do liczby dzieci i młodzieży, objętych w szkołach nauką religii. W sprawozdaniach powizytacyjnych prowincjałów, możemy znaleźć, początkowo jedynie fragmentaryczne, w późniejszych latach bardziej precyzyjne, choć niepełne, dane co do ilości szkół, w których franciszkanie prowadzili katechezę. Na przełomie lat 40-tych i 50-tych dane te przedstawiały się następująco:

MIEJSCOWOŚĆ	ILOŚĆ SZKÓŁ
Dąbrowa Górnicza-Gołonóg	2
Głogówek	6
Horyniec	8
Kalwaria Pałacowska	3
Kraków	2
Krosno	3
Lubomierz	1
Przemyśl	2
Radomsko	3
Rybotycze	1
Rychwałd	3
Święte ⁶⁷	2
RAZEM	36

Zatem franciszkanie we wspomnianym czasie **uczyli religii w 36 szkołach**. Od początku lat 60-tych już wszędzie uczono religii tylko w kościołach, kaplicach lub w przykościelnych punktach katechetycznych.

W 1965 r.⁶⁸ nauczaniem religii w placówkach krakowskiej prowincji było objętych dzieci i młodzieży:

MIEJSCOWOŚĆ	ILOŚĆ DZIECI I MŁODZIEŻY
Dąbrowa Górnicza-Gołonóg	4.000
Głogówek	1.169
Horyniec	800
Jasło	1.740
Kalwaria	54
Kraków	783
Kraków-Prądnik Biały	700
Krosno	570
Lubomierz	348
Pewel Mała	210
Pewel Ślemieńska	404

Przemyśl	500
Raba Niżna	140
Radomsko	680
Rychwałd	385
Sanok	1.150
Święte	270
RAZEM	13.903

Łącznie z placówkami dolnośląskimi (22.120)⁶⁹ liczba dzieci i młodzieży, objętych katechezą przez krakowskich franciszkanów, wynosiła 36.023.

W następnych dziesięcioleciach te dane przedstawiały się następująco.

Rok 1970	
MIEJSCOWOŚĆ	ILOŚĆ DZIECI I MŁODZIEŻY
Dąbrowa Górnicza-Golonóg	3.500
Głogówek	1.410
Horyniec	967
Jasło	2.058
Kalwaria Pałacowska	85
Kraków	590
Kraków-Prądnik Biały	600
Krosno	2.450
Lubomierz	392
Pewel Mała	224
Pewel Ślemieńska	320
Przemyśl	1.600
Raba Niżna	174
Radomsko	600
Rychwałd	360
Sanok	2.270
Święte	259
RAZEM	17.859
Razem z placówkami Dolnego Śląska (20.991)	38.850

Rok 1980	
MIEJSCOWOŚĆ	LICZBA DZIECI I MŁODZIEŻY
Dąbrowa Górnicza-Golonóg	3.406
Głogówek	1.138
Głowienka	429
Horyniec	550
Jasło	3.559
Kalwaria Pałacowska	53
Kraków	460
Krosno	2.596
Lubomierz	336
Nowy Korczyn	460
Pewel Mała	260
Pewel Ślemieńska	405
Przemyśl	940
Radomsko	350
Rychwałd	343
Sanok	2.531
RAZEM	18.015
Razem z placówkami dolnośląskimi (13.813)	31.828

W tym czasie opuszczono 2 placówki: w Krakowie - Białym Prądniku i w Świętem (a na Dolnym Śląsku aż 7), a objęto w Nowym Korczynie.

Rok 1990	
MIEJSCOWOŚĆ	ILOŚĆ DZIECI I MŁODZIEŻY
Dąbrowa Górnicza-Golonóg	3.348
Głogówek	1.430
Głowienka	355
Horyniec	720
Jasło	4.244
Kalwaria Pałacowska	37
Kraków	387
Krosno	1.883
Lubomierz	367
Nowy Korczyn	339
Przemyśl	2.600
Rychwałd	350
Sanok	2.055
RAZEM	18.115

W placówkach dolnośląskich było wówczas 17.251 dzieci i młodzieży objętych katechazą; zatem w całej prowincji 35.366⁷⁰. W podanych liczbach mieszczą się dzieci przedszkolne, a także dzieci i młodzież specjalnej troski i głuchonieme (Kraków, Przemyśl, Głogówek). Natomiast nie wchodzi w te liczby dorośli (zwykle od kilkunastu do kilkudziesięciu), których katechumenat prowadzono w Krakowie w omawianym okresie od lat 70-tych⁷¹.

Szeroko pojętą katechazę stanowi także prowadzenie i opieka nad ministrantami. W aktach prowincji nie ma danych co do liczby ministrantów w latach powojennych w poszczególnych placówkach duszpasterskich. Poniższe dane, zaczerpnięte z kwestionariuszy duszpasterskich, pochodzą z lat 60-tych i następnych.

MIEJSCOWOŚĆ	LATA			
	1965	1970	1980	1990
Dąbrowa Gór.-Gołonóg	85 ^a	96	80 ^c	70
Głogówek	120	50	70	50
Głowienka	-		70	57
Horyniec	70	60	40	26 ^g
Jasło	110	85	190	163
Kalwaria Pałacowska	12	11	12 ^f	4 ^e
Kraków	-	26 ^d	35	8
Kraków-Prądnik Biały	15	26 ^b	-	-
Krosno	45	65	40	50
Lubomierz	20 ^a	26	16	25
Nowy Korczyn	-	-	29	26
Pewel Mała	22 ^a	16 ^c	24	-
Pewel Ślemieńska	55	16 ^b	70	-
Przemyśl	30	50	60	30
Raba Niżna	-	24	-	-
Radomsko	20 ^a	20	30	7
Rychwałd	23	18	30	34
Sanok	80a	72	75	40
Święte	22a	22	-	-
RAZEM	729	682	871	590⁷²

a = 1966, b = 1969, c = 1971, d = 1972, e = 1979, f = 1982, g = 1988 r.

Podobnie przedstawia się sytuacja z tzw. **bielą**. Mamy tu na myśli dzieci i dziewczęta, które podczas procesji rzucały kwiatki, nosiły poduszki, sztandarki, a także i starsze panie, noszące, podczas wzmiankowanych procesji, czy też nabożeństw, chorągwie, sztandary czy feretrony; one to opiekowały się tymi małymi dziewczynkami, a nad całością czuwał jeden z kapłanów.

MIEJSCOWOŚĆ	LATA			
	1965	1970	1980	1990
Dąbrowa Gór.-Gołonóg		30	60	35
Głogówek	75	12	32 ^a	65
Głowienka			47	35
Horyniec	107	180	20	29 ^b
Jasło	40	75	94	240
Kalwaria Pałacowska		10	10	4b
Kraków		35	40	50
Kraków-Prądnik Biały		30		
Krosno	20	30	20	40
Lubomierz			24	15
Nowy Korczyn			40	12
Pewel Mała	15	25	25	
Pewel Ślemieńska	20	18	25 ^a	
Przemyśl		100	70	25
Raba Niżna		10		
Radomsko	40	30	20	30
Rychwałd		20	36	12
Sanok	50	58	54	35
Święte	48	50		
RAZEM	415	713	617	627⁷³

a = 1979 r., b = 1988 r.

Powyższe dane statystyczne odnoszące się do ministrantów i bieli zostały zaczerpnięte z kwestionariuszy duszpasterskich, przysyłanych każdego roku do kurii prowincjalnej. Niestety, są one niekompletne - w takim wypadku dane zostały wzięte z najbliższego roku podanej daty. Trzeba też zauważyć, że nie wszyscy przełożeni dokładnie precyzowali podawane liczby i niekiedy - jak to widać na przykładzie Horyńca z lat 1965 i 1970 - np. biel utożsamiali zapewne z dziećmi przystępującymi do I Komunii św. i dlatego te liczby są zawyżone.

4. Inna działalność

4. 1. Duszpasterstwo specjalistyczne

4.1.1. Duszpasterstwo chorych

Z licznych przejawów duszpasterstwa specjalistycznego na pierwszym miejscu należy wymienić samarytańską posługę wobec osób **chorych, kalekich, biednych, samotnych**. Franciszkanie objęli opieką duszpasterską **szpitale**, które znajdowały się na terenie ich parafii lub w miejscowościach, w których mieli swoje klasztory. Od samego początku obsługiwali szpital w **Głogówku**; od czasu do czasu

odprawiali tam Msze św., a także w Domu Starców przy kościele św. Mikołaja. W późniejszym czasie w szpitalu odprawiano Msze św. w każdą niedzielę i święto, śpiesząc z posługą sakramentalną na każde wezwanie chorych. Od końca lat 50-tych franciszkanie, choć jeszcze nie mieli powierzonej administracji parafii, kapelanowali w szpitalu w **Jaśle** i tę samarytańską posługę kontynuują do dzisiejszego dnia. Od początku lat 60-tych obsługiwano w **Krakowie** szpital przeciwgruźliczy na Woli Justowskiej. W **Sanoku** udawano się do szpitala z posługą duszpasterską dorywczo, na zawołanie. Najpiękniejszą kartę w obsłudze szpitala zapisali franciszkanie w **Krośnie**; kapelańską posługą objęto znajdujący się na miejscu Szpital Wojewódzki i jego filię (Oddział Geriatryczny) w Potoku. Codziennie kapelan udawał się do szpitala, odprawiał Mszę św., spowiadał i roznosił Komunię św. chorym po wszystkich salach, bardzo często udawał się tam dwa i więcej razy dziennie, na wezwanie chorych, a nawet spontanicznie, bez wezwania (np. o. Aleksander Glinka /+1987/, dzięki któremu urządzono w szpitalu kaplicę), aby chorym nieść duchową pociechę⁷⁴. Trzeba też wspomnieć o zaopatrywaniu chorych - wyżej (p. 3.3) podano przykładowo dane na ten temat z 1980 r.

W tym kontekście należy wspomnieć o duszpasterstwie **niewidomych i głuchoniemych**. W tym względzie pięknie zapisali się franciszkanie w **Krakowie**, gdzie utworzono punkt takiego duszpasterstwa. Ordynariusz krakowski zamianował opiekuna tego punktu diecezjalnym duszpasterzem niewidomych. W spotkaniach uczestniczyło od kilkudziesięciu do stu niewidomych lub słabo widzących. Prócz Mszy św. w każdą третią niedzielę miesiąca, spowiedzi, Komunii św., urządzano dla nich w wielkim poście rekolekcje, a także - sporadycznie - pielgrzymki lub wycieczki do różnych sanktuariów. Wydatną pomoc w duszpasterstwie niewidomych w **Krakowie** świadczyli alumni franciszkańskiego seminarium. Podobne punkty duszpasterstwa niewidomych działały, choć na mniejszą skalę, w **Przemyślu**, **Jaśle** i **Krośnie**. Natomiast duszpasterstwo głuchoniemych było prowadzone od początku lat 60-tych w **Krakowie**, **Jaśle**, **Krośnie**, **Dąbrowie Górniczej-Golonogu** i w **Przemyślu**⁷⁵.

Opieką duszpasterską otoczono również **dzieci specjalnej troski**. Wspomniano już o tym w kontekście katechezy. Odrębne punkty tego duszpasterstwa istniały w **Krakowie**, **Głogówku**, **Horyńcu** i **Przemyślu**. Na szczególną uwagę zasługuje tego rodzaju samarytańska opieka w **Krakowie**, gdzie od lat 60-tych prowadzono nie tylko katechezę dla tych dzieci, ale urządzano dla nich specjalne wakacyjne turnusy wypoczynkowe w różnych miejscowościach, a w ciągu roku rozmaite imprezy (św. Mikołaj, opłatek, święcone itp.). Piękną kartę zapisali w tej dziedzinie także franciszkańscy klerycy⁷⁶.

W **Horyńcu** znajdowało się kilka **sanatoriów**. Kuracjuszy otoczono troskliwą opieką duszpasterską. W kaplicy zdrojowej nie tylko odprawiano Msze św., ale głoszono dla nich konferencje i pogadanki religijne (np. w 1971 r. było aż 300 konferencji). W tym celu sprowadzano obcych kapłanów, lub też proszono ojców, którzy sami korzystali z tych kuracji. Dla kuracjuszy urządzano również dni skupienia (w 1980 było ich 9)⁷⁷. Troską duszpasterską objęto również **wczasowiczów** i

turystów, którzy przybywali do **Lubomierza**, a w latach 60-tych także do **Rahy Niżnej**⁷⁸.

Od 1982 r. franciszkanie w **Przemyślu** sprawują funkcję kapelana w tamtejszym **więzieniu** - w niedziele i święta jest odprawiana Msza św., służą też posługą w konfesjonale, urządzają okazjonalne spotkania z więźniami⁷⁹.

Piękną kartę w powojennej działalności zapisali franciszkanie z prowincji krakowskiej w dziedzinie **charytatywnej**. Wzmocnionym okresem działalności w tym zakresie był Tydzień Miłosierdzia, który urządzano w każdej placówce. Duszpasterstwo miłosierdzia kwitło jednak przez cały rok. W parafiach prowadzonych przez franciszkanów powołano tzw. pomocnice charytatywne w liczbie od kilku do kilkunastu (np. w 1972 r. w Rychwałdzie było ich 4, w Jasle 7, a w 1976 r. w Dąbrowie Górniczej-Gołonogu - 15), które odwiedzały chorych, pomagały w przeprowadzaniu tzw. Dni Chorych (w Rychwałdzie urządzano Dzień Chorych dla całego dekanatu w święto Matki Bożej Szkaplerznej), w imieniu klasztoru wspomagały również biednych, odwiedzały samotnych. W niektórych wypadkach taką grupę charytatywną tworzyła młodzież, zarówno dziewczęta jak i chłopcy. W każdej prawie placówce byli ubodzy, którzy korzystali ze stałej pomocy klasztoru i tacy, którzy tylko dorywczo dostawali zasiłki, najczęściej w postaci pożywienia lub odzieży. Nie można zapominać o tzw. "Chlebie św. Antoniego" - zbierane do puszek o tej nazwie ofiary przeznaczano na wspomaganie ubogich. Ponadto we wtorki w Krakowie, Krośnie i Jasle rozdawano ubogim chleb. W Dąbrowie Górniczej-Gołonogu, podczas odpustów, rozdawano po kilka tysięcy tzw. "chlebków" św. Antoniego, które były specjalnym rytem poświęcane, brali je do domów pielgrzymi przybywający do tego sanktuarium - był to jednak bardziej wyraz religijnego kultu tego Świętego niż akcja dobroczynna. W tym kontekście należy nadmienić, że w Krakowie od początku lat 70-tych urządzano wieczerzę wigilijną dla kilkudziesięciu samotnych, ubogich osób⁸⁰.

4.1.2. Duszpasterstwo rodzin

Od początku lat 70-tych wprowadzono we wszystkich większych placówkach **kursy dla narzeczonych**. W Krakowie - jak stwierdzali prowincjałowie podczas wizytacji - w latach 70-tych i 80-tych brało udział rocznie ok. 1000 uczestników z Krakowa i jego okolic. Podobne konferencje, choć nie zawsze przez cały rok, miały miejsce w Jasle, Krośnie, Dąbrowie Górniczej-Gołonogu, Nowym Korczyniu (w 1982 r.), Głogówku i Sanoku. W tym samym okresie czasu zaprowadzono **poradnictwo rodzinne**, które zwykle prowadziły, przeszkolone i zatwierdzone przez kurie biskupie, instruktorki (Krosno, Jasło, Sanok, Kraków), **duszpasterstwo młodych małżeństw** (Dąbrowa Górnicza-Gołonóg, Kraków, Głogówek).

4.1.3. Duszpasterstwo oaz

Od 1970 r. ośrodkiem **oaz** był Lubomierz. W latach 70-tych i 80-tych oazy młodzieżowe istniały w Dąbrowie Górniczej-Gołonogu, Głogówku, Głowience, Jasle (tu znajdował się rejonowy punkt duszpasterstwa oazowego dla całego miasta), Krakowie (w 1985 oaza liczyła 50 osób), Przemyślu, Rychwałdzie (w 1983 r.

obejmowała 60 osób), Krośnie i Sanoku. W niektórych miejscowościach, prócz oazy młodzieżowej, rozwijała się również **oaza dla dzieci** - w Głogówku (w 1988 r. oaza młodzieżowa liczyła tutaj 20 osób, a dziecięca 15), Sanoku i innych⁸¹, a ponadto **oazy rodzin** (Kraków /np. w 1976 r. oaza skupiała 30 rodzin/, Głogówek /w 1988 r. oaza skupiała tutaj 12 rodzin/, Sanok, Krosno, Przemyśl)⁸².

4.1.4. Duszpasterstwo akademickie

c/. Punkty tego duszpasterstwa istniały w Krakowie, Dąbrowie Górniczej-Golonogu, Krośnie, Sanoku. W wymienionych placówkach, poza Krakowem, było to raczej duszpasterstwo sezonowe, ograniczające się zasadniczo do katechezy. W Dąbrowie Górniczej-Golonogu w 1973 r. była "mała grupa" akademików, ale w 1976 r. było ich już 63, zaś w 1983 r. - 25. W Krośnie w 1975 r. 70 studentek i studentów korzystało z katechezy jako wolni słuchacze; w Sanoku w 1980 r. - 83. W Krakowie duszpasterstwo akademickie istniało od lat 60-tych i gromadziło od kilkunastu do kilkudziesięciu studentów i studentek. Prócz ściśle rozumianej katechezy organizowano tu dla akademików wykłady i dyskusje z dziedziny biblijnej, teologicznej, filozoficznej, historycznej, cotygodniową Mszę św. z tematyczną homilią, dni skupienia, rekolekcje w Wielkim Tygodniu, opłatek, święcone, Andrzejki itp. Od lat 70-tych w Krakowie działał, w ramach duszpasterstwa akademickiego, Instytut Wyższej Kultury Religijnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego - wykłady prowadzili profesorowie franciszkańskiego seminarium duchownego, w których uczestniczyło ok. 70 osób (1976 r.), a na końcu roku akademickiego przyjeżdżali profesorowie z KUL, którzy egzaminowali uczestników, lub delegowano do przyjęcia tych egzaminów wspomnianych franciszkańskich profesorów⁸³.

4.1.5. Bractwa i stowarzyszenia religijne

W życiu religijnym wiernych niewątpliwie ważną rolę odgrywały bractwa i stowarzyszenia religijne. Dane na ten temat czerpiemy głównie z kwestionariuszy wizytacji prowincjalnych. Niestety, są to dane tylko urywkowe, często bowiem wizytator zanotował, że w danej w placówce istnieje Żywy Różaniec, nie podając jednak ilości i jakości istniejących tam róż; podobnie ma się sprawa z Trzecim Zakonem (obecnie używa się nazwy Franciszkański Zakon Świeckich) i z M.I. (Rycerstwem Niepokalanej). Przyglądnijmy się tym notatkom, rzucając bowiem dużo światła na działalność bractw w tych placówkach:

Dąbrowa Górnicza-Golonóg - 1973: III Zakon, Żywy Różaniec. **1976:** III Zakon (35 osób); **1983:** III Zakon (60), M.I. (80); **1988:** III Zakon (16), M.I. (40).

Głogówek - 1972: bractwa różańcowe, Męki Pańskiej, Matki Bożej Pocieszenia, Dobrej Śmierci oraz III Zakon; **1988:** III Zakon (16 członków), M.I. (50 dzieci i 40 dorosłych).

Głowienka - 1988: M.I. (400), Żywy Różaniec.

Horyniec - 1967: Żywy Różaniec (39 róż), III Zakon (70 kobiet); **1969:** 42 róż, III Zakon (70); **1972:** 30 róż; **1984:** III Zakon (45); **1991:** III Zakon (26), M.I. (34).

Jasło - 1967: III Zakon (same staruszki), Straż Honorowa Najśw. Serca P. Jezusa; **1982:** III Zakon (70); **1984:** III Zakon (70), M.I. (150).

Kalwaria Pałacowska - 1967: 5 róż, III Zakon (15 kobiet i 1 mężczyzna); **1970:** 5 róż, III Zakon (16 kobiet i 2 mężczyzn); **1984:** III Zakon (16), M.I.; **1988:** III Zakon (10)

Kraków - 1966: Arcybractwo Męki Pańskiej. Arcybractwo Matki Bożej Bolesnej; **1969:** III Zakon (600); **1976:** III Zakon (600 kobiet i 50 mężczyzn); **1985:** III Zakon (400 kobiet i 30 mężczyzn); **1989:** III Zakon (250 kobiet i 40 mężczyzn), M.I.

Kraków - Biały Prądnik - 1967: 15 róż.

Krosno - 1972: 20 róż, Straż Honorowa Najśw. Serca P. Jezusa; **1975:** III Zakon (54); **1982:** III Zakon (kilkadzieśiat), M.I. (608); **1988:** III Zakon (36).

Lubomierz - 1964: 9 róż, III Zakon; **1972:** 13 róż, III Zakon (30).

Nowy Korczyn - 1982: III Zakon (30), M.I. (młodzieżowe) = Dzieci Maryi.

Pewel Mała - 1964: 13 róż, Straż Honorowa Najśw. Serca P. Jezusa; **1970:** 10 róż; **1972:** 12 róż.

Pewel Ślemieńska - 1964: 17 róż dorosłych i 10 róż dziecięcych; **1967:** 20 róż; **1970:** 18 róż; **1972:** 20 róż.

Przemyśl - 1967: III Zakon (60 kobiet i kilku mężczyzn); **1982:** III Zakon (70), M.I. (słabe); **1984:** III Zakon (44); **1988:** III Zakon (60), M.I.

Raba Niżna - 1967: 8 róż (5 kobiet i 3 mężczyzn).

Radomsko - 1967: III Zakon (150); **1976:** III Zakon (200), Arcybractwo Drogi Krzyżowej, Straż Honorowa Najśw. Serca P. Jezusa, Żywy Różaniec; **1988:** III Zakon (100).

Rychwald - 1964: Bractwa: Trójcy św., Szkaplerza NMP, III Zakon (40 kobiet i 3 mężczyzn), 11 róż; **1967:** 12 róż (w tym 4 dziecięce); **1970:** 12 róż (4 dziecięce); **1972 - 14 róż;** **1988:** III Zakon, M.I., Bractwo Trójcy św. i Szkaplerza NMP.

Sanok - 1971: 22 róże (w tym 2 róże mężczyzn i 4 dziecięce); **1980:** III Zakon (55); **1984:** III Zakon (43), M.I., Żywy Różaniec; **1988:** III Zakon (45). Nie było M.I.

Święte - 1969: 3 róże mężczyzn, 9 róż matek, 5 róż panien, 4 róże dziewcząt szkolnych i 1 róża chłopców⁸⁴.

Z powyższego wykazu wynika, że w latach 60-tych i 70-tych szczególnie kwitły stowarzyszenia Żywego Różańca. Natomiast jest znamienne, (a może to znak czasu?), że stowarzyszenia franciszkańskie: III Zakon i Rycerstwo Niepokalanej, bardzo słabo się prezentowały. W wielu placówkach w ogóle nie było M.I., w innych pokazywało się ono sporadycznie, gdy przybył tam gorliwy w tej dziedzinie kapłan, a potem znowu zanikało. Natomiast do III Zakonu należały przeważnie osoby starsze (wyraźnie to zanotował prowincjał w 1967 r. w Jasle) i co bardzo charakterystyczne - we wszystkich placówkach liczba członków III Zakonu malała z biegiem lat.

4.1.6. Duszpasterstwo sióstr zakonnych

Wielką kartę zapisali franciszkanie także i na tym polu. Byli spowiednikami (Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. rozróżniał spowiedników zakonnic zwyczajnych i nadzwyczajnych), pełnili rolę kuratorów, głosili rekolekcje, miesięczne lub kwartalne konferencje ascetyczne itp. Niżej podano dane, przykładowo, tylko z niektórych lat w placówkach, w których franciszkanie pełnili stałą opiekę duszpasterską sióstr zakonnych, szczegółowe bowiem opracowanie tego zagadnienia zbyt rozszerzyłoby ramy niniejszego artykułu. Ponadto prowincjałowie w swych sprawozdaniach powizytacyjnych często jedynie krótko zanotowali, że ojcowie byli spowiednikami sióstr zakonnych, nie podając bardziej precyzyjnych danych.

- **Dąbrowa Górnicza-Golonóg** - spowiadano w Dąbrowie Górniczej i w Strzemieszycach: w 1970: 2 spowiedników, w innych latach jeden.

- **Głogówek** - 1967: 1 spowiednik kwartalny w Głubczycach; inne lata: 1 spowiednik - służebniczki i elżbietanki; 1975: miesięczne konferencje.

- **Horyniec** - 1967: 1 spowiednik; 1972: 4 serie rekolekcji, 3 dni skupienia; 1988: co dwa tygodnie konferencje.

- **Jasło** - 1959: 2 spowiedników w 4 klasztorach; 1970: 4 spowiedników - sercanki we Frysztaku (tu co miesiąc konferencje), służebniczki w Szebniach, wizytki, szarytki i michalitki w Jaśle (oraz albertyni w Przemyślu); 1978: 2 spowiedników - wizytki i szarytki, miesięczne dni skupienia w Jaśle, Bieczu i Krośnie; 1980: 2 spowiedników; 1990: 1 spowiednik, 2 serie rekolekcji.

- **Kalwaria Pałacowska** - 1985 i 1988: 1 spowiednik.

- **Kraków** - 1958: spowiadano - klaryski, sercanki, marianki, felicjanki, augustianki (i bonifratrów); 1969: 3 spowiedników - klaryski, sercanki, józefitki, felicjanki, marianki (w Krakowie i w Mszanie Dolnej), Siostry Duszy Chrystusowej w Krakowie-Białym Prądniku (i albertyni), 2 kuratorów - michalitki, sercanki, marianki, augustianki i klaryski; 1972: 35 dni skupienia; 1973: 9 spowiedników, 2 kuratorów; 1975: 6 serii rekolekcji; 1978: 6 spowiedników w 8 klasztorach, 3 kuratorów, 1 wizytator zgromadzeń żeńskich w archidiecezji krakowskiej; 1980: 23 serie rekolekcji; 1985: 7 spowiedników, 20 serii rekolekcji, 34 dni skupienia; 1990: 8 serii rekolekcji, 70 konferencji.

- **Krosno** - 1967: comiesięczne konferencje na rejonowych zebraniach zakonnic; 1970: 2 spowiedników, 12 dni skupienia (24 konferencje); 1972: 2 spowiedników w 4 klasztorach; 1980: 2 spowiedników, 5 dni skupienia; 1985: 2 spowiedników, comiesięczne konferencje; 1990: 2 spowiedników, 4 serie rekolekcji, 12 konferencji.

- **Lubomierz** - 1970: 1 spowiednik; 1980: 1 spowiednik, 6 konferencji; 1988: 1 spowiednik, konferencje.

- **Nowy Korczyn** - 1985: 1 spowiednik, 3 serie rekolekcji, 30 dni skupienia; w inne lata: 1 spowiednik.

- **Przemyśl** - 1959: 2 spowiedników, 2 serie rekolekcji; 1970: 1 spowiednik, 2 serie rekolekcji; inne lata: 2 spowiedników.

- **Radomsko** - 1981: spowiadano w Radomsku i Przedborzu; inne lata: 1 spowiednik i konferencjonista w Pajęcznie, Przedborzu.

- **Sanok** - 1956: 1 spowiednik w Komańczy; 1970: 2 spowiedników, I seria rekolekcji; 1979: 2 spowiedników, 2 serie rekolekcji; 1989: 2 spowiedników⁸⁵.

4.1.7. Pomoc sąsiedzka

Franciszkanie chętnie śpieszyli z pomocą duszpasterską okolicznym parafiom i kościołom. Wspomniano już, że pod koniec lat 60-tych franciszkanie z Radomska obsługiwali parafię w Stobiecku, a z Sanoka punkty duszpasterskie w Trepczy i Międzybrodziu⁸⁶. Trudno dokładnie ustalić formy świadczonej pomocy sąsiedzkiej. Prowincjałowie rzadko i w formie ogólnikowej notowali tę formę działalności. Tak np. podczas wizytacji w 1947 r. w Rychwałdzie zapisano, że ojcowie pomagają w okolicy w spowiedziach i kazaniach⁸⁷, a w 1958 r. w Głogówku, iż "często zastępują okolicznych proboszczów, zwykle starszych, samotnych"⁸⁸, natomiast w 1967 r. w Radomsku, że "ojcowie pracą kaznodziejską promieniują na całą okolicę"⁸⁹.

Franciszkanie zastępowali okolicznych proboszczów, najczęściej jednak śpieszyli z pomocą w spowiadaniu wiernych z okazji odpustów, a zwłaszcza wielkopostnych rekolekcji. Dokładniejsze dane na ten temat posiadamy z końca lat 60-tych i początków lat 70-tych.

MIEJSCOWOŚĆ	Ilość dni zastępstw			Pomoc w spowiedzi w godzinach		
	1969	1970	1972	1969	1970	1972
Dąbrowa Gór.-Gołonóg	30	12	20	320	120	81
Głogówek	100	11	130	500	200	325
Horyniec	5	18	21	150	160	168
Jasło				165 ^a	110	73
Kalwaria Paławska	12 ^a	10		50 ^a	50	
Kraków			28			80
Krosno	10	4	50 ^b	215	70	b. dużo
Lubomierz	14	42	30	252	200	300
Pewel Mała		21 ^b	15		65 ^b	
Pewel Ślemieńska		6		60		180
Przemyśl	5	10		30	40	
Raba Niżna	16			60	64	
Radomsko	30		30	160	224 ^b	
Rychwałd	8	10	18	200	240	90
Sanok	11	37	32	56	160	100
Święte ⁹⁰	4	4		180	62	
RAZEM	245	221	374	2263	1765	1397

a = 1968, b = 1971 r.

Te dane, choć niepełne i obejmujące tylko trzy lata, ukazują duży wkład pracy franciszkanów w okolicznych kościołach. Świadczą także o dobrej współpracy i dobrosąsiedzkich stosunkach z duchowieństwem diecezjalnym.

4.1.8. Inne

Wypada jeszcze wspomnieć, że franciszkanie pełnili szereg **funkcji**, które wykraczały poza ramy ich placówek; były one świadectwem wzmiankowanej dobrej współpracy z duchowieństwem diecezjalnym. W latach 50-tych i 60-tych w klasztorze w Radomsku były organizowane **konferencje dekanalne** dla dwu dekanatów; na początku 70-tych lat nawet dla trzech dekanatów. Ponadto urządzano również dni skupienia dla organistów z tychże dekanatów. W latach 70-tych spotkania dekanalne bardzo często miały także miejsce w klasztorze w Jaśle. Często przełożony klasztoru był **ojcem duchownym** dla jednego lub kilku dekanatów i na zebraniach dekanalnych wygłaszał konferencje ascetyczne. W Radomsku - jak wspomniano - gwardian był ojcem dla dwu, trzech, a pod koniec lat 70-tych nawet dla 5 sąsiednich dekanatów. Na przełomie lat 60-tych i 70-tych przełożeni w Głogówku i Horyńcu pełnili tę funkcję dla dwu sąsiednich dekanatów. Pod koniec lat 60-tych gwardian kalwaryjski był **dekanalnym referentem trzeźwości**, natomiast gwardian jasielski w latach 70-tych był przewodniczącym **dekanalnej komisji liturgicznej**.

W latach 50-tych franciszkanie w Przemyślu byli **spowiednikami w seminarium diecezjalnym**, a w Krakowie w dwu seminariach diecezjalnych i dwu męskich klasztorach, w których - w późniejszych latach - głoszone także comiesięczne konferencje ascetyczne. W latach 50-tych i 60-tych, a potem w latach 80-tych, jeden z ojców (o. Wojciech Zmarz, potem o. Michał Wróblewski) w Krakowie pełnił Sądzie Metropolitalnym funkcję **sędziego w sprawach małżeńskich**. Natomiast w latach 70-tych inny (o. Peregryn Ziobro) był pracownikiem **synodu archidiecezji krakowskiej**, a także archiwariuszem na Wawelu, zaś dwu (o. Wojciech Zmarz, o. Damian Synowiec) było wicepostulatorami w sprawach beatyfikacji. Ojcowie krakowscy byli również wykładowcami w seminarium diecezjalnym krakowskim i częstochowskim oraz w kilku seminariach zakonnych na miejscu i poza Krakowem (Kalwaria Zebrzydowska)⁹¹.

4. 2. Praca rekolekcyjno - misyjna

Z wielkim zaangażowaniem, z prawdziwą pasją oddawali się franciszkanie tej apostolskiej pracy. Z pierwszych lat powojennych nie posiadamy na ten temat precyzyjnych danych. Prowincjałowie, podczas wizytacji klasztorów, najczęściej zostawiali tylko ogólne notatki. W 1946 r. w Krośnie prowincjał zanotował, że czterech ojców tego klasztoru wyjeżdżało z rekolekcjami i misjami w Poznańskie i Łódzkie⁹². W Radomsku prowincjał zapisał, że ojcowie tego klasztoru wygłosili "szereg rekolekcji", a w 1948 r., iż gwardian "często wyjeżdża na rekolekcje i misje"⁹³. Kustosz przemyski na kapitule prowincjalnej w 1950 r. ogólnie tylko podał, że ojcowie z Sanoka i Jasła "wyjeżdżają na misje i rekolekcje"⁹⁴. Dokładniejsze dane przedstawił na tejże kapitule kustosz krakowski (do tej kustodii należały wtedy także placówki na Dolnym Śląsku) - w minionym trzyleciu (1947-1950) ojcowie tej kustodii przeprowadzili 49 misji, 21 renowacji misji, 97 serii rekolekcji, 12 serii rekolekcji dla sióstr zakonnych i zakonników⁹⁵. W czasie kapituły w 1956 r. kustosz przemyski podał, że ojcowie w Przemyślu rocznie przeprowadzają przeciętnie 16 serii

rekolekcji i misji ludowych, a w Sanoku od 5 do 6 serii misji i rekolekcji, natomiast w Jaśle w czasie wielkiego postu prowadzili 11 serii rekolekcji, zaś w Krośnie w ostatnim roku 4 serie rekolekcji⁹⁶. W sprawozdaniu na kapitułę prowincjalną w 1959 r. prowincjał podał, że w 1958 r. ojcowie w prowincji przeprowadzili 18 serii misji, 107 serii rekolekcji parafialnych, 43 serie rekolekcji dla zakonników i zakonnic - w tej pracy uczestniczyło 38 kapłanów⁹⁷. Była to zatem wielka praca. Dokładniejsze dane posiadamy z późniejszych lat, korzystając głównie z kwestionariuszy duszpasterskich.

Ilość przeprowadzonych serii rekolekcji, w wybranych latach, przedstawia się następująco:

MIEJSCOWOŚĆ	LATA					
	1965	1970	1975	1980	1985	1990
Dąbrowa G.-Goł.	5 ^a +1 ^b +1 ^c	2 ^c +4 ^d	7+1 ^e	5+4 ^e +1 ^e	7+2 ^c	4+3 ^b +3 ^c
Głogówek	1+3 ^c	12+1 ^b +7 ^c	10+1 ^b +3 ^c	2 ^k +4 ^c	3+3 ^c	5+1 ^e
Głowienka						2+2 ^c
Horyniec	3	6+3 ^c	9+1 ^c	5+1 ^b +9 ^d +2 ^h	3+3 ^c	1 ⁱ
Jasło	20+4 ^b +10 ^c +3 ^h	9+3 ^b +2 ^c +7	11+4 ^c	6	5+2 ^b +7 ^c	1+1 ^b +1 ^c +2 ^e
Kałwaria Pacł.	2	1+1 ^c +1 ^d		6 ^k +2 ^c	2+1 ^c	8+3 ^c
Kraków		29 ⁱ +2 ^c	28+4 ^c +6 ^c	16+2 ^b +9 ^c	21+7 ^c	20+6 ^c +8 ^c
Kraków-Prąd. B.	2+3 ^c +1 ^h	2 ^m +4 ^c				
Krosno	7 ⁿ +2 ^c +4 ^d +1 ^h	4+1 ^b +2 ^c	2+2 ^c +4 ^c	2+1 ^c	4+3 ^c +4 ^c	6+10 ^b +2 ^c
Lubomierz	3+2 ^c +1 ^h	4+2 ^c	2 ⁿ +1 ^c	1+2 ^c +1 ^c	1+4 ^c +2 ^c	1+4 ^c
Nowy Korczyn			7 ⁿ +4 ^c	5+3 ^b +3 ^c +2 ^d	6+3 ^c +3 ^e	10+1 ^b +1 ^c
Pewel Mała	1 ⁿ	2 ^c	1	2 ^c		
Pewel Ślemień.	1+1 ^c	3+2 ^c	2+2 ^c	1 ^c		
Przemyśl	5+3 ^c +2 ^d	2		4+2 ^c	7+4 ^c +2 ^c	5+1 ^b
Raba Niżna	2 ^o	2+2 ^c				
Radomsko	8+8 ^c	14+6 ^c	9+5 ^c	5+6 ^c	3+4 ^c	7+16 ^b +4 ^c
Rychwałd	6+1 ^c	2 ^c	2+2 ^c	6+4 ^c	1+1 ^c	2+2 ^c
Sanok	8 ⁿ +2 ^d	2+3 ^c +2 ^e	4+1 ^b +6 ^c	3+2 ^b +2 ^c +1 ^d	6+2 ^c	4+1 ^b +5 ^c
Święte ⁹⁸	3 ^o	3 ^c				
RAZEM	130	154	159	130	113	153

a = 1968; **b** = misje i renowacje misji; **c** = tridua lub nowenny; **d** = serie przygotowań do peregrynacji obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej; **e** = rekolekcje dla zakonników i zakonnic; **f** = 1979, **g** = 1981; **h** = czterdziestogodzinne nabożeństwa; **i** = 1988; **j** = 1986; **k** = 1983; **l** = 1972; **m** = 1969; **n** = 1966; **o** = 1976 r.

Z powyższego zestawienia widać, jak wielką pracę apostolską wykonywali franciszkanie z krakowskiej prowincji na terenie całej Polski. W zestawieniu pominięto okolicznościowe kazania, np. odpustowe, prymicyjne, pogrzebowe.

4.3. Działalność religijno -oświatowa

Franciszkanie dużo troski wkładali w sprawę uatrakcyjnienia odprawianych w kościołach nabożeństw, chcieli bowiem mocniej związać ludzi z Kościołem i podnosić poziom religijnej świadomości.

Wyrazem tej działalności było prowadzenie **chórów kościelnych**. Działały one w następujących miejscowościach:

- **Dąbrowa Górnicza-Golonóg**. Od końca lat 50-tych działał tu chór mieszany, który prowadził organista. W 1976 r. chór liczył 35 osób⁹⁹.

- **Głogówek**. W 1982 r. prowincjał zanotował, że istniał tu chór parafialny¹⁰⁰.

- **Jasło**. W 1970 r. istniał tu chór młodzieżowy. Szczególnie wielką działalność chór rozwinął w późniejszych latach, gdy jego kierownikiem został, będący również organistą, Władysław Świstak¹⁰¹.

- **Kraków**. Od początków lat 20-tych naszego wieku istnieje i działa bardzo zasłużony męski Chór Cecyliński, założony przez o. Bernardino Rizzi. W latach 60-tych i 70-tych, obok Chóru Cecylińskiego, działał tu również chór kleryków franciszkańskiego seminarium oraz żeński chór Trzeciego Zakonu. Często występował także chór Organum, założony i prowadzony przez Bogusława Grzybka¹⁰².

- **Lubomierz**. W 1975 r. istniał tu chór mieszany¹⁰³.

- **Pewel Ślemieńska**. W latach 60-tych działał tu najpierw dwugłosowy, a potem trzygłosowy chór dziewczęcy¹⁰⁴.

- **Przemyśl**. Od końca lat 50-tych działa tu chór mieszany. W 1967 r. chór liczył 36 osób, w 1972 r. - 40 osób. Ponadto w całym omawianym okresie ćwiczył w klasztorze i występował w kościele dwugłosowy chór żeński. tzw. asysta kalwaryjska, ponieważ towarzyszyła wielkiemu odpustowi w Kalwarii Paławskiej¹⁰⁵.

- **Radomsko**. 1 maja 1923 r. zostało zarejestrowane Towarzystwo Śpiewacze im. Stanisława Moniuszki, jednakże chór istniał tu wcześniej, jeszcze przed powrotem (1918) franciszkanów do Radomska. Od samego początku aż do dnia dzisiejszego działa przy kościele klasztornym mieszany Chór im. St. Moniuszki. Jest to zespół ogromnie zasłużony dla kultury śpiewaczej (w okresie międzywojennym urządzali także jasełka, poranki muzyczne, niedzielne koncerty i zabawy w miejskim parku) nie tylko dla miasta, ale i dalszych jego okolic. Jest to duży zespół, liczy bowiem ok. 60 osób. W 1974 r. uroczystie obchodzono 50-lecie istnienia i działalności Chóru im. St. Moniuszki i 40-lecie pracy artystycznej Albina Mrówczyńskiego i solisty w jednej osobie, który został wtedy udekorowany orderem papieskim "Pro Ecclesia et Pontifice". W tym też roku Mrówczyński oraz czworo innych członków zespołu otrzymało "Złote Odznaki" Zarządu Głównego Polskich Związków Śpiewaczych¹⁰⁶.

- **Sanok**. Podczas wizytacji w 1967 r. prowincjał zanotował, że istniał tu chór przykościelny, ale się rozpadł¹⁰⁷.

Pod koniec lat 60-tych i późniejszych organizowano tzw. **schole**. Były to grupy kilku-, kilkunastu-, a nawet kilkudziesięcioosobowe, złożone zwykle z dziewcząt, które podczas Mszy św. i innych nabożeństw, śpiewały psalmy i inne pieśni. Schole takie istniały w Dąbrowie Górniczej-Golonogu, Głogówku (w 1988 -

10 osób), Głowience, Horyńcu, Jaśle (w 1982 - 83 osoby), Kalwarii Pałacowskiej (w 1988 - 4), Krakowie, Krośnie, Lubomierzu (1983 - 18), Przemyślu (w 1982 - 20), Rychwałdzie (w 1983 - 37) i w Sanoku¹⁰⁸.

Uatrakcyjnieniu nabożeństw miały służyć również **zespoły wokalne - muzyczne**. Działały one szczególnie w latach 80-tych w Dąbrowie Górniczej-Golonogu, Głogówku, Głowience, Jaśle, Lubomierzu, Sanoku¹⁰⁹.

Biblioteki parafialne czy też **przyklasztorne** miały służyć podniesieniu świadomości religijnej. W 1963 r. biblioteka "Pokój i Dobro" w **Krakowie** zawierała 7.084 książki, w samym 1962 r. - jak zaznaczył prowincjał - kupiono do tej biblioteki 184 książki, przepadło 43, stałych czytelników było ok. 500, ale w tym roku przez bibliotekę "przewinęło się" 5.030 osób. Natomiast w 1989 r. prowincjał zanotował, że biblioteka "Pokój i Dobro" istnieje od 40 lat i zawiera obecnie ponad 10.000 tomów¹¹⁰. W 1975 r. w **Krośnie** biblioteka zawierała ponad 6.000 książek i 890 starodruków. W **Radomsku** jeszcze w latach 70-tych biblioteka była nieuporządkowana. W późniejszych latach prowadziła ją kongregacja Trzeciego Zakonu i była dostępna dla ludzi. Podobna sytuacja była z biblioteką parafialną w **Horyńcu**. Natomiast w **Sanoku** była tzw. biblioteka tercjarska. Od końca lat 50-tych czynna była biblioteka w **Dąbrowie Górniczej-Golonogu**. W **Rychwałdzie** biblioteka istniała już w latach 60-tych. W **Jaśle** dopiero w 1978 r. był "zaczątek biblioteki", ale potem szybko rosła w ilość książek¹¹¹.

Należy tu wspomnieć, iż w niektórych klasztorach urządzano różne imprezy o charakterze religijno-oświatowym, aby łatwiej przyciągnąć ludzi do kościoła. Były to jasełka, misteria Męki Pańskiej, akademie, wyświetlanie religijnych filmów itp. Takie przedstawienia już w latach 50-tych urządzono w Jaśle, Kalwarii Pałacowskiej (tu w 1958 r. o. Wit Nowakowski uczył ludzi śpiewu, a nawet pisanie na maszynie), a przede wszystkim w Krakowie, gdzie były - ze względu na istniejące tu franciszkańskie seminarium - największe możliwości do organizowania tego rodzaju imprez¹¹².

Godnym zaznaczenia jest to, iż gwardian klasztoru w Radomsku, o. Leon Kucharski, był w latach 1968-1974 wykładowcą w Diecezjalnej Szkole Organistowskiej w Częstochowie; przez kilka lat należał również do Rady Kapłańskiej¹¹³. W latach 70-tych jeden z ojców był członkiem Komisji Synodalnej Archidiecezji Krakowskiej, inny w Diecezjalnej Komisji Synodalnej w Częstochowie¹¹⁴. Warto odnotować i takie fakty, które w swojej relacji na kapitule prowincjalnej w 1947 r. podał krakowski kustosz, że o. Wiesław Pelc uczył w gimnazjum w Głogówku nie tylko religii, ale i łaciny, a o. Bogdan Cisek - religii i języka francuskiego¹¹⁵.

W niniejszym opracowaniu starano się ukazać główne kierunki powojennej działalności franciszkanów z prowincji krakowskiej i przedstawić przykłady tej działalności. Chodziło głównie o dziedzinę duszpasterską. Autor zdaje sobie sprawę, że jest to tylko zarys, szkic takiej działalności, dokładne bowiem jej ukazanie wymagałoby bardziej dogłębnych, nie tylko archiwalnych, badań i z pewnością by się rozrosło do rozmiarów dużej książki. Wydaje się jednak, że w oparciu o przytoczone

dane można mówić o wielkim wkładzie krakowskich franciszkanów w dzieło ewangelizacji Kościoła.

Summary

Franciscan Province in Cracow after World War II (1945-1990)

In this study, renowned Franciscan historian tries to show main directions and examples of Franciscans' postwar activities in the province of Cracow. The main activity was a ministry for the faithful. The author realizes that this is only a general sketch of such activities. The detailed presentation would require in depth research through archives and other sources and surely would grow into a large book. It seems, however, that based on presented data, one can see the great contribution of Franciscans in Cracow in regard to the evangelization of the Church.

¹ W artykule pominięto domy znajdujące się na terenie archidiecezji wrocławskiej. Były one bowiem przedmiotem osobnego opracowania. Zob. S. Barcik, *Franciszkanie na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej (1945-1990)*, w: W nurcie franciszkańskim 4, Kraków 1995, ss. 173-199.

² K. Rosenbajger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie w wiekach średnich*, Kraków 1933, s. 37.

³ K. Kantak, *Franciszkanie polscy 1237-1517*, Kraków 1937, t. I, ss. 19-20, 36-39; *Katalog Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strepy Zakonu Ojców Franciszkanów (Braci Mniejszych Konwentualnych) w Polsce*, Kraków 1993, s. 9n.

⁴ A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*. w: W nurcie franciszkańskim, Kraków 1987, s. 22, 24, 25; A. Karwacki, *Materiały do historii Franciszkanów w Polsce*, t. XXII, rkps w Archiwum Franciszkanów w Krakowie (= AFK), sygn. E-I-22, s. 414 podaje, że w 1430 r. klasztor krakowski jest nazwany prowincjalnym, w którym rezydował prowincjał Polski i Czech o. Jan Kmita.

⁵ *Katalog Prowincji 1993*, s. 10n; K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, s. 277; A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, s. 32.

⁶ *Katalog Prowincji 1993*, ss. 11-13; K. Kantak, *Franciszkanie polscy 1517-1795*, Kraków 1938, t. II, s. 143, 175.

⁷ D. Synowiec, *P. Samuel Rajss observantiae religiosae in Provincia S. Antonii Patavini reformatore (1850-1901)*, "Miscellanea Francescana" 77(1977), Roma, ss. 136-137; tenże, *Franciszkanie polscy w latach 1889-1939*, w: J.R. Bar [red.], *O Maksymilian Kolbe. Środowisko życia i działalności*, Warszawa 1971, s. 36.

⁸ D. Synowiec, *Franciszkanie*, ss. 36-37, 49, 62; tenże, *P. Samuel*, ss. 147-148.

⁹ D. Synowiec, *Franciszkanie*, s. 40, 42, 43-44; *Katalog Prowincji 1993*, ss. 14-17.

¹⁰ *Katalog Prowincji 1993*, ss. 17-18.

¹¹ Tamże, ss. 18-19.

¹² *Acta Provinciae Poloniae sub tutela S. Antonii Pat. et B. Jacobi de Strepia ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, s. 361, 362, 364, 365, 366, 371, 382, 384, 432, 433, 436; *Katalog Prowincji 1993*, s. 19.

¹³ S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 178.

¹⁴ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, s. 415, 417, 418, 419, 429, 431, 432, 433, 434, 435, 436. W tym czasie na Dolnym Śląsku pracowało 23 ojców i 3 braci, administrując 20 parafiami z 37 filiami. S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 178.

¹⁵ *Katalog Prowincji 1993*, s. 19 n.

¹⁶ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, ss. 532-538, 549-555., 584-585; S. Barcik, *Kalwaria Pałacowska*, Warszawa 1985, s. 131. Na Dolnym Śląsku zakon prowadził 16 placówek, w tym 17 parafii (Sobota administrowana ze Zbylutowa), które obejmowały 37 filii i 53 innych miejscowości. S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 179 n.

¹⁷ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, ss. 556-557.

¹⁸ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 37, 91.

¹⁹ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9 s. 193; Teka Kraków-Prądnik Biały, AFK sygn. D-II-170, akta z lat 1958-1970; Teka Raba Niżna, AFK sygn. D-II-221, *List prowincjała do kurii biskupiej w Krakowie z 8.9.1959*.

²⁰ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 190.

²¹ *Katalog Prowincji 1993*, s. 20.

²² Tamże, s. 43, 45, 47, 48.

²³ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, ss. 57-58, 347, 449.

²⁴ Teka Raba Niżna, AFK sygn. D-II-221; Teka Święte, AFK sygn. D-II-257; Teka Horyniec, AFK sygn. D-II-37.

²⁵ Teka Głowienka, AFK sygn. D-II, Akta z 1984 r.

²⁶ Teka Nowy Korczyn, AFK sygn. D-II, Akta z lat 1975-1992.

²⁷ *Katalog Prowincji 1993*, s. 22, 23.

²⁸ Tamże, ss. 21-24.

²⁹ Tamże, s. 25, 42-49, 51.

³⁰ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5 s. 361, 434, 552; Z. Świsłak, *Franciszkanie w Jasle 1231-1981*, Jasło 1995, ss. 38-41.

³¹ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, s. 361, 434, 552; Teka Jasło-5, AFK sygn. D-II-46. *Listy gwardiana do prowincjała z 27.5.1949, 28.6.1951, 19.2.1953*; Z. Świsłak, *Franciszkanie w Jasle*, s. 43n.

³² *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, ss. 619-621; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 27, 101, 183; *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK sygn. B-IVa-10, s. 27, 91; Teka Jasło-5, AFK sygn. D-II-16, *Listy gwardiana do prowincjała z 27.5.1949, 28.6.1951, 19.2.1953, 1.5.1957, 15.10.1957*; tamże, *List generała zakonu o Bazylego Heisera do prowincjała o Cecyliana Niezgody z 27.9.1963*, Z. Świsłak, *Siedemset pięćdziesiąta rocznica śmierci św. Antoniego. Sanktuarium Świętego w Jasle*; tenże, *Franciszkanie w Jasle*, ss. 52-54, 60, 66-69.

³³ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 55; *Acta Provinciae... ab anno 1983* (są w aktualnym użyciu, stąd jeszcze bez sygnatury), s. 323; Z. Świsłak, *Franciszkanie w Jasle*, ss. 70-78.

³⁴ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, s. 432-433, 493, 628-629; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 94-96, 134; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 50, 124; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12 s. 191; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 78, 260.

³⁵ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, ss. 381-382, 435; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, ss. 79-80, 144-145; *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK sygn. B-IVa-10, s. 14; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, ss. 108-109, 352; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, ss. 18, 228-229; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 327; Teka Lubomierz, AFK sygn. D-II-118, Protokół odbioru organów 10 głosowych z dn. 1.8.1961 r.; Kwestionariusz wizytacji prowincjalnej z 10.12.1984 r.

³⁶ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, ss. 382-383, 419, 488-489, 539; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 94, 129; *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK sygn. B-IVa-10, s. 130; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 115; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 36; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 187, 291; Teka Głogówek, AFK sygn. D-II-13 a oraz D-II, Akta z 1948, 1951, 1952, 1959, 1978, 1983, 1988, 1991.

³⁷ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, ss. 433-434, 655-656; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, ss. 29, 99-101, 130-131; *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK sygn. B-IVa-10, s. 118; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 52, 186, 335; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 185, 499; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, ss. 127, 268-269; Teka Kalwaria Pałacowska, AFK sygn. D-II, Sprawozdanie z wizytacji prowincjalnej z 20.12.1984 i z 2-3.9.1988; S. Barcik, *Kalwaria Pałacowska*, Warszawa 1985, s. 74, 75, 84-85.

³⁸ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, s. 364, 496, 621; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 26; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 61, 346; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 576; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 280; Teka Krosno-8, AFK sygn. D-II-98, Stan prac przy kościele - relacja gwardiana z 20.9.1967 r.

³⁹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 456, 571; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 278; *Katalog Prowincji 1993*, s. 22.

⁴⁰ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 21, 132; *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK sygn. B-IVa-10, s. 112; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, ss. 337-338; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 15, 198, 557; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 83, 272.

⁴¹ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, s. 418, 494; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 108; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 366; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 241, 508; S. Barcik, *Sanktuarium Matki Bożej w kościele OO. Franciszkanów w Radomsku Przewodnik*, Radomsko 1977, s. 14.

⁴² *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, ss. 362-363, 431, 623-625; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 22, 103; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, s. 58, 128; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 300-301; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 86, 275.

⁴³ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, ss. 384, 537, 629-630; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 141; *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK sygn. B-IVa-10, s. 155; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 340; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 232; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 143, 326; S. Barcik, *Rychwald, Sanktuarium Matki Bożej Rychwaldzkiej*, Rychwald 1995, ss. 10, 17, 18, 33, 56-57.

⁴⁴ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 142; *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK sygn. B-IVa-10, s. 158; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 235; *Katalog Prowincji 1993*, s. 22.

⁴⁵ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, s. 584-585, 631; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 110; *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK sygn. B-IVa-10, s. 16; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 406; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 53, 621; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 139, 285.

⁴⁶ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, s. 371, 416; *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK sygn. B-IVa-10, s. 11, 154; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 211, 306; *Acta Conventus Cracoviensis Ord. Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium ab anno 1947*, AFK sygn. A-I-13a, s. 25, 31, 40, 53, 65, 94-96, 99, 100-105, 109, 214-215, 223, 228, 238, 256, 258, 259, 266, 270, 319; C. Niezgoda, *Kaplica Męki Pańskiej w kościele św. Franciszka z Asyżu w Krakowie*, w: W nurcie franciszkańskim, Kraków 1987, ss. 85-86.

⁴⁷ Zob. S. Barcik, *Franciszkanie*, ss. 187-189.

⁴⁸ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, s. 418, 488, 538.

⁴⁹ Tamże, s. 554, 555.

⁵⁰ *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK sygn. B-IVa-10, s. 14, 15, 16, 17, 33, 116.

⁵¹ S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 188.

⁵² *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 110, 114, 123, 160, 161, 163, 185, 187, 334, 337, 339, 344, 351, 354, 357, 362, 404; S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 188.

⁵³ *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 82, 197, 233, 235, 432, 497, 515, 543, 556, 560, 567, 571, 607; S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 189.

⁵⁴ *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 259, 272, 275, 277, 280, 281, 285, 290, 302, 323, 327, 325, 330; Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z lat 1988-1991 znajdujące się w tekach poszczególnych domów oznaczone sygn. D-II; S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 189.

⁵⁵ *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 269; Wizytacja prowincjalna 13-14.02.1991 r. Teki Kalwaria Pałacowska, sygn. D-II.

⁵⁶ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 22; *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK sygn. B-IVa-10, s. 153; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 5, 51, 323-326, 433, 556, 611, 619; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 86, 109, 192, 143, 323, 325.

⁵⁷ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 22, 28; *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK sygn. B-IVa-10, s. 116.

⁵⁸ Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1959-1966. AFK, Teki akt poszczególnych domów, sygn. D-II.

⁵⁹ S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 190.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Z tej liczby w szpitalu I.100.

⁶² Z tej liczby w szpitalu 165.

⁶³ W tym szpitalu wojewódzkim w Krośnie i jego filii w Potoku - 29.370. Było to wynikiem gorliwego 17-letniego kapelanowania o. Aleksandra Glinki, którego biskup przemyski nazwał najlepszym kapłanem w swojej diecezji. Zob. S. Barcik, *Sylwetki profesorów seminarium franciszkanów w Krakowie. Aleksander Stanisław Glinka OFMConv*, w: W nurcie franciszkańskim 2, Kraków 1990, s. 222, 225-226.

⁶⁴ S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 190.

⁶⁵ Kwestionariusze duszpasterskie z lat: 1969-1971; 1979-1980; 1988-1991; Sprawozdania poz wizytacyjne prowincjalów z w/w lat. Teki akt poszczególnych domów w AFK sygn. D-II.

⁶⁶ S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 191.

⁶⁷ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK, sygn. B-a-5, s. 385, 386, 388-389, 415, 417, 418, 419, 432, 488, 489, 491, 493, 494, 496, 535, 539, 554, 555, 629, 631, 648, 655, 702, 711, 735; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 72, 93, 94-95, 96, 98, 100, 105, 107, 108, 110.

⁶⁸ W wypadku, gdy brak było danych z 1965 r., wzięto je z najbliższych lat poprzedzających lub następujących po tym roku. Uwaga ta odnosi się również do następnych okrągłych dat.

⁶⁹ S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 192.

⁶¹ Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1963-1966, 1969-1972, 1978-1981, 1989-1991. AFK, Teki akt poszczególnych domów, sygn. D-II; S. Barcik, *Franciszkanie*, ss. 192-193.

⁶² *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 256; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 27, 304.

⁶³ Razem z placówkami na Dolnym Śląsku liczba ta wynosiła: w 1965 r. (655) - 1.384; w 1970 r. (655) - 1.337; w 1980 r. (492) - 1.363 i w 1990 r. (306) - 896. S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 193.

⁶⁴ Łącznie z danymi z placówek na Dolnym Śląsku liczby te wynosiły: w 19645 r. (615) - 1.030; w 1970 r. (687) - 1.400; w 1980 r. (423) - 1.040; w 1990 r. (244) - 871. Zob. S. Barcik, *Franciszkanie*, w: „Wiadomości z Prowincji św. Antoniego Padewskiego i bl. Jakuba Strepy OO. Franciszkanów w Polsce”, 3(1994), s. 19n.

⁶⁵ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, s. 488; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 94, 129; *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK sygn. B-IVa-10-10, s. 128; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 2, 47, 114, 153, 345, 455; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 544, 567, 573, 576; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 192, 280; Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1969-1990 (a także kwestionariusze wizytacji prowincjalnych) w aktach tych klasztorów, AFK sygn. D-II.

⁶⁶ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 2, 149; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 250, 255; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 27, 210, 272 (w 1988 r. w Przemyśle opieką duszpasterską było objętych 180 głuchoniemych), 304; Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1971-1989 w aktach tych klasztorów, AFK sygn. D-II.

⁶⁷ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 152; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 63, 256, 557; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 28, 208, 272, 304; Teki-Głogówek w AFK sygn. D-II, kwestionariusze duszpasterskie z lat 1980, 1982, 1988, 1992; Teki-Horyniec w AFK sygn. D-II, kwestionariusz duszpasterski z 1988; Teki-Kraków w AFK sygn. D-II, kwestionariusze duszpasterskie z , 1972, 1975, 1982, 1985, 1989; Teki-Przemyśl w AFK sygn. D-II, kwestionariusze duszpasterskie z 1982, 1988.

⁶⁸ Teki-Horyniec w AFK sygn. D-II, kwestionariusze duszpasterskie z 1965, 1967, 1970, 1971, 1980, 1982; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 124; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 561.

⁶⁹ *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 228, 607; Teki-Lubomierz w AFK sygn. D-II, kwestionariusz wizytacji prowincjalnej z 1975, 1983; Teki-Raba Niżna w AFK sygn. D-II, kwestionariusz duszpasterski z 1966.

⁷⁰ *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 272; Teki-Przemyśl w AFK sygn. D-II, kwestionariusze duszpasterskie z 1983-1990.

⁷¹ Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1964-1980 w aktach poszczególnych domów, AFK sygn. D-II; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 340, 345, 359, 404; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 6, 52, 516; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 325; S. Barcik, *Ważniejsze miejsca kultu św. Antoniego Padewskiego w krakowskiej prowincji franciszkanów*, w: „Wiadomości z Prowincji św. Antoniego Padewskiego i bl. Jakuba Strepy OO. Franciszkanów w Polsce”, 4(1995) s. 61.

⁷² *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 359, 451; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 6, 14, 52, 63, 228, 255, 433, 576; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 27, 210, 291; Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z 1982-1988 w aktach domów, AFK sygn. D-II.

⁷³ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 340, 345, 348, 359 n, 405; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 6, 52, 61, 255; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 27, 210, 291 304; *Acta Conventus Cracoviensis Ord. Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium ab anno 1947*, AFK sygn. A-I-13a, s. 521, 522; kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z 1976-1986 w aktach poszczególnych domów, AFK sygn. D-II.

⁷⁴ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 149, 373, 405, 456; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 52, 63, 256, 433; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 28, 210; Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z 1976-1988 w aktach wymienionych domów, AFK sygn. D-II.

⁷⁵ *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK sygn. B-IVa-10, s. 145, 154, 157, 159; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 1, 40, 42, 44, 49, 52, 55, 63, 68, 71, 124, 153, 163, 185, 340, 351, 354-355, 362, 405, 455; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 25, 52, 63, 433, 516, 556, 567, 576, 619; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, ss. 77-78, 86, 109, 208-209, 272, 268, 275, 278, 280, 285, 291, 303, 325, 330.

⁷⁶ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 20 23, 25, 73, 119, 132; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 2, 47, 50, 69, 114, 123, 127, 148-149, 178, 344, 347, 355, 359, 370, 449, 453; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, ss. 2-3, 48-49, 56-58, 237, 248-250, 298, 323, 507, 516, 544, 568, 573, 620; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 28, 109, 189, 192, 211, 280, 304, 323, 331; Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1959-1990 w aktach tych domów, AFK sygn. D-II.

⁷⁷ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK , sygn. B-IVa-11, s. 58, 67, 348, 450.

⁷⁸ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK, sygn. B-IVa-5, s. 418.

⁷⁹ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 130.

⁸⁰ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 69.

- ⁶¹ Kwestionariusze duszpasterskie z 1968, 1969, 1970, 1971, 1972 w aktach poszczególnych domów, AFK, sygn. D-II
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 20, 72-73, 108, 109, 119, 131; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 50, 112, 113, 148-149, 177, 359, 362, 365, 370; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 6, 56-58, 248-250, 323; Kwestionariusz wizytacji prowincjalnej z 1969, Teka Głogówek, AFK, sygn. D-II-13
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK, sygn. B-IVa-5, s. 386.
- ⁶¹ Tamże, s. 385, 494.
- ⁶¹ Tamże, s. 551, 552.
- ⁶¹ Tamże, s. 547.
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 20, 23, 25, 28.
- ⁶¹ Tamże, s. 192.
- ⁶¹ Kwestionariusze duszpasterskie z 1965-1990 w aktach poszczególnych domów, AFK, sygn. D-II
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 140; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 10, 405; Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z 1976, 1988. Teka Dąbrowa Górnicza-Golonóg, AFK, sygn. D-II.
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 544.
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 178, 567; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 109, 323.
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 1, 153, 374; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 256; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 27, 210; Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z 1982, 1985, 1989. Teka Kraków, AFK, sygn. D-II.
- ⁶¹ Kwestionariusz wizytacji prowincjalnej z 1975. Teka Lubomierz, AFK, sygn. D-II.
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK, sygn. B-IVa-10, s. 157; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 43.
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK, sygn. B-IVa-10, s. 111; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 63, 337; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 544; Kwestionariusz wizytacji prowincjalnej z 1988. Teka Przemyśl, AFK, sygn. D-II.
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 68, 365; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 25; Program Uroczystości 50-lecia Chóru im. St. Moniuszki i 40-lecia pracy artystycznej Albina Mrówczyńskiego 24.2.1974, Teka Radomsko, AFK, sygn. D-II; M. Łęska, *Moniuszkowcy. 70 lat Towarzystwa Śpiewaczego im. Stanisława Moniuszki w Radomsku*. Radomsko 1993, s. 1, 2, 7, 17.
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 58.
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 55, 58, 124, 149, 153, 405, 447, 451; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 52, 63, 544, 556, 561, 567, 608, 611, 620; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 27, 77, 278, 291, 323, 325; Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej 1967-1989 w aktach wymienionych domów, AFK, sygn. D-II.
- ⁶¹ Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z 1976-1989 w aktach wyliczonych domów, AFK, sygn. D-II.
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK, sygn. B-IVa-10, s. 85-86; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 210, 304.
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 140; *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK, sygn. B-IVa-10, s. 154; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 49, 58, 447, 454; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 26, 327, 507; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 323, 330.
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 130, 135; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 256.
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 365; Kwestionariusze duszpasterskie z 1968, 1969, 1971, 1972. Teka Radomsko, AFK, sygn. D-II.
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 58; Kwestionariusze duszpasterskie z 1971-1979, Teki Kraków i Radomsko, AFK, sygn. D-II.
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK, sygn. B-IVa-5, s. 419.
- ⁶¹ S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 190.
- ⁶¹ Kwestionariusze duszpasterskie z lat: 1969-1971; 1979-1980; 1988-1991; Sprawozdania pozwizytacyjne prowincjalów z w/w lat. Teki akt poszczególnych domów w AFK sygn. D-II.
- ⁶¹ S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 191.
- ⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK, sygn. B-a-5, s. 385, 386, 388-389, 415, 417, 418, 419, 432, 488, 489, 491, 493, 494, 496, 535, 539, 554, 555, 629, 631, 648, 655, 702, 711, 735; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 72, 93, 94-95, 96, 98, 100, 105, 107, 108, 110.
- ⁶¹ W wypadku, gdy brak było danych z 1965 r., wzięto je z najbliższych lat poprzedzających lub następujących po tym roku. Uwaga ta odnosi się również do następnych okrągłych lat.
- ⁶¹ S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 192.

⁶¹ Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1963-1966, 1969-1972, 1978-1981, 1989-1991. AFK, Teki akt poszczególnych domów, sygn. D-II; S. Barcik, *Franciszkanie*, ss. 192-193.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 256; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 27, 304.

⁶¹ Razem z placówkami na Dolnym Śląsku liczba ta wynosiła. w 1965 r. (655) - 1.384; w 1970 r. (655) - 1.337; w 1980 r. (492) - 1.363 i w 1990 r. (306) - 896. S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 193.

⁶¹ Łącznie z danymi z placówek na Dolnym Śląsku liczby te wynosiły: w 19645 r. (615) - 1.030; w 1970 r. (687) - 1.400; w 1980 r. (423) - 1.040; w 1990 r. (244) - 871. Zob. S. Barcik, *Franciszkanie*, w: „Wiadomości z Prowincji św. Antoniego Padewskiego i bl. Jakuba Strepy OO. Franciszkanów w Polsce”, 3(1994), s. 19n.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, s. 488; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 94, 129; *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK sygn. B-IVa-10-10, s. 128; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 2, 47, 114, 153, 345, 455; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 544, 567, 573, 576; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 192, 280; Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1969-1990 (a także kwestionariusze wizytacji prowincjalnych) w aktach tych klasztorów, AFK sygn. D-II.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 2, 149; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 250, 255; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 27, 210, 272 (w 1988 r. w Przemyślu opieką duszpasterską było objętych 180 głuchoniemych), 304; Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1971-1989 w aktach tych klasztorów, AFK sygn. D-II.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 152; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 63, 256, 557; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 28, 208, 272, 304; Teki-Głogówek w AFK sygn. D-II, kwestionariusze duszpasterskie z lat 1980, 1982, 1988, 1992; Teki-Horyniec w AFK sygn. D-II, kwestionariusz duszpasterski z 1988; Teki-Kraków w AFK sygn. D-II, kwestionariusze duszpasterskie z , 1972, 1975, 1982, 1985, 1989; Teki-Przemyśl w AFK sygn. D-II, kwestionariusze duszpasterskie z 1982, 1988.

⁶¹ Teki-Horyniec w AFK sygn. D-II, kwestionariusze duszpasterskie z 1965, 1967, 1970, 1971, 1980, 1982; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 124; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 561.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 228, 607; Teki-Lubomierz w AFK sygn. D-II, kwestionariusz wizytacji prowincjalnej z 1975, 1983; Teki-Raba Niżna w AFK sygn. D-II, kwestionariusz duszpasterski z 1966.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 272; Teki-Przemyśl w AFK sygn. D-II, kwestionariusze duszpasterskie z 1983-1990.

⁶¹ Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1964-1980 w aktach poszczególnych domów, AFK sygn. D-II; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 340, 345, 359, 404; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 6, 52, 516; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 325; S. Barcik, *Ważniejsze miejsca kultu św. Antoniego Padewskiego w krakowskiej prowincji franciszkanów*, w: „Wiadomości z Prowincji św. Antoniego Padewskiego i bl. Jakuba Strepy OO. Franciszkanów w Polsce”, 4(1995) s. 61.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 359, 451; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 6, 14, 52, 63, 228, 255, 433, 576; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 27, 210, 291; Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z 1982-1988 w aktach domów, AFK sygn. D-II.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 340, 345, 348, 359 n, 405; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 6, 52, 61, 255; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 27, 210, 291 304; *Acta Conventus Cracoviensis Ord. Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium ab anno 1947*, AFK sygn. A-I-13a, s. 521, 522; kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z 1976-1986 w aktach poszczególnych domów, AFK sygn. D-II.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 149, 373, 405, 456; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 52, 63, 256, 433; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 28, 210; Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z 1976-1988 w aktach wymienionych domów, AFK sygn. D-II.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK sygn. B-IVa-10, s. 145, 154, 157, 159; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 1, 40, 42, 44, 49, 52, 55, 63, 68, 71, 124, 153, 163, 185, 340, 351, 354-355, 362, 405, 455; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 25, 52, 63, 433, 516, 556, 567, 576, 619; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, ss. 77-78, 86, 109, 208-209, 272, 268, 275, 278, 280, 285, 291, 303, 325, 330.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 20 23, 25, 73, 119, 132; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 2, 47, 50, 69, 114, 123, 127, 148-149, 178, 344, 347, 355, 359, 370, 449, 453; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, ss. 2-3, 48-49, 56-58, 237, 248-250, 298, 323, 507, 516, 544, 568, 573, 620; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 28, 109, 189, 192, 211, 280, 304, 323, 331; Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1959-1990 w aktach tych domów, AFK sygn. D-II.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK , sygn. B-IVa-11, s. 58, 67, 348, 450.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK, sygn. B-IVa-5, s. 418.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 130.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 69.

⁶¹ Kwestionariusze duszpasterskie z 1968, 1969, 1970, 1971, 1972 w aktach poszczególnych domów, AFK, sygn.

D-II

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 20, 72-73, 108, 109, 119, 131; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 50, 112, 113, 148-149, 177, 359, 362, 365, 370; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 6, 56-58, 248-250, 323; Kwestionariusz wizytacji prowincjalnej z 1969, Teka Głogówek, AFK, sygn. D-II-13

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK, sygn. B-IVa-5, s. 386.

⁶¹ Tamże, s. 385, 494.

⁶¹ Tamże, s. 551, 552.

⁶¹ Tamże, s. 547.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 20, 23, 25, 28.

⁶¹ Tamże, s. 192.

⁶¹ Kwestionariusze duszpasterskie z 1965-1990 w aktach poszczególnych domów, AFK, sygn. D-II

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 140; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 10, 405; Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z 1976, 1988. Teka Dąbrowa Górnicza-Golonóg, AFK, sygn. D-II.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 544.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 178, 567; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 109, 323.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 1, 153, 374; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 256; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 27, 210; Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z 1982, 1985, 1989. Teka Kraków, AFK, sygn. D-II.

⁶¹ Kwestionariusz wizytacji prowincjalnej z 1975. Teka Lubomierz, AFK, sygn. D-II.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK, sygn. B-IVa-10, s. 157; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 43.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK, sygn. B-IVa-10, s. 111; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 63, 337; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 544; Kwestionariusz wizytacji prowincjalnej z 1988. Teka Przemyśl, AFK, sygn. D-II.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 68, 365; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 25; Program Uroczystości 50-lecia Chóru im. St. Moniuszki i 40-lecia pracy artystycznej Albina Mrówczyńskiego 24.2.1974, Teka Radomsko, AFK, sygn. D-II; M. Łęska, *Moniuszkowcy. 70 lat Towarzystwa Śpiewaczego im. Stanisława Moniuszki w Radomsku*. Radomsko 1993, s. 1, 2, 7, 17.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 58.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 55, 58, 124, 149, 153, 405, 447, 451; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 52, 63, 544, 556, 561, 567, 608, 611, 620; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 27, 77, 278, 291 323, 325; Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej 1967-1989 w aktach wymienionych domów, AFK, sygn. D-II.

⁶¹ Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z 1976-1989 w aktach wyliczonych domów, AFK, sygn. D-II.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK, sygn. B-IVa-10, s. 85-86; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 210, 304.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 140; *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK, sygn. B-IVa-10, s. 154; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 49, 58, 447, 454; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 26, 327, 507; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 323, 330.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 130, 135; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 256.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 365; Kwestionariusze duszpasterskie z 1968, 1969, 1971, 1972. Teka Radomsko, AFK, sygn. D-II.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 58; Kwestionariusze duszpasterskie z 1971-1979, Teki Kraków i Radomsko, AFK, sygn. D-II.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK, sygn. B-IVa-5, s. 419.

⁶¹ S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 190.

⁶¹ Kwestionariusze duszpasterskie z lat: 1969-1971; 1979-1980; 1988-1991; Sprawozdania pozwizytacyjne prowincjalów z w/w lat. Teki akt poszczególnych domów w AFK sygn. D-II.

⁶¹ S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 191.

⁶¹ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK, sygn. B-a-5, s. 385, 386, 388-389, 415, 417, 418, 419, 432, 488, 489, 491, 493, 494, 496, 535, 539, 554, 555, 629, 631, 648, 655, 702, 711, 735; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 72, 93, 94-95, 96, 98, 100, 105, 107, 108, 110.

⁶¹ W wypadku, gdy brak było danych z 1965 r., wzięto je z najbliższych lat poprzedzających lub następujących po

⁶⁴ S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 190.

⁶⁵ Kwestionariusze duszpasterskie z lat: 1969-1971; 1979-1980; 1988-1991; Sprawozdania pozwizytacyjne prowincjalów z w/w lat. Teki akt poszczególnych domów w AFK sygn. D-II.

⁶⁶ S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 191.

⁶⁷ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-a-5, s. 385, 386, 388-389, 415, 417, 418, 419, 432, 488, 489, 491, 493, 494, 496, 535, 539, 554, 555, 629, 631, 648, 655, 702, 711, 735; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-Iva-9, s. 72, 93, 94-95, 96, 98, 100, 105, 107, 108, 110.

⁶⁸ W wypadku, gdy brak było danych z 1965 r., wzięto je z najbliższych lat poprzedzających lub następujących po tym roku. Uwaga ta odnosi się również do następnych okragłych dat.

⁶⁹ S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 192.

⁷⁰ Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1963-1966, 1969-1972, 1978-1981, 1989-1991. AFK, Teki akt poszczególnych domów, sygn. D-II; S. Barcik, *Franciszkanie*, ss. 192-193.

⁷¹ *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 256; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 27, 304.

⁷² Razem z placówkami na Dolnym Śląsku liczba ta wynosiła: w 1965 r. (655) - 1.384; w 1970 r. (655) - 1.337; w 1980 r. (492) - 1.363 i w 1990 r. (306) - 896. S. Barcik, *Franciszkanie*, s. 193.

⁷³ Łącznie z danymi z placówek na Dolnym Śląsku liczby te wynosiły: w 19645 r. (615) - 1.030; w 1970 r. (687) - 1.400; w 1980 r. (423) - 1.040; w 1990 r. (244) - 871. Zob. S. Barcik, *Franciszkanie*, w: „Wiadomości z Prowincji św. Antoniego Padewskiego i bl. Jakuba Strepy OO. Franciszkanów w Polsce”, 3(1994), s. 19n.

⁷⁴ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK sygn. B-IVa-5, s. 488; *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 94, 129; *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK sygn. B-IVa-10-10, s. 128; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 2, 47, 114, 153, 345, 455; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 544, 567, 573, 576; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 192, 280; Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1969-1990 (a także kwestionariusze wizytacji prowincjalnych) w aktach tych klasztorów, AFK sygn. D-II.

⁷⁵ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 2, 149; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 250, 255; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 27, 210, 272 (w 1988 r. w Przemyśle opieką duszpasterską było objętych 180 głuchoniemych), 304; Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1971-1989 w aktach tych klasztorów, AFK sygn. D-II.

⁷⁶ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 152; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 63, 256, 557; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 28, 208, 272, 304; Teka-Głogówek w AFK sygn. D-II, kwestionariusze duszpasterskie z lat 1980, 1982, 1988, 1992; Teka-Horyniec w AFK sygn. D-II, kwestionariusz duszpasterski z 1988; Teka-Kraków w AFK sygn. D-II, kwestionariusze duszpasterskie z 1972, 1975, 1982, 1985, 1989; Teka-Przemyśl w AFK sygn. D-II, kwestionariusze duszpasterskie z 1982, 1988.

⁷⁷ Teka-Horyniec w AFK sygn. D-II, kwestionariusze duszpasterskie z 1965, 1967, 1970, 1971, 1980, 1982; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 124; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 561.

⁷⁸ *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 228, 607; Teka-Lubomierz w AFK sygn. D-II, kwestionariusz wizytacji prowincjalnej z 1975, 1983; Teka-Raba Niżna w AFK sygn. D-II, kwestionariusz duszpasterski z 1966.

⁷⁹ *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 272; Teka-Przemyśl w AFK sygn. D-II, kwestionariusze duszpasterskie z 1983-1990.

⁸⁰ Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1964-1980 w aktach poszczególnych domów, AFK sygn. D-II; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 340, 345, 359, 404; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 6, 52, 516; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 325; S. Barcik, *Ważniejsze miejsca kultu św. Antoniego Padewskiego w krakowskiej prowincji franciszkanów*, w: „Wiadomości z Prowincji św. Antoniego Padewskiego i bl. Jakuba Strepy OO. Franciszkanów w Polsce”, 4(1995) s. 61.

⁸¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 359, 451; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 6, 14, 52, 63, 228, 255, 433, 576; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 27, 210, 291; Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z 1982-1988 w aktach domów, AFK sygn. D-II.

⁸² *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 340, 345, 348, 359 n, 405; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 6, 52, 61, 255; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 27, 210, 291 304; *Acta Conventus Cracoviensis Ord. Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium ab anno 1947*, AFK sygn. A-I-13a, s. 521, 522; kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z 1976-1986 w aktach poszczególnych domów, AFK sygn. D-II.

⁸³ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 149, 373, 405, 456; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 52, 63, 256, 433; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 28, 210; Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z 1976-1988 w aktach wymienionych domów, AFK sygn. D-II.

⁸⁴ *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK sygn. B-IVa-10, s. 145, 154, 157, 159; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 1, 40, 42, 44, 49, 52, 55, 63, 68, 71, 124, 153, 163, 185, 340, 351, 354-355, 362, 405, 455; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, s. 25, 52, 63, 433, 516, 556, 567, 576, 619; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, ss. 77-78, 86, 109, 208-209, 272, 268, 275, 278, 280, 285, 291, 303, 325, 330.

⁸⁵ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK sygn. B-IVa-9, s. 20, 23, 25, 73, 119, 132; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK sygn. B-IVa-11, s. 2, 47, 50, 69, 114, 123, 127, 148-149, 178, 344, 347, 355, 359, 370, 449, 453; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK sygn. B-IVa-12, ss. 2-3, 48-49, 56-58, 237, 248-250, 298, 323, 507, 516, 544, 568, 573, 620; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 28, 109, 189, 192, 211, 280, 304, 323, 331; Kwestionariusze duszpasterskie z lat 1959-1990 w aktach tych domów, AFK sygn. D-II.

⁸⁶ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 58, 67, 348, 450.

⁸⁷ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK, sygn. B-IVa-5, s. 418.

⁸⁸ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 130.

⁸⁹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 69.

⁹⁰ Kwestionariusze duszpasterskie z 1968, 1969, 1970, 1971, 1972 w aktach poszczególnych domów, AFK, sygn. D-II.

⁹¹ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 20, 72-73, 108, 109, 119, 131; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 50, 112, 113, 148-149, 177, 359, 362, 365, 370; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 6, 56-58, 248-250, 323; Kwestionariusz wizytacji prowincjalnej z 1969, Teka Głogówek, AFK, sygn. D-II-13

⁹² *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK, sygn. B-IVa-5, s. 386.

⁹³ Tamże, s. 385, 494.

⁹⁴ Tamże, s. 551, 552.

⁹⁵ Tamże, s. 547.

⁹⁶ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 20, 23, 25, 28.

⁹⁷ Tamże, s. 192.

⁹⁸ Kwestionariusze duszpasterskie z 1965-1990 w aktach poszczególnych domów, AFK, sygn. D-II

⁹⁹ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 140; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 10, 405; Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z 1976, 1988. Teka Dąbrowa Górnicza-Golonóg, AFK, sygn. D-II.

¹⁰⁰ *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 544.

¹⁰¹ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 178, 567; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 109, 323.

¹⁰² *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 1, 153, 374; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 256; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 27, 210; Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z 1982, 1985, 1989. Teka Kraków, AFK, sygn. D-II.

¹⁰³ Kwestionariusz wizytacji prowincjalnej z 1975. Teka Lubomierz, AFK, sygn. D-II.

¹⁰⁴ *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK, sygn. B-IVa-10, s. 157; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 43.

¹⁰⁵ *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK, sygn. B-IVa-10, s. 111; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 63, 337; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 544; Kwestionariusz wizytacji prowincjalnej z 1988. Teka Przemyśl, AFK, sygn. D-II

¹⁰⁶ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 68, 365; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 25; Program Uroczystości 50-lecia Chóru im. St. Moniuszki i 40-lecia pracy artystycznej Albina Mrówczyńskiego 24.2.1974, Teka Radomsko, AFK, sygn. D-II; M. Łęska, *Moniuszkowcy. 70 lat Towarzystwa Śpiewaczego im. Stanisława Moniuszki w Radomsku*. Radomsko 1993, s. 1, 2, 7, 17.

¹⁰⁷ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 58.

¹⁰⁸ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 55, 58, 124, 149, 153, 405, 447, 451; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 52, 63, 544, 556, 561, 567, 608, 611, 620; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 27, 77, 278, 291, 323, 325; Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej 1967-1989 w aktach wymienionych domów, AFK, sygn. D-II.

¹⁰⁹ Kwestionariusze wizytacji prowincjalnej z 1976-1989 w aktach wyliczonych domów, AFK, sygn. D-II.

¹¹⁰ *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK, sygn. B-IVa-10, s. 85-86; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 210, 304.

¹¹¹ *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 140; *Acta Provinciae... ab anno 1962*, AFK, sygn. B-IVa-10, s. 154; *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 49, 58, 447, 454; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 26, 327, 507; *Acta Provinciae... ab anno 1983*, s. 323, 330.

¹¹² *Acta Provinciae... ab anno 1956*, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 130, 135; *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 256.

¹¹³ *Acta Provinciae... ab anno 1966*, AFK, sygn. B-IVa-11, s. 365; Kwestionariusze duszpasterskie z 1968, 1969, 1971, 1972. Teka Radomsko, AFK, sygn. D-II.

¹¹⁴ *Acta Provinciae... ab anno 1975*, AFK, sygn. B-IVa-12, s. 58; Kwestionariusze duszpasterskie z 1971-1979, Teki Kraków i Radomsko, AFK, sygn. D-II.

¹¹⁵ *Acta Provinciae... ab anno 1931*, AFK, sygn. B-IVa-5, s. 419.

DZIĘKCZYNNE *TE DEUM* ZA 50 LAT PRACY FRANCISZKANÓW W LEGNICY¹

1. Kult Matki Bożej w Jej dziewiczym macierzyństwie i przywileju Niepokalanego Poczęcia stanowi zasadniczy rys duchowości franciszkańskiej. Jest jedną z czterech idei - matek tejże duchowości. To św. Franciszek tchnął tego ducha w swój zakon. Pragnął on przede wszystkim naśladować Chrystusa, jak najbardziej do Niego się upodobnić. Po Chrystusie Matka Najświętsza była Mu najbliższą. Miłował Ją i czcił ponad wszystko w świecie, a to dlatego, że właśnie Bóg Ją umiłował i wybrał, uczynił Matką Swego Syna i przez Nią wyświadczył największe dobra dla ludzi. Pierwszy biograf św. Franciszka Tomasz Celano (II 198) pisał: „Matkę Jezusa darzył niewysłowioną miłością, za to, że Pana majestatu uczyniła naszym bratem. Śpiewał Jej specjalne pochwały, zanosił modlitwy, ofiarowywał uczucia, a to tak często i tak gorąco, że język ludzki tego nie zdoła wypowiedzieć. A co najbardziej cieszy, ustanowił Ją rzeczniczką Zakonu i pod Jej skrzydła powierzył swych synów, których miał opuścić, aby ich aż do końca otaczała opieką i ochraniała”. Ustanowił - bo tak bardzo była mu bliską. Nie prosił, tylko po prostu tak, jak my byśmy zrobili odchodząc daleko: najbliższych przekazał w opiekę Tej, do której mógł mieć największe zaufanie - Matce. Franciszek, który lubił nadawać swym uczuciom i nabożeństwu konkretną formę związał swą miłość do Maryi z Porcjunkulą. Od samego początku ten kościółek zrobił na nim wielkie wrażenie. Nie tylko samo ustronie, w którym się znajdował, nie tylko skrajne jego ubóstwo, ale i pewne intuicyjne odczucie bliskości Maryi sprawiło, że poczuł się w nim dobrze. Uświadomił sobie, że jest to miejsce wyznaczone mu przez samą Maryję dla rozpoczęcia nowego życia. "Szczęśliwy Ojciec - pisał Celano - mawiał, że zostało mu objawione, iż Matka Boża właśnie ten kościół kocha szczególną miłością, w porównaniu do innych kościołów, zbudowanych na świecie ku Jej czci. Dlatego Święty kochał go bardziej niż inne" (II Cel 18,19). W kościele tym czuł niejako instynktownie nad sobą macierzyńską opiekę Maryi. Czuł się tu przez Nią wybrany i miłowany. Tu był pewny, że za Jej pośrednictwem otrzyma niezwykle łaski Boże. I nie zawiodł się. Tu osiągnął cel życia, do którego Bóg go powołał. Tu, pod opieką Matki, przeżywał swoje radości. Tutaj też łamał się ze sobą, z trudnościami i pokusami. Gdy czuł zbliżające się spotkanie z "siostrą śmiercią", poprosił, że by go przeniesiono z biskupiego pałacu

w Asyżu do Porcjunkuli. Choć było to radosne i upragnione spotkanie ze śmiercią, ale jest bodaj nieznaczna przymieszka lęku. Instynktowna więc chęć spotkania śmierci "przy boku Matki".

2. Dziś, w czasie nowenny, chcemy - wzorem św. Franciszka - nie tylko uczcić Niepokalaną, ale także wyśpiewać dziękczynne **TE DEUM** za złoty jubileusz, za 50 lat nieprzerwanej pracy duchowych synów św. Franciszka w Legnicy. W duchu wiary i wielkiej wdzięczności Najlepszeemu Ojcu Niebieskiemu, a także i pokory, popatrzymy przez chwilę na to półwiecze, choćby tylko na niektóre przejawy działalności franciszkanów.

a/. W październiku 1947 r. - po 423 latach nieobecności - franciszkanie powrócili na to miejsce. Z ich dawnego kościoła, pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela, zachowało się jedynie przerobione prezbiterium, które stanowi dzisiaj Mauzoleum Piastów; bowiem w XVIII wieku jezuici zbudowali obecną barokową świątynię i okazały klasztor. Ta właśnie świątynia, w ostatnich 50 latach, była przedmiotem troski pracujących tu franciszkanów. Przeżywała trudne chwile, zwłaszcza, gdy w 1966 r. płonął klasztor i zachodnia wieża kościoła. Podniosła się jednak z tego "upadku", odnawiana i wciąż gorliwie ozdabiana, stanowi dziś przedmiot dumy franciszkanów i parafian. Trudno w kazaniu wyliczać inwestycje, sami dobrze je znacie, przecież w tym pięknym domu Bożym czujemy się u siebie, stanowimy jedną wielką rodzinę. Dziś serdecznie dziękujemy dobremu Bogu za ten wielki dar, za ten wspólny, parafialny, pełen Bożego ciepła, dom. 6 października 1947 r. rozpoczął pracę jako rektor kościoła śp. o. Cyryl Nastalski; parafię przeniesiono do kościoła św. Piotra. Niedługo potem, bo 27 lutego 1948 r. została erygowana parafia przy kościele św. Jana. W 1948 r. pracowało tu już siedmiu ojców.

b/. Parafia bowiem przy tym kościele była od początku duża. W sprawozdaniu na kapitułę prowincjalną w 1950 r. kustosz podał, że parafia ta liczyła 10.000 wiernych, a ojcowie, prócz macierzystego kościoła św. Jana, obsługiwali jeszcze cztery kościoły filialne. Liczba parafian stale wzrastała - w 1973 r. było ich 24.000, w latach 80-tych - 27.000, natomiast w obecnym dziesięcioleciu wykazywała tendencję spadkową i w ubiegłym (1996 r.) liczyła 13.500 wiernych. Było to skutkiem nowego podziału administracyjnego od czasu erygowania w 1992 r. diecezji w Legnicy.

Tak liczna parafia wymagała dużej liczby kapłanów dla należytego duszpasterskiego jej obsłużenia. I rzeczywiście, w latach 50-tych pracowało tutaj ok. 10 ojców, a w następnych latach kilkunastu ojców i kilku braci zakonnych, którzy spełniali ważne funkcje w zakrystii i w klasztorze.

c/. Największym i najważniejszym polem pracy dla franciszkanów w Legnicy było i pozostało **duszpasterstwo**. Była to niezwykle bogata i wielopłaszczyznowa dziedzina ich działalności. Pragnę wskazać tutaj tylko niektóre jej kierunki, byśmy mogli się przekonać o ogromie pracy, a równocześnie o bogactwie łask, jakimi dobry Bóg obsypywał naszą wspólnotę klasztorną i

parafialną. W kościele duszpasterstwo koncentrowało się - co jest zrozumiałe - wokół ołtarza, ambony i konfesjonału.

W niedziele i święta odprawiano średnio 8 mszy św. dla ludu, jednakże w latach 70-tych odprawiano ich 10, a w miesiącach wakacyjnych nawet 11. Do tego należy dodać nabożeństwa, nie tylko okresowe, jak Gorzkie Żale, ale Nieszpory, nabożeństwa tercjarskie, nowenny, w tym wieczysta nowenna do Matki Bożej, tridua, rekolekcje, Dróżki ku czci Matki Bożej, konferencje dla ministrantów, dla narzeczonych, dla młodych małżeństw, dla rodziców i chrzestnych przed chrztem dzieci i inne okolicznościowe kazania, które trudno tu wszystkie wyliczyć. W wielkim tylko przybliżeniu można podać, że w ciągu półwiecza w tej świątyni zostało wygłoszonych ponad 50.000 kazań i konferencji. To imponująca liczba. Gdyby tak naraz te głosy się odezwały, to zapewne, choć byłyby i dysonanse, myślę, że usłyszelibyśmy wielki, pochwalny i dziękczynny hymn na cześć Stwórcy, wyśpiewany wzorem św. Franciszka. A ile skruszonych serc, bo przecież "żywe jest słowo Boże i skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny... zdolne osądzić pragnienia i myśli serca" (Hebr 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 misji ludowych i rekolekcji dla siostr zakonnych, wiele nowen i triduów na terenie całej Polski. To wielki wkład w posiew słowa Bożego w glebę ludzkich serc i trzeba dziękować Bogu, że ludziom dał takie możliwości i taką moc.

A gdyby tak mogły przemówić **konfesjonały**! 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 poczuli się lekko, jak nowonarodzone dzieci, jak ludzie, którym zdjęto z ramion ogromny balast, których dusze i serca znowu przepełniła największa radość - szczęście posiadania Boga. Nie wiemy, ile godzin spędzili ojcowie w konfesjonałach w ciągu tych 50 lat, bo nie prowadzono takiej statystyki. Z całą pewnością były to dziesiątki tysięcy 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 przybliżeniu można jednak określić ilość rozdanych w naszym kościele Komunii św. W latach 40-tych i 50-tych rozdawano średnio każdego roku ok. 80.000 Komunii św. Liczba ta stale wzrastała, nawet wtedy, gdy zmniejszała się liczba parafian. W latach 60-tych naszego wieku wynosiła już ok. 140.000, w latach 70-tych - 200.000, w latach 80-tych - ok. 300.000, zaś w ostatnich siedmiu latach ok. 386.000. W pewnym zaokrągleniu, a nie jest to cyfra zawyżona, można podać, że przez pół wieku pracy franciszkanów w tym kościele rozdano ponad 10.200.000 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 wspólnocie 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: "Przyjdźcie 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 jest samą Miłością i największym Dobrem. Tu trzeba dodać, że przez posługę franciszkanów Jezus Eucharystyczny stał się największą pociechą dla wielu chorych w szpitalach i domach. Ok. 3.000 Komunii św. rozdawano każdego roku w szpitalach i ok. 500 chorych zaopatrywano przez posługę sakramentalną (spowiedź, Komunia św., namaszczenie), aby wzorem św. Franciszka śmierć była dla nich siostrą, która prowadzi człowieka w ramiona kochającego Ojca, a taka śmierć nie może być tragedią dla człowieka, ale jego zbawieniem.

Niezwykle ważną 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. W 1950 r. uczyli religii w czterech szkołach. W 1957 r. katechizację w tej parafii prowadziło 7 ojców i 2 świeckie katechetki. I tak już było w następnych latach, jednak liczba katechetów ulegała zwiększeniu - w latach 70-tych i 80-tych pracy tej poświęcało się ponad 10 katechetów zakonnych (ojcowie i siostry) i świeckich. Dokładniejsze dane co do liczby katechizowanych dzieci i młodzieży posiadamy dopiero z lat 60-tych i następnych. Dla przykładu - w 1965 r. katechezą było objętych 5.400 dzieci szkół podstawowych i 1.500 młodzieży szkół średnich. W kolejnych latach cyfry te ulegały wahaniom, ale nigdy liczba katechizowanych dzieci i młodzieży nie spadła poniżej 3.500. Można zatem przyjąć, iż średnio każdego roku z katechezy korzystało ok. 4.000 dzieci (w tej liczbie ok. 200 przedszkolaków) i młodzieży. Niewątpliwie jest to liczba zaniżona, ale i tak, jeśli weźmiemy pod uwagę całe 50 lat, to bilans będzie imponujący.

Od 1967 r. istnieje w parafii również punkt **duszpasterstwa akademickiego**. Liczba studentów i studentek korzystających z tego rodzaju duszpasterstwa wahała się od 120 w 1968 r., poprzez najwyższą liczbę 150 w 1970 r., do kilkudziesięciu (średnio 50) w innych latach tego półwiecza. A przecież zdecydowana większość tego odcinka czasu to okres nieubłaganej walki braci komunistów z Kościołem, z religią, którzy za wszelką cenę chcieli wydrzeć z młodych serc Chrystusa i wszystko, co Boże. Jakże zatem wielkie znaczenie i

wielką rolę miała do odegrania katecheza, by nie dopuścić do zbałamucenia i wykoślawienia młodych serc. I dziś trzeba Bogu dziękować za tę wielką łaskę, że także poprzez katechizację, nie dopuścił do zalewu bezbożnictwa na naszej polskiej ziemi.

Szczególną formą katechezy było prowadzenie ministrantów. Grono ministrantów w tym kościele było zawsze liczne, zwłaszcza w latach 60-tych i 70-tych, kiedy średnio wynosiło ok. 140 osób (w 1972 r. osiągnęło najwyższą liczbę 206 osób), w następnych latach wynosiło średnio 75 osób, nigdy jednak nie było mniej niż 50 ministrantów. Zapewne cieszył i budował parafian, a także pracujących tu franciszkanów, widok tak licznych zastępów ołtarza; dodajmy - przepięknego, marmurowego, barokowego ołtarza, z królującą w nim postacią naszej łaskawej Legnickiej Pani z Dzieciątkiem i obrazem św. Jana Chrzciciela, patrona świątyni. Nie tylko cieszył - porywał do naśladowania Chrystusa i pójścia za Jego wezwaniem: "Pójdź za Mną" - pięknym tego owocem jest kilku kapłanów, braci i sióstr zakonnych, których wydała nasza parafia.

Ubogaceniem i ozdobą nabożeństw kościelnych była niewątpliwie oprawa liturgiczna w wykonaniu scholi i występy młodzieżowego zespołu muzycznego, które tak aktywnie działały w naszej parafii. To przyciągało do naszej świątyni nie tylko młodych ludzi.

Kazanie to nie naukowy referat, dlatego wskazałem w wielkim skrócie tylko na niektóre przejawy działalności duszpasterskiej franciszkanów i życia parafialnego w ciągu ostatniego półwiecza. Zdecydowanie to nie wszystkie przejawy ich działalności. Przecież nie można zapominać, że katechizowano w szkole specjalnej dla dzieci, że prowadzono duszpasterstwo dla głuchoniemych, że owocnie działały w parafii oazy młodzieżowe i rodzinne, że żywotnie rozwijał się Franciszkański Zakon Świeckich (Trzeci Zakon), Rycerstwo Niepokalanej, że występował tu mieszany chór śpiewaczy i inne.

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 chciała w tym właśnie kościele obrać sobie miejsce jako **"Nasza Biała Legnicka Pani - Przyczyna naszej radości"** i już 43 lata (od 1954) oręduje za nami. Trudno sobie wyobrazić życie w naszej parafii bez Jej udziału; przecież Ona naszą najlepszą Matką i Opiekunką, u której znajdzie pociechę i pokrzepienie każde zbolełe serce i pomoc w każdej potrzebie.

3. W jednym kazaniu nie sposób ukazać całego bogactwa życia religijnego i działalności duszpasterskiej w tak wielkiej parafii w ciągu 50 lat. Muszę jednak wspomnieć jeszcze o jednej ważnej sprawie - o **Niższym Seminarium Duchownym**, które istnieje przy tym klasztorze nieprzerwanie od 1957 r. i w czerwcu tego roku obchodziło jubileusz 40-lecia swego istnienia. Z tej okazji wiele mówiono o działalności i jej owocach tej pięknej i potrzebnej Kościołowi instytucji. Do wspomnienia o Niższym Seminarium Duchownym w Legnicy

skłania mnie osobiste przeżycie. W 1952 r. władze państwowe rozwiązały niższe seminaria duchowne. Wówczas otworzono w legnickim klasztorze nowicjat - po prostu ubrano nas, alumnów zniesionego niższego seminarium duchownego w Głogówku i w Sanoku, w habity i tak rozpoczęliśmy rok zakonnej próby. Potem przez dwa lata szkolne przerabialiśmy przedmioty z klasy 10 i 11, właśnie tu w Legnicy. Było to prawdziwe niższe seminarium duchowne, choć nie miało praw państwowych i działało w skrytości, bez oficjalnej nazwy, żeby braci komunistów za bardzo nie prowokować, dopiero bowiem w 1957 r. władze zezwoliły na erekcję seminarium. Nie dziwcie się więc, że sercem ogarniam te trzy lata pobytu w waszym mieście i choć były to czasy powojenne, a na ulicach widziało się bardzo wielu sowieckich żołnierzy, sklepy rosyjskie, a nawet w rynku ich teatr (Dramatyczny Teatr), to jednak czuliśmy się tutaj dobrze, bo wy, Legniczanie, a pewnie w dużej mierze wasi rodzice, byliście życzliwi i okazywaliście serdeczne przywiązanie do Kościoła i religii. Za ten przykład wiary składam wam dzisiaj serdeczne podziękowanie.

4. Wspomniałem na początku, że św. Franciszek nie chciał umierać w pałacu biskupim, dlatego przed śmiercią poprosił, żeby go przeniesiono do Porcunkuli. Br. Elias, ówczesny przełożony generalny zakonu, uzyskał pozwolenie władz miasta, które wyznaczyły uzbrojoną straż do pilnowania tych żywych jeszcze relikwii. W połowie drogi Święty kazał, aby zwrócono go 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 roztoczą 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, na wieki wieków. Amen" (O. Englebert, *Życie św. Franciszka z Asyżu*. Niepokalanów 1980, s. 258 n).

Niech to Franciszkowe błogosławieństwo spełnia się nad waszym miastem. Niech Legnica będzie zawsze miastem ludzi dobrych, szlachetnych, oddanych Bogu, rodzinie, Kościołowi i ojczyźnie, byście nigdy nie zapominali o dobrodziejstwach, jakich ustawicznie doznajecie 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 Boże sprawy. A wam, drodzy parafianie, należy się od nas franciszkanów, gorąca podzięką za 50 lat pięknej współpracy i wspólnego wysławiania naszego Stwórcy; prosimy was także, byście wspierali nasze słabe siły waszymi modlitwami, a my w naszych modlitwach o was nie zapomnimy, bo nie możemy zapomnieć. Amen.

Summary

***TE DEUM* in Thanksgiving for 50 Years of Franciscans' Service in Legnica**

In October 1947, after 423 years of absence, the Franciscans returned to Legnica. The presbytery was the only part left from their old church. Presently, the presbytery houses Piasts' Mausoleum. The present sanctuary dates back to XVIII century, and similarly to the monastery, was built by Jesuits. The author describes 50 years of friars' activities in Legnica. He portrays Franciscans as preachers, catechists and missionaries.

¹ Kazanie wygłoszone 1 grudnia 1997 r. podczas obchodów jubileuszu 50-lecia pracy duszpasterskiej OO. Franciszkanów w Legnicy.



ISSN 1427-292X