



ARCHIWUM
PROWINCJALNE
FRANCISZKANÓW
KRAKÓW - GEM. 111

B-XIc-2



W NURCIE 8 FRANCISZKAŃSKIM

**W NURCIE
FRANCISZKAŃSKIM
8 (1999)**

© Copyright by WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE
OO. FRANCISZKANÓW W KRAKOWIE
Kraków 1999 r.

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

ISSN 1427-292X

„W nurcie franciszkańskim” 8 (1999)

Redaguje zespół:

ZDZISŁAW JÓZEF KIJAS OFMConv (redaktor naczelny)
KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK OFMConv (sekretarz red., adjustacja)

SKŁAD I ŁAMANIE

Wydawnictwo Księży Sercanów „SCJ”
Ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel. (012) 656 20 42
e-mail: wydawscj@kr.onet.pl

DRUK: TAW-DRUK, Kraków 2000

SPIS TREŚCI

TEOLOGIA

Ryszard Wróbel OFMConv Znaczenie uciszenia burzy w wypowiedziach Ojców Kościoła	9
Ryszard Wróbel OFMConv Starożytna symbolika łodzi i morza a interpretacja cudu uciszenia burzy w egzegezie patrystycznej	33
Krzysztof Kościelniak Sens ironiczny określenia „władca tego świata” w Ewangelii św. Jana	47
Piotr Bielenin OFMConv Chrystus Pośrednik w pismach Świętego Maksymiliana Kolbe	59
Stanisław Jaromi OFMConv Problematyka ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła II	77

FRANCISZKANIZM

Dariusz Mazurek OFMConv Św. Franciszek z Asyżu a misje wśród niewiernych	109
Janusz Bajowski OFMConv Św. Franciszek z Asyżu – nowość misyjnej drogi	121
Józef Lizun OFMConv „Metafizyka światła” według Bartłomieja z Bolonii (XIII w.)	131

Florian Szczęch OFMConv	
Religijne podstawy patriotyzmu św. Maksymiliana Kolbego	143
Florian Szczęch OFMConv	
Dwie korony w Harmężach – idea i misja	
centrum św. Maksymiliana	157
Isidoro Liberale Gatti OFMConv	
50 lat obecności Braci Mniejszych Konwentualnych	
w Państwie Watykańskim (1948 – 1998)	165

HISTORIA

Symeon Józef Barcik OFMConv	
Franciszkanie w Polsce pierwszy etap rozwoju – XIII w.	189
Cecylian Niezgoda OFMConv	
Esej pasyjny dla klasztoru św. Kingi w Starym Sączu	203
<i>Gorzkie Żale</i> franciszkańskie (tekst)	218
Lucjusz R. Wójtowicz OFM	
Święta Kinga – księżna i klaryska ze Starego Sącza	229
Innocenty Rusecki OFM	
Bernardyni w Prowincji Ruskiej 1637 – 1864	253
Zdzisław Gogola OFMConv	
Początki organizacji życia kościelnego	
i rozwój sieci parafialnej na Żywiecczyźnie	285
Symeon Józef Barcik OFMConv	
Bractwo Matki Bożej Bolesnej przy Bazylice	
oo. Franciszkanów w Krakowie	297
Symeon Józef Barcik OFMConv	
Dziękczynne <i>Te Deum</i> za posługę Franciszkanów	
we Lwówku Śląskim (1948 – 1998)	301

Edward E. Maciejewski OFMConv	
Roman Joachim Bar OFMConv (1912 – 1997)	309

OMÓWIENIA I RECENZJE

Iga Czackowska, <i>Pomiędzy potopem a tęczą. Ekumeniczne studium integralności stworzenia.</i>	
Seria wydawnicza „Jeden Pan, jedna wiara”. Studia i rozprawy Instytutu Ekumenicznego KUL, RW KUL, Lublin 1998, ss. 160.	
(Stanisław Jaromi OFMConv)	329

TABLE OF CONTENTS

THEOLOGY

Ryszard Wróbel OFMConv The Meaning of Quieting the Storm in the Statements of the Fathers of the Church	9
Ryszard Wróbel OFMConv Ancient Symbols of the Boat and the Sea and Interpretation of the Miracle of Quieting the Storm in patristic Exegesis	33
Rev. Krzysztof Kościelniak, PAT - Kraków The ironic Sense of the Term „The Ruler of this World” according to the Gospel of St. John	47
Piotr Bielenin OFMConv Christ as a Intermediary in the Writings of St. Maximilian Kolbe	59
Stanisław Jaromi OFMConv Ecology in the Teachings of John Paul II	77

THE FRANCISCAN’S ISSUES

Dariusz Mazurek OFMConv St. Francis of Assisi and Missions among Non-Believers	109
Janusz Bajowski OFMConv St Francis f Assisi – the Novelty of Missions	121

Józef Lizun OFMConv „Metaphysics of Light” according to Bartholemew from Bologna (13th c.)	131
Florian Szczęch OFMConv Religious Background of St. Maximilian Kolbe’s Patriotism	143
Florian Szczęch OFMConv Two Crowns in Charnęże – the Idea and Mission of the Center of St. Maximilian	157
Isidoro Liberale Gatti OFMConv 50 Year Presence of Conventual Brother Minors in the Vatican (1948 – 1998)	165

HISTORY

Symeon Józef Barcik OFMConv Franciscans in Poland - first Phase of Development - 13th c.	189
Cecylian Tadeusz Niezgoda OFMConv Passion Essay for Convent of St. Kinga in Stary Sącz	203
<i>The Franciscan Sorrowful Lamentations</i> (text)	218
Lucjusz R. Wójtowicz OFM St. Kinga – Princess and Poor Clare from Stary Sącz	229
Innocenty Rusecki OFM Bernardines and the Russian Province 1637 – 1864 – the Sketch of Activity	253
Zdzisław Gogola OFMConv Organizational Beginnings of the Church’s Life and Development of Parish Network in Żywiec Region	285
Symeon Józef Barcik OFMConv Brotherhood of the Sorrowful Mother of God in the Basilica of Franciscans in Kraków	297

Symeon Józef Barcik OFMConv	
Thanksgiving <i>Te Deum</i> for Franciscan Service	
in Lwówek Śląski (1948 – 1998)	301
Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv	
Father Roman Joachim Bar (1912 – 1997)	309

REVIEWS

Iga Czackowska, <i>Between Flood and Rrainbow. The ecumenical Study of the Integrity of Creation</i> . Series: „Jeden Pan, jedna wiara”. Studia i rozprawy Instytutu Ekumenicznego KUL, RW KUL, Lublin 1998, ss. 160. (Stanisław Jaromi OFMConv)	329

TEOLOGIA

Ryszard Wróbel OFMConv

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 8 (1999)

ZNACZENIE UCISZENIA BURZY W WYPOWIEDZIACH OJCÓW KOŚCIOŁA

Starożytny sposób patrzenia na łódź i morze nie był Ojcom Kościoła obcy. Jego ślady odnajdujemy w tzw. *katalogach morskich*, komentarzach przesyconych wyrażeniami o tematyce nautycznej, w których poszczególnym częściom statku nadawano znaczenie alegoryczne. Daje się w nich zauważyć znaczny wpływ antycznej retoryki, a jednocześnie są one dowodem, że przedstawianie Kościoła jako łodzi było znane już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

W prezentacji materiału patrystycznego (w układzie chronologicznym i z podziałem na Ojców greckich i łacińskich) uwzględnimy wypowiedzi tych autorów, którzy omawiali najobszerniej i analizowali najgłębiej przede wszystkim Markowy opis uciszenia burzy.

1. Ojcowie greccy

*Hipolit (†235)*¹

Autorem, dzięki któremu symbolizm łodzi Piotrowej, reprezentującej Kościół, został rozpowszechniony w starożytnej literaturze chrześcijańskiej, jest Hipolit. Jako pierwszy dokonał on specyficznego „rozbioru” statku na poszczególne elementy, nadając im obszerne i bardzo bogate znaczenie alegoryczne². „Morzem jest świat, na którym znajduje się Kościół rzucany jak statek na morzu, lecz nie ulega rozbiciu, bo na nim znajduje się doświadczony sternik – Chrystus. Na środku statku umieszczony jest zwycięski znak przeciw śmierci – krzyż Chrystusa. Dziób statku to wschód, jego rufa to zachód, dnem statku jest

południe, uchwytem steru – dwa Testamenty, liny otaczające statek – to miłość Chrystusa ściśle opasująca Kościół; siecią, którą ciągnie za sobą statek – obmycie (chrztem) sprawiające powtórne narodzenie, które odnawia wiernych i dlatego oni tak jaśniej. Przy nim jest Duch z nieba, który wyciska pieczęć na wiernych. Ma on również żelazne kotwice: są nimi święte przykazania Chrystusa, mocne jak żelazo. Z jego prawej i lewej strony stoją żeglarze usługujący jak święci aniołowie, którzy rządzą i strzegą Kościoła. Znajduje się na nim także drabina wiodąca na szczyt (masztu) – obraz znaku męki Chrystusa – która pociąga wiernych do wstępowania ku niebu. Żaglami natomiast wysoko wzniesionymi na maszty są orszaki proroków, męczenników i apostołów, którzy osiągnęli spoczynek w królestwie Chrystusa³.

W przekonaniu Hipolita Kościół Chrystusa „nie może zatonać, ponieważ ma za sternika Syna Bożego (...). Faktycznie, żegluguje wyposażony w ster wiary szczęśliwym kursem poprzez morze tego świata, mając za sternika Boga, za wioślarzy aniołów, wioząc chór wszystkich świętych, z tym samym zbawczym drzewem krzyża umieszczonym pośrodku, na którym rozpostarte są żagle wiary ewangelicznej, pod tchnieniem Ducha Świętego, kierując się ku rajskiemu portowi i bezpieczeństwu wiecznego pokoju⁴.

Orygenes (†254)⁵

Burzą nazywał ataki swoich przeciwników, którzy głosili poglądy sprzeczne z Ewangelią; miał na myśli przede wszystkim stoików. Naukowe dyskusje stały się dla niego okazją do wyrażenia opinii na temat prawdziwego poznania i prawdziwej wiary⁶. Wyraźnie stwierdzał, że diabeł jako „ojciec ciemności”, poruszając fale na wzór „złego ducha” powoduje powiew „przeciwnego wiatru” (Mt 14, 24), a przez to zmierza ku jednemu celowi: zamierza spowodować rozbitcie w wierze lub przynajmniej w obyczajach⁷.

We śnie Jezusa na łodzi autor dostrzegał wyobrażenie Jego śmierci na krzyżu. Chrystus, który śpi podczas burzy na jeziorze, jest tym, który zasnął na krzyżu, a uciszenie burzy jest pokojem, który zapanował w świecie dzięki owocom owej śmierci na krzyżu⁸. Opinia Orygenesesa wyrażająca ówczesne, powszechne przekonanie, potwierdzona została przez liczne świadectwa patrystyczne⁹. Tytułem ilustracji prezentujemy kilka z nich: „Chociaż fale starały się zniszczyć jego łódź, by ją zatopić, mimo tego silnym ruchem steru umknął morzu wątpliwości. Chociaż fale nacierały jak straszliwe bałwany, mimo tego dzięki drzewu krzyża dotarł do portu zbawienia i nie zatonął¹⁰. „Obyśmy mogli przekroczyć to morze stojąc na krzyżu, krzyżu, który prowadzi nas ku zwycięskiemu zbawieniu, krzyżu, który chroni nas przed wszelkim wiatrem przeciwnym¹¹; „O krzyżu, ty jesteś nam sterem na morzu, ty jesteś także portem podczas burzy¹².

Także dla niego morze było symbolem przyjemności zmysłowych: „Bez wątpienia pierwotnym żywiołem jest gorzka i przemijająca przyjemność rzeczy doczesnych”¹³.

*Atanazy Aleksandryjski (†373)*¹⁴

Krytykował bezbożność Żydów współczesnych Jezusowi, zarzucając im zatwardziałość serca, która przeszkodziła im – w przeciwieństwie do elementów natury posłusznych Jego słowu – w rozpoznaniu Jezusa jako Mesjasza zapowiedzianego przez proroków i wypełniającego zbawczą wolę Boga Ojca¹⁵.

*Bazyli Wielki († 379)*¹⁶

Również i on powraca w swoich wypowiedziach do walki z wrogami Kościoła. Wykorzystując sytuację opisaną w Ewangelii, próbuje przekonać jednego z nowo wybranych biskupów do podjęcia powierzonego mu zadania, poprzez wypełnienie którego stanie się on ostoją w walce z herezjami atakującymi podległą mu wspólnotę¹⁷.

Walka z herezjami stała się jednym z dominujących tematów jego listów¹⁸. Niekiedy herezja, na podobieństwo Kościoła, stawiała się w nich „łodzią”; wtedy walka między nimi przedstawiana była w formie bitwy morskiej¹⁹.

*Cyryl Jerozolimski (†386)*²⁰

Jezusa porównuje z Jonaszem, wskazując na zadziwiające podobieństwo ich losów, a jednocześnie wskazując na zasadnicze różnice w wypełnieniu powierzonych im przez Boga zadań: „Jezus był posłany dla głoszenia pokuty. Na to był posłany i Jonasz. Jonasz jednak nie znał przyszłości i uciekł – Jezus ochotnie podjął głoszenie zbawienia. Gdy morze się wzburzyło, Jonasz położył się na okęcie i twardo zasnął; również w czasie snu Jezusa morze było wzburzone, aby okazała się moc śpiącego. (...) Jezus sam rozkazał wiatrowi i morzu, i nastąpiła wielka cisza. (...) Zstąpił dobrowolnie, aby oddać śmierć tych, których pochłonęła”.

Ewangeliczne uciszenie burzy stało się dla autora również okazją do rozwinięcia prawdy o tajemnicy zmartwychwstania²¹.

*Makary Egipcjanin (Starszy) (†390)*²²

W homiliach duchowych zwrócił uwagę na rolę Chrystusa-sternika: „Łódź jednak, aby żeglować szczęśliwie, potrzebuje sternika i sprzyjającego wiatru; otóż Pan, kiedy przebywa w duszy wiernej, odpowiada tym wszystkim wymaganiom, jako że pomaga łodzi przezwyciężyć niebezpieczne burze i gwałtowne fale złości, chroni ją przed porywczymi wiatrami grzechu, po wcześniejszym

uspokojeniu ich siły, jak tylko On jeden może to uczynić. Bez niebieskiego sternika, to znaczy Chrystusa, nikt nie jest w stanie zeglować po burzliwym morzu ciemnych mocy ani oprzeć się napaściom złośliwych pokus²³.

Dla autora oczywistym jest, że tylko Jezus jest ostoją w pokusach duchowych człowieka, a dzieje się tak z tego powodu, że On „w czym... sam cierpiał będąc doświadczany, w tym może przyjść z pomocą tym, którzy są poddani próbom” (Hbr 2, 18).

Jan Chryzostom (†407)²⁴

W komentarzu do Ewangelii wg św. Mateusza zwraca uwagę na uczniów jako świadków zaistniałego zdarzenia: „A wziął ich (apostołów) nie bez przyczyny, ale by ich uczynić świadkami cudu, który się miał stać. Tak bowiem jak najlepszy nauczyciel szermierstwa do dwóch rzeczy ich układał, aby w niebezpieczeństwach nie tracili odwagi i aby w zaszczytach byli pokorni. Aby bowiem na to nie byli dumnymi, że innych wysłał, ich zaś zatrzymał, pozwala na burzę, aby ich tego nauczyć oraz ich umocnić, żeby pokusy mężnie znosili. (...) Gdzie bowiem cuda czynił, tam dozwalał ludowi być świadkami; gdzie zaś powstawały pokusy i trwoga, wtedy ich tylko jako zapaśników świata, których miał ćwiczyć, ze sobą bierze²⁵.

Było to działanie zamierzone ze strony Jezusa, pragnął bowiem pouczyć swoich naśladowców, że „trzeba mieć odwagę, choćby wielkie bałwany się wzruszyły, i że wszystko, co ku naszemu pożytkowi zarządza, naprzód karci. Albowiem już to, że się zastraszyli, stało się dla ich pożytku, aby cud wydał się większym, i aby pamięć na to zdarzenie zawsze trwała. (...) Dlatego także śpi; bo gdyby się wtedy było stało, gdy nie spał, to albo by się nie bali, albo by Go o ratunek nie prosili, albo nawet by nie byli myśleli, że może coś podobnego uczynić. (...) Dlatego i w przytomności rzeszy tego nie czyni, aby ich dla ich małej wiary nie potępiono, ale ich samych ze sobą wzięwszy naprawia²⁶.

Opisane zdarzenie ewangeliczne stało się dla Chryzostoma okazją do podkreślenia dwóch natur w Jezusie i konsekwencji z tego faktu wynikających. „Ludzie dziwowali się mówiąc: «Jakiż jest Ten, że Mu wiatry i morze jest posłuszne», a Chrystus ich nie skarcił, że Go nazwali człowiekiem, ale czekał, pouczając ich przez cuda, że mylne jest ich mniemanie. Z czegoż Go za człowieka uważali? Z Jego postaci, ze snu, z tego, że łodzi użył. Dlatego to w zdziwienie wpadli. (...) Sen bowiem pokazywał, że zdawał się być człowiekiem, morze zaś i ucieszenie jego znamionowało Boga²⁷.

Boski autorytet Jezusa stał się jeszcze bardziej widoczny i przekonujący w konfrontacji sposobu czynienia cudów przez Jezusa i Mojżesza, jakiej przy okazji opisu cudu autor dokonał²⁸.

W utworach Chryzostoma natrafiamy także na ślady *katalogu morskiego*²⁹, w którym – podobnie jak jego poprzednicy – dokonuje interesującej wykładni

alegorii statku: sternikiem na dziobie jest Ojciec niebieski; sternikiem na rufie – Chrystus; łodzią – wiara w dwa Testamenty; drzewem steru – święty Krzyż; żaglem – łaska Boża; dobrym wiatrem – Duch Święty; wiosłarzami – Apostołowie i uczniowie Chrystusa; pasażerami – prorocy.

Cyryl Aleksandryjski (†444)³⁰

Zachowanie się Jezusa podczas burzy na jeziorze i użyta przez Niego nadzwyczajna moc przewyższająca możliwości zwykłego człowieka, stanowi dla Cyryla potwierdzenie bóstwa Jezusa Chrystusa³¹.

Doroteusz z Gazy (†VI w.)³²

Nawiązuje do sfery duchowej człowieka i zachęca, aby w chwili pokusy wykorzystywać moc Jezusa: „On jest miłosierny i zna naszą niemoc. On sam znowu rozkaże falom i uczyni wielką ciszę w twojej duszy, dzięki modlitwom swoich świętych”³³. Przy tej okazji zwraca uwagę na rolę i potrzebę modlitwy w życiu człowieka wierzącego.

2. Ojcowie łacińscy

Tertulian (†220)³⁴

Zwrócił uwagę na przejawy Bożej potęgi: „Chrystusa więc dla niskiego Jego pochodzenia uważali tylko za człowieka – w konsekwencji powinni Go uważać za czarownika dla Jego potęgi, ponieważ słowem demony z ludzi wypędzał, ślepym wzrok przywracał, trędowatych oczyszczał, ułomnym siłę dawał, umarłych nawet słowem do życia przywracał, same żywioły do służby zmuszał, ujarzmiając burzę i po morzu chodząc, pokazując przez to, że jest Słowem Boga, tj. owym Logos wiecznym, pierworodnym, który w towarzystwie potęgi swej i mądrości unosi się przy pomocy ducha”³⁵.

Posłużył się opisem uciszenia burzy w rozwiązywaniu kwestii dogmatycznej związanej z ważnością chrztu: „Inni natomiast zmuszeni oczywistością twierdzą, że wtedy Apostołowie zostali ochrzczeni, gdy jadąc łódką w falach się zanurzali; sam zaś Piotr wówczas, gdy chodził po morzu. Sądzę jednak, że czymś innym jest spryskanie lub zamoczenie się pod wpływem gwałtowności morza, a czymś innym obrzęd zanurzenia religijnego”³⁶.

Także dla niego łódka jest Kościołem, burza – prześladowaniem i pokusą, Pan śpiący na łodzi – Śpiącym na krzyżu, apostołowie proszący – świętymi, a cisza na jeziorze – obrazem wieczności³⁷.

Jest autorem znanego powiedzenia: „Wiara żegluje bezpiecznie, jeśli jest ostrożna”³⁸, w którym ostrożność jest środkiem zaradczym w zagrożeniu idolatrią.

Hilary z Poitiers (†367)³⁹

Zwrócił uwagę na to, że określenia „uczniowie” nie należy stosować jedynie do dwunastu apostołów. Zawsze chodziło o tych, którzy „mieli iść za Chrystusem pośród wielorakich niebezpieczeństw wzburzonego świata. Kościół jest podobny do łodzi. (...) Ona to, mając na swoim pokładzie wielką różnorodność ras i narodów, wystawiona jest na wszystkie podmuchy wiatru i wszelkie poruszenia morza, to znaczy: uderzana jest napaściami świata i duchów nieczystych”⁴⁰.

Ambroży (†397)⁴¹

Ślady alegorii łodzi-Kościła odnajdujemy niemalże we wszystkich jego dziełach. Wystarczy przytoczyć myśl przewodnią zawartą w *Hexameronie*: „Daj nam Panie, abyśmy owe wody szczęśliwie przebyli na drzewie krzyżowym, stanęli w spokojnym porcie, nie znali natarć niegodziwych duchów przewyższających nasze siły, byli uchronieni od rozbicia w wierze, posiadali głęboki pokój, a gdyby jakieś groźne fale świata uderzyły kiedyś w nas, abyśmy mieli jako czujnego sternika Pana Jezusa, który rozkazuje słowem, uspokaja burze, przywraca spokój morzu...”⁴².

Przeznaczenie Kościoła wyrażone zostało w antytezie zagrożenia i bezpieczeństwa. Ambroży uważa, że łódź, która według Mateusza (8, 24) jeszcze się chwieje, według Łukasza (5, 6) pełna jest ryb. To odniesienie służy temu, aby czytelnik poznał i początek chwiejącego się jeszcze Kościoła, i późniejszą jego obfitość. Zatem rybami są ci, którzy płyną przez życie. Stąd zachęta autora: „Wyskocz więc człowiecze nad fale, bo jesteś rybą, niech cię nie zalewają fale tego świata. W czasie niepogody zanurz się w głębi morza, gdy jest pogodne, graj na falach. Podczas burzy wystrzegaj się skalistego brzegu, aby cię rozszalałe morze nie rzuciło na skałę”⁴³. Swoją sugestią usprawiedliwia następująco: „Niech cię nie trwoży, że porównałem morze z ewangelią. Ewangelią jest to, po czym Chrystus chodził. Ewangelią jest, że Piotr choć zachwiał się przez zaparcie się Chrystusa, jednak dzięki prawicy Chrystusa znalazł umocnienie w wierze i łaskę stałości. (...) Ewangelią jest morze, w którym apostołowie łowią ryby, w którym zarzuca się sieć, które podobne jest do niebiańskiego królestwa. (...) Ewangelią jest morze, bo Kościół jest oblubienicą Chrystusa, bo jest pełnią łaski Bożej, bo jest zbudowany nad morzem”⁴⁴.

Myśl tę Ambroży rozwija szerzej w innym komentarzu⁴⁵. Jako ludzie podlegamy burzom niegodziwości duchowej, dlatego powinniśmy zwracać się do Sternika, który potrafi pomóc nam w tej trudnej sytuacji życiowej. Nie może nas przerażać fakt, że Sternik ów śpi. „Aby i w nas zechciał łaskawie poskrozić surowe podmuchy owego wiatru i żeby życiu, podległemu tym niepokojom, ciszę przywrócił i usunął niebezpieczeństwo rozbicia! Choć On już teraz

nie śpi snem swego ciała, strzeżmy się jednak, aby nie spał i nie spoczywał snem naszego ciała (z niebezpieczeństwem) dla nas"⁴⁶.

Ambroży przestrzega przed osłabnięciem wiary: „Aby ci się nie zdarzyło doświadczyć północy w środku dnia, kiedy to mroczny i ponury książę tego świata roztoczy nad tobą pełnię pokusy. Wtedy powstań i obudź twego ducha! Twój stróż nie zdrzemnie się, o ile ciebie nie znajdzie zaspanego; przeciwnie, podniesie się, a jeszcze lepiej, gdy zostanie zbudzony przez strażników twojej duszy; i wyda rozkaz wiatrowi i nastanie cisza w twoim sercu, które kotłowało się na falach pod zamętami przeciwnych burz"⁴⁷. Zastanawia się przy tym „czy przypadkiem Jego [Jezusa] sen nie jest zależny od naszych nagannych czynów: jak na przykład w Ewangelii, dla apostołów Jezus wydawał się spać, ponieważ oni nie byli jeszcze doskonali. (...) Zatem Pan Jezus śpi dla tego, kto nie wierzy, a zawsze jest przebudzony dla mających wiarę"⁴⁸.

Ambroży jest jednak świadomy, że „może się zdarzyć, mimo wszystko, że nawet kiedy postępuje się właściwie, duch ludzki odczuwa wzburzenie i zostaje wstrząsany pokusami. Mimo to prośenie o pomoc, kiedy ma się świadomość bycia wśród pokus, jest cechą właściwą dla sprawiedliwych"⁴⁹.

Boska natura Jezusa nie jest uzależniona od Jego natury ludzkiej. Choć Jego ciało śpi, to jednak bóstwo działa, podobnie jak działa wiara (te refleksje mają wyraźnie funkcję antyarianską). Chrystus ma zatem rację wyrzucając swoim uczniom: „Czemu bojaźliwej wiary jesteście?” (Mt 8, 26); mając Go bowiem przy sobie powinni byli być pewni, że nie mogą zginąć⁵⁰.

Autor zwraca uwagę na ciekawy szczegół: jego zdaniem chwieje się tylko ta łódź, która ma na swoim pokładzie Judasza: „Choć na niej wiele zasług uczniów płynęło, jednakże obecność przewrotnego zdrajcy wstrząsnęła nią”⁵¹. Należy zatem wystrzegać się zdrajcy, aby z jego powodu nie chwiało się wielu. Obecność Judasza w łodzi obok innych Apostołów, kojarzy się z niebezpieczeństwem herezji zagrażającej nieustannie Kościołowi. Taka interpretacja jest bardziej zrozumiała, jeśli uwzględnimy fakt, że autor (wraz z papieżem Damazym) stał w obronie katedry Piotra, w niej bowiem widział jedyną pewną ostoję w sporach z arianami⁵².

Opis zdarzenia znad jeziora Genezaret potwierdza również nadzwyczajną moc Jezusa. „Święty Mateusz słusznie sądził, iż nie powinien był pominąć okazania wieczystej władzy Pana, mówiąc o Jego dla wichrów zakazie (...) Jest [ten rozkaz] potwierdzeniem Jego boskiego majestatu, że wzburzone morze się uspokaja i że żywioły są posłuszne rozkazowi Bożego głosu, i że to, co nie ma czucia, otrzymuje zmysł posłuszeństwa. Tajemnica łaski Bożej w tym się objawia, iż uspokajają się fale świata, że wzburzone morze się ucisza, a na głos Słowa milknie duch nieczysty. Jedno drugiemu (bóstwo człowieczeństwu Pana) się nie sprzeciwia, lecz okazują się oboje. Masz cud w żywiołach; masz potwierdzenie w tajemnicach”⁵³. Nie bez powodu Ambroży stawia obok siebie posłuszeństwo elementów natury i demonów, widząc w tym kolejny przejaw mocy Bożej Jezusa.

Jezus posiadał zatem nadzwyczajną władzę. Jej przejawem jest również fakt snu, gdyż „On tylko spał spokojnie, gdy wszyscy byli przerażeni. Inna więc była Jego natura, skoro wobec niebezpieczeństwa inaczej był nastawiony. Choć ciało śpi, działa Bóstwo, wiara działa”⁵⁴.

Wydarzenie uciszenia burzy na jeziorze stanowiło dla uczniów swoistą lekcję, rodzaj przestrogi. Jezus, który „nie dopuszczał, aby oni byli wolni od zobowiązań i niedbali, jakby zbyt pewni obecności i obrony Pana, sam celowo poddał się snu ciała. Zatem, w tym pozornym śnie, słowo Boga pokazywało apostołom, że śpi w stosunku do świata. Mimo to czujna była Jego opatrnościowa moc”⁵⁵.

Sen Jezusa wyraża głęboką tajemnicę. Rufa, na której spoczął, „powstrzymuje fale, a wzmocniona jest drzewem: to znaczy Pan, przez krzyż i śmierć, ocala Kościół. Wezglowiem jest ciało Pana, ku któremu boskość jak głowa jest nachylona. Rufa jest początkiem Kościoła, w którym śpi Pan śmiercią cielesną”⁵⁶. Śmierć na krzyżu to początek tajemnicy, która istnieje między Chrystusem i Kościołem, między sternikiem a jego oblubienicą – dziewiczą łodzią. Z umiłowania tej tajemnicy Bóg stał się człowiekiem, albo – w terminologii nautycznej – „wszedł do łodzi”⁵⁷.

*Chromacjusz z Akwilei (†408)*⁵⁸

W jednym ze swoich kazań autor stwierdza: „Łódkę tę, do której wszedł Chrystus, można ujmować na dwa sposoby. Najpierw można w niej widzieć krzyż, na który wstąpił Chrystus dla naszego odkupienia. Pan nasz i Zbawiciel, który kieruje całym światem, zadowolił się małą drewnianą łódką. Ten, który cały świat stworzył, zbawił go drzewem swego krzyża. Zasnął w łódce Ten, który raczył za nas umrzeć na krzyżu, a bez zasypiania czuwa wiecznie nad swoim ludem. Poddał się niebezpieczeństwu burzy na morzu Ten, który raczył uwolnić nas od niebezpieczeństw wiekuistej śmierci. Obudzony przez uczniów ten, który nas codziennie budzi w Kościele świętym przez świętych kaznodziejów ze snu niewiary i niewiedzy.

A na drugi sposób w łódce tej widzimy Kościół święty, który w swych początkach składał się z niewielu wiernych, a później rozrósł się do tak wielkiej liczby wierzących, że cały świat napełnił. I dlatego już nie jest małą łódką, ale wielkim okrętem. Stąd też morze oznacza świat”⁵⁹.

Ten właśnie Kościół przeżywał i nadal napotyka wiele niebezpieczeństw. Przeciwno niemu „powstało po niedługim czasie od Męki Pańskiej wielkie prześladowanie. I wrogość bezbożnych ludzi podburzanych przez szatanów srożyła się przeciwko wiernym Kościoła, tak że od tych niegodziwych prześladowań zginęłoby zgromadzenie wiernych ludów (Dz 8, 1). Podczas gdy uczniowie wiosłowali, Chrystus zasnął, co należy tak rozumieć, że na krótki czas dopuścił na swój Kościół – dla wypróbowania wiary – próby ucisku i przejściowe prześladowanie ze strony świata. (...) Gdy wiara proszących nic się nie chwieje,

ilekroć modlitwy wiernych w ich potrzebach pukają do Pana, On szybko powstaje, aby zmiłować się nad nimi”⁶⁰.

Doświadczenia pierwszych chrześcijan są wskazówką dla wierzących wszystkich czasów: „I my, ilekroć jesteśmy przygniatani uciskami i wstrząsami jakby burzami morskimi, powinniśmy budzić Pana i Zbawiciela naszego natarczywością prośb i wiarą popartą zasługami, aby zmiłował się nad nami, aby raczył podporę i pomoc przynieść ufającym w Jego miłosierdzie, jak to proroctwo przyrzekł przez Psalmistę: «Wzywaj Mnie w dniu utrapienia. Ja cię uwolnię, a ty mnie uwielbisz» (Ps 49, 15)”⁶¹. Ilekroć zatem znajdujemy się w podobnej sytuacji, winniśmy „wzywać Pana całym sercem i całą wiarą, aby raczył uwolnić nas od wszelkich zmartwień, od wojny, od głodu, od śmierci, od więzienia i od wszelkiego niebezpieczeństwa, abyśmy potrafili we wszystkim wychwalać Jego imię i napelnieni godnymi owocami naszych dobrych uczynków zasłużyli na dopłynięcie do portu niebieskiej ojczyzny”⁶².

Na szczególniejszą uwagę zasługuje *Traktat 42 do Ewangelii Mateusza*, umieszczony w niektórych manuskryptach w *Opus imperfectum in Mathaeum*⁶³. Jego autor wyjaśnia najpierw sen Jezusa: „Pan spał nie z konieczności wynikającej z ludzkiej słabości, lecz celowo. Tak więc, jakkolwiek w odwiecznej naturze Boga nie znajdziesz miejsca na sen, (...) mimo to, Pan i Zbawiciel nasz, by pokazać realność ciała przez Niego przyjętego, zechciał wypełnić wszystkie potrzeby natury ludzkiej, aż po sen”⁶⁴.

Wołanie przerażonych uczniów, budzących swojego Mistrza, przypomina inwokację Dawida: „Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie? Przebudź się! Nie odrzucaj nas na zawsze! (...) Powstań, przyjdź nam na pomoc i wyzwól nas przez swą łaskawość!”⁶⁵. Pan wysłuchał wołających i uspokoił rozszalały żywioł. „Tą interwencją Pan pokazał w sposób jasny moc swojej boskości wstrzymując słowem swojej boskiej siły gwałtowne fale morza. Ani wiatry, ani morze nie mogłyby być posłuszne komu innemu jak tylko ich Panu i Stwórcy”⁶⁶.

Kościół jest łodzią, która „dociera wszędzie (marynarzami są apostołowie, Pan trzyma ster, a Duch Święty tchnie) ze swoim orędziem, niosąc ze sobą wielki i nieoceniony skarb, dzięki któremu nabywa cały rodzaj ludzki albo raczej cały świat; czyli dzięki krwi Jezusa”. Życie tego Kościoła „nie jest ziemskie i nie należy do świata, lecz jest niebiańskie”⁶⁷.

W morzu wyobrażony jest świat, który „wrze z powodu różnych grzechów i różnorodnych pokus”⁶⁸. Z kolei wiatry rozumiane są jako „potęgi zła i duchy nieczyste, które szaleją, by spowodować zatopienie Kościoła poprzez różnorodne pokusy światowe”⁶⁹. Pan dopuszcza „aby Jego Kościół był kuszony poprzez naciśki i prześladowania tego świata w celu wystawienia go na próbę wiary”⁷⁰.

W tym szczególnym sprawdzianie ważną rolę odgrywa modlitwa. W wołaniu uczniów budzących Mistrza „wyobrażone są modlitwy wszystkich świętych, którzy – gdy nastaje burza prześladowań, gdy naciera diabeł ze swymi aniołami – ich życzy-

liwą wiarą i nieustanną modlitwą budzą, by tak określić, ze snu cierpliwość Pana, aby tym, którzy znajdują się w niebezpieczeństwie z powodu obaw ludzkiej słabości, raczył przyjść z pomocą za pośrednictwem swojego miłosierdzia, dzięki któremu – zganiwszy wiatry czyli duchy nieczyste, które są przyczyną prześladowania i uciszyszy burzę świata – doprowadzi swój Kościół do pokoju i spokoju”⁷¹.

Głęboka wiara ma swoje konsekwencje w życiu. Świadczy o tym podziw i uznanie dla mocy Jezusa, w których wyrażona jest „wiara wszystkich wierzących, którzy znalazłszy się w Kościele najpierw budzą Pana swoimi modlitwami, a po odzyskaniu pokoju uznają Syna Bożego za prawdziwego Pana i obrońcę swego Kościoła”⁷².

W komentarzach Chromancjusza mowa jest o Kościele prawdziwym. Istnieje bowiem inna łódź, łódź świata, morza, obrazująca Kościół heretyków, którego „żagle opadają i nie poddają się wiatrowi, ponieważ nie są kierowane żadnym powiewem Ducha Świętego. Właśnie dlatego (...) utraciwszy ster prawdziwej wiary, pozostając pod wpływem wrogich duchów, zostaje zatopiona wodami śmierci wiecznej, gdyż nie zasługuje, aby kierował nią Chrystus Pan, który jest Bogiem błogosławionym na wieki. Amen”⁷³.

*Hieronim (†420)*⁷⁴

Nawiązuje do problemu herezji, która dla niego jest „diabelską goryczą”. Stwierdzenie to jest wyrazem poglądów znanych szeroko w jego środowisku: „Lecz i to możemy powiedzieć, iż wszelkie tezy naukowe przeciwne wierze są gorzkie, a jedynie prawda jest słodka”⁷⁵.

Opis uciszenia burzy na jeziorze jest ponadto potwierdzeniem boskiej mocy Jezusa, a w fakcie zaśnięcia dopatruje się symbolu Męki Chrystusa⁷⁶.

Autor zachęca wiernych, aby zwracali się do Jezusa o pomoc w chwilach pokus duchowych, szczególnie zmysłowych⁷⁷, ale także w zwykłych dolegliwościach fizycznych⁷⁸.

*Maksym z Turynu (†423)*⁷⁹

Alegorię łodzi-Kościół⁸⁰ poprzedza dyskusją o dwóch łodziach: Mojżesza i Piotra. W pierwszej z nich (tej, która pozostała na brzegu pusta) widzi obraz Synagogi zaprzątniętej sprawami ziemskimi, która zlekceważyła przepowiednie proroków i przez to straciła Chrystusa, zapowiedzianego Mesjasza; w drugiej (płynącej po jeziorze) – dostrzega Kościół.

Ta właśnie łódź „żegluje po pełnym morzu tego świata w taki sposób, że podczas gdy świat ginie, ona zachowuje nietkniętymi tych, którzy są na jej pokładzie”. W tym względzie Kościół przypomina starotestamentalną arkę Noego, która „gdy świat pochłaniał potop, zachowała nietkniętymi tych wszystkich, których przyjęła”⁸¹.

Maksym zauważa, że ta łódź raz jest miejscem ocalenia, innym natomiast razem staje się miejscem śmiertelnego zagrożenia. Przyczyny takiego stanu rzeczy doszukuje się w obecności na jej pokładzie Judasza zdrajcy. Z tego samego powodu Jezus zasnął na łodzi: „spał dla Piotra, aby nie czuwać z Judaszem”⁸².

Cud uciszenia burzy stał się okazją do podjęcia refleksji natury moralnej: „Ktokolwiek popełnia grzech, natychmiast sprawia, że Pan zasypia dla niego, on sam zaś wzbudza przeciw sobie burzę duchów nieczystych”⁸³. Każdy grzech osobisty ma swoje reperkusje w życiu wspólnoty, stąd bardzo surowa i wymagająca sugestia, będąca jednocześnie przestrogą: „unikajmy tego, kto jest nielojalny, unikajmy zdrajcy, aby nie zostać obalonym w dużej liczbie z powodu jednego. Raczej wyrzućmy takiego osobnika z naszej łodzi, aby Pan nie spał, lecz czuwał nad nami, bo kiedy On czuwa, żadna nawałnica niegodziwości duchowej w nas nie uderzy. Gdzie wiara jest nienaruszona, tam Pan naucza, czuwa, raduje się; gdzie jest pokój i spokój, tam jest lekarstwo dla wszystkich; gdzie natomiast wiara miesza się z niewiernością, Chrystus jest zaspany, śpi i jest leniwy, tam jest lęk, tam burza, tam niebezpieczeństwo dla wszystkich. Faktycznie, w zależności od naszych czynów, Pan albo śpi, albo czuwa dla nas”⁸⁴.

*Augustyn (†430)*⁸⁵

Burza jest symbolem wielorakich niebezpieczeństw, które zagrażają wierze. „Wstępują wiatry do twego serca, gdy (w łodzi) płyniesz, gdy to burzliwe i niebezpieczne morze życia przebywasz, zrywają się wiatry, wzbudzają fale, wstrząsają łódź. Jakie to wiatry? Usłyszałeś zniewagę, gniewasz się; zniewaga jest wiatrem, gniew falą; niebezpieczeństwo ci grozi, przygotowujesz odpowiedź; jesteś gotów złorzeczeniem na złorzeczenie odpłacić; już bliskie łodzi rozbicie. Obudź śpiącego Chrystusa. Dlatego bowiem się burzysz i przygotowujesz się złym za zło odpłacić, że Chrystus śpi w łodzi. W sercu twoim sam Chrystus jest zapomnieniem (otrzymanej) wiary. (...) Chcesz się zemścić? Jakże, czy Ja już nie zostałem pomszczony? Gdy ci tak mówi wiara twoja, to jakby rozkazuje wiatrom i falom i powstaje wielka cisza”⁸⁶.

Do tego samego zagadnienia Augustyn powraca w *Objaśnieniach Psalmów*. „Codzienne pokusy tego świata nieomal zalewają naszą łódkę. Tak się dzieje nie dla czego innego, jak tylko dlatego, że Jezus śpi. Gdyby w tobie Jezus nie spał, nie cierpiałbyś takich pokus, ale w tobie byłby wewnętrzny spokój, bo Jezus razem z tobą czuwałby. Cóż to: Jezus śpi? Twoja wiara, którą masz od Jezusa, zasnęła”⁸⁷.

Okazją do pogłębionej refleksji na temat wiary stała się chęć wytłumaczenia faktu życiowego powodzenia ludzi złych, lekceważących Boże przykazania. Z kontekstu rozważania wynika niezbicie, że ich sukcesy są tymczasowe, natomiast nagroda dla dochowujących wierności Bogu jest nieporównywalnie

większa od zasług i trwa na wieki: „Przerażają cię niepewności jeziora. Przy Jego pomocy rozważasz w swej duszy, że to, co obecnie jest udziałem złych, nie będzie trwało wraz z nimi. (...) Kiedy Chrystus się zbudzi, już owa burza nie będzie wstrząsać twoim sercem, fale nie będą zalewać twojej łódki. Twoja wiara rozkaże wiatrom i fali, a niebezpieczeństwo przeminie”⁸⁸.

W myśl Augustyna wpleciony jest bardzo często wątek cierpienia i odkupieńczej męki Jezusa, które stanowią właściwy punkt odniesienia w konkretnych problemach duchowych i są podstawowym drogowskazem w praktykowaniu przykazania miłości: „A jeżeli całym sercem wnिकiesz, co przecierpiał, to czyż ze spokojem, a może nawet z radością nie zniesiesz i ty tego, że okazałeś się nieco podobny w męce do twego Króla? Kiedy myśląc o tym zaczniesz odczuwać radość i pociechę, On zmartwychwstaje, rozkazuje wiatrom i nastaje wielka cisza”⁸⁹. Nie ma zatem żadnych podstaw do lęku czy obaw, bo nawet w cierpieniu Bóg jest z nami. Ta pewność stanowi równocześnie zachętę do modlitwy za naszych wrogów i prześladowców⁹⁰.

Ogrom cierpienia tu, na ziemi, oraz pragnienie sprawiedliwości, przywodzą na myśl życie wieczne: „Oczami wiary spójrz na życie przyszłe, ze względu na które uwierzyłeś, ze względu na które zostałeś namaszczoney Jego znakiem. On dlatego wiódł to życie, żeby ci pokazać, jak należy gardzić tym, jakie ukochałeś, a jak należy oczekiwać tego, w które nie wierzyłeś. Jeśli zatem obudzisz wiarę i skierujesz jej oczy na rzeczy ostateczne oraz na przyszły świat, w którym radować się będziemy po drugim przyjściu Pana, po skończeniu sądu, po przekazaniu świętym królestwa niebieskiego, otóż, jeżeli pomyślisz sobie o tym życiu, a także o kłopotach życia obecnego, o którym często mówiliśmy, najdrożsi, nie będzie miotane falami nasze staranie, staranie swobodne, pełne jednej tylko słodyczy, bez żadnej przykrości, bez żadnego zmęczenia, nie przysłonięte żadną chmurą”⁹¹.

Dla podkreślenia ważności wiary przytoczymy jeszcze jeden komentarz Augustyna: „Tam, gdzie dolegliwości utrapień powodują w duszy nawałnicę, wiara, która w niej spała, budzi się. Był bowiem spokój, kiedy Chrystus spał w morzu. W czasie Jego snu powstała burza, i zaczęli tonąć. Zatem w sercu chrześcijanina panować będzie pewność pokoju, ale dopóki czuwa nasza wiara, a jeżeli nasza wiara śpi, zaczynamy tonąć. To bowiem oznacza Chrystus śpiący, że niektórzy zapominają o swojej wierze i narażają się na niebezpieczeństwo. Kiedy jednak ową łódką zaczęło rzucać, Chrystus został zbudzony przez narażonych na niebezpieczeństwo słowami: «Panie, ginimy»; On wstał, rozkazał burzy, nakazał falam, zniknęło niebezpieczeństwo, nastał spokój. Podobnie również kiedy ciebie niepokoją złe pożądliwości, złe myśli, są to bałwany, uspokoją się. Wpadasz wówczas w rozpacz i uważasz, że już nie należysz do Pana. Niech się zbudzi twoja wiara, obudź Chrystusa w swoim sercu. Kiedy powstanie wiara, poznasz, gdzie jesteś. I jeżeli może kuszą bałwany pożądliwości, wpatrz się

w to, co przyobiecał ci Bóg, a słodycz obietnic sprawi, że wzgardzisz słodyczą świata. I jeśli silnie napierają groźby potężnego zła, i odrywają cię od sprawiedliwości, zwrócisz uwagę na to, czym grozi Bóg: «Idźcie w ogień wieczny zgotowany diabłu i aniołom jego» (Mt 25, 41), i nie porzucisz sprawiedliwości. Tak więc lękając się ognia wiecznego, wzgardzisz dolegliwościami doczesnymi, i dla tego, co przyrzekł Bóg, wzgardzisz szczęściem doczesnym. Przyrzekł pokój, cierp utrapienie; grozi ogniem wiecznym, wzgardź dolegliwościami doczesnymi. A kiedy Chrystus czuwa, niechaj uspokoi się twoje serce, żebyś dobił do portu. Przecież nie zapomniał o przygotowaniu portu ten, który przygotował łódź⁹².

Augustynowi nie jest obca alegoria łódź-Kościół, ale opracował ją w oparciu o perykopę Mt 14, 22–33.

W tym samym komentarzu stworzył on swoistą teologię krzyża. Nie ma wątpliwości, że „świat jest wstrząsany falami doświadczeń, jest niepokojony burzami i nawałnicami ucisków i wojen”, ale „udzielone zostało nam drzewo, na którym płyniemy”. „A więc co z nami? Którędy pójdziemy do ojczyzny? Przez samo morze, ale na drzewie. Nie lękaj się niebezpieczeństwa. Niesie cię drzewo, które zwyciężyło świat⁹³”.

Piotr Chryzolog (†450)⁹⁴

Kościół – to statek lub łódź, którymi wśród burz dziejowych kieruje Chrystus, mądry sternik. W niektórych z jego kazań alegoria ta jest jedynie wspomniana, bez próby jej rozwinięcia czy pogłębienia, np. „Jezus, posługując się łodzią, to znaczy Kościołem...”⁹⁵; w innych – komentarz staje się obszerniejszy: „[Chrystus] wchodzi ciągle na łódź swego Kościoła, aby uspokoić fale świata, aby prowadzić wierzących w Niego w spokojnym rejsie ku ojczyźnie niebieskiej i aby uczynić obywatelami własnego miasta tych, których uczynił współuczestnikami własnego człowieczeństwa⁹⁶”.

W *Homilii* 38, w nawiązaniu do Jon 1, Chryzolog dostrzega wyobrażenie Kościoła już w łodzi Jonaszowej: „... Ten, który zstąpił w pobliże łodzi, wstąpił na łódź, aby podróżować; w ten sam sposób Chrystus zstąpił na ten świat i dzięki mocy i cudom wstąpił na łódź swojego Kościoła⁹⁷”. Zresztą takie utożsamienie sugeruje sam Jezus w swojej Ewangelii (por. Mt 12, 40; Łk 11, 30).

Autor wykazuje, że łódź jest nierozdzielnie złączona ze swoim boskim Sternikiem, bez Niego bowiem nie byłaby w stanie pokonać wzburzonych fal świata, ani w spokoju zawinąć do portu: „To nie Chrystus potrzebuje łodzi, ale łódź potrzebuje Chrystusa; bez niebieskiego Sternika bowiem łódź Kościoła z powodu takich licznych niebezpieczeństw nie może poprzez pełne morze świata osiągnąć portu niebieskiego⁹⁸”.

W tekstach Chryzologa z jednej strony dominuje głębokie podporządkowanie⁹⁹, które łączy Kościół z jego boskim Założycielem, z drugiej zaś – wymiar

eschatologiczny Królestwa Bożego. W tym właśnie obszarze czasów ostatecznych umieszcza autor własny obraz Kościoła rozumianego jako wspólnota wierzących i zbawionych, którzy na tym świecie niczego już nie oczekują, a którzy całym sercem i siłą wiary pragną jedynie osiągnąć niebieską ojczyznę i dotrzeć do portu wiecznego zbawienia.

Porównanie łódź-Kościół zostało opracowane w sposób najbardziej obszerny w *Homiliach* 20 i 21. Dominuje w nich historyczny wymiar Kościoła tzn. historia zbawienia zakorzeniona w tragicznych i często niepokojących wydarzeniach ludzkiej historii. Podejmując retrospekcyjną refleksję nad pierwszymi czterema wiekami chrześcijaństwa autor podaje wciąż aktualne racje niezwykłej nadziei. „Kiedy Chrystus, przekroczwszy morze wieku, wszedł do łodzi Kościoła, wzburzyły się gniewy pogan, Żydów i demonów, tak że świat cały stał się jedną wielką burzą”¹⁰⁰. Te niesprzyjające okoliczności zewnętrzne skłaniają uczniów do wzywania pomocy Pana, zawsze skutecznej i owocnej ponad wszelkie oczekiwania: „Chrystus więc, zbudzony przez uczniów, napomina morze, to znaczy świat, ucisza je, uspokaja królów, uspokaja potężnych, (...) z Rzymian uczynił chrześcijan i uczynił ich wykonawcami słowa wiary chrześcijańskiej, ich, którzy byli prześladowcami imienia chrześcijańskiego”¹⁰¹.

W burzy rozpętanej wokół łodzi Kościoła i wokół Apostołów Chryzolog rozpoznaje symbol prześladowania chrześcijan, a w ciszy, którą Pan w sposób cudowny narzucił elementom natury – obraz pokoju i wolności uzyskany opatrnościowo za czasów cesarzy Konstantyna i Teodozjana. Jest to interpretacja o tyle interesująca, że autor proponuje ją swoim współczesnym – przerażonym inwazją barbarzyńców i upadkiem moralnym – w formie dostosowanej do aktualnej sytuacji; był przekonany bowiem, że obecne prześladowanie nie jest wcale mniejsze niż tamto z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Ponownie, choć tylko pozornie, Chrystus wydaje się być ośpały na łodzi, podczas gdy fale i wiatry spadają na głowy zrozpaczonych i bezradnych chrześcijan: „Grozi nam wielka, bardzo ciężka i burzliwa zawierucha, bo zewsząd naciera mnóstwo szalejących wichrów; ryczą morza, zapadają się głębiny, a wszystkie brzegi rozbrzmiewają smutnym dźwiękiem”¹⁰². Cóż robić w takiej trudnej sytuacji? Dokładnie to samo, co uczynili Apostołowie na jeziorze Tyberiadzkim i chrześcijanie epoki męczenników: rozbudzając Chrystusa śpiącego i wzywając Go siłą własnej wiary i wytrwałą modlitwą. „Lecz ponieważ – jak powiedzieliśmy – Chrystus śpi w naszej łodzi, podejźmy do Niego raczej wiarą niż ciałem, obudźmy Go raczej dziełami miłosierdzia niż pełnym rozpaczny dotknięciem, zbudźmy Go nie bezczelnym hałasem, lecz dźwiękiem pieśni duchowych, nie złowieszczym szemraniem, lecz błaganie pełnym czuwania”¹⁰³.

Widać wyraźnie, że Chryzolog potrafił docenić skarbiec wyobrażeń morskich i wykorzystać go właściwie do przedstawienia swoich poglądów teologicznych. *Tunditur, non mergitur*¹⁰⁴, to krótkie stwierdzenie ilustruje w sposób

prosty i przejrzysty sytuację Kościoła w świecie. Zdaniem autora to, co liturgicznie i ascetycznie odnosi się do poszczególnych chrześcijan¹⁰⁵, jest równocześnie odzwierciedleniem powszechnych losów łodzi Kościoła. Zatem wiara, miłosierdzie, miłość, przeżywana liturgia, szczerza modlitwa – to najskuteczniejsze sposoby, aby zbudzić Chrystusa i otrzymać od Niego pożądane zwycięstwo.

Bonifacy (†754)¹⁰⁶

Mając na uwadze trudności, jakie przeżywa Kościół w świecie, ważne jest, aby na jego czele stali godni następcy Apostołów i wielkich pasterzy przeszłości. Stąd żarliwe wołanie Bonifacego i jego serdeczna zachęta: „Kościół jak wielki statek wędruje przez morze świata i dlatego uderzają weń w ciągu całego życia fale pokus. Nie można go więc zostawić swojemu losowi, ale powinien być rządzony. Przykładem niech będą pierwsi papieże: Klemens, Korneliusz, i wielu innych biskupów miasta Rzymu, Cyprian w Kartaginie, Atanazy w Aleksandrii, którzy za panowania pogańskich cesarzy prowadzili statek Chrystusa, to znaczy zarządzili Kościołem, najmiłszą Oblubienicą Chrystusa, pouczając, broniąc i cierpiąc aż do przelania krwi”¹⁰⁷.

* * *

Przytoczone powyżej przykłady¹⁰⁸ pozwalają zorientować się, jak bardzo w całej teologii patrystycznej symbol łodzi-Kościół był przemyślany oraz często wykorzystywany.

Żywe echo tej alegorii odnajdziemy również później, w pismach pisarzy średniowiecznych¹⁰⁹. Łatwość, z jaką korzystano wówczas z katalogów morskich, spowodowana była zapewne faktem, iż generalnie technika żeglowania w średniowieczu wciąż bazowała na wiedzy i doświadczeniu żeglarzy starożytnych.

Przegląd katalogów – chociaż pobieżny – pokazał również, że proste obrazy biblijne mają w sobie pierwotną siłę, która dochodzi do głosu poprzez kontakt ze światem nasyconym obrazami późnej starożytności greckiej¹¹⁰. Dzięki temu procesowi mała łódka rybacka staje się z czasem wielkim statkiem¹¹¹. Wydaje się zatem słusznym stwierdzenie, że to właśnie obserwacja techniki morskiej i starożytna tradycja retoryczna przyczyniły się w znaczny sposób do takiej, a nie innej ewolucji symbolu.

Ujednolicanie poszczególnych obrazów przyczyniło się do powstania charakterystycznego słownictwa ascetycznego, w którym pojawiają się określenia typu: łódź duszy, łódź serca, łódź życia. Niemale zasługi ma w tym względzie Augustyn, który uważał, że Chrystus jest obecny w naszych sercach jakby w łodzi. Jego komentarze: „Obecność bowiem Chrystusa przez wiarę w czyimkolwiek sercu poznajemy po tym, że to serce jest niespokojne niczym łódź podczas

burzy na tym świecie. (...) Chrystus zbudzony obudził wiarę, aby to, co dokonało się w łodzi, dokonało się w sercach wiernych”¹¹² ułatwiły utożsamienie „łodzi serca” z „łodzią Piotra”¹¹³.

Ojcowie Kościoła nie mają wątpliwości, że przyszłość Kościoła jest przyszłością kosmosu; na końcu czasów będzie bowiem tylko jedna łódź – łódź ludzkości, która ostatecznie stanie się łodzią Kościoła. Świat został stworzony ze względu na przyszły Kościół – ta zaskakująca prawda była częścią przekonań starożytnej apologetyki chrześcijańskiej. Koniec świata, czyli rozpad jego elementów, nastąpi wówczas, gdy łódź Kościoła dopłyne bezpiecznie do portu zbawienia¹¹⁴. Echo tych przekonań odnajdujemy w jednej z modlitw liturgicznych: „Daj nam Panie, prosimy, abyś nam wyznaczył spokojny bieg świata, i aby twój Kościół radował się spokojną pobożnością”¹¹⁵.

„Chwałą wiary jest tak przyjąć Chrystusa, jakim jest w łodzi, to jest, jak ukazuje się w Kościele. (...) Kto tak wyznawszy Jezusa znajdującego się w naszej łodzi przyjmie Go, to nawet gdyby uderzyły weń fale zgorszenia, nie pogrąży go ani niebezpieczeństwo, ani też pochłoną odmetry”¹¹⁶.

Kościół jest więc „dobrą łodzią” zbawienia, którą kieruje Logos, i w której dopełnia się ostateczne przeznaczenie duszy, państwa i całego stworzenia. Symbol łodzi znakomicie obrazuje wzajemną zależność tych elementów i nierozzerwalność kosmicznej wspólnoty przeznaczenia¹¹⁷.

Termin „dobra łódź” określa „podróż życia” ze wszystkimi wydarzeniami z nią związanymi¹¹⁸. Dla chrześcijanina Kościół jest wspólnotą przeznaczenia, od dobroci której i od której dobrego prowadzenia zależy zwycięstwo nad „złym morzem”. Tylko „dobra łódź” Kościoła jest w stanie pokonać fale pokus i burze błędów, które zagrażają zbawieniu człowieka¹¹⁹.

Łódź Kościoła płynie po morzu, które w przekonaniu Ojców Kościoła jest siedzibą mocy diabelskich zarówno w sensie fizycznym, jak i w sensie przenośnym; zatem burze, które zagrażają łodzi, są dziełem diabła i demonów¹²⁰. Nie może jednak zatonać, ponieważ została zbudowana z drzewa krzyża, tego samego krzyża, na którym został pokonany „książę tego świata”¹²¹ (teraz możemy go nazwać „księciem tego morza”). Mimo tego zwycięstwa, morze ma nadal pewną władzę nad łodzią Kościoła, stąd podróż jest zawsze niebezpieczna. Owa diabelska potęga przejawia się w zasadniczo trzech typach zagrożeń: *pogaństwo*, *herezje* i *pokusy*¹²².

Informacji o utożsamianiu łodzi i Kościoła dostarczają nam również teksty opisujące Piotra jako właściciela łodzi¹²³, które wykorzystywane są w dyskusjach na temat prymatu Piotrowego. Nie omawiamy ich w obecnym artykule, ponieważ nie mają bezpośredniego związku z interesującym nas tematem¹²⁴.

Summary

The Meaning of Quieting the Storm in the Statements of the Fathers of the Church

Statements of the Fathers of the Church presented in this article support the views that the symbol of the Boat-Church was known and used in whole patristic theology. The traces of this ancient way of looking at the boat and the sea can be found in so called sea catalogues, the commentaries filled with expressions about nautical subjects in which allegoric meanings are given to the particular parts of the ship. One can notice in them the significant effect of ancient rhetoric, at the same time they are proving that presenting the Church as a boat was noted in the first centuries of Christianity. Simple Biblical pictures have original power in them which is voiced through the contact with the world filled with pictures of late Greek antiquity. Thanks to this process, with time, the small fishing boat becomes the large ship. It is only right to state that the observation of nautical techniques and the ancient rhetoric tradition were responsible mainly for this and not other evolution of the symbol. In turn, the unification of particular pictures led to the creation of characteristic ascetic language in which the following expressions can be found: boat of the soul, boat of the heart, boat of life. The Church is the „good boat” of salvation, which is steered by Logos, and in which the final destiny the soul, country and the whole creation is fulfilled. The symbol of the boat perfectly depicts the mutual relationship between these elements and the inseparability of the cosmic community destiny. In presentation of the patristic material (in chronological order and with division of the Greek and Latin Fathers) the statements were included of the authors who described the most completely and performed the most indepth analysis of the quieting of the storm, Mark's version in particular.

PRZYPISY

- ¹ Hipolit Rzymski (†235). Pisarz grecki. Jego osoba jest nadal przedmiotem dyskusji. Był znakomitym teologiem, pierwszym egzegetą zachodnim, ale równocześnie jednym z pierwszych antypapieży. Umarł jako męczennik pojedypany z papieżem Poncjaniem.
Informacje biograficzne o Ojcach Kościoła por. *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, (red.) J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, Poznań 1977; *Mała Encyklopedia Kultury Antycznej*, (red.) Z. Piszczek, Warszawa 1968; B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990.
- ² Hipolit Rzymski, *O Antychryście*. W: *Kamię was tym, czym sam żyję. Ojcowie Kościoła komentują ewangelie niedzielne roku B*, (oprac.) M. Starowieyski, Warszawa 1984, s. 187 (= OŻ 2). Pierwszej i najlepszej ekspozycji tego tekstu dokonał Fr. J. Dögler, *Sol Salutis*, Münster 19252, s. 277n; z czasem jednak musiała

ona zostać uzupełniona i w części poprawiona. Por. też A. Hammel, *Kirche bei Hippolyt von Rom*, Gütersloh 1951, s. 57n.

- ³ Hipolit Rzymski, *O Antychryście*, OŻ 2, s. 187. Zwyczaj posługiwania się katalogami morskimi rozpowszechnił się z czasem w całej literaturze patrystycznej tak wschodniej, jak i zachodniej. Oprócz przytoczonego powyżej, warto jeszcze wspomnieć przynajmniej dwa bardzo sugestywne katalogi: zachowany w *Liście papieża Klemensa* (*Epistola Clementis ad Iacobum*, 25, TU 38, s. 38 l. 25 – s. 39, l. 3) oraz przypisywany Janowi Chryzostomowi (*Sermo in vivificam Crucem*, PG 50, 817 AB, cytata zamieszczony przy omawianiu tekstów autora). W pierwszym z nich starożytny autor wyjaśnia, że właścicielem statku jest Bóg; sternikiem na rufie – Chrystus; podsternikiem na dziobie – biskup; marynarzami – kapłani; nadzorcami wioślarzy – diakoni; szukającymi marynarzy i pasażerów – katecheci; pasażerami – wspólnota braci w wierze; otchłanią morską – świat; przeciwnymi wiatrami – pokusy; burzami wiejącymi od lądu – błędy wiary; rafami i podwodnymi skalami – prześladowcy; dnem morza – źli ludzie; piratami – hipokryci; złośliwością morza – oczyszczenie z grzechów; zatonięciem – grzechy; portem – miasto wiecznego Królestwa. Tekst ten odegrał niebagatelną rolę w kształtowaniu się myśli symbolicznej także w późniejszych wiekach. Stało się tak ze względu na jego wpływ na Konstytucje Apostolskie oraz fakt zaliczenia go do pism pseudoizydozańskich.
- ⁴ Por. Hipolit Rzymski, *O Antychryście*, OŻ 2, s. 187
- ⁵ Orygenes (185-254). Pisarz grecki. Wielki egzegeta i teolog aleksandryjski. Pracami filozoficznymi położył podwaliny pod współczesną egzegezę. Skomentował całe Pismo Święte. Stworzył podstawy teologii dogmatycznej (*O początkach*), zwalczał zarzuty pogan (*Przeciw Kelsosowi*), był autorem dzieł ascetycznych. Większość jego dzieł uległa zniszczeniu w sporach, które wybuchły po jego śmierci z powodu błędów zawartych w jego pismach dogmatycznych.
- ⁶ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, 6 2 (6); 8. 9; 32, 183 (PSP 28, z. 1-2).
- ⁷ *Comment. in evangelium s. Matthaei*, 11 (GCS X s. 44 l. 4nn). Por. także Augustyn, *Objaśnienia Psalmów* 103 (4) 6 (PSP 41, s. 61); Hilary z Poitiers, *Commento a Matteo*, 7, 9 (CTP 74, s. 74); Hieronim, *Comment. in Habacuc* 1, 2, 12 (PL 25, 1299 B).
- ⁸ Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami*, 2, 9 (PSP 24, ss. 132-133).
- ⁹ Por. H. Rhaner, *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma 1971, s. 596n i 607n; J. Gretser, *De Sancta Cruce*, Ratisbona 1734. Kazania oratorów bizantyjskich zawarte są w drugim tomie dzieła.
- ¹⁰ Jakub z Sarug, *O sprawiedliwych złodziejach*. Tekst syryjski S. Ladersdorfer. W: BKV2 *Ausgewählten Schriften Dichter*, Kempten-Monaco 1912, t. 6, s. 370.
- ¹¹ Sofroniusz Jerozolimski, *Oratio 4 in exaltationem Crucis*, (PG 87, 3, 3305).
- ¹² Andrzej z Krety, *In exaltationem Crucis* (PG 97, 1020 D; 1021 A; 1033).
- ¹³ *Homiliae in Exodum* 6, 3 (GCS Origene VI s. 195 l. 12–14. Por. także Tertulian, *O chrzcie św.* 12 (PSP 5 s. 145-147); Cyprian, *De patientia* 16 (CSEL 3, 1, s. 409 l. 9–11).
- ¹⁴ Atanazy Aleksandryjski (296-373). Święty. Pisarz grecki. Doktor Kościoła. Biskup Aleksandrii, który wslawił się nieubłaganą walką przeciw arianom w obronie wy-

znania wiary soboru nicejskiego (325 r.) i bóstwa Syna Bożego. Pięciokrotnie wypędzany z Aleksandrii, siedemnaście lat spędził na wygnaniu. Pisma jego mają charakter polemiczno-pastoralny. Jest autorem znanego żywotu św. Antoniego.

- ¹⁵ *Lettere a Serapione. Lo Spirito Santo*, 16, 1 (CTP, s. 158).
- ¹⁶ Bazyli Wielki (329-379). Święty. Pisarz grecki. Doktor Kościoła. Najwybitniejszy biskup Wschodu drugiej połowy IV w. P okresie życia pustelniczego objął siedzibę biskupią w Cezarei Kapadockiej. W swoim posługiwaniu rozwinął na szeroką skalę pomoc dla najuboższych. Wraz z Grzegorzem z Nyssy i Grzegorzem z Nazjanzu zwalczał arian. Jest autorem licznych traktatów teologicznych, mów i listów.
- ¹⁷ *List 161* (PAX 13, ss. 176-178). (List do Amfilochiosa obranego biskupem Ikonium).
- ¹⁸ *Epistola 28*, 1 (PG 32, 305 C), *Epistola 203*, 1 (PG 32, 737 BC), *Epistola 82* (PG 32, 460 AB), *Epistola 90*, 1 (PG 32, 473 A).
- ¹⁹ Opis takiej bitwy między Kościołem a arianami pozostawił Bazyli Wielki, *De Spiritu Sancto* 30, 76.77 (PG 32, 212n). Por. też np.), *Epistola 82* (PG 32, 460 AB), *Epistola 90*, 1 (PG 32, 473 A).
- ²⁰ Cyryl Jerozolimski (313-ok. 386). Święty. Pisarz grecki. Doktor Kościoła. Biskup Jerozolimy. Napisał słynne *Katechezy*, czyli nauki dla katechumenów przed przyjęciem chrztu św. i w tydzień po jego przyjęciu.
- ²¹ *Katechezy*, 14, 17 (PSP 9, s. 210)
- ²² Makary Egipcjanin, zwany Starszym lub Wielkim (300-390). Pisarz grecki. Naj-słynniejszy mnich kolonii monastycznej założonej przez Ammona w Skete. Jako przyjaciel Atanazego był obiektem prześladowań ze strony biskupa Lucjusza. Tradycja przypisuje mu dość znaczną spuściznę (PG 34, 235-262; 405-822; fragm. EA 726-768), ale dzieła jego nie doczekały się krytycznego wydania. Najważniejszym zbiorem jest seria 50 *Homilii duchowych* o naleciałościach mesaliankich, które stały się źródłem życia monastycznego wielu pokoleń. Mogą być one dziełem Symeona, jednego z przywódców sekty.
- ²³ *Homiliae pneumaticae* 44, 5-8 (PG 50, 817 AB).
- ²⁴ Jan Chryzostom (ok. 350-407). Święty. Pisarz grecki. Doktor Kościoła. Największy mówca Wschodu chrześcijańskiego, stąd przydomek „Złotousty”. Kształcił się w sztuce retoryki u poganina Libaniasza. Jako kapłan pracował w Antiochii, gdzie wygłosił większość swoich mów, tak przygodnych, jak i egzegetycznych, stanowiących swoiste cykle. Tam powstało również jego słynne dzieło *O kapłaństwie*. W uznaniu zasług i zdolności został powołany na stolicę w Konstantynopolu. Naraziwszy się cesarzowej, resztę życia spędził na wygnaniu.
- ²⁵ Jan Chryzostom, *Wykład Ewangelii wg św. Mateusza*, 28, 1 (t. 1, s. 32). Por. także Ps-Chryzostom, *Appendix ser. 6*.
- ²⁶ Jan Chryzostom, *Wykład Ewangelii wg św. Mateusza*, 28, 1 (t. 1, s. 32).
- ²⁷ Tamże.
- ²⁸ Tamże, 24, 2; 28, 2; 64, 2.
- ²⁹ *Sermo in vivificam Crucem* (PG 50, 817 AB).
- ³⁰ Cyryl Aleksandryjski (375-444). Święty. Pisarz grecki. Doktor Kościoła. Biskup Aleksandrii. Zorganizował opozycję przeciw Nestoriuszowi głoszącemu daleko posu-

niętą dwoistość osób w Chrystusie, doprowadzając do jego potępienia na soborze efeskim (431 r.). Zasiągnął też jako obrońca tytułu Bogarodzicy – Theotokos.

- ³¹ *Wykład prawdziwej wiary*, (PSP 18, ss. 112–113 i 123).
- ³² Doroteusz z Gazy (VI w.). Mnich. Uczeń Barsanufiusza i Jana Proroka. Założyciel i przełożony klasztoru w okolicy Gazy. Pozostawił po sobie 8 krótkich listów ascetycznych, PG 88, 1837–1841 oraz zbiór konferencji zakonnych *Didaskalai* (*Różne pouczenia pożyteczne dla duszy*), PG 88, 1611–1838.
- ³³ *Nauki ascetyczne*, (PSP 27, ss. 152–153). W jego sformułowaniach rozbrzmiewają echa poglądów Epifanusa z Salaminy (+403). Por. *Ancoratus*, (*Wprowadzenie*), (PG 43, 11 AB).
- ³⁴ Tertulian († ok. 220). Pisarz łaciński. Twórca języka teologicznego łacińskiego, a zarazem jeden z największych pisarzy przełomu II i III wieku. Po przyjęciu chrześcijaństwa bronił go namiętnie; po przejściu na montanizm – zwalczał. Jego pisma mają zazwyczaj charakter polemiczny.
- ³⁵ *Apologetyk*, 21, 17 (POK 20, s. 97).
- ³⁶ *O chrzcie św.* 12 (PSP 5, ss. 145–147).
- ³⁷ Tamże. Autor próbuje odpowiedzieć na pytanie: czy także apostołowie byli ochrzczeni?
- ³⁸ *O widowiskach*, 24 (PSP 5, s. 108).
- ³⁹ Hilary z Poitiers (315–367). Święty. Pisarz łaciński. Doktor Kościoła. Jako biskup Poitiers organizował opozycję przeciwko arianom na Zachodzie, za co został zesłany do Azji Mniejszej. Po powrocie pomagał Marcinowi (późniejszemu biskupowi z Tours) w organizowaniu życia klasztornego. Jest autorem wielu prac dogmatycznych, egzegetycznych i historycznych.
- ⁴⁰ *Commentario a Matteo*, 7, 9 (CTP 74, s. 74).
- ⁴¹ Ambroży (339–397). Święty. Pisarz łaciński. Doktor Kościoła. Po krótkiej karierze urzędnika rzymskiego został mianowany biskupem Mediolanu i zarządzał tą diecezją aż do śmierci. Był znakomitym organizatorem i obrońcą Kościoła. Jest autorem mów, pism egzegetycznych (np. *Komentarz do Ewangelii Łukasza*), dzieł teologicznych, często o charakterze moralnym, i pieśni. Pod jego wpływem przyjął chrzest św. Augustyn. Jest jedną z postaci dominujących w życiu Kościoła w IV wieku.
- ⁴² Ambroży, *Hexameron*, 3, 5, 24 (PSP 4, s. 88).
- ⁴³ Tamże, 5, 17, s. 148
- ⁴⁴ Tamże.
- ⁴⁵ Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, VI, IV 47, (PSP 16, s. 226).
- ⁴⁶ Tamże.
- ⁴⁷ Ambroży, *Expositio psalmi 118*, „Het” 8 (PL 15, 1294 B – 1320 B).
- ⁴⁸ Ambroży, *Explanationes super psalmos duodecim*, 43, 27 (PL 14, 1157 AC).
- ⁴⁹ Tamże, 84.
- ⁵⁰ Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, VI–IV 42 (PSP 16, s. 226).
- ⁵¹ Tamże, IV–IV 70, s. 159.
- ⁵² H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 832n.

- ⁵³ Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, IV–IV 69 (PSP 16 s. 159).
- ⁵⁴ Tamże, VI–IV 42, s. 226.
- ⁵⁵ Ambroży, *Explanaciones super psalmos duodecim* 43, 84 (PL 14, 1129 CD – 1130 A).
- ⁵⁶ Ps.-Hieronim, *Commentarius in Evangelium secundum Marcum*, 4 (PL 30, 605 A).
- ⁵⁷ Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, 6, 3, 39 (PSP 16 s. 225); Ambroży, *De Spiritu Sancto* 1, 9, 110 (PL 16, 730 C).
- ⁵⁸ Chromacjusz z Akwilei (+ ok. 408). Święty. Pisarz łaciński. Przyjaciel św. Hieronima i św. Rufina. Jest autorem wielu homilii oraz komentarzy.
- ⁵⁹ Chromacjusz z Akwilei, *Kazania i homilie*, 37, 1 (PSP 49, s. 106).
- ⁶⁰ Tamże, 37, 2.
- ⁶¹ Tamże.
- ⁶² Tamże.
- ⁶³ PG 56, k. 754–756. Niektórzy przypisują go Maksyminowi, ariańskiemu biskupowi żyjącemu na przełomie IV i V wieku.
- ⁶⁴ Ps 120, 4: „Oto nie zdrzemnie się ani nie zaśnie Ten, który czuwa nad Izraelem”.
- ⁶⁵ Ps 44 (43), 24.26.
- ⁶⁶ To, że tak miało się zdarzyć, zdaniem autora, przewidział już Dawid: „Boże, ujrzały Cię wody, ujrzały Cię wody: zadrżały i odmęty się poruszyły. Chmury wylały wody, wydały głos chmury i poleciały Twoje strzały”. Ps 77 (76), 17–18. Por, też Ps 88, 10; Ps 106, 25.29; Ps 67, 34; Hi 26, 12.
- ⁶⁷ Chromacjusz z Akwilei, *Tractatus in Mathaeum* 42, 5 (PL 20, 345 AB).
- ⁶⁸ Tamże, 42, 5.
- ⁶⁹ Tamże, 42, 5; por. Hilary z Poitiers, *Commento a Matteo*, 7, 9 (CTP 74, s. 74).
- ⁷⁰ Tamże, 42, 5.
- ⁷¹ Tamże, 37, 2; Tertulian, *O chrzcie św.* 12, (PSP 5, ss. 145-147); por. Ef 6, 10nn.
- ⁷² Takie zdarzenie miało miejsce np. tuż po prześladowaniu uczniów Jezusa przez Heroda i Żydów, o czym wspominają Dz 12, 1nn.
- ⁷³ Chromacjusz z Akwilei, *Tractatus in Mathaeum* 42, 5 (PL 20, 345 AB).
- ⁷⁴ Hieronim (347–420). Święty. Pisarz łaciński. Doktor Kościoła. Znakomity egzegeta, któremu zawdzięczamy częściowo przekład, częściowo poprawę już istniejącego przekładu łacińskiego Pisma Świętego. Jest autorem licznych komentarzy i traktatów egzegetycznych. Przełożył też niektóre dzieła Orygenesusa. Po burzliwym życiu osiadł w Betlejem i tam zmarł.
- ⁷⁵ *Comment. in Isaiam*, 2 (odnośnie 5, 20) (PL 24, 308 AB – 307 B).
- ⁷⁶ *Commentaire sur s. Matthieu*, 8, 24-28 (SCh 242).
- ⁷⁷ Hieronim, *Le letture* 1, 22, 6–7 (A Eustachio).
- ⁷⁸ Hieronim, *Dialog przeciw Pelagianom*, 3 (PSP 10)
- ⁷⁹ Maksym z Turynu († 423). Święty. Pisarz łaciński. Najstarszy biskup Turynu. Jest autorem najliczniejszych (po Augustynie) zachowanych mów (PL 57). Poza tym niewiele o nim wiemy.

- ⁸⁰ Maksym z Turynu, *Sermones* 49, 3-4 (PL 57, 631-634). Tę samą treść zawiera *Sermones* 114 (PL 57, k. 721-722), podobnie *Sermones* 94 (PL 57, 722.755). Por. też Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, 4, 68-72.77.
- ⁸¹ Maksym z Turynu, *Sermones* 49, 4 (PL 57, 631-634).
- ⁸² Por. tamże.
- ⁸³ Tamże.
- ⁸⁴ Tamże.
- ⁸⁵ Augustyn (354-430). Święty. Pisarz łaciński. Doktor Kościoła. Największy teolog starożytności chrześcijańskiej. Pochodził z Afryki. Otrzymał gruntowne wykształcenie retoryczne. Po burzliwej młodości nawrócił się pod wpływem św. Ambrożego (wydarzenia opisane w jego autobiografii zatytułowanej *Wyznania*). Powrócił do Afryki, gdzie został biskupem Hippony i przywódcą episkopatu afrykańskiego. Odegrał decydującą rolę w formowaniu się teologii Zachodu: nauki o Trójcy Świętej, o łasce (spory pelagiańskie), teologii historii (*O Państwie Bożym*), w egzegezie (*Komentarze do Psalmów* i *Do Ewangelii św. Jana*).
- ⁸⁶ Augustyn, *Homilie na ewangelie. 1 List św. Jana*, 49 II 42 (PSP 15, cz. 1, s. 42).
- ⁸⁷ Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 25 (2) 4 (PSP 37, ss. 188-189).
- ⁸⁸ Tamże. Por. także 45, 4 (PSP 38, s. 187).
- ⁸⁹ Tamże, 54, 10 (PSP 38, ss. 333-334).
- ⁹⁰ Tamże, 108, 7 (PSP 49, s. 361).
- ⁹¹ Tamże, 147, 3 (PSP 41, ss. 340-341).
- ⁹² Tamże, 93, 25 (PSP 40, s. 250).
- ⁹³ Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 103 (4) 4 (PSP 49 s. 60).
- ⁹⁴ Piotr Chryzolog (380-ok. 450). Święty. Pisarz łaciński. Doktor Kościoła. Biskup Rawenny. Jako wielki mówca uzyskał przydomek „Złotosłowy” (*chrysologos*).
- ⁹⁵ Piotr Chryzolog, *Sermo* 32, 5 (CCL 24, 185).
- ⁹⁶ Tamże, *Sermo* 50, 2.
- ⁹⁷ Tamże, *Sermo* 37, 2.
- ⁹⁸ Tamże, *Sermo* 50, 2.
- ⁹⁹ Na podobieństwo Pawłowego powiązania głowy i członków, (por. Rz 12, 4-5; 1 Kor, 12, 12n).
- ¹⁰⁰ Piotr Chryzolog, *Sermo* 20, 2 (CCL 24, 117, 118).
- ¹⁰¹ Tamże.
- ¹⁰² Tamże, *Sermo* 21, 5 (CCL 24, 126).
- ¹⁰³ Tamże.
- ¹⁰⁴ „Jest miotany, ale nie tonie” por. Piotr Chryzolog, *Sermo* 21, 5 (CCL 24, 125). Tę samą myśl wyraził Hipolit, *O Antychryście*, OZ 2, s. 187.
- ¹⁰⁵ Piotr Chryzolog, *Sermo* 8 (PL 52, 208 BC). Por. też *Sermo* 21, 2 (CCL 24, 120).
- ¹⁰⁶ Bonifacy (672/679-754). Święty. Pisarz łaciński. Mnich benedyktyński. Biskup misyjny na terenie Niemiec, dzięki czemu uzyskał przydomek „Apostoła Niemiec”.

Zginał śmiercią męczeńską. Jego grób znajduje się w Fuldzie. Napisał szereg listów.

¹⁰⁷ OŻ, 2 ss. 184-185. W jego poglądach odnajdujemy ślady przymysłów Teodoretą z Cyru, *Storia di monaci siri (Marciano)*, 3, 8 (CTP 119), s. 110.

¹⁰⁸ Inne katalogi por. np. Ambroży, *Explanationes super psalmos duodecim*, 47, 13 (PL 14, 1151 BC); Paulin z Noli, *Epistola* 23, 30 (CSEL 29, s. 186 l. 9 – s. 187, l. 25); Cezary z Arles, *Sermo* 136, 6 (Morin I s. 538 l. 26 – s. 539 l. 8); J. Daniélou, *Les Symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961: na s. 68 zwraca uwagę, że także Epifaniusz z Salaminy, *Panarion* 61, 3-4 (PG 41, 1041n) przedstawia pełny katalog symboli morskich.

¹⁰⁹ Por. H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, ss. 526-527.

¹¹⁰ Tamże, s. 527.

¹¹¹ Taka tendencja jest zauważalna także poza środowiskiem chrześcijańskim, por. H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 527nn.

¹¹² *Objaśnienia Psałmów*, 45, 6 (PSP 38, s. 187).

¹¹³ *Objaśnienia Psałmów*, 34, 3 (PSP 37, s. 351). Por. Piotr Chryzolog, OŻ 2, ss. 183-184. Augustyn, *Sermo* 83, 1 (PL 38 s. 424). Grzegorz z Nyssy, *In Cantica Canticorum*, 12 (PG 44, 1016 B). Bazyli Wielki, *Ad iuvenes*, 2 (PG 31, 565 B) i 5 (31, 577 C). Metody, *Simposion e peri agneis*, 11 (GCS Metodio, s. 130, l. 24n). Klemens Aleksandryjski, *Czy człowiek bogaty może być zbawiony*, 8 (PAX 4, s. 11).

¹¹⁴ Tertulian, *Apologetyk*, 31, 3; 32, 1 (POK 20, s. 139).

¹¹⁵ Modlitwa ta zawarta jest w *Sacramentum Leonianum*. Por. L.A. Muratori, *Liturgia Romana vetus*, Venezia 1748, s. 397; por. C. Mohlberg, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung*, Münster 1918, s. 146; *Missale Romanum*, modlitwa z IV niedzieli po Zesłaniu Ducha Świętego.

¹¹⁶ Piotr Chryzolog, *Sermo* 21, 2 (PL 52, 257 D; 258 A).

¹¹⁷ H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 569.

¹¹⁸ Obraz „dobrego statku” wykorzystał w swoich poglądach na opisanie łodzi życia ludzkiego Grzegorz z Nazjanzu, *Carmina*, 1, 2, 9 ww. 141-144 (PG 37, 678n.); podobnie *Carmina*, 2, 1, 17, ww. 5-8 (PG 37, 1262)

¹¹⁹ Por. Bazyli z Seleucji, *Oratio* 22 (PG 85, 265 A); Ambroży, *De incarnationis dominicae sacramento*, 5, 34 (PL 16, 827 B); Kasjodor, *Expositio in Psalterium*, 103, 26 (PL 70, 737 D).

¹²⁰ Hieronim, *Listy*, 2 (PAX 2 t. 1 s. 9); Hilary z Poitiers, *Tractatus super psalmos* 123, 5 (CSEL 22 s. 594 l. 4-9).

¹²¹ Grzegorz z Nazjanzu, *Carmina* 2, 1, 1 (PG 37, s. 971n).

¹²² H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 499.

¹²³ Tamże, s. 817n.

¹²⁴ Tamże, ss. 840-863.

STAROŻYTNA SYMBOLIKA ŁODZI I MORZA A INTERPRETACJA CUDU UCISZENIA BURZY W EGZEGEZIE PATRYSTYCZNEJ

Starożytna symbolika morska wpisała się na trwałe w kontekst egzegezy patrystycznej i stanowi nieodłączną część teologii pierwotnego Kościoła¹. Wydaje się zatem słuszne, aby dla lepszego zrozumienia interpretacji cudu uciszenia burzy przez Ojców Kościoła zapoznać się – choćby pobieżnie – z podstawowymi elementami starożytnych wyobrażeń morskich.

Podstawową alegorię starożytnej symboliki morskiej stanowi alegoria *morza świata*. Kształtowała się ona zarówno w szkołach retorów, wśród poetów, w języku polityków, jak i w codziennym życiu. Jej porównania, od pełnych dramatycznych wydarzeń opisów aż po przysłowia ludowe, stanowiły doskonały materiał, po który sięgało również pierwotne przepowiadanie chrześcijańskie. Poprawne jej zrozumienie ma ogromne znaczenie dla właściwej interpretacji poglądów pisarzy patrystycznych, w szczególności ich opinii dotyczących Kościoła.

Z podobnym zjawiskiem spotykamy się we współczesnym kaznodziejstwie, gdzie istnienie ziemskie Kościoła porównywane jest często do przeprawy morskiej. Łódź-Kościół zdąża ku ojczyźnie niebieskiej płynąc po morzu świata: elemencie wrogim i bardzo niebezpiecznym, zdominowanym przez wszelkie moce przeciwne Bogu i Jego wyznawcom.

Dlaczego jednak morze stało się obrazem świata, żywiołem przypisanym diabłu i jego sługom, a przez to podstępny dla Kościoła? Biorąc pod uwagę liczne świadectwa starożytne i patrystyczne, spróbujemy teraz odkryć źródła takiego przekonania.

morza

morzem a życiem, które dla ludzi
ralne. Człowiek starożytny ko-

chał morze, lecz jednocześnie odczuwał przed tą enigmatyczną siłą ogromny respekt². Zapewne dlatego czasy pradawne, kiedy nie znana była jeszcze sztuka żeglarska, stały się dla niego ucieleśnieniem idealnego życia bez cierpień i trosk³.

Morze dla starożytnych jest dostrzegalnym obrazem potęgi budzącej strach, na działanie której wystawione jest życie człowieka, a którą tylko nieliczni mogą pokonać. „Mare audendo vincere” twierdził Wergiliusz⁴. Dla żeglarza owa śmiałość od samego początku połączona była w nierozzerwalny sposób z pełnym trwogi zawierzeniem własnego życia nikłemu elementowi, jakim jest łódź⁵. To nieustanne wystawianie się na działanie tajemniczej potęgi morza znalazło swoje odbicie w dwóch określeniach: „mare infidum” i „mare amarum”⁶. Oba te terminy odegrają znaczną rolę w chrześcijańskiej symbolice morza.

Człowiek szlachetny i mądry miał w sobie spokój podobny do ciszy morskiej⁷. Stoicki znawca sztuki życia pragnął jedynie „spokojnego morza namiętności”⁸. O wirach namiętności rządzących złym człowiekiem rozprawiła antyczna poezja, a ludowe przekazy ilustrowały wyraźnie, jak bardzo w myśleniu ludowym zakorzenione było porównanie: morze = gorzka namiętność⁹. Wreszcie nie brakowało myślicieli, dla których morze stało się wyraźnym symbolem śmierci¹⁰.

W retoryce starożytnej modne było również porównywanie początku i końca wielkiej modlitwy, poezji czy filozoficznej rozprawy z wypłynięciem i powrotem do portu¹¹.

Losy bogów, ich wzajemne walki, konflikty, zmagania się, opisane w dziełach starożytnych, prowadzą do jednoznacznego wniosku: morze jest siedzibą demonów i przedziwnych stworów morskich. Wniosek taki jest echem religijnych wyobrażeń i przesądów schyłku starożytności.

Z badań przeprowadzonych przez H. Rhanera wynika, że ten pogański lęk przed morzem ma również swoje podstawy religijne. Do takiego stwierdzenia upoważnia dokładna analiza wyobrażeń charakterystycznych dla demonologii pogańskiej¹². Obecność elementów religijnych nie uzasadnia jednak przekonania – bardzo często prowokowanego przez historię religii – że demonologia chrześcijańska byłaby jedynie ostatnim, choć oryginalnym, etapem pobożności hellenistycznej¹³.

Zdając się na tę naturalną metaforykę, także Pismo Święte posługuje się przepięknymi obrazami morskimi, np.: potęga Stworzyciela panującego nad przyrodą (Hi 9, 8; 36, 30; Ps 64, 8; 88, 10; 92, 4 itp.) i nad narodami pogańskimi (Iz 5, 30), ataki nieprzyjaciół (Ps 45, 3), okrzyki narodu i nacierających oddziałów (Jr 50, 42; 51, 55), złośliwość występnych (Iz 57, 20), gorzki ciężar boleści (Łam 2, 13) i udręka umarłych (Ps 68, 3), nicość życia ludzkiego (Syr 18, 8; 40, 11), miejsce pochowania ludzkich grzechów (Mi 7, 19), teren przebywania bestii wrogiej Bogu (Ap 13, 1).

Biblijny obraz morza jest w dużej mierze odmitologizowany¹⁴, ponieważ nie przedstawia żadnej walki pomiędzy wszechmocnym Bogiem a chaosem utworzonym przez pierwotne wody. Bóg porządkując świat określił wodom odpowiednie granice, których nie przekroczyć bez Jego wyraźnego nakazu¹⁵.

Autorzy natchnieni posługują się wprawdzie starymi obrazami mitologicznymi, jednak zakładają inne, pozbawione fałszu perspektywy doktrynalne. Woda otchłani morskiej jest dla nich najbardziej wymownym obrazem śmiertelnej zagłady (Ps 69, 3), ponieważ są przekonani, że dno morza – zgodnie z ówczesną wiedzą o świecie¹⁶ – sąsiaduje z szeolem (J 2, 6n). Ponadto obrazom morza towarzyszą często wizje złych mocy, które w postaci bestii mitologicznych krążą dokoła morza; stąd morze staje się obrazem wszelkiej potęgi zwróconej przeciw Bogu.

Te epickie obrazy są wykorzystywane w Biblii w różny sposób. Niekiedy działalność stwórcza Boga przedstawiana jest na wzór pierwotnej walki (Iz 51, 9; Hi 7, 12; 38, 8–11)¹⁷. Częściej omawiane symbole przybierane są w szatę historyczną, jak na przykład w opisach doświadczeń związanych z przejściem przez Morze Czerwone (Wj 14–15; Ps 77, 17.20; 114, 3.5)¹⁸. Wreszcie w apokalipsach pojawiają się moce szatańskie, z którymi Bóg spotka się w ostatecznej walce, i które mają rysy przypominające bóstwa babilońskie, bóstwa wychodzące z Wielkiej Otchłani (Dn 7, 2–7).

Morze pojawia się też dość często jako obraz ciągłego wzbijania się i upadania człowieka (Iz 17, 12).

U podstaw każdego z tych opisów leży niepodważalna prawda, że Stwórca, którego kosmiczna potęga „od samego początku była w stanie opanować wyniosłość morza (Ps 65, 8, 89, 10; 93, 3n), jest również Panem historii, w ciągu której wszystkie siły chaosu miotają się na próżno”¹⁹.

Apokalipsa podejmując temat morza nie ogranicza się jedynie do ukazania istniejących związków pomiędzy morzem a potęgą zła, z którym na przestrzeni wieków musiał zmagać się Jezus (Ap 13, 1; 17, 1). Opisując nowe stworzenie, kiedy to władza królewska Chrystusa ukaże się w całej pełni, autor natchniony stwierdza, że „nie będzie morza” (Ap 21, 1). Znaczy to, że morze, będące uosobieniem otchłani szatańskiej i nieładu, przestanie istnieć. Pozostanie natomiast „szklane morze” (Ap 4, 6) rozpościerające się przed tronem Bożym, które stanowi symbol świetlanego pokoju w odnowionym świecie²⁰.

Chrystus przedstawił swój Kościół jako królestwo łaski, które w swym ziemskim wymiarze jest wciąż zagrożone ze strony „tego świata”. Wrogiem są „bramy piekielne”, które jednak nie przemogą Kościoła, gdyż zbudowany jest na skale (Mt 16, 18). Nieprzyjaciół, o którym mowa, nabiera konkretnych znamion w interpretacji innej alegorii: „Rolą jest świat... nieprzyjacielem, który posiał chwast, jest diabeł” (Mt 13, 38.39). Spojrzenie w podobny sposób na przypowieści związane z morzem, wydaje się zupełnie naturalne. Jeśli królestwo Boże

jest „siecią zarzuconą w morze i zagarniającą ryby” (Mt 13, 47), a Apostołowie są „rybakami ludzi” (Mt 4, 19; Mk 1, 17), to Chrystus mógł z pewnością myśleć: „Morzem jest świat”. Początkowo zapewne jeszcze nie w sensie nieprzyjaciela Boga, ale jako wyobrażenie wszystkich ludzi, w których królestwo Boże musi się urzeczywistnić. Później staje się jasne, że owo urzeczywistnienie dokonuje się w ciągłej walce z wrogimi Bogu potęgami działającymi w tymże świecie i stąd już tylko krok do wizji świata zawartej w Ewangelii Janowej: ciemność (J 1, 5; 9, 4.5; 12, 46; 1 J 2, 8 itp.), nicość (1 J 2, 17), element podlegający wprowadzie szatanowi (J 12, 31; 1 J 5, 19), ale już zwyciężony (J 16, 33; 1 J 5, 4).

Nie odbiegniemy zatem od zasadniczego przesłania przypowieści ewangelicznych, jeśli w miejsce „świata” wstawimy „morze”. Zobaczymy je wówczas jako element diaboliczny, mroczny, antyboski, antychrześcijański, jako symbol „ludów i tłumów, narodów i języków” (por. Ap 17, 15) znajdujących się nadal pod panowaniem złej mocy.

Biblijne rozumienie symbolu morza poszerza termin *abyssus*²¹, wywodzący się z tego samego kręgu znaczeniowego, stosowany na określenie tajemniczej głębi – „serca morza” (Ps 45, 3) – miejsca, do którego zostały zesłane demony. Chodzi tu o symbol największego oddalenia od Boga²².

Z tymi obrazami biblijnymi wiąże się z pewnością patrystyczny sposób interpretacji alegorii morza, po którym płynie łódź Kościoła zmierzająca do wiecznego portu. Dla Ojców Kościoła morze jest niewątpliwie siedzibą demonów. Ono jest bowiem dla nich miejscem kary i oczyszczenia. Potwór morski, utożsamiany ponad wszelką wątpliwość z szatanem²³, jest prawdziwym wrogiem Kościoła. Przypomina o tym Augustyn²⁴ (354-430): „Wielka tajemnica, a jednak powiem to, o czym wiecie. Wiecie, że nieprzyjacielem Kościoła jest jakiś smok”²⁵. Mimo pozostawionej mu mocy, wróg ten nie zdoła pokonać Kościoła, wręcz przeciwnie – sam zostanie pokonany przez Kościół.

Egzegeza aleksandryjska dostrzega zwycięstwo nad szatanem we Wcieleniu Jezusa i w Jego Męce. Ta prawda została – dzięki symbolice morskiej – ukazana w sposób niezwykle plastyczny: Chrystus został rzucony w otchłań morza jak haczyk wędki. W postaci człowieka był nierozpoznany jako Bóg panujący nad morzem, a więc również i nad jego mieszkańcem, wielkim potworem morskim. Natura ludzka Jezusa była przynętą, którą szatan chciał porwać, a na którą sam dał się złapać; od tamtej chwili – mimo podejmowanych wysiłków – pozostaje bezsilny. Ten sposób patrzenia na zstąpienie Chrystusa w „gorzkość ziemską” był u Ojców Kościoła bardzo popularny²⁶.

Inna alegoria wypracowana w tym kontekście to symbolika zwycięstwa nad smokiem w przeprawie przez Morze Czerwone. Ojcowie Kościoła biorą pod uwagę wszystkie wyrażenia z Pisma Świętego dotyczące zbawczych wydarzeń historycznych związanych z przejściem Izraelitów przez Morze Czerwone i in-

terpretują je w kontekście morza jako elementu diabolicznego (Joz 24, 7; Ps 77, 13; 113, 3; 105, 7.9; 135, 13; Mdr 10, 18.19; 19, 7; Iz 43, 16; 1 Kor 10, 1.2). Podstawą takiej interpretacji jest przekaz proroka Ezechiela, któremu Bóg nakazuje przemawiać do faraona jak do wielkiego krokodyla „rozciągniętego wśród swoich rzek”, jak do „krokodyla w morzu” (29, 3 i 32, 2). To odniesienie sprawia, że król Egiptu staje się obrazem diabła. Dla Orygenesa²⁷ (185-254) sprawa jest oczywista: faraon, który jest wrogiem narodu wybranego i zostaje zatopiony w morzu, jest diabłem²⁸. Również ta alegoria była bardzo popularna wśród Ojców Kościoła²⁹.

Na zakończenie pozostaje nam jeszcze zwrócenie uwagi na teologiczną i ascetyczną aplikację alegorii morza.

Ponieważ morze jest siedzibą potęgi diabelskiej zarówno w sensie fizycznym, jak i w przenośnym, symbolicznym, straszliwe i gwałtowne burze zagrażające łodzi są dziełem diabła i demonów. Ten podwójny sens zostaje wyrażony już w jednym z listów Hieronima³⁰ (347-420), w którym autor stwierdza, że pomiędzy nim a błogosławionym „portem samotności” stoi niebezpieczna przeprawa przez morze, które posłuszne jest diabłu³¹.

Efekty działania morza dotyczą nie tylko poszczególnych chrześcijan, ale przede wszystkim są zagrożeniem dla łodzi Kościoła, która musi poruszać się po terenie podległym mocy diabelskiej³².

Echa tej symboliki odnajdujemy w teologii Pawłowej, kiedy prezentuje on opozycję między królestwem Chrystusa a światem diabła.

2. Alegoria łodzi

Podobnie, jak to miało miejsce w przypadku morza, tak i przy omawianiu *alegorii łodzi* nie należy pomijać szeroko pojętego kontekstu kulturowego danego okresu. Ze względu na temat pracy zwrócimy uwagę jedynie na te elementy, które w sposób oczywisty będą przydatne w pełniejszym zrozumieniu patrystycznej interpretacji perykopy o uciszeniu burzy na morzu³³.

Starożytny żeglarz posiadał obszerną wiedzę na temat konstrukcji statków, nazw poszczególnych ich części oraz wyposażenia potrzebnego do odbycia bezpiecznego rejsu³⁴.

W opisach wydarzeń z życia żeglarzy zachwyty i podziwy mieszają się z uczuciem lęku i zagrożenia żywiołem. Echo takiego nastawienia odnajdujemy w starożytnym komentarzu, w którym wyprawy morskie postrzegane są jako „niebezpieczeństwo śmierci przedziwnie odważnej”³⁵. Odwaga żeglarzy była niemalże dowodem na obecność w ludziach elementu boskiego.

Fakt, że żeglarz zdobył się na odwagę przemierzenia złego morza na kawałku drewna, był dla starożytnych tak dalece niewyobrażalny, iż początków wszelkiej nawigacji doszukiwali się oni już w czasach zamierzonych wydarzeń

mitologicznych³⁶. W czasach „złotego wieku” (okres niezwyklego szczęścia całej ludzkości) nie podróżowano drogą morską, dlatego wkroczenie na nią stało się swojego rodzaju „grzechem pierworodnym” człowieka. U podstaw morskiej symboliki leży zatem duma starożytnego człowieka z powodu łodzi, której konstrukcję wymyślił i dzięki której, siłą własnej woli i umysłu, pokonał niebezpieczny dla siebie żywioł. Każda podróż przez morze pozostawała mimo wszystko przedsięwzięciem bardzo ryzykownym, porównywalnym do pierwszej, mitycznej podróży człowieka na łodzi³⁷.

Warto w tym kontekście dodać, że naturalnym elementem hellenistycznej symboliki morskiej, niejako jej fundamentem duchowym, było pojmowanie łodzi jako wspólnoty na śmierć i życie.

W dawnej literaturze hellenistycznej można wyróżnić trzy grupy tekstów, mogących mieć konkretny wpływ na formowanie się myśli Ojców Kościoła związanej z symboliką łodzi Kościoła. Mowa w nich o *łodzi państwa*, *łodzi duszy* i *łodzi świata*³⁸.

Grek myśląc o łodzi miał na uwadze przede wszystkim *łódź państwa*³⁹. Symbol łodzi jako uporządkowanej wspólnoty, mądrze kierowanej przez jednego tylko człowieka, chronionej przed wszelkimi niebezpieczeństwami, doskonale nadawał się do zobrazowania ojczyzny, państwa. „Polis” jest ukochanym statkiem, na rufie którego zasiada sternik państwa⁴⁰, ponoszący społeczną odpowiedzialność za szczęśliwą i bezpieczną podróż wszystkich obywateli, uczestników rejsu⁴¹. Wyobrażenie to znalazło swoje odzwierciedlenie w wypracowanej przez Greków filozofii państwa⁴².

Druga grupa obrazów dotyczy *łodzi duszy*⁴³. Dzięki takim obrazom wkraczamy niejako w sferę religijną: dla człowieka starożytnego bowiem mówienie o łodzi duszy było równoznaczne z traktowaniem osoby jako mikrokosmosu stworzonego przez Boga. Osoba jest niejako łodzią powołaną do życia⁴⁴. Potwierdza to psychologia antyczna pozostająca przede wszystkim pod wpływem Platona, która – by ukazać związek duszy z ciałem – posługiwała się powiedzeniem „sicut nauta in navi”⁴⁵.

Trzecia grupa obrazów to *łódź świata*. Jak dusza kieruje małą łódką ciała, tak Słowo (Logos) – dzięki swej wielorakiej sile – kieruje wielkim okrętem świata. Wielkość ducha ludzkiego uczestniczącego w Logosie świata polega na tym, że dzięki swojej łodzi odnosi on zwycięstwo nad wrogimi mu elementami morza. Ponieważ zaś Logos, w którym on uczestniczy, jest sternikiem świata, dlatego cały kosmos jest jedną wielką łodzią.

Apologetyka chrześcijańska wykorzystywała obraz Boga-sternika dla wyrażenia i podkreślenia Jego pełnej miłości troski o ludzkość. Tę właśnie szczególną troskę wyrażają czasowniki *regere et gubernare*, które często powracają w rozważaniach Ojców Kościoła. *Regere* odnosi się do świata jako „polis”, czyli do organizmu państwowego; *gubernare* zaś – do świata jako „łodzi Boga”, któ-

ra kierowana jest milczącą wszechmocą Opatrzności⁴⁶. „To po łodzi poznaliśmy właściciela łodzi” – stwierdzają zgodnie Ojcowie Kościoła⁴⁷.

Terminy – państwo, dusza, świat – służą do wyrażenia i podkreślenia jednej i tej samej prawdy: świat kosmosu jest rządzony i kierowany, nawet w najmniejszych szczegółach, przez Boga⁴⁸. Przekonanie takie znajduje potwierdzenie w *Księdze Mądrości*: „Ten bowiem [statek] wymyśliła wprawdzie chęć zysków, a twórcza mądrość sporządziła, ale steruje nim Opatrzność Twa, Ojcze! (...) Bo i w początkach, gdy ginęli wyniośli olbrzymi, nadzieja świata schroniła się w arce”⁴⁹. Aktualne dzieje łodzi świata są jedynie antycypacją, aluzją i przygotowaniem tego, co ojcowska Opatrzność⁵⁰ i sztuka rządzenia Logosu zamierza uczynić z łodzią Kościoła. Bez pomocy Opatrzności życie ludzkie jest podobne do przeładowanego statku dryfującego na pełnym morzu, pozbawionego steru⁵¹ i pozostawionego mocy wzburzonych fal. Zewnętrznym znakiem wiary w tę właśnie pomoc było malowanie wielkiego oka na burtach w części dziobowej statku⁵².

3. Alegoria „deski ratunku”

Starożytni teologowie chrześcijańscy od samego początku zwracali uwagę na fakt, iż łódź Kościoła, na której (mocą odkupieńczej śmierci Jezusa) możemy dotrzeć zwycięsko poprzez złe morze świata do portu zbawienia, jest zbudowana z bardzo kruchego materiału – podobnie jak krzyż Chrystusa⁵³.

Wytłumaczenia tej zbieżności należy szukać w punkcie stycznym „złego morza” i „drewnianej łodzi”. Człowiek, który podróżuje przez morze, wydany na łaskę i niełaskę żywiołów, dostrzega swoją szansę przeżycia (teraz już wiemy, że jest to możliwe dzięki Opatrzności Bożej) w małym kawałku drewna. To sugestywne porównanie podkreśla niebywały kontrast między słabą i nietrwałą materią drzewa, a zbawieniem, które dokonuje się dzięki niemu⁵⁴: „Błogosławione drzewo, przez które dokonuje się sprawiedliwość”⁵⁵.

Dodatkowego argumentu dostarcza nam starożytna technika budowy okrętów: jakkolwiek dobry statek zbudowany jest z odpowiedniej jakości drewna, to jego konstrukcja utrzymywana jest w całości dzięki *żelaznym gwoździom*⁵⁶. Dopiero oba te elementy: drzewo i gwoździe stanowią właściwe zabezpieczenie łodzi przed zniszczeniem jej przez fale wzburzonego morza.

Rozbicie na morzu jest częścią codziennego doświadczenia, jest nieuchronną konsekwencją powierzenia własnego życia łodzi⁵⁷. Literatura antyczna pełna jest przykładów, które potwierdzają, że zarówno greckim, jak i rzymskim żeglarzom nieobce były przypadki rozbicia i zatonięcia statków. Jest sprawą jednoznaczną, że należy wówczas skorzystać z tzw. *deski ratunku*⁵⁸. Dla chrześcijan ową deską jest drzewo, do którego został przybity Jezus Chrystus. Niesie ono na swoich ramionach świat będący rozbitkiem. „Ty, krzyżu, najwyższą ta-

blicą zrozpaczonych” – śpiewano w Średniowieczu⁵⁹ wychwalając drzewo niepozorne, „któremu ludzie powierzyli swoje dusze”⁶⁰.

Doświadczenie katastrofy jest tak silne, że niekiedy całe istnienie człowieka nazywano jednym wielkim rozbiciem⁶¹. Podobne przekonania wyrażali retorzy chrześcijańscy⁶². Za szczególnie niebezpieczne uznawano powtórne rozbicie, które utożsamiano z pewną śmiercią, stąd ostrzeżenie Tertuliana⁶³ (+ ok. 220): „Wielu bowiem, którzy uratowali się z rozbitego statku, ogłaszają rozwód z okrętem i morzem i czczą przez to boskie dobrodziejstwo swego ocalenia, pamiętając oczywiście stale o niebezpieczeństwie”⁶⁴. Myśl ta znana była także w środowisku pogańskim: „Kto po raz drugi wyrusza na morze [po pierwszym rozbiciu przeżytym szczęśliwie], niech wini wyłącznie swoją zuchwałość”⁶⁵.

Wśród Ojców Kościoła powszechne jest przekonanie, że człowiek, który wyrusza na morze, już znajduje się w świecie umarłych⁶⁶. W obrazie tragedii morskiej patrystyka dostrzega również sugestywny obraz człowieka, który staje w obliczu konieczności śmierci. Na płaszczyźnie moralnej faktycznym rozbiciem łodzi życia jest grzech, który powoduje śmierć: „Wreszcie dla sprawiedliwych śmierć jest portem spokoju; natomiast grzesznicy uważają ją za rozbicie okrętu”⁶⁷.

W szukaniu przyczyn rozbicia natury ludzkiej oraz całego kosmosu chrześcijanie doszukiwali się jeszcze jednej wspólnej wszystkim katastrofy: jest nią grzech pierworodny naszych prarodziców. Burze, które spowodowały tę pierwotną tragedię (określamy ją mianem grzechu i śmierci), ciążą nadal nad pokoleniem Adama. Sposobem na zmianę tej sytuacji jest chrzest święty, w nim bowiem człowiek-poganin zostaje zabrany do łodzi Kościoła, czyli na *pierwszą deskę ratunku*. Natomiast odnowienie pokutne, potrzebne także po chrzcie świętym – a więc chrześcijaninowi – staje się *drugą deską ratunku*. Innymi słowy: ocalenie w sakramencie pokuty jest odnowieniem zbawienia otrzymanego w chrzcie świętym, jest ponownym wstąpieniem na łódź Kościoła, jest powtórным zawinięciem do bezpiecznego portu⁶⁸.

Ta sakramentalna symbolika rozbicia posiada swój aspekt teologiczno-moralny. Zbawienie jest sprawą społeczną (należymy do wspólnoty Kościoła) i zarazem osobistą (każdy ma niezaprzeczalne prawo do podejmowania własnej decyzji). Wiąże się zatem ono z alternatywą: albo pozostawać na pokładzie *łodzi Kościoła*, albo – w przypadku rozbicia – uchwycić się *deski pokuty* i tym sposobem dotrzeć do portu zbawienia. Znaczenie teologiczne obu tych obrazów jest zbieżne, ponieważ punktem odniesienia w obu przypadkach jest siła zbawcza „drzewa” zarówno wtedy, gdy oznacza ono całą łódź, jak i jej pozostałości, czyli – *deskę ratunku*. Ten mizerny kawałek drewna stał się najbardziej sugestywnym obrazem kruchości życia ludzkiego w zmaganiu człowieka z żywiołem morskim i tym, co ów żywioł symbolizuje. *Tabula⁶⁹ post naufragium* była zatem ostatnią rzeczą, która mogła pomóc w uratowaniu rozbitkowi życia⁷⁰.

Starożytna symbolika łodzi i morza a interpretacja cudu uciszenia burzy...

W opinii Ojców Kościoła jedynym ratunkiem dla człowieka pozostaje zatem pokuta: „Nie ma nic pośredniego; śmierć i życie są przeciwieństwami, a jednak łączy je pokuta”⁷¹.

Na zakończenie należy uściślić, że w kontekście dogmatycznym sformułowaniem tym posługiwała się jedynie patrystyka łacińska, a czyniła tak pod wpływem Tertuliana, który wykorzystał je w swojej doktrynie pokutnej⁷².

Sposób, w jaki Ojcowie Kościoła korzystali ze złożonych symboli świata hellenistycznego, wskazuje na ich żywe zainteresowanie bieżącymi sprawami zwykłych ludzi oraz wpływem, jaki na to życie wywierała wiara, tak w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. To wzajemne przenikanie się dwóch wymiarów znajduje konkretne odzwierciedlenie w ich poglądach. Ich sposób posługiwania się Słowem Bożym i styl prowadzenia refleksji teologicznej przypomina dydaktykę Mistrza z Nazaretu, który zwracając się do swoich słuchaczy sięgał po znane im symbole i obrazy, zaczerpnięte najczęściej wprost z życia.

Summary

Ancient Symbols of the Boat and the Sea and Interpretation of the Miracle of Quieting the Storm in patristic Exegesis

The ancient sea symbols were written permanently into the context of patristic exegesis and they are an unbreakable part of original Church theology. To better understand the interpretation of the quieting of the storm by the Fathers of the Church, as a minimum, one should become familiar with the basic elements of the ancient concepts about the sea. The basic allegory of the ancient sea symbolism is an allegory to sea of the world and connected with it allegory of the boat and life preserver. They were shaped in schools of rhetoric, among poets, in the language of politicians, as well as in daily life. Diversity of analogies, from full dramatic written events to folk proverbs, were also utilized by original Christian writings. Capturing the relationship between them and the correct understanding of them is extremely important for proper interpretation of patristic writers' views, particularly their opinions relating to Church. We see similar phenomenon in contemporary preaching where earthly existence of Church is often compared to crossing the sea. The Boat-Church is heading towards the heavenly homeland while sailing on the sea of the world: the hostile and very dangerous elements, dominated by all powers opposed to God His followers. Why was the world presented as a sea, an element assigned to satan and his slaves, and through this, deceitful to the Church? Taking into account numerous ancient and patristic testimonies, the article is trying to bring the sources of this conviction closer.

PRZYPISY

- ¹ Por. R. Wróbel, *Perykopa o uciszeniu burzy (Mk 4, 35-41) i jej zastosowanie w polskim przepowiadaniu posoborowym. Studium biblijno-homiletyczne*, Kraków 1999, s. 129nn (rozprawa doktorska PAT).
- ² Wszystkie odniesienia do literatury pozabiblijnej grecko-rzymskiej i żydowskiej są cytowane za H. Rhaner, *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma 1971. Pozycja ta jest podstawowym punktem odniesienia w opracowaniu pierwszego podpunktu niniejszego rozdziału.
Por. także V. Burr, *Mare nostrum*. W: *Würzburger Studien*, 1932, s. 119n. 128 (opracował zagadnienia całościowo); O. Keiser, *Die mythische Beduetung des Meers in Ägypten, Ugarit und Israel*, Berlin 1959 (morze w mitologii pre-greckiej).
- ³ Tybuliusz, *Elegia I*, 3, 49n (za H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 460) utrzymuje: „Pierwotne czasy były naprawdę piękne, teraz tylko burza i śmierć”.
- ⁴ Wergiliusz, *Catalepton*, 9, 48 (za H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 460).
- ⁵ Por. np. Seneka, *Agamennone*, 106; Petroniusz, *Sat*, 83; Horacy, *Ode*, I, 3 10n (za H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 460 przypis 19).
- ⁶ Por. cytaty w *Thesaurus linguae latinae* 8 (1939), s. 379 l. 61nn. Na temat „mare amarum” por. np. Seneka, *Nat. Quaest.*, 3, 4, 5; na temat „mare infidum” por. np. Petroniusz, *Sat*, 115, 8 (za H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 461 przypis 24).
- ⁷ Por. m.in. Sofokles, *Elektra*, 899; Platon, *Leg*, 791 A (za H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 464).
- ⁸ Por. np. Fedro, *Fabulae*, 4, 16 (za H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 464).
- ⁹ Por. *Thesaurus linguae latinae*, I (1900), k. 1819 l. 41nn (za H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 465 przypis 46).
- ¹⁰ Por. np. Wergiliusz, *Eneide* 7, 596; Seneka, *De consol.*, 12, 9, 7 (za H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 465 przypis 49).
- ¹¹ Por. np. Ciceron, *Tuscul.*, I, 73 (za H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 461).
- ¹² H. Rhaner, *Ecclesiologia*, s. 469nn.
- ¹³ W celu porównania demonologii platońskiej i chrześcijańskiej por. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 8, 15nn (PAX 15, s. 392nn); J. Tamborino, *De antiquorum daemonismo*, Giessen 1909.
- ¹⁴ X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, ss. 506-508.
- ¹⁵ Rdz 1, 9n; Ps 104, 6-9; Prz 8, 27nn.
- ¹⁶ Ziemia spoczywa na wodach otchłani, znajdującej się poniżej (Ps 24, 2). Wody przepływają poprzez ziemię, zasilając poszczególne źródła (Rdz 7, 11; 8, 2; Hi 38, 16; Pwt 33, 13) i łączą się ostatecznie z oceanami. Na temat biblijnego obrazu budowy świata por. J. Synowiec, *Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1, 1 – 11, 9*, Kraków 1996², ss. 52–58.
- ¹⁷ Por. X. Léon-Dufour (red.), *Słownik*, ss. 65–67, termin „bestie”.
- ¹⁸ Por. Iz 5, 30; 17, 12, gdzie do szumiących fal morskich przyrównane są narody pogańskie.

- ¹⁹ Por. X. Léon-Dufour (red.), *Słownik*, s. 508.
- ²⁰ Tamże.
- ²¹ Ps 45, 3; Hi 28, 14; 38, 16; Ps 41, 8; 77, 15; 103, 6; 105, 9; J 2, 6; Koh 24, 8; Iz 51, 10; Rdz 1, 2; Łk 8, 31; Ap 9, 7.8.11.
- ²² Por. Hi 28, 14; 38, 16; Ps 41, 8; 77, 15; 103, 6; 105, 9; J 2, 6; Syr 24, 8; Iz 51, 10; Rdz 1, 2.
- ²³ Np. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, IV, 40 (PSP 16, s. 146); Hieronim, *Comment. in Isaiam*, 8 (odnośnie do 27, 1), (PL 24, 306 AB – 307 B); Grzegorz Wielki, *Moralia (Expositio in librum Job)*, 33, 9 (PL 76, 682 D). Podobnie Tertulian, *Przeciw Marcjanowi*, 4, 20 (PSP 59, s. 188nn).
- ²⁴ Święty. Pisarz łaciński. Doktor Kościoła. Największy teolog starożytności chrześcijańskiej. Pochodził z Afryki. Otrzymał gruntowne wykształcenie retoryczne. Po burzliwej młodości nawraca się pod wpływem św. Ambrożego (wydarzenia opisane w jego autobiografii zatytułowanej *Wyznania*). Powraca do Afryki, gdzie zostaje biskupem Hippony i przywódcą episkopatu afrykańskiego. Odegrał decydującą rolę w formowaniu się teologii Zachodu: nauki o Trójcy św., o łasce (spory pelagiańskie), teologii historii (*O Państwie Bożym*) oraz w egzegezie.
- ²⁵ *Objaśnienia Psalmów*, 103 (4) 6 (PSP 41 s. 61).
- ²⁶ Por. Ambroży, *De institutione virginis*, 5, 34 (PL 16, 314 A); Rufin, *Commentarius in Symbolum Apostolorum*, 16 (PL 21, 354 D).
- ²⁷ Pisarz grecki. Wielki egzegeta i teolog aleksandryjski. Pracami filozoficznymi położył podwaliny pod współczesną egzegezę. Skomentował całe Pismo święte. Stworzył bazy pod teologię dogmatyczną (*O początkach*), zwalczał zarzuty pogan (*Przeciw Kelsowi*), był autorem dzieł ascetycznych. Większość jego dzieł uległa zniszczeniu w sporach, które wybuchły po jego śmierci z powody błędów zawartych w jego pismach dogmatycznych.
- ²⁸ *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, 4, 1 (PSP 31, z. 1, ss. 179–181). Por. także F.J. Dölger, *Das Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe*, *Antike und Christentum*, 2: 1930, ss. 63–69; J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*, Paris 1950, ss. 152–176.
- ²⁹ Por. Hilary z Poitiers, *Tractatus super psalmos*, 134, 19 (CSEL 22 s. 706 l. 12–15); Zenon, *Tractatus*, 54 (PL 11, 510 A); Ps.-Prosper, *Liber de Praedictionibus et promissionibus Dei*, 1, 38 (PL 51, 746n); Izydor, *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae – De nominibus legis et evangelii*, (PL 83, 108 B).
- ³⁰ Święty. Pisarz łaciński. Doktor Kościoła. Znakomity egzegeta, któremu zawdzięczamy częściowo przekład, częściowo poprawę już istniejącego przekładu łacińskiego Pisma świętego. Jest autorem licznych komentarzy i traktatów egzegetycznych. Przełożył też niektóre dzieła Orygenesesa. Po burzliwym życiu osiadł w Bellejem i tam umarł.
- ³¹ *Listy*, 2, 4 (PAX 2, t. 1 s. 9).
- ³² Por. Ps.-Ambroży, *Sermo*, 46, 4, 10 (PL 17, 697 A).
- ³³ Odnośnie chrześcijańskiej symboliki łodzi por. F.J. Dölger, *Sol Salutis*, Münster 1925², s. 286, przypis 3; Hieronymus Aleander, *Navis Ecclesiam referentis symbolum in veteri gemma annulari insculptum*, Roma 1626; M.A. Boldetti, *Osse-*

rvazioni sopra i cimiteri de' santi Martiri e antichi cristiani, Roma 1720, t. 1, s. 360nn; Th. Mamachi, *Origines et antiquitates christianae*, Roma 1846, t. 3, s. 68nn; Fr. Münter, *Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen*, Altona 1825, s. 92n; Fr. Nork, *Der Mystagog oder Deutung der Geheimlehren und Feste der christlichen Kirche*, Leipzig 1838, s. 112nn; F. Piper, *Mythologie der christlichen Kunst von der ältesten Zeit bis in 16. Jahrhundert*, t. 1, Weimar 1847, cz. 1, s. 218nn; J. Kreuser, *Christliche Symbolik*, Bressanone 1868, s. 253nn; C.M. Kaufmann, *Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums*, Magonza 1900, s. 178nn; J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes*, Freiburg 1902², s. 393; H. Leclercq, *Navire*, DACL, t. 12, 1 k. 1008-1019. Warto też zapoznać się z literaturą na temat teologii i archeologii arki Noego. Do ważniejszych i bardziej współczesnych należą m.in.: C.M. Kaufmann, *Handbuch der christliche Archäologie*, Paderborn 1922³, ss. 301-303; E. Peterson, *Das Schiff als Symbol der Kirche in der Eschatologie*, ThZ 6 (1959), ss. 77-79; K. Goldammer, *Das Schiff der Kirche. Ein antiker Symbolbegriff aus der politischen Metaphorik in eschatologischer und ekklesiologischer Umdeutung*, ThZ 6 (1959), ss. 232-237; D. Forstner, *Die Welt der Symbole*, Innsbruck 1961, s. 542n; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, ss. 317-339; – Tenże, *Les symboles chrétiens primitifs*, Parigi 1961, ss. 65-76; *Le navire de l'Eglise*; L. Budde, *Die rettende Arche Noes*, RivAC 32 (1956), ss. 41-58.

- ³⁴ Obszerną bibliografię dotyczącą starożytnej archeologii morskiej podaje H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 515, przypis 11. Alegoria łodzi była powszechnie znana i używana. Potwierdzają to między innymi liczne obrazy okrętów i łodzi, które w III wieku pojawiły się na ścianach i na epitafiach rzymskich katakumb, por. H. Leclercq, *Navire*, DACL, t. 12, 1 k. 1008–1019.
- ³⁵ Klemens Aleksandryjski, *Logos protrepticos pros Hellenas*, X, 93, 2 (PG 8, 1 s. 68 l. 17n). Autor stworzył to określenie na użytek swojej teologii w innym kontekście biblijnym, gdy mówi: „Jakże przedziwnie niebezpiecznie jest sprzymierzyć się z zstępami Pana”, ale myśl teologiczna jest identyczna, gdy chodzi o wyobrażenie pięknej i niebezpiecznej przeprawy wiary.
- ³⁶ Por. H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, ss. 529-534 wraz z bibliografią. Por także Kasjodor, *Varianum libri duodecim*, 5, 17 (PL 69, 657 C); W.H. Roscher, LGRM, 1890-1897, t. 2, ss. 474–490.
- ³⁷ Por. Fr. Klingner, *Catullus Peleus-Epos*, Bayr. Akad. d. Wiss. Hist.-Phil. Klasse, München 1956, H. 6, s. 9n.
- ³⁸ Ze swej strony chrześcijanie będą mówili, że Kościół – jako „dobra łódź” – jest aktualizacją polis, psyche i kosmosu. Por. H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, ss. 536–537.
- ³⁹ Por. Heraklit, *Allegoriae Homeri*. W: *Quaestiones Homericae*, 5 (za H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 537); J. Kroll, *Theognisinterpretationem* (*Philologus*, Supplemento 29, 1), Leipzig 1936, s. 134 przypis 322.
- ⁴⁰ Por. H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 543nn. Imperatorzy, którzy stali się chrześcijanami, byli świadkami obowiązku kierowania sterem łodzi państwa, czyli rządzenia podległą sobie częścią świata, ale dostrzegali jednocześnie, że teraz inny i doskonalszy statek przemierza wody świata; statkiem tym jest Kościół.

Starożytna symbolika łodzi i morza a interpretacja cudu uciszenia burzy...

- ⁴¹ M. in. Sofokles, *Antyгона*, 994 (za H. Rhaner, *L'eccelesiologia*, ss. 538-539), skąd wzięło się powiedzenie: „trzymać ster prosto”, czyli „wykonywać nieprzeszkodzenie własny obowiązek”. Por. także Fr. Dornseife, *Pindras Stil*, Berlin 1921, s. 65 przytacza serię przykładów poezji greckiej na temat: „Łódź państwa podczas burzy”.
- ⁴² Por. H. Rhaner, *L'eccelesiologia*, ss. 539-540 przypisy 80-86. Por. też J. Straub, *De tropis et figuris quae inveniuntur in orationibus Demosthenis et Ciceronis*, Würzburg 1883, s. 54n.
- ⁴³ Na temat plastycznych sposobów przedstawiania łodzi duszy por. F. Piper, *Mythologie der christlichen Kunst*, t. 1, Weimar 1847, s. 219.
- ⁴⁴ W konsekwencji – dla Ojców Kościoła – stanowić będzie rodzaj miniatury Kościoła. Faktycznie, w języku pierwotnej ascezy łódź duszy jest niczym innym, jak tylko szczególnym przypadkiem wielkiej łodzi Kościoła.
- ⁴⁵ Por. Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, 3 (PAX 20, ss. 54-60); B. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius*, BGPhMA, 3, 1, cz. 12, s. 33n; 58nn.
- ⁴⁶ Por. H. Rhaner, *L'eccelesiologia*, s. 560, „Mundum Deus tacita ratione gubernat” (twierdzi Manilio, *Astronomica*, 1, 251). Minucjusz Feliks łączy obie te koncepcje: „Światem rządzi opatrność oraz wola jedyne Boga”, *Oktawiusz* 20, 2 (PSP 44, s. 46).
- ⁴⁷ Grzegorz z Nyssy, *De anima et resurrectione*, 2, 3 (PG 46, 24 A); Euzebiusz, *Theophania*, 1, 1 (GCS Eusebio III, 2 s. 39 l. 12nn).
- ⁴⁸ Tertulian, *Apologetyk*, 11, 5 (POK 20 s. 54). Por. też Augustyn, *O państwie Bożym*, 4, 31 (PAX 15 s. 255-256); Euzebiusz z Cezarei, *Theophania*, 1, 25 (GCS Eusebio III, 2 s. 47 l. 25 – s. 48, l. 1); Teodoret z Cyru, *Oratio de Providentia*, 1 (PG 83 s. 564 CD).
- ⁴⁹ Mdr 14, 2.3.6.
- ⁵⁰ Opatrzność i Zbawienie są imionami często nadawanymi statkom. Por. kompletną listę nazw statków F. Miltner, *Corpus Inscriptionum Graecarum et Latinarum*, RE Suppl. 5 (1931), k. 947-956.
- ⁵¹ Tak twierdził Grzegorz z Nyssy, *De anima et resurrectione*, 14, 7, (PG 46, 120 A). Podobnie uważał Bazyli Wielki (329-379. Święty. Pisarz grecki. Doktor Kościoła. Najwybitniejszy biskup Wschodu drugiej połowy IV w. Po okresie życia życia pustelniczego objął siedzibę biskupią w Cezarei Kapodckiej. W swoim posługiwaniu rozwinął na szeroką skalę pomoc dla najuboższych. Wraz z Grzegorzem z Nyssy i Grzegorzem z Nazjanzu zwalczał arian. Jest autorem licznych traktatów teologicznych, mów i listów), *Ad iuvenes*, 5 (PG 31, 577 C) oraz Augustyn, *Wyznania*, 6, 7, 12 (PAX 16, s. 95).
- ⁵² Później (a może takie było jego znaczenie pierwotne) oko takie było identyfikowane z „okiem Opatrzności”. Por. A. Baumeister, *Denkmäler des klassischen Altertums*, t. 1, München-Leipzig 1888, s. 1624.
- ⁵³ H. Rhaner, *L'eccelesiologia*, ss. 572-573.
- ⁵⁴ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Theophania*, 1, 54 (GCS Eusebio III, 2, s. 66, l. 25-31); Makary z Egiptu, *Homiliae pneumaticae*, 44, 6 (PG 34, 784 A).
- ⁵⁵ Mdr 14, 7.
- ⁵⁶ Por. H. Rhaner, *L'eccelesiologia*, ss. 590-592 przypisy 256-264.

- ⁵⁷ Nemejusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, 38 (PAX 20, ss. 124-127). Por. także A. Lesky, *Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer*, Vienna 1947, ss. 188-214; Por. H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, ss. 459-468.
- ⁵⁸ Chodzi tutaj o doktrynę pokutną, która rozwijała się aż do czasów Soboru Trydenckiego. Por. H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, ss. 737-738.
- ⁵⁹ F.J. Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, t. 1, 1853, s. 142: „Tu crux desperatis tabula suprema”.
- ⁶⁰ Mdr 14, 5 (LXX).
- ⁶¹ Petroniusz stwierdził: „Si bene calculum ponas, ubique naufragium est”, por. *Saturas*, 115 (za H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 741).
- ⁶² Ambroży np. mówił o „nagłym zboczeniu żeglarza z kursu, który w pogoni za zyskiem doświadcza marnego rozbicia”, por. *Obowiązki duchownych*, 1, 49, 243, (PAX 9, s. 105); Augustyn stwierdził: „Gdy przypadkiem dojrzysz na brzegu ciało kupca, wylewasz łzy i mówisz: «Biada temu człowiekowi, bo z powodu złota zagubił duszę swoją»”, por. *Sermo* 344, 7 (PL 39, 1517). Również Paulin z Noli, *Carmen*, 24 (CSEL 30, s. 210n.); E. Diehl, *Inscriptiones latinae veteres christiana*e, t. 1, Berlin 1925, s. 294, nr 1540.
- ⁶³ Pisarz łaciński. Twórca języka teologicznego łacińskiego, a zarazem jeden z największych pisarzy przełomu II i III wieku. Po przyjęciu chrześcijaństwa bronił go namiętnie; po przejściu na montanizm – zwalczał. Jego pisma mają zazwyczaj charakter polemiczny.
- ⁶⁴ *O pokucie*, 7, 5 (PSP 5, ss. 185-186).
- ⁶⁵ Por. *Anthologia Graeca*, 4, 7, 264 (za H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 742).
- ⁶⁶ Grzegorz z Nazjanzu, *Poematą moralia*, 2, 16, 20 (PG 37, 780 A).
- ⁶⁷ Ambroży, *O dobrach przynoszonych przez śmierć*, 8, 31 (PSP 7 s. 151).
- ⁶⁸ Por. H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 758.
- ⁶⁹ To, co Rzymianin określał terminem *tabula*, u Greków było określane terminem *sanis*. Także Dz 27, 44 znajdujemy takie określenie; Vg przetłumaczyła je natomiast jako *tabulae*.
- ⁷⁰ Por. np. Petroniusz, *Sat.*, 115, 13 (za H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, s. 775).
- ⁷¹ Hieronim, *Listy*, 122, 3 (PAX 2, t. 3, s. 210).
- ⁷² Na temat symboliki nautycznej w teologii penitencjarnej Tertuliana oraz w wiekach następnych, por. H. Rhaner, *L'ecclesiologia*, ss. 779-808.

SENS IRONICZNY OKREŚLENIA „WŁADCA TEGO ŚWIATA” W EWANGELII ŚW. JANA

Komentatorzy czwartej Ewangelii interpretując teksty, w których występuje określenie „władca tego świata” (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου – J 12, 31; 14, 30, 16, 11), ograniczają się najczęściej do wyjaśnienia i odrzucenia roli diabła, jaką odegrał w Boskim planie zbawczym¹. Być może jest to spowodowane charakterem tego określenia, które należy do imion zastępczych szatana. Jednakże „władca tego świata” zawiera w sobie bogactwo treści i nie wydaje się, aby był użyty przypadkowo właśnie w tych jakże istotnych fragmentach Janowej Ewangelii. Określenie to stawia nas przed pytaniem o zakres władzy szatana nad szeroko rozumianym światem.

1. ἄρχων w świecie greckim i hellenistycznym

Słowo ἄρχων jest imiesłowową formą od ἀρχεῖν, której używano jako rzeczownika, a jego podstawowym znaczeniem jest „władca”, „rządca”. W starożytnej Grecji, po przewyciężeniu tyranii, w państwach – miastach, termin ἄρχων używany był na oznaczenie wyższych urzędników państwowych. Był on zarezerwowany dla określonych funkcji organizacyjno-politycznych². Archont (ἄρχων) był swoistym organem władzy, który ukształtował się ostatecznie w VII wieku przed n. J. Chr. Archontami nazywano w Atenach dziewięciu najwyższych urzędników wybieranych na okres jednego roku. Pierwszy archont, zwany *eponymos*, był najwyższym sędzią, a jego imieniem nazywano dany rok. Drugi zaś, określany *basileus*, zajmował się organizacją kultu religijnego. Z kolei trzeci, zwany *polemarchos*, sprawował pieczę nad sprawami wojska i był dowódcą armii w czasie wojny. Pozostałych sześciu archontów nazywano *thesmothetaj* – prawodawcami. Mieli oni prawo do wydawania ustaw i posiadali władzę sądowniczą głównie w sprawach prywatnych. W miarę rozwoju demokracji greckiej zakres władzy archontów ulegał systematycznie coraz większym

ograniczeniom. Od czasów Klejstenesa (VI/V przed n.J.Ch.) archont stał się urzędem honorowym, a archontem mógł zostać każdy obywatel ateński wybrany przez losowanie³.

W późnym hellenizmie (po podbojach Aleksandra Wielkiego) i wczesnym okresie rozwoju Rzymu, następnie we wczesnym chrześcijaństwie i neoplatonizmie, zaczęto używać ἀρχων na oznaczenie transcendentnego bytu z konotacjami anioła, nadziemskiej mocy, demona czy szatana. Można też zaobserwować pewną systematyzację owych *archontes*, które występują w coraz bardziej zorganizowanym, hierarchicznym świecie analogicznie do struktur polityczno-militarnych. Odgrywają one szczególną rolę w niektórych kosmologiach gnostycznych. Siedem sfer: słońce, księżyc, *Mercury*, *Venus*, *Mars*, *Jupiter* i *Saturn* kontrolowane były przez różne ponadnaturalne moce, które nazywano między innymi *archontes*⁴. A więc z czasem ἀρχων przybiera znaczenie wrogiej (bardziej lub mniej spersonifikowanej) siły, która ma jakiś wpływ na świat. W takim rozumieniu w niechrześcijańskich greckich tekstach pojawia się równoważnik ἀρχων w postaci κοσμοκράτωρ⁵.

2. „Władca tego świata” w literaturze perskiej, rabinistycznej, apokryficznej i qumrańskiej

W. Bousset, H. Gressmann i R. Bultmann stwierdzili, że wyobrażenie szatana jako „władcy tego świata” przedostało się do myśli żydowskiej z dualizmu perskiego⁶. Pogląd ten jest jednak nie do utrzymania w tak radykalnej formie i musi być zmodyfikowany, ponieważ posiadamy dzisiaj trudności z ustaleniem zakresu oddziaływania mitologii perskiej na judaizm. Ponadto, nie tylko uczeni europejscy, ale również sami mazdaści w różny sposób wyjaśniają perski dualizm – stosunek *Ahura Mazdy* do *Angra Mainyu*⁷. Ponadto zanim Izraelici weszli w kontakt z Persami, posiadali już własną (starszą niż objawienie na Synaju) angelologię i demonologię⁸. Wreszcie to, co najbardziej powstrzymuje przed przecenianiem wpływów zaratusztriańskich na demonologię biblijną, jest fakt, iż w religii perskiej występował dualizm metafizyczny (odwieczne istnienie pierwiastka dobra i zła) zdecydowanie obcy Biblii i jej *Sitz im Leben*. Przez ten fakt, biblijna nauka o złych duchach układa się na zupełnie odmiennej płaszczyźnie niż demonologia perska⁹.

Określenie „władca tego świata”, które św. Jan nadaje szatanowi, spotykamy również w literaturze rabinistycznej, jednakże tutaj używane jest w innym znaczeniu. Grecki termin κοσμοκράτωρ został niemal dosłownie przetransponowany na j. hebrajski *Qōzmōqīṭōr*, a u rabinów oznacza anioła śmierci. Klasycznym przykładem użycia tego terminu jest midrasz do Księgi Kapłańskiej (LvR 18/18a), fragment podkreślający opiekę Jahwe nad Izraelem¹⁰. W rabinistycznej pisowni na oznaczenie „władcy tego świata” rozpowszechniony był

termin *hār ha'olam*¹¹. Podobnie jak poprzedni termin, nie oznacza on szatana. Odnoszony bywa do Boga¹² albo księcia aniołów, stojącego na czele życia wszelkiego stworzenia¹³.

Odmiennej koncepcję wnosi literatura międzytestamentalna, posługując się (zresztą biblijnym) terminem *Belial* = *Beliar*. W apokryfie *Męczeństwo Izajasza* (2,4) „władca tego świata” nazywa się *Belial*, a także *Matanbukus*, czyli „książe bezprawia, który opanował świat” (2, 4)¹⁴. *Belial* występuje tutaj jako anioł nieprawości. W *Księdze Jubileuszów* bliskiej tekstom z Qumran (oprócz terminu *Belial*) określa się władcę złych duchów *Mastema* (por. 10,8; 11, 5.17; 17, 16 i inne)¹⁵. *Belial* pojawia się też w innych apokryfach, takich jak np. *Testament XII Patriarchów*, czy *III Księdze Sybilli* (3, 63-74), gdzie mowa jest o triumfie i unicestwieniu *Beliala*. Wypada jednak podkreślić, że apokryficzne przedstawienia *Beliala*, jako „władcy tego świata” czy też zwierzchnika złych duchów zbudowane zostały na legendach ludowych i przepełnione są obrazami z popularnej demonologii różnego pochodzenia.

Chyba najbardziej konsekwentnie został przedstawiony *Belial* w pismach Esseńczyków¹⁶. Dla Qumrańczyków *Belial* oznacza księcia demonów, a jego domeną jest ciemność (1QS 2,4), co znajduje wyraz w nauce o dwóch duchach, gdzie nazywany jest „aniołem ciemności” (1QS 3, 20). *Belial* i jego demony są inspiratorami wszelkiego zła (1QH 6, 21-22), wyrażenie „każdy *Belial*” (1QH 3,38) zawsze oznacza złe duchy. W roli wojownika pojawia się *Belial* jako władca zła (1QM 1,1; 4,2; 11, 8), podczas gdy to samo wyrażenie określa jeszcze w pieśniach pochwalnych powszechne zło, słabość i nieużyteczność. W nazwie „anioł ciemności” ukazuje się wzrastająca tendencja do dualistycznego myślenia o władzy, gdzie eschatyczna walka między dobrem i złem znajduje swój zaostrożony wyraz¹⁷. Pisma z Qumran mówią, że Bóg stworzył dwa duchy: anioła światłości i anioła ciemności, posiadających swych poddanych i wypełniających swoją władzę (1QS 1,18; 2, 5.19; 3, 20-23). *Belial* jest aniołem nieprzyjawnym (1QH 13, 12) i przywódcą odszczepieńców (CD 12,2); mieszka w sercach swych wyznawców – „synów ciemności” (1QS 1,10), którzy pod jego wpływem są nastawieni wrogo do prawych (1QH 2,16; 6, 21). Przynależący do *Beliala* są nazywani jego wspólnotą (1QH 2,22). Nierząd, pragnienie bogactw, profanacja świętości to trzy siły *Beliala* (CD 4, 15). Jest on groźnym przeciwnikiem, a jego potęga zagraża światu i prawym – wierzącym Bogu (1QH 3,29; 5, 39). Lecz Bóg opiekuje się wierzącymi w Niego, dlatego *Belial* i jego wyznawcy zostaną uroczyscie potępieni (1QS 2,4.9; 1 QM 13, 4). Na końcu świata (po oddzieleniu wspólnoty z Qumran od narodu) *Belial* zostanie zniszczony (1QM 11, 8) podczas ostatniej wojny, ponieważ sam Bóg wystąpi przeciw niemu (1QM 4,1)¹⁸.

Chociaż zarówno w Qumran, jak i u św. Jana nie spotykamy dualizmu metafizycznego, to jednak nie można mówić o prostej zależności św. Jana od pism Esseńczyków¹⁹. Zasadnicza różnica między św. Janem a Esseńczykami polega

na tym, że w pismach qumrańskich rozróżnia się z naciskiem pomiędzy „teraz” walki i „później” czasu zbawienia (1QS 4, 23). U św. Jana „władca tego świata” jest „teraz” (J 14, 30) skazany i pozbawiony władzy przez wywyższenie Jezusa w następującej już eschatycznej godzinie. Według Esseńczyków, panowanie *Beliala* rozciąga się przez cały okres istnienia świata (1QS 1, 18; 2, 19; 1QM 14,9; 15,3). Z kolei u św. Jana przez śmierć krzyżową Jezusa zostaje złamane panowanie „władcy tego świata” i równocześnie z sądem nad szatanem są osądzeni z własnej winy niewierzący, jak to sugeruje J 16, 9.

3. Sens ironiczny „władcy tego świata” w Nowym Testamencie

W Nowym Testamencie słowo *ἄρχων* jest ambiwalentne. Może odnosić się do oznaczenia ludzkich władców, a nawet raz do Chrystusa „Władcy królów ziemi” (Ap 1,5). Termin ten występuje w NT 37 razy przy czym w negatywnym znaczeniu ok. 10 razy²⁰. Na bazie rzeczownika *ἄρχων* zostały utworzone również określenia istot demonicznych. I tak Nowy Testament zna ó *ἄρχων τῶν δαιμονίων* (Mt 9, 34; 12, 24; Mk 3, 22; Łk 11, 15), ó *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* (J 12, 31; 14, 30, 16, 11 – niektóre wersje drobnymi przestawieniami w dookreśleniach *ἄρχων*), ó *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* (Ef 2,2) oraz ó *κοσμοκράτωρ τοῦ σκότους τούτου* (Ef 6, 12)²¹.

Pośród wyżej wymienionych, niewątpliwie określenie „władca tego świata” (ó *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*) należy do imion szatana, które nastroczają wyjątkowo wiele trudności interpretacyjnych. Określenie ó *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* frapuje silnym powiązaniem z *Sitz im Leben* Ewangelii i przez swą treść, która implikuje pytanie: czy naprawdę *dominium* szatana jest świat? „Władca tego świata” budzi wciąż zainteresowanie, nie tylko ze względu na fakt, że Jezus nazwę tę przypisał swemu największemu przeciwnikowi, lecz również na skutek konfrontacji rzeczywistości ziemskiej z wiarą chrześcijańską. Zauważalna w historii działalności zła na świecie, z drugiej strony wiara w życie wieczne, które wyzwoli człowieka z wszelkich utrapień, prowokuje do przejrzyściej ale jakże uproszczonej dychotomii: świat – *dominium* szatana, niebo – *dominium* Boga. Wydaje się, że pewnym echem tego rodzaju przekonań jest książka H. Lindsey’a i C.C. Carlsona *Satan is alive and well on Planet Earth* (Michigan 1972).

Również nauka chrześcijańska niejednokrotnie wykorzystuje to biblijne określenie do ukazania działalności diabła na ziemi. Wyrazem tego jest chociażby List Apostolski z okazji 50 rocznicy wybuchu II wojny światowej. Papiież naucza: „Otcłań moralna, w jakiej przed pięćdziesięciu laty pogrążył się świat na skutek odrzucenia Boga, a tym samym także i człowieka, ukazuje nam namacalnie potęgę „władcy tego świata” (por. J 14, 30), który potrafi zwodzić sumienia przez kłamstwo, przez pogardę dla człowieka i dla prawa, przez kult siły i władzy”²².

Jaki jest więc sens „władcy tego świata”? Analizując szczegółowo fragmenty J 12, 31; 14, 30 i 16, 11 nasuwa się wniosek, że zwrot ten posiada specyficzny sens ironiczny. H. Clavier w swym artykule *L'ironie dans IV-e Évangile* nie zajmuje się tym zagadnieniem²³. Wydaje się, że A. Jankowski sugeruje po raz pierwszy, wtrąconymi uwagami, ironiczny charakter „władcy tego świata”²⁴. Rozwijając tę myśl nasuwają się pytania: na jakiej podstawie możemy mówić o ironii tego określenia? Do jakiego stopnia (jakiego rodzaju) jest to ironia? W konsekwencji zaś, czy „władca tego świata” posiada sens dosłowny, czy przenośny?

Słowo „ironia” (εἰρωνεία, łac. *ironia*) posiada dosyć szeroki wachlarz odcieni znaczeniowych: zamaskowana kpina, drwina zawarta w pozornej aprobacie, lekki sarkazm ujęty w wypowiedź, którego zamierzony sens jest odwrotnością dosłownego znaczenia słów²⁵. W Ewangelii św. Jana bardzo często spotykamy różne formy ironii. Wydaje się, że najczęściej jest to ironia kierowana pod adresem Jezusa ze strony Jego wrogów²⁶. W przypadku „władcy tego świata” sytuacja przedstawia się zupełnie inaczej. Zwrot ten zawiera ironię użytą przez samego Jezusa, wypowiedzianą w kontekście mów skierowanych do uczniów, a tyjących się „tego świata”.

Trudno mówić o sensie ironicznym terminów określających złego jako władcę świata w literaturze apokryficznej i qumrańskiej. Natomiast bardzo łatwo wyczuwa się ją w wypowiedziach Jezusa. Szatan, mieniący się władcą świata (Mt 4, 8-9; Łk 4, 5-7), jest rzekomo zań uznawany przez Jezusa („tytulatura”; Jezus nazywa szatana władcą), lecz rzeczywistość jest zupełnie inna. W kontekście występowania tego zwrotu zawsze spotykamy „przeciwagę” w postaci słów wskazujących na niemoc szatana. Potwierdza to analiza J 12, 31; 14, 30; 16, 8-11. Szatan za każdym razem ponosi klęskę: i tak w J 12, 31 „odbywa się sąd nad światem”, jednakże niezależnie od woli „władcy tego świata”, który przy okazji spotyka się z zapowiedzią wyrzucenia precz (ἐκβλεθήσεται ἔξω). Totalną diabła porażkę ujawnia J 16, 11 – wszystkie jego zakusy zakończyły się niepowodzeniem (jeśli idzie o wcześniejsze por. np. kuszenie na pustyni Mt 4, 1-11 i paralele). Nawet wtedy, gdy pozornie zdawało by się, że „władca tego świata” triumfuje (jego nadejście J 14, 30), Jezus ukazuje jego „potęgę niemości”, bowiem „nie ma on nic swego we Mnie” (καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔξει οὐδέν). Cóż to za władca, którego działanie jest bezowocne i nie potrafi objąć panowaniem wszystkich „poddanych” (mieszkańców „świata”)? Szatan, uważając się za pana świata, w rzeczywistości uzurpuje sobie władzę nad całym stworzeniem, które upadło przez jego podstęp (Rdz 3, 1-13). Jezus jako przedstawiciel ludzkości oraz wierzący w Niego wyłamują się spod tej władzy. W stosunku do Jezusa i chrześcijan diabeł jest tylko „jakimś tam władcą tego świata”. Co więcej, śmierć Jezusa nie jest żadnym triumfem szatana, lecz wypełnieniem się planów Bożych i zwycięstwem Syna Bożego.

Wśród pierwszych chrześcijan greckiego pochodzenia być może odczuwano intensywniej tę ironię. Chociaż w czasach Jezusa termin *ἄρχων* przeszedł już dogłębną ewolucję i między innymi posiadał znaczenie transcendentnego bytu często o wrogich zamiarach, to jednak słowo to nie przestało posiadać podstawowego znaczenia, czyli nawiązywać do systemu archontatu. Stąd *ἄρχων* mógł u odbiorcy greckiego nasuwać pewne skojarzenia do ich rodzimej władzy, gdzie *ἄρχων* to człowiek o zawężonym zakresie władzy, a od czasów Klejsteneza w zasadzie tylko tytuł honorowy (archont w tej formie przetrwał do V wieku po n. J.Ch.). W tej perspektywie odczuwałoby się bardzo wyraźną ironię: szatan jest podrzędnym archontem, którym w rzeczywistości nie warto się przejmować. Co prawda posiada szumny tytuł, ale bez faktycznej władzy.

Jednakże przyznanie „władcy tego świata” sensu ironicznego zdaje się napotykać pewne trudności wraz ze zmianą odniesienia. Nie są one tak poważne, aby postawić znak zapytania nad dotychczasowymi ustaleniami, lecz pozwól nam lepiej wyważyć problem. Rzecz w tym, że jedynie z pozycji Jezusa i chrześcijan (choć z ich stanowiska już w innym znaczeniu) można mówić, że „władca tego świata” posiada w pełni sens ironiczny zgodnie z przyjętym przez nas odcieniem ironii. „Świat”, tj. ci, którzy odrzucili Chrystusa, nadal „leżą w mocy Złego” (1 J 5, 19); wszyscy, którzy woleli ciemność od światła (J 3, 19), niejako poddają się władzy szatana i uznają jego panowanie. Stąd nie można mówić tutaj o sensie ironicznym *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, jak w przypadku relacji Jezus – szatan. Nie występuje tutaj napięcie pomiędzy właściwym znaczeniem zwrotu, a zastosowaniem go w tekście – jest to raczej smutna rzeczywistość. Można by nawet zapytać, czy w tej relacji występuje jakakolwiek ironia. Odpowiedź jest pozytywna: znajdujemy ją pośrednio. Tę nutę ironii można by sparafrazować: „komu wy wierzycie”, naprawdę nie poznaliście „głębi szatana” (Ap 2, 24). Jest to poniekąd „tragiczna ironia”.

W związku z powyższym powraca temat relacji uczniów Jezusa i chrześcijan do „władcy tego świata”. Ich sytuacja bowiem jest specyficzna: z jednej strony są oni pewni zwycięstwa z Chrystusem, lecz z drugiej nie mogą całkowicie lekceważyć wpływów szatana, który ostatecznie zostanie pozbawiony władzy przy końcu świata (Ap 20, 10), a który nadal posiada ją w swych włościach (Ef 2, 2; 6, 2). Muszą być czujni i strzec się Złego (1 J 4, 1), wystrzegać się „świata” (1 J 2, 12-17), nauczycieli fałszu (1 J 2, 18-28), unikać grzechów (1 J 3, 4-9). To „napięcie” charakterystyczne dla naszego pojęcia ironii przybiera niezwykle specyficzną postać. Fakt zasadniczego zwycięstwa nad szatanem (J 12, 31; 16, 11) nie oznacza jego ostatecznego unicestwienia w ziemskiej rzeczywistości, co więcej, należy się poważnie liczyć z jego oddziaływaniem na chrześcijan (Dz 5, 3; 1 Tym 1, 20; 5, 15). „Władca tego świata” posługuje się nadal podstępem – „sam bowiem szatan podaje się za anioła światłości” (2 Kor 11, 14), a jego działanie odczuwają realnie również chrześcijanie

Sens ironiczny określenia „władca tego świata” w Ewangelii św. Jana

(1 Tes 2, 18; 2 Kor 12, 7). Na pewno nie jest to klasyczna ironia (jak w relacji Jezus – „władca tego świata”), niemniej odrzucenie tutaj sensu ironicznego byłoby niepoprawne. Wszyscy wierzący w Jezusa posiadają z Nim udział przez wiarę, ponadto „wierny jest Bóg i nie pozwoli kusić was ponad to, co potraficie znieść” (1 Kor 10, 19). Można by więc w relacji uczniowie (chrześcijanie) – „władca tego świata” mówić o „ostrożnej ironii”.

Zakończenie

Podsumowaniem jest wniosek: najogólniej można mówić o sensie ironicznym „władcy tego świata”, pamiętając jednak o odmiennych akcentach w poszczególnych relacjach osobowych. Na podstawie Pisma Św. wyodrębniliśmy trzy relacje do „władcy tego świata”: Jezusa, uczniów i niewierzących – „świata”. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z klasyczną ironią. Jezusowe określenie „władca tego świata” nawet po części nie oddaje zakresu rzeczywistości, jaką zawiera treść nazwy; czyni Syna Człowieczego nie potwierdzając tytułu, jakim Jezus obdarza szatana. Natężenie i koloryt ironii ulega nieco zmianie w relacji chrześcijanie a „władca tego świata”, gdzie ci pierwsi nie muszą się trwożliwie bać szatana, jako wierni uczniowie Chrystusa wyłamani są spod władzy diabła, niemniej muszą uważać na jego pułapki (2 Kor 2, 11). Wreszcie, ci („ten świat”), którzy odrzucają Chrystusa, swą postawą nadają temu określeniu sens „tragicznej ironii”. Myślą bowiem, że są wolni odrzucając Jezusa, padając tym samym w niewolę grzechu szatana.

Chociaż określeniu „władca tego świata” nie można przyznać jednakowego stopnia ironii w każdej analizowanej przez nas relacji (szatan wobec Jezusa, uczniów i „świata”), to jednak te rodzaje ironii nie przybierają znaczeń, które by się wykluczały.

Summary

The ironic Sense of the Term „The Ruler of this World” according to the Gospel of St. John

This article is attempting to define the theological sense, somewhat mystical and characteristic only to John, of the term „ruler of this world”. This supplementary name for satan has strong connections with Greek, Hellenistic, Gnostic, Rabbinistic, Apocryphal, and Qumransic thoughts; all these relationships are mentioned in this presentation. As for the theological sense of the „ruler of the world”, the thesis developed that this term has ironic sense. According to holy scriptures, three relationships were isolated relating to the „ruler of the world”: Jesus, the followers and unbelievers („of this world”). In the first instance, we deal with classical irony – Jesus’ description „ruler of this world” does not even

partially give the impression of reality, as carried by the meaning of the term; the actions of the Son of Man do not support the title given to satan by Jesus. The intensity and tone of the irony is changing in relation of Christians to „the ruler of this world”, where the prior do not have to be afraid of satan. As the faithful followers of Christ, they are excluded from satan’s power. Nevertheless, they have to be careful of his traps (2 Cor. 2, 11). Finally, those who reject Christ („this world”), with their choice of action, give this term a sense of „tragic irony” - thinking that they are free by rejecting Christ, and they fall into the slavery of satan’s sin. Although one cannot give the term „ruler of this world” the same level of irony, in every relationship analyzed („ruler of this world” versus Jesus, followers and „the world”), nevertheless the types of ironies do not take meanings which would exclude each other.

PRZYPISY

- ¹ Por. C.K. Barrett, *The Gospel to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1967, ss. 355, 391-392, 396, 407; G.-H. Behler, *Les paroles d'adieux du Seigneur, Lectio Divina* 27, Paris 1960, 185-187; M.-F. Berrouard, *Le Paraclet défenseur du Christ devant la conscience du croyant w: Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 33(1949), ss. 361-389; J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanische Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964, s. 334; M.-É. Boismard, A. Lamouille, G. Rochais, *L'Évangile de Jean, Commentaire de l'École Biblique de Jérusalem, Synopse des quatre Évangiles* 3, Paris 1977, s. 310, 317, 361; F.-M. Braun, *L'Évangile selon Jean, La Saint Bible* 10, Paris 1950, ss. 414, 432-433, 440; R.E. Brown, *The Gospel according to John, Introduction, Translation and Notes, The Anchor Bible* 29, New York 1966, s. 356, 477, 651, 656, 711; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes, Kritisch-exegetischer Kommentar über des Neuen Testament* 2, Göttingen 1968, s. 436, 488; H.V. Bussche, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, Bruges 1967, ss. 362-364, 419; C.H. Dood, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953; I. Knabenbauer, *IV Evangelium secundum Iohannem, Commentarius in quattuor S. Evangelia Domini n. Iesu Christi*, Parisiis 1906, s. 400, 453, 480; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean, Études Biblique*, Paris 1927, s. 334, 396; W. Lauck, *Das Evangelium die Briefe des heiligen Johannes, Herders Bibelkommentar die Heilige Schrift für das Leben erklärt* 13, Freiburg 1941, ss. 311, 352-353; R.H. Lightfoot, *St. John's Gospel. A Commentary*, Oxford 1957, s. 266; G. Schiwy, *Weg ins Neuen Testament. Kommentar und Material. Das Evangelium nach Johannes*, Würzburg 1966, 110, 125; L. Stachowiak, *Ewangelia według świętego Jana, Pismo Święte Nowego Testamentu, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* III/4, Warszawa 1975, ss. 291, 321-322; J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament – Sonderband*, Berlin 1976, s. 232, 265, 275; J. Schnackenburg, *Das Evangelium nach Johannes, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament* 4, Freiburg – Basel – Wien 1965-1976, IV/2, ss. 490-491; IV/3, ss. 99-100; 150-151.

- ² Por. Thucydides, *Historia* I, s. 126; Arystoteles, *Athenaion politeia* XIII, 10-12.
- ³ Por. *Archon*, w: *The New Encyclopaedia Britannica*, ed. 15, Chicago – London 1988, t. I, s. 531; *Archont*, w: K. Kumaniecki, K. Michałowski, L. Winniczuk (red.), *Mala encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1988, s. 72; A.H.J. Greenidge, *Handbook of Greek Constitutional History*, London 1895.
- ⁴ Szerzej na ten temat zob. C.E. Arnold, *Ephesians: Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical Setting*, Cambridge 1989; M. Baltesm, *Zur Theologie des Xenokrates*, w: *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden 1988, ss. 43-68; G.B. Caird, *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology*, Oxford 1956; W. Carr, *Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase hai archai kai hai exousiai*, Cambridge 1974; M. Mach, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabinischer Zeit, Texte und Studien zum antiken Judentum* 34, Tübingen 1992; A.D. Nock, *Divine Power*, w: *Essays on Religion and the Ancient World*, Cambridge 1972, ss. 34-45; A.F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977; H.S. Versnel, *Faith Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981.
- ⁵ Por. D.E. Aune, *Archon – ἀρχων*, w: K. van der Toorn, B. Becking, P. van der Horst (red.), *Dictionary of deities and demons in the Bible*, Leiden – New York – Köln 1995, ss. 153-155.
- ⁶ Por. W. Bousset, H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, Tübingen 1926, ss. 332-335; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, s. 330.
- ⁷ Świat jest miejscem walki, gdzie ścierają się ze sobą pierwiastki dobra i zła. Dobrym pierwiastkiem jest *Ahura Mazda* („Biały Pan”), a jego przeciwnikiem jest *Angra Mainyu* („Zły Duch”) zwany później *Arymanem*. Stosunek *Ahura Mazdy* do *Angra Mainyu*, w świetle współczesnych badań, można przedstawić trojako:
 - a) Niektóre fragmenty Awesty (*Yama* 30, 3-5) mówią, że istnieją oni od początku obok siebie.
 - b) Poglądy z epoki Sassanidów (*zerwanizm*) ukazują obydwu bogów jako pochodzących z nieograniczonego czasu.
 - c) Współcześni mazdaiści twierdzą, że ich religia od dawna jest monoteistyczna; *Ahura Mazda* zawsze stał ponad wszystkim.
- Por. H. Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966, s. 363; M. Boyce, *Zoroastrians, their religious beliefs and practices*, London 1979; G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.
- ⁸ Por. K. Kościelniak, *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999, ss. 21-65; J. Meier, *Geister (Dämonen): B.I.c. Israel*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum, Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt*, Stuttgart 1950 nn, t. IX, ss. 579-585.
- ⁹ Nie oznacza to jednak, że religia perska nie miała żadnego wpływu na inne systemy religijne. Niewątpliwie w apokryfach, pismach Esenickich, a także po części w Biblii (zwłaszcza u św. Jana) można zauważyć coś z zaratusztriańskiego „kolorytu”, który najprawdopodobniej był jednym z elementów rozwijających wy-

rażenie Objawienia. Odnosi się wrażenie, że oddziaływanie elementów dualistycznych religii perskiej, przyspieszyło proces wyrazu i zapisu Objawienia na odcinku demonologii. Niemniej do wielkich uproszczeń należy teza G. Messedié, który uważa, iż właśnie w Persji narodził się biblijny diabeł (*Et c'est en Iran que le Diable apparaît donc pour la première fois*). Nie kwestionując oryginalności demonologii perskiej, trudno jest jednak przyjąć bezkrytycznie tezę, że stanowi ona pierwowzór dla wszystkich późniejszych demonologii, jak chce autor. Zob. rozdział: *Zoroastre et la véritable naissance du diable*, w: G. Messedié, *Histoire générale du Diable*, Paris 1993, ss. 101-124, szczególnie 112.

- ¹⁰ R. Jochanan, R. Eliezer b. Jose Hagelili: „kiedy Izraelici stali pod górą Synaj i mówili: «wszystko, co powiedział Jahwe, uczynimy i będziemy posłuszni» (Wj 24, 7), Bóg zawołał anioła śmierci i powiedział do niego: «Chociaż uczyniłem ciebie władcą nad ludźmi (κοσμοκράτωρ), jednak nie możesz mieć władzy nad tym narodem, ponieważ są to moje dzieci (wy jesteście synami Jahwe waszego Boga – Pwt 14, 1)»". Por. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1954-1961, t. II, s. 552.
- ¹¹ Por. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, 334; G. Delling, ἀρχων, w: G. Kittel, G. Friedrich (red.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933, t. I, s. 487; F.-M. Braun, *L'Évangile selon Jean*, s. 414; C.K. Barrett, *The Gospel to St. John*, s. 355; R.E. Brown, *The Gospel according to John*, s. 468.
- ¹² Por. C.K. Barret, *The Gospel to St. John*, s. 355; R.E. Brown, *The Gospel according to John*, s. 468.
- ¹³ Por. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, t. II, s. 552.
- ¹⁴ Zob. *Das Martyrium des Propheten Jesaja* (tłum. G. Beer), w: *Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testament*, Tübingen 1900, t. II, s. 124.
- ¹⁵ Zob. *Das Buch der Jubiläen* (tłum. E. Littmann), w: *Apokryphen ...*, t. II, ss. 31-118.
- ¹⁶ Zob. teksty z Qumran w edycji: J. Carmignac, P. Guilbert, *Les textes de Qumran traduits et annotés*, t. 1-2, Paris 1961-1963.
- ¹⁷ Por. R. Schnackenburg, *Das Evangelium nach Johannes*, IV/2, s. 490.
- ¹⁸ Por. H.W. Huppenbauer, *Belial in dem Qumrantexten*, w: *Theologische Zeitschrift* 15(1959) 81-89; J. Carmignac, P. Guilbert, *Les textes de Qumran*, t. I, s. 87, 143, 201; R. Schnackenburg, *Das Evangelium nach Johannes*, IV/2, s. 490; J.H. Charlesworth, *A Critical Comparison of the Dualism in 1QS 3, 13- 4, 26 and the Dualism Contained in the Fourth Gospel*, w: *New Testament Studies* 15(1968), ss. 389-418; R.E. Brown, *The Gospel according to John*, s. 468.
- ¹⁹ Por. E. Cothenet, *Jean et la tradition de Qumran*, w: M.-É. Boismard, E. Cothenet, *La tradition Johannique, Introduction critique au Nouveau Testament*, Paris 1977, t. III, ss. 212-213.
- ²⁰ Por. O. Merk, αρχων, w: H. Balz, G. Schneider (red.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1980-1983, t. I, s. 402.
- ²¹ Na temat większej ilości szczegółów dotyczących „władcy” (ἀρχων) w odniesieniu do świata demonicznego, jego powiązań z demonologią biblijną oraz Pawłowymi „Mocami i Potęgami” zob. np. W. Carr, *Angels and Principalities*, Cambridge 1981; tenże, *The Rulers of this Age – 1 Corinthians 2.6-8*, w: *New Testament Studies*

23(1976-1977), ss. 20-35; M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen 1909, ss. 88-99; W. Grundmann, *Der Begriff der Kraft in der Neutestamentlichen Gedankenwelt*, Stuttgart 1932, ss. 39-55; G. Miller, *Archonten toutou aionos toutou – A New Look at 1 Corinthians 2, 6-8*, w: *Journal of Biblical Literature* 91(1972), ss. 522-528; M. Pesce, *Paole egli Arconti a Corinto: Storia della ricerca (1888-1975) ed esegesi di 1 Cor. 2,6.8*, Brescia 1977; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament, Quaestiones disputatae* 3, Freiburg 1963; J. Schniewiend, *Die Aerchonten dises Aons, 1 Kor 2, 6-8. Nachgelassene Reden und Aufsätze*, Berlin 1952, ss. 104-109; D.E. Aune, *Archon – ἀρχων*, ss. 153-159.

²² Jan Paweł II, *List Apostolski z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej*, „Tygodnik Powszechny” 37(1989), ss. 1-2.

²³ Por. H. Clavier, *L'ironie dans IV-e Évangile*, w: *Studia Evangelica* 1(1959), ss. 361-376.

²⁴ „Określenie «władca tego świata» tylko Janowe – jest jak się zdaje – do pewnego stopnia ironiczne (J 12, 31; 14, 30; por. Łk 4,6), gdyż łączy się z jakąś porażką we wszystkich trzech miejscach”. A. Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 47; „Chciałoby się powiedzieć, że użycie tego tytułu /tzn. «władca tego świata»/ jest zawsze ironią w ustach zwycięzcy /Jezusa/; «władca tego świata zostanie precz wyrzucony» (J 12, 31)”. A. Jankowski, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga*, w: A. Hartliński (red.), *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, Poznań, Warszawa, Lublin 1970, ss. 70-71.

²⁵ Por. *Ironie*, w: *Der Grosse Brockhaus*, ed. XVI, t. V, Wiesbaden 1954, s. 737; W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1984, s. 195; M. Szymczak, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1978, t. I, s. 807.

²⁶ Np. J 6, 42: „Czyż to nie jest Jezus, syn Józefa, którego ojca i matkę znamy?”; 7, 3-4: „Wyjdź stąd i idź do Judei, aby i uczniowie Twoi ujrzeli czyny, których dokonujesz”; 7, 35: „Dokąd to zamierza On pójść, że Go nie będziemy mogli znaleźć?”; 7, 41: „Czyż Mesjasz przyjdzie z Galilei?”; 8, 19: „Pięćdziesięciu lat nie masz, a Abrahama widziałeś?”; 18, 39: „/.../ czy zatem chcecie abym wam uwolnił króla żydowskiego?”; 19, 5: „Oto człowiek”; 19, 19: „Jezus Nazarejczyk, Król Żydowski” itd. Szerzej na ten temat zob. H. Clavier, *L'ironie dans IV-e Évangile*, ss. 270-276.

CHRYSTUS POŚREDNIK W PISMACH ŚWIĘTEGO MAKSYMILIANA KOLBE

Chrystus jest jedynym i doskonałym Pośrednikiem ostatecznego zbawienia, które polega na wiecznym przymierzu Boga z ludźmi. Dla o. Kolbe, predestynacja Chrystusa nie wynikała tylko z odkupienia od grzechu, ale wynika z faktu, że Chrystus jest najwyższym wyrazem dobroci i miłości Boga. Boży plan zbawienia, polega więc na komunikowaniu życia trynitarnego wszystkim istotom racjonalnym poprzez pośrednictwo Słowa, które się wcieliło, to znaczy stało się człowiekiem. Istnienie stworzeń inteligentnych pociąga za sobą w obecnym porządku zbawienia dopuszczenie grzechu, dlatego też predestynacja Chrystusa zakłada także odkupienie gatunku ludzkiego poprzez życie, mękę i krwawą śmierć Chrystusa, która prowadzi do zmartwychwstania. Ponadto Pośrednik przyjmuje do współpracy w dziele odkupienia Niepokalaną, swoją Matkę, osobę odkupioną przez Niego w sposób niezwykle. W niniejszym opracowaniu prześledzimy myśl kolbiańską dotyczącą tematyki, która powyżej została przedstawiona w zarysie.

1. Uniwersalne pośrednictwo Chrystusa

Objawienie Boże potwierdza, że żyjący Bóg jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym, trzy Osoby w jednej naturze, Trójca Święta, od której wszystko pochodzi i do której wszystko wraca. Jednakże dla św. Maksymiliana najważniejszym słowem, które Objawienie mówi nam o Bogu jest stwierdzenie, że Bóg jedyny w Trójcy świętej jest miłością¹. Ponieważ natura Boża jest miłością i miłość jest życiem Boga, dlatego też każde Jego działanie jest wyrazem i owocem miłości². O. Kolbe umieszcza więc miłość Boga na początku, w centrum i w zakończeniu każdego opracowania teologicznego³.

Św. Maksymilian używa formuły akcji i reakcji takiej samej, ale o przeciwnym kierunku, z mechaniki Newtona na polu teologii⁴ i łączy je z ulubionym aksjomatem św. Bonawentury, że Bóg jest dobry, jest nieskończonym Dobrem

i dlatego jest miłością. Z powodu swojego nieskończonego Dobra wymaga wspólnoty trzech osób. Ta sama Dobroć nieskończona wyjaśnia ponad to jej komunikację na zewnątrz, poprzez misję Syna w świecie, aby umożliwić stworzeniom rozumnym uczestnictwo w życiu Bożym⁵.

Każda łaska – to owoc życia Trójcy Przenajświętszej: Ojciec rodzi odwiecznie Syna, a Duch Święty od nich pochodzi. Tą drogą spływa wszelka doskonałość w każdym porządku na świat. Każda łaska wychodzi od Ojca, który odwiecznie rodzi Syna i przez wzgląd na Syna. Duch Święty, który odwiecznie od Ojca i Syna pochodzi, tą łaską w Niepokalanej i przez Nią kształtuje dusze na podobieństwo pierworodnego Boga-Człowieka⁶.

Właśnie prawo akcji i reakcji pozwala św. Maksymilianowi uzupełnić i zilustrować analizę św. Bonawentury, podkreślając charakter praktyczny misterium trynitarnego w teologii i opierając go generalnie na wzajemnym dopełnianiu podwójnego pochodzenia *ad intra* i odbitemu obiektywnie w wszystkich dziełach Bożych *ad extra*, szczególnie we wzajemnym uzupełnieniu podwójnego posłannictwa *ad extra*, poprzez które zostaje ustanowiony porządek zbawienia i powrót stworzenia do Ojca⁷.

W Trójcy Przenajświętszej wszystko pochodzi od Ojca i powraca do Niego poprzez Syna i Ducha Świętego⁸. Św. Maksymilian nazywa to podwójne pochodzenie przyływem i odpływem nieskończonej miłości. I jak życie w łonie Trójcy Świętej jest ukonstytuowane poprzez przyływ i odpływ miłości, tak i ten sam proces zachodzi pomiędzy Stwórcą a stworzeniem, które wychodzi od Niego i do Niego powraca. W łonie Trójcy tylko Syn nosi imię Pośrednika, ponieważ On, jako zrodzony, jest z natury osobą pośrednią pomiędzy Ojcem i Duchem Świętym. On jest zrodzony, aby być Pośrednikiem, poprzez którego Duch Święty pochodzi od Ojca⁹.

Syn wcielony narodził się poza Trójcą w konkretnym, historycznym czasie, aby stać się bezpośrednim Pośrednikiem, ze swoim pośrednictwem-zbawieniem, pomiędzy Ojcem i Duchem Świętym, jakoby wcielonym, czyli Niepokalaną, Przedstawicielką i Matką duchową całej ludzkości¹⁰.

W skrócie więc możemy ująć rozumowanie św. Maksymiliana w następujący sposób: Jezus Chrystus jest Pośrednikiem w dwóch porządkach: jako Syn Boży, Druga Osoba Trójcy, jest Pośrednikiem pomiędzy Ojcem i Duchem Świętym; jako Słowo Wcielone jest Pośrednikiem pomiędzy Ojcem i jakby wcielonym Duchem Świętym, czyli Niepokalaną, która jest Pośredniczką pomiędzy Nim i całą ludzkością. Ta teza kolbiańska ma jednoznaczny posmak bonawenturiański, pomimo że jest zintegrowana z myślą skotystyczną¹¹.

„Stworzenie jest owocem miłości”¹². Tak pisze o. Kolbe idąc za intuicją świętego Franciszka i teologią błogosławionego Jana Dunsza Szkota. Nasz autor kreśląc wielkie etapy planu stwórczo-zbawczego twierdzi, że porządek stworzenia i porządek zbawienia są zależne tylko i wyłącznie od wolnej, szczodrej i darmowej miłości Boga¹³.

Chrystus Pośrednik w pismach Świętego Maksymiliana Kolbe

Dla św. Maksymiliana Boży plan zbawienia polega na przekazaniu życia trynitarnego, a więc wiecznego zbawienia wszystkim stworzeniom racjonalnym poprzez uniwersalne pośrednictwo Wcielonego Słowa¹⁴. Píše o. Kolbe:

Prawda, że jedynym Pośrednikiem do Ojca jest Syn Wcielony, Jezus Chrystus, Bóg i człowiek zarazem, przez którego nasze holdy oddawane Ojcu stają się z ludzkich Bożymi, ze skończonych – nieskończonej wartości, i tak rzeczywiście godnymi majestatu Ojca. Prawda, że Ojca miłujemy w Synu, w Jezusie Chrystusie i Jemu musimy oddać całą naszą miłość, by w Nim i przez Niego całą naszą miłość otrzymał Ojciec¹⁵.

W odniesieniu do pośrednictwa Jezusa Chrystusa należy podkreślić ważność ludzkiej natury, zjednoczonej hipostatycznie z naturą Syna, jako miejsca mediacji, nie tylko dla bytów ludzkich, ale także dla aniołów. Jest bowiem jeden plan zbawienia dla wszystkich stworzeń, którego fundamentem, centrum i kresem jest Jezus Chrystus umarły i zmartwychwstały¹⁶. Jednakże o. Kolbe precyzuje, że zasługi Chrystusa wpływają w inny sposób na Maryję i aniołów z jednej strony i ludzi z drugiej. Chrystus wysługuje Maryi łaskę zachowania od grzechu pierwotnego i grzechów powszednich, aniołom łaskę wytrwania, ludziom łaskę wyzwolenia z więzów grzechu¹⁷.

Działanie stworzeń obdarzonych rozumem nabierają wartości nieskończonej poprzez zasługi Chrystusa. Człowiek oprócz tego ma wcielony przykład boskości w osobie Syna, przykład możliwy do naśladowania, Chrystusa, Człowieka-Boga, który stał się dla niego drogą¹⁸.

Według św. Maksymiliana ta wizja mocy pośrednictwa Słowa wcielonego i wyniesienie bytu ludzkiego (Niepokalanej) do godności Matki Bożej, wywołuje odrzucenie Bożego planu poprzez część aniołów, którzy w ten sposób skazują się na stan potępienia¹⁹.

Jest ewidentnym, że dla św. Maksymiliana „Jezus Chrystus jest jedynym pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludzkością”²⁰. Jednakże należy zauważyć, że o ile chodzi o mediację ontologiczną i mediację operatywną, znajdziemy wiele passusów, które ją potwierdzają, natomiast mediacja aktualna jest trochę zaniebana w pismach kolbiańskich. Taki stan rzeczy wypływa ze sposobu i natury pośrednictwa maryjnego u o. Kolbe, temat któremu poświęcimy więcej uwagi w dalszej części obecnego opracowania. Wydaje się, że nasz autor nie wyklucza innych pośrednictw, jak na przykład pośrednictwa Kościoła, Ciała Mistycznego Chrystusa²¹, jednakże nie mówi o nich jasno.

Podsumowując możemy powiedzieć, że w myśli św. Maksymiliana Jezus Chrystus pozostaje przeto jedynym Pośrednikiem pomiędzy ludzkością i Ojcem, i tylko poprzez Słowo Wcielone odpowiedź stworzenia Ojcu stają się godna Niego. Nasz autor przypisuje imię Pośredniczki Niepokalanej, jednakże rola Maryi jest widziana w sposób i w funkcji chrystologicznej i trynitarniej.

2. Wymiar zbawczy życia ziemskiego Jezusa

Znaczenie zbawcze wydarzeń z całego życia Jezusa było doceniane w przeszłości w bardzo różnej mierze. W trzech ostatnich stuleciach były one prawie zapomniane przez teologię, stały się bardziej przedmiotem kaznodziejstwa niż studium²². Życie ziemskie Jezusa, jego historyczny rozwój, ograniczenia jego ludzkiej egzystencji, a nade wszystko jego cierpienie i życie w ubóstwie, były rozpatrywane w klasycznej chrystologii w sposób mało pogłębiony i niewystarczający²³. Można powiedzieć, że zwłaszcza w teologii scholastycznej, problem Jezusa Chrystusa był rozpatrywany w aspekcie Jego bóstwa, pisano o Nim jako obrazie Bożym, a nie przykładzie człowieka, żyjącego w konkretnych kulturowych i historycznych warunkach²⁴. Zainteresowanie tą tematyką rozbudziło się na nowo w ostatnim czasie wraz z odnowionym rozpatrywaniem problemu Jezusa opartym i scentralizowanym na historii zbawienia, dokonując przeglądu najważniejszych wydarzeń z życia Jezusa, od wcielenia i życia ukrytego do centralnych etapów jego posłannictwa: kuszenia, chrztu, nauczania, cudów, przemienienia; aż do misterium paschalnego²⁵. W zależności od stosunku do osoby Jezusa, pojmowanej jako punkt wyjścia, opracowanie chrystologiczne może wybrać jedną z trzech metodologii: „odgórną”, „oddolną” i „odśrodkową”²⁶.

Współczesnym językiem możemy powiedzieć, że chrystologia św. Maksymiliana jest chrystologią „odgórną”, ponieważ wychodzi od predestynacji Chrystusa i wyznania wiary we wcielenie Słowa Bożego jako zstąpienia Drugiej Osoby Boskiej w historię i konsekwencję tego poprzez życie Chrystusa – Człowieka-Boga. Nasz autor eksponuje życie historyczne Słowa wcielonego, jego śmierć i zmartwychwstanie, Jego przejście do chwały, ukoronowanie stworzenia poprzez uczestnictwo w życiu Bożym zaofiarowane poprzez Jezusa jako pełna realizacja zbawienia.

W prezentacji działalności zbawczej Słowa wcielonego w ciągu ziemskiego życia, o. Kolbe uwypukla trzy momenty: wcielenie, mękę i śmierć oraz zmartwychwstanie. Jednakże należy podkreślić, że nie tylko najważniejsze wydarzenia mają moc zbawczą, ale wszystkie wydarzenia z życia Jezusa. I rzeczywiście w pismach kolbiańskich znajdujemy fragmenty, które mówią o innych epizodach z życia Jezusa i ich znaczeniu. Należy jednak rozpatrywać je jako aspekty jednego misterium zbawienia. O. Maksymilian pisał w „Ryccerzu Niepokalanej”:

Bóg zniża się do stworzenia, staje się człowiekiem, by go odkupić i nauczyć pokory, cichości, posłuszeństwa, prawdy. (...) Przyszedł w ubogiej stajence, zamieszkał w ubogim domku, przez 30 lat był posłusznym w pokorze, uczył, jak żyć, miłościwie przygarniał pokutujących grzeszników, gromił obłudnych faryzeuszów, a wreszcie zawisł na drzewie Krzyża spełniając proroctwa. Człowiek odkupiony. Chrystus Pan zmartwychwstaje, zakłada swój Kościół na opoce – Piotrze i obiecuje, że bramy piekielne nie przemogą go²⁷.

Chrystus Pośrednik w pismach Świętego Maksymiliana Kolbe

Jak wynika z zacytowanego powyżej tekstu o. Kolbe przyznaje Chrystusowi Panu, Człowiekowi-Bogu podwójną rolę: odkupienie i przykład do naśladowania. Oczywiście obydwa te wymiary są połączone i są częścią jednego procesu zbawienia, misji Jezusa, w jej istocie, która w tym samym czasie wyraża się poprzez słowa i jest reprezentowana przez czyny. Rzeczywiście ta podwójna misja Jezusa ma automatycznie funkcję zbawczą²⁸. Pierwsza, ponieważ Syn Boży, który przyszedł na świat przyjmuje na siebie winę wynikającą z grzechu innych, aby odkupić gatunek ludzki i wysłużyć łaskę uświęcającą, łaski uczynkowe i prawo wejścia do Królestwa niebieskiego²⁹. Druga, ponieważ Pan Jezus wybrał życie ubogie i pełne cierpienia, aby dać nam przykład cierpliwości, znosząc z mocą próby, i kształtować nas na swój obraz³⁰.

I zstępuje Bóg na ziemię, staje się człowiekiem; sam Bóg-Człowiek, Chrystus Jezus, świeci przykładem życia i naucza słowem. (...) Im która dusza bardziej go naśladowuje, tym bardziej się do Niego upodobni, a im więcej się upodobni, tym więcej się uświęci, ubóstwi. Przypatrzmy się więc Jego życiu, by jak najlepiej je odkopiować³¹.

O. Kolbe, żyjąc gorącym pragnieniem osiągnięcia świętości, podkreśla, że „naśladowanie Jezusa, to cała nasza świętość”³². W swoich notatkach z rekolekcji św. Maksymilian proponuje trzy stopnie naśladowania Jezusa. Wszystkie trzy na pierwszym miejscu stawiają ubóstwo. W pierwszym wybiera raczej wzgardę i wszystkie cierpienia niż grzechy śmiertelne. W drugim wybiera ubóstwo, wzgardę i wszystkie cierpienia niż grzechy powszednie. W trzecim wzgardę i wszystkie cierpienia niż bogactwo, zaszczyty i przyjemności. Taki wybór jest odpowiedzią miłości na miłość Jezusa, ponieważ sam Jezus wybrał wzgardę, ubóstwo i cierpienie³³.

Naśladowanie Chrystusa, według o. Maksymiliana, musi się realizować poprzez opcję na rzecz ubóstwa, cierpienia i upokorzenia. Jego urzeczywistnienie jest kroczeniem z miłości dla Jezusa, jest ożywieniem tego samego doświadczenia Słowa wcielonego, jest aktualizacją misterium Syna Bożego, który stał się człowiekiem³⁴.

O. Kolbe bardzo dobrze rozumie, że kochać Jezusa, to znaczy stać blisko Jego Serca, ponieważ w Nim znajduje się miłość trynitarna, która wzbudza prawdziwy pokój w sercu człowieka, ale wszystko to ma miejsce tylko kochając Niepokalaną. Rzeczywiście dla św. Maksymiliana w naśladowaniu Jezusa Niepokalaną zajmuje miejsce szczególne³⁵. Uczeń Chrystusa naśladowując Mistrza w miłości do Jego Matki³⁶, jest pouczany przez Niepokalaną jak poznawać i kochać samego Jezusa Sercem Maryi³⁷.

Nasz autor jest w pełni świadomy, że Jezus jest naszym wzorem absolutnym, predestynowanym przez Ojca, abyśmy my stali się do Niego podobni. Píše św. Maksymilian:

Na wzór tego pierwszego Syna Bożego, Boga-Człowieka, nieskończonego, mają się urabiać odtąd dzieci Boże, kopiując rysy Boga-Człowieka, naśladowując 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-Bogiem. (Zaślubiny duszy z Chrystusem dla upodobnienia się i działania boskiego)³⁸.

Cel ojca Kolbe jest więc jasny, naśladować doskonały wzór Jezusa i w ten sposób oddać się we wyłączne posiadanie Jezusa, aby w ten sposób dojść do Ojca.

Wreszcie należy uwzględnić jeszcze inny wymiar, wypływający z życia ziemskiego Jezusa, to znaczy wymiar teologii sakramentalnej. Sakramenty mają swoje źródło w życiu Chrystusa, w Jego słowach i czynach. Rzeczywiście one są gestami i słowami poprzez które Jezus Chrystus kontynuuje wypowiadanie się poprzez człowieczeństwo³⁹. Także o. Kolbe zauważa, że w sakramentach Kościół realizuje nakaz Jezusa, aby uaktualniać zbawienie człowieka⁴⁰.

Podsumowując należy powiedzieć, że w odniesieniu do wartości zbawczej życia ziemskiego Jezusa, św. Maksymilian jeszcze raz powtarza przebieg prawa akcji i reakcji takiej samej, ale o przeciwnym kierunku: Jezus pobudzony miłością Bożą zstępuje na ziemię, aby wyzwolić człowieka, aby ofiarować łaskę uświęcającą i dać wzór do naśladowania; człowiek ze swej strony z miłości do Jezusa, stara się Go naśladować, i dzięki zasługom Chrystusa zostaje przebóstwiony, to znaczy zaproszony do udziału w życiu Bożym.

3. Misterium paschalne miejscem pośrednictwa Chrystusa

Byłoby niemożliwe zrozumieć historię zbawienia zapisaną w Biblii bez smutnej rzeczywistości grzechu, bez tej tragedii, która stoi u początków ludzkości, i która dlatego też nazywana jest grzechem pierworodnym; byłyby niemożliwy do odczytania dramat krzyża, Kościół i sakramenty. Tego wszystkiego był całkowicie świadomy o. Kolbe, który często tę tematykę poruszał czy to pisząc czy przemawiając⁴¹.

Św. Maksymilian zauważa, że doświadczenie każdego dnia jasno ukazuje, iż grzech jest rzeczywistością obecną wśród ludzi⁴². Grzech pierworodny jest pierwszym grzechem na tej ziemi. Pierwsi rodzice rodzaju ludzkiego mieli to nieszczęście popełnienia tego pierwszego grzechu i z tego powodu miłość, którą Bóg Stworzyciel dał gatunkowi ludzkiemu i który z niego uczynił arcydzieło Boże na ziemi, została utracona⁴³. Tak więc to co oddala człowieka od Boga to grzech, bunt przeciwko Bogu, pycha, roszczenie, aby stać się takim jak Bóg⁴⁴.

Ponadto według o. Kolbego grzech, rozpatrywany z pewnego punktu widzenia, zostaje oceniony jako zło nieskończone, ponieważ ciężar grzechu zależy od godności osoby, która zostaje obrażona. Dlatego też w przypadku Boga, grzech ten przyjmuje charakter zła nieskończonego. Do zgładzenia takiej nie-

skończonej winy, nie wystarczy ograniczone zadośćuczynienie. Sprawiedliwość wymaga, aby zadośćuczynienie było proporcjonalne do obrazy, żąda więc zadośćuczynienia nieskończonego. Tak więc żaden człowiek, nawet najbardziej święty, z samego faktu, że jest ograniczony, co więcej nawet wszyscy ludzie wzięci razem, nie są w stanie naprawić grzechu popełnionego w stosunku do Boga Najwyższego⁴⁵.

Jednym z najbardziej wstrząsających paradoksów grzechu jest fakt, że człowiek może grzech popełnić, ale ponieważ wraz z grzechem zrywa swoją więź z Bogiem, nie może sobie go odpuścić, ani nie może żądać odpuszczenia jako pewnego rodzaju swojego prawa. Jednakże Boży plan zbawienia znajduje swój punkt wyjścia w Bogu, który w swojej miłości nie opuszcza grzesznego człowieka, ale „Bóg postanowił zlitować się nad upadłą ludzkością i aby zadośćuczynić wymaganiom sprawiedliwości Bożej wobec grzechów ludzi, posłał na świat swego Jedyne Syna”⁴⁶, ponieważ „Bóg, i tylko nieskończony Bóg, może nieskończenie zadośćuczynić”⁴⁷.

Sprawiedliwość, która wymaga, aby słuszny porządek został na nowo przywrócony, ma dla o. Maksymiliana znaczącą rolę, jednakże w opis zadośćuczynienia zastępczego wchodzi dwa inne wymiary: kara, która jest zapłatą za przywrócenie porządku i miłość, która jest fundamentalnym motywem dla którego jest dana zapłata i dla którego sama sprawiedliwość Boga wchodzi w działanie.

Męka i śmierć Jezusa są esencjalnymi elementami zadośćuczynienia. „Jezus Chrystus, żyje w ubóstwie i cierpieniu i umiera na krzyżu, splacając przeobficie dług sprawiedliwości Bożej”⁴⁸. Męka i śmierć Jezusa są istotowo ugruntowane w Jego miłości, z którą On ofiaruje się ku chwale Ojca i zbawieniu ludzkości⁴⁹. Rzeczywiście ostatecznym źródłem naszego zbawienia jest niewątpliwie miłość, która nie jest ograniczona do miłości Jezusa, który się ofiaruje za nas na krzyżu, ale sięga miłości Ojca, która dochodzi do tego stopnia, że daje On swojego Syna jedyne dla naszego zbawienia⁵⁰. Ta miłość przenika cały proces zbawienia człowieka, z miłości Ojciec pragnie przygarnąć wszystkich na powrót do Siebie⁵¹.

Krwawa śmierć Chrystusa dla o. Kolbe nie jest jakimś faktem mitycznym czy „pobożnym” opowiadaniem. Nasz autor mówiąc o męce Chrystusa Pana nie „uprąwia poezji”. Cierpienie i ofiara życia Jezusa jest faktem realnym, historycznym. Wydarzenia na górze Kalwarii poświadczają, że Chrystus był wzgardzony, wyśmiany, i w męczarniach zawieszony na nikczemnej szubienicy krzyża pomiędzy dwoma złoczyńcami, gdzie poniósł najbardziej haniebną śmierć⁵². Właśnie z tego powodu św. Maksymilian wypowiada swoją wdzięczność tym wyrażeniem pełnym zachwytu: „W ten straszny a ofiarny sposób odkupiłeś mnie, o Boże miłości!”⁵³.

O. Maksymilian w jednym z artykułów opublikowanym w „Miles Immaculae” opisuje w sposób bardzo zwięzły dzieło zbawcze Chrystusa i jego skuteczność dla ludzkości.

Dzieło odkupienia zależy bezpośrednio od drugiej Osoby Bożej, Jezusa Chrystusa, który pojednał nas przez krew swoją z Ojcem i zadośćuczynił Mu za grzech Adama, a tak wysłużył nam łaskę uświęcającą, jak i różne łaski uczynkowe oraz prawo wejścia do nieba⁵⁴.

Jak wynika z zacytowanego powyżej tekstu, odkupienie od grzechu jest należycie docenione przez o. Kolbe, jednakże należy podkreślić, że dla niego zbawienie dane przez Boga jest wyrazem Jego wolnej i darmowej miłości. Zbawienie *od* grzechu jest tylko jednym z aspektów dzieła odkupieńczego Chrystusa. Św. Maksymilian ogniskuje koncepcję odkupienia jako zbawienia *dla* wyniesienia, oświecenia, przeobstwienia człowieka⁵⁵.

Dla o. Maksymiliana zmartwychwstanie Chrystusa jako niepodważalny fakt historyczny⁵⁶, jest świadectwem Jego mocy Bożej⁵⁷, potwierdzeniem definitywnej akceptacji ofiary Chrystusa przez Boga⁵⁸ i najdoskonalszym dowodem i koronnym argumentem prawdziwości jego religii⁵⁹. Świadomość, że wydarzenie zmartwychwstania powinno być umieszczone jako moment i wymiar zasadniczy dzieła zbawczego Jezusa, w czasach o. Kolbe na polu teologicznym nie była jeszcze wystarczająco rozwinięta⁶⁰.

Wydaje się, że zmartwychwstanie Chrystusa, według św. Maksymiliana, jest również wydarzeniem służącym za przejście od życia ziemskiego, męki i śmierci Chrystusa do czasów Kościoła. Píše o. Kolbe: „Chrystus Pan zmartwychwstaje, zakłada swój Kościół na opoce – Piotrze i obiecuje, że bramy piekielne nie przemogą go”⁶¹ i w innym miejscu: „Potem zmartwychwstał spośród umarłych, ogłosił zadośćuczynienie za grzech i rozkazał uczniom swoim chrzcić w Imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”⁶² Zmartwychwstanie oznacza więc, także powołanie do apostołatu tych samych osób, które potem jak podążały za Jezusem podczas jego działalności publicznej, opuściły Go w momencie śmierci, uciekły⁶³. Jezus może powierzyć misję tworzenia Kościoła uczniom dopiero po umocnieniu ich swoim zmartwychwstaniem i po zesłaniu Ducha Świętego na nich. Teraz oni przyjmują na siebie ciężar głoszenia zbawienia danego ludziom w dziele zbawczym Chrystusa. Jezus Chrystus jest obecny w Kościele, który kontynuuje głoszenie obietnicy jaka Bóg dał człowiekowi i realizuje ją w Jego imię. W świetle natury Kościoła, ukazuje się jasna również natura sakramentów. Kościół, na mocy mandatu otrzymanego od Chrystusa, komunikuje zbawienie ludzkości⁶⁴.

Píše św. Maksymilian w „Mugenzai no Seibo no Kishi”: „Kościół święty wierzy, że przez ten chrzest, ustanowiony przez samego Jezusa Chrystusa, Krew Chrystusa wylana na krzyżu obmywa duszę ze zmyty grzechu pierwotnego i przywraca jej utraconą godność dziecka Bożego”⁶⁵, a w jednym z artykułów w „Rykerzu Niepokalanej”: „Przez sakrament spowiedzi świętej nieskończone zasługi Męki Pana Jezusa ściśle i całkowicie wyrównują zniewagę”⁶⁶.

Podsumowując możemy powiedzieć, że dla o. Kolbe wcielenie Słowa osiąga punkt kulminacyjny w misterium bolesnym, a zarazem chwalebnym męki, śmierci i zmartwychwstania. Cierpienie i śmierć Syna Bożego są świadectwem najwyższego realizmu Jego wcielenia⁶⁷. Chrystus, aby ukazać swoją nieskończoną miłość wobec ludzkości własną krwią pojednuje ją z Ojcem, zasługuje wszystkie łaski i przywraca człowiekowi straconą godność dziecka Bożego. Także i Duch Święty uczestniczy w tym dziele, z faktu, że dzięki odkupieniu dokonанemu przez Chrystusa, przekształca dusze ludzkie w świątynię Boga, czyni ludzi przybranymi dziećmi Bożymi i dziedzicami Królestwa Bożego⁶⁸. Chrystus po swoim zmartwychwstaniu nakazuje swoim uczniom, to znaczy Kościołowi, dalsze przekazywanie orędzia zbawienia i udzielanie sakramentów⁶⁹. Odkupienie Chrystusa, jedyne Pośrednika pomiędzy Bogiem, a człowiekiem opiera swoją skuteczność zbawczą na Jego śmierci i zmartwychwstaniu, jest wyzwoleniem całej ludzkości od wszelkiego grzechu i niegodziwości. W nim dokonuje się doskonałe pojednanie pomiędzy Bogiem i człowiekiem, odnowienie i ostateczne przeobstwienie człowieka.

4. Rola pośrednictwa Maryi w pośrednictwie Chrystusa

Nauka o powszechnym pośrednictwie Maryi jest jedną z kolumn na jakich o. Maksymilian opiera swoją duchowość i apostołat. Rzeczywiście dla niego rola Matki Bożej w życiu duchowym jest czymś nieodzownym i nie do pominięcia. Św. Maksymilian twierdzi, iż w przekazywaniu *ad extra* życia trynitarnego Maryja jest pośredniczką wszystkich bez wyjątku łask, i z tego powodu tylko poprzez Nią zostaje przekazane życie nadprzyrodzone stworzeniom. Człowiek, więc, aby otrzymać łaskę nie ma innej drogi jeżeli nie Niepokalaną, i ponadto będzie o tyle żył intensywniej życiem łaski o ile więcej będzie się zbliżał do Maryi⁷⁰.

O. Kolbe tak pisze w „Wiadomościach z Prowincji”:

Wszyscy wiemy to dobrze, że Niepokalana Dziewica ustanowiona jest przez Boga Pośredniczką wszelkich łask. Nie ma zaś nawrócenia ni uświęcenia bez łaski Bożej, owszem łaska Boża właśnie sprawia nawrócenie i uświęcenie, o ile tylko dusza zechce z tą łaską współpracować. Tak więc nie może być mowy ani o nawróceniu, ani o uświęceniu bez Niepokalanej, Matki Łaski Bożej. Im zaś kto więcej zbliży się do tej Szafarki łask Bożych, tym więcej łask otrzyma i łatwiej siebie uświęci i przyczyni się do uświęcania bliźnich. Słusznie więc staranie się o nawrócenie i uświęcenie dusz musi się odbywać pod opieką i za pośrednictwem Niepokalanej⁷¹

W tym miejscu należy zadać sobie pytanie: Jakie jest źródło pośrednictwa maryjnego w myśli św. Maksymiliana? Jaka jest jego natura i rola Maryi w jedynym pośrednictwie Chrystusa? W tym paragrafie postaramy się udzielić odpowiedzi na te pytania. Potrzeba jednak najpierw przypomnieć, że mariologia ojca

Maksymiliana jest zasadniczo trynitarna⁷² i każdy przywilej Maryi jest przyporządkowany jednej z Osób Boskich. I tak Niepokalane Poczęcie jest najwyższą manifestacją potęgi stwórczej Ojca; macierzyństwo Boże wypływa ze szczególnego związku Maryi ze Słowem wcielonym; pośrednictwo łask znajduje swoje źródło w ścisłym związku oblubieńczym pomiędzy Nią a Duchem Świętym⁷³.

Pośrednictwo Maryi wypływa więc ze specyficznego związku Niepokalanej z Duchem Świętym. O. Kolbe mówi o tym wyraźnie: „Niepokalana jest Pośredniczką łask wszelkich, ponieważ należy do Ducha Świętego, co wynika z jak najbardziej wewnętrznego, życiodajnego zjednoczenia z Duchem Świętym”⁷⁴. Dziewica Maryja została stworzona przez Boga, ukształtowana jako nowe stworzenie przez Ducha Świętego, aby stać się Matką Syna Bożego. Od momentu kiedy się Nią stała, żyjąc pełnią Ducha Świętego, pełni z Nim zadanie doprowadzenia ludzi do udziału w odkupieniu dokonany przez jedynego Pośrednika⁷⁵. Dziewica Niepokalana włączona w dzieło odkupienia jest znakiem zewnętrznym działania uświęcającego Ducha Świętego, jako uczestniczka pośrednictwa zbawczego Chrystusa, jedynego Pośrednika⁷⁶.

Św. Maksymilian nie ma wątpliwości, że „Jezus Chrystus jest jedynym pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludzkością”⁷⁷. Ta prawda jest tak ewidentna, że nie widzi on potrzeby nieustannego jej powtarzania, co więcej uważa, iż zbytnia dbałość, aby nie pominąć tego założenia, że Maryja jest „po Jezusie” całą naszą nadzieją, jest raczej obraźliwa w stosunku do Jezusa⁷⁸.

Maryja nazywana jest więc Pośredniczką w analogii do Jezusa, jedynego Pośrednika pomiędzy Bogiem a ludźmi, nie w dołączeniu albo w alternatywie, ale w hierarchicznej zależności i podporządkowaniu jednemu pośrednictwu Chrystusa. Wynika to również z tożsamości woli Bożej i woli Niepokalanej⁷⁹. To ona właśnie wymaga, aby pośrednictwo Maryi było pośrednictwem w Chrystusie, a nie obok Chrystusa⁸⁰.

O. Kolbe przyznaje Maryi macierzyńską współpracę w jedynym pośrednictwie Chrystusa zarówno w dziele zbawienia dokonany przez Chrystusa podczas życia historycznego, jak i aplikacji konkretnej i aktualnej poszczególnym ludziom owoców tego odkupienia, poprzez wstawiennictwo i rozdawnictwo łask⁸¹. O. Maksymilian mówi o tym następująco:

Dzieło odkupienia zależy bezpośrednio od drugiej Osoby Bożej, Jezusa Chrystusa, który pojednał nas przez krew swoją z Ojcem i zadośćuczynił Mu za grzech Adama, a tak wysłużył nam łaskę uświęcającą, jak i różne łaski uczynkowe oraz prawo wejścia do nieba.

Jednak również trzecia Osoba Trójcy Przenajświętszej uczestniczy w tym dziele przez to, że dusze ludzkie – na mocy odkupienia dokonany przez Chrystusa – przemienia w świątynie Boże, przyjmuje za dzieci Boże i czyni nas dziedzicami królestwa niebieskiego. (...)

Chrystus Pośrednik w pismach Świętego Maksymiliana Kolbe

Jednak jak Jezus dla okazania swej niezmierniej względem nas miłości stał się Bogiem-Człowiekiem, tak i trzecia Osoba, Bóg-Miłość, chciała jakimś znakiem zewnętrznym okazać swoje pośrednictwo u Ojca i Syna. Tym znakiem jest Serce Niepokalanej Dziewicy, jak jasno wynika z wypowiedzi świętych, zwłaszcza tych, którzy uważają Maryję za Oblubienicę Ducha Świętego. (...)

Duch Święty także po śmierci Chrystusa wszystko działa w nas przez Maryję. (...)

Tworzenie nowych członków Mistycznego Ciała Chrystusowego do końca świata należy do Ducha Świętego. Lecz jak św. Ludwik Grignion wykazuje, dzieło to jest dokonywane z Maryją, w Maryi i przez Maryję. (...)

Z tego wszystkiego, co wyżej powiedziano, wolno wnioskować, że Maryja, jako Matka Jezusa Zbawiciela, stała się Współodkupicielką rodzaju ludzkiego, a jako Oblubienica Ducha Świętego uczestniczy w rozdawnictwie łask wszelkich⁸².

Jak wynika z zacytowanego powyżej tekstu św. Maksymilian potwierdza uczestnictwo Dziewicy Maryi w odkupieniu obiektywnym nazywając Maryję Współodkupicielką i podkreślając jej udział w rozdawnictwie łask. Przyznaje Maryi tytuł Współodkupicielki nie tylko z racji jej pozycji w pośrednictwie poprzez narodzenie Syna Bożego, nie tylko z racji Jej Bożego macierzyństwa jako Maryi, Matki Chrystusa, Matki Odkupiciela, ale także dlatego, że stała u Boga Chrystusa podczas jego odkupieńczego dzieła, współpracując aktywnie z Nim⁸³.

Lektura niektórych fragmentów pism kolbiańskich może sugerować ograniczenie funkcji pośrednictwa Chrystusa tylko do wymiaru ontologicznego i historycznego, zaniedbując aktualne pośrednictwo łask⁸⁴. Sugerują to te teksty, które mówią, że Chrystus wysłużył łaski, ale Maryja je rozdaje⁸⁵. O. Kolbe mówi, iż Matka Boża otrzymała wszystkie łaski na własność i rozdziela je komu chce i jak chce. W ten sposób żadna łaska nie dochodzi do człowieka jeśli nie przez Maryję:

Odtąd Duch Święty nie ześle żadnej łaski, Ojciec przez Syna i Ducha nie spuści życia nadprzyrodzonego na duszę, jak tylko przez Pośredniczkę wszelkich łask – Niepokalaną, za Jej zezwoleniem, współdziałaniem. Wszystkie skarby otrzymuje Ona na własność i rozdziela, komu i w jakiej mierze sama chce⁸⁶.

Maryja pozostaje Pośredniczką także w porządku wstępującym. „Maryja: Matka tak dobra i pokorna, że idzie doń (do Jezusa) orędownać za potrzebującymi Jej wstawiennictwa i opieki”⁸⁷. Św. Maksymilian podkreśla, że nie jest możliwe zbliżenie się do Jezusa bez Maryi. Także jeżeli człowiek może, co więcej powinien zwracać się w pełnej wolności bezpośrednio do Jezusa albo do Boga

Ojca, w rzeczywistości jego modlitwa przechodzi zawsze poprzez Maryję⁸⁸. Nasz autor uzasadnia swoją opinię w następujący sposób:

Prawda, że Ojca miłujemy w Synu, w Jezusie Chrystusie i Jemu musimy oddać całą naszą miłość, by w Nim i przez Niego całą naszą miłość otrzymał Ojciec. Ale też i niemniej jest prawdą, że akty nasze, choćby najświętsze, nie są bez skazy, i jeżeli chcemy je ofiarować Panu Jezusowi czyste i niepokalane, musimy je bezpośrednio skierować jedynie do Niepokalanej i dać Jej na własność, by jako swoją własność dała je Synowi swemu. Wtedy staną się one bez skazy, niepokalane. Otrzymawszy zaś wartość nieskończoną przez Bóstwo Jezusowe godnie uwielbią Boga Ojca. (...)

W rzeczywistości więc jesteśmy całkowicie i zupełnie i wyłącznie oddani Niepokalanej ze wszystkimi czynami, a w Niej i przez Nią znowu całkowicie, zupełnie i wyłącznie Panu Jezusowi; w Nim zaś i przez Niego całkowicie, zupełnie i wyłącznie Ojcu naszemu w niebie. Nie myśląc wcale o tym, nie odczuwając nawet tego, swobodnie możemy oddawać się każdemu nabożeństwu zatwierdzonemu przez Kościół święty⁸⁹.

Dla św. Maksymiliana pobożność maryjna nigdy nie może być oddzielona od pobożności wobec Jezusa czy Ojca. Niepokalana w rzeczywistości jest tylko schodami, mostem, narzędziem biorącym udział w procesie komunikacji życia trynitarnego, które poczynając od Ojca poprzez Syna i Ducha Świętego kończy się na uświęceniu dusz⁹⁰. W tym procesie życia trynitarnego Maryja znajduje się pomiędzy Duchem Świętym a stworzeniami. Tych dwoje stanowi jakby dwa pierścienie, w których jedności życie trynitarne zostaje rozlane w stworzeniach⁹¹.

Krótkimi słowami możemy powiedzieć, że w myśli św. Maksymiliana Chrystus jest Pośrednikiem bezpośrednim pomiędzy Ojcem i Niepokalaną, uważaną z jednej strony za jakby wcielenie Ducha Świętego, i z drugiej jako przedstawicielki całej ludzkości wobec swojego Syna, ludzkości, której Maryja jest także duchową Matką. Tak więc Chrystus jest jedynym Pośrednikiem, Niepokalana jest Pośredniczką u Pośrednika⁹². Jednakże pośrednictwo jedyne i wyłączone Maryi w stosunku do ludzi, nie wyklucza ich bezpośredniego kontaktu z Chrystusem. Nie tylko, ale nawet nie separuje człowieka od Maryi. Właśnie dlatego pośrednictwo maryjne powinno być rozumiane jako przejście z Maryją do Chrystusa, a nie *od* Maryi do Chrystusa, który jest Bogiem wcielonym w Niej⁹³.

Maryja zajmuje więc ważne miejsce w procesie komunikacji życia trynitarnego, ale nie jest jego elementem zasadniczym i podstawowym. Elementem fundamentalnym i pierwszym pozostaje zawsze Chrystus, zarówno w fazie zstępującej, to znaczy w działaniu miłości Ojca, który przekazuje życie Boże, jak i w fazie wstępującej, czyli w odpowiedzi miłości stworzenia, która tylko poprzez Chrystusa staje się godna Ojca. Pośrednictwo maryjne w tym schemacie widziane jest więc w perspektywie trynitarniej i w funkcji chrystologicznej i trynitarniej⁹⁴.

W powyższym opracowaniu staraliśmy się prześledzić, jak o. Kolbe rozumie pośrednictwo Słowa wcielonego. Słowo będąc jedną osobą istniejącą w naturze Boskiej i naturze ludzkiej, jest Pośrednikiem ostatecznym i doskonałym komunii miłości nieskończonej pomiędzy Bogiem w Trójcy jedynym i ludzkością.

Nasz autor przedstawia życie historyczne Słowa wcielonego, jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie, źródło zbawienia całego stworzenia, w sposób szczególny przebóstwienia ludzi i aniołów polegającym wywyższeniu i na przekazaniu im życia Bożego. Wiele uwagi poświęca zagadnieniu swoistego miejsca Maryi w procesie komunikacji życia trynitarnego, wypływającego z Jej Bożego macierzyństwa i ścisłego zjednoczenia z Duchem Świętym. Jednakże w skrupulatnej analizie jego pism nie ukazuje się ono jako element fundamentalny czy pierwszorzędny. Tym elementem pozostaje zawsze pośrednictwo Chrystusa. Pośrednictwo maryjne posiada funkcję chrystologiczną i trynitarną. To Chrystus jest jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, pośrednictwo Maryi jest pośrednictwem przez uczestnictwo, całkowicie zależnym od pośrednictwa Syna.

Summary

Christ as a Intermediary in the Writings of St. Maximilian Kolbe

Christ is the only perfect intermediary of final salvation which relies on the eternal covenant of God with people. For Father Kolbe, the predestination of Christ did not only result from redemption from sin but results from the fact that Christ is the highest expression of the goodness and love of God. God's plan of salvation relies therefore on communicating trinitarian life to all rational beings through the intercession of the Word Incarnate who became man. The existence of intelligent creations leads in present salvation order to the allowing of sin. The predestination of Christ assumes therefore, the redemption of the human race through the life, passion and bloody death of Christ which leads to the resurrection. Moreover, the Intermediator accepts the Immaculate, His Mother, in the acts of redemption, who was redeemed by Him in a special way. In this work, the thought of St. Maximilian can be presented in the following way: Jesus Christ is an Intermediary in two ways: as a Son of God, He is the Intermediary between the Father and the Holy Spirit; on the other hand as a Word Incarnate, He is Intermediary between the Father and the Incarnated Holy Spirit, i.e. Immaculate, who is Mediatrix between Him and the humanity. This thesis has, without a doubt, a St. Bonaventure flavor despite the fact that it is integrated with thoughts of Scotus.

PRZYPISY

- ¹ Por. *Pisma o. Maksymiliana M. Kolbego, franciszkanina*, t. I-VII, Niepokalanów 1970-71. Dalej cytowane jako OMK wraz z numerem tomu i stroną: OMK 1136 (VII, 297); OMK 1175 (VII, 385-387); OMK 1192 (VII, 442).
- ² Por. G. Simbula, *Dio Padre principio e fine di ogni realtà. La teologia del Padre in S. Massimiliano Kolbe*, w: „Miles Immaculatae” 2(1998), s. 380.
- ³ Por. F. Pancheri, *Cristocentrismo e pneumatologia nella mariologia di san Massimiliano Kolbe – I*, w: *Nuova Umanità*, 38(1985), s.99.
- ⁴ Por. OMK 560 (III, 243); OMK 1135 (VII, 291); OMK 1168 (VII, 375); OMK 1175 (VII, 385); OMK 1184 (VII, 428); OMK 1209 (VII, 498).
- ⁵ Por. A. Pompei, *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensare francescano*, Roma 1993, s. 76.
- ⁶ OMK 1209 (VII, 500).
- ⁷ Por. P. Fehlner, *L’Immacolata e il mistero della Trinità nel pensiero di s. Massimiliano Kolbe*, w: „Miles Immaculatae” 3-4(1984), ss. 294-296.
- ⁸ Por. OMK 1133 (VII, 287).
- ⁹ Por. OMK 1175 (VII, 385-387).
- ¹⁰ Por. OMK 1175 (VII, 722).
- ¹¹ Por. P. Fehlner, *L’Immacolata*, s. 298.
- ¹² To zdanie znajduje się w szkicu napisanym w języku łacińskim przez ojca Maksymiliana, jego fragmenty (jednak bez tego zdania) znajdują się w OMK 1168 (VII, 375), pełniejszą wersję wraz z interesującym nas zdaniem znajdziemy w wydaniu włoskim *Scritti di Massimiliano Kolbe*, Roma 1997, nr 1291, s. 2280.
- ¹³ Por. L. Iammarrone, *Il primato di Cristo e l’Immacolata Concezione di Maria Santissima nel pensiero del Beato Giovanni Duns Scoto e di San Massimiliano M. Kolbe*, w: „Miles Immaculatae” 1(1995), s. 78.
- ¹⁴ Por. tamże, s. 75.
- ¹⁵ OMK 565 (III, 269).
- ¹⁶ Por. F. Pancheri, *Cristocentrismo I*, ss. 101-102.
- ¹⁷ Por. L. Iammarrone, *Il primato*, ss. 86-91.
- ¹⁸ Por. G. Domański, *Zarys myśli maryjnej św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 1993, ss. 17-20.
- ¹⁹ Por. OMK 1176 (VII, 389); OMK 1202 (VII, 479).
- ²⁰ OMK 513 (III, 112).
- ²¹ Por. G. Simbula, *Massimiliano Kolbe. Linee fondamentali di spiritualità e apostolato*, Roma 1992, s. 28.
- ²² Por. C. Porro, *Gesù il Salvatore*, Bologna 1992, s. 155.
- ²³ Por. A. Nossol, *Problem Jezusa Chrystusa dzisiaj*, w: *Jezus Chrystus*, Lublin 1992, ss. 36-37.
- ²⁴ Por. G. Iammarrone, *L’uomo immagine di Dio*, Roma 1989, s. 53.

- ²⁵ Por. C. Porro, *Gesù il Salvatore*, ss. 155-156.
- ²⁶ Por. G. Iammarrone, *Gesù di Nazaret Messia del Regno e Figlio di Dio. Lineamenti di cristologia*, Padova 1995, ss. 10-12.
- ²⁷ OMK 1027 (VI, 434).
- ²⁸ Por. G. Domański, *Zarys myśli*, ss. 19-20 ; G.P. Gargano, *Gesù Cristo nella spiritualità mariana di P. Kolbe*, w: „*Miles Immaculatae*” 1-2(1988), s. 235.
- ²⁹ Por. OMK 880 (VI, 42); OMK 1062 (VI, 527); OMK 1105b (VII, 198); OMK 1105c (VII, 201); OMK 1141 (VII, 316).
- ³⁰ Por. OMK 880 (VI, 42); OMK 1209 (VII, 499).
- ³¹ OMK 1209 (VII, 499).
- ³² OMK 483 (III, 52).
- ³³ Por. OMK 841 (V, 20-21).
- ³⁴ G.P. Gargano, *Gesù Cristo*, s. 234.
- ³⁵ Tamże, s. 236.
- ³⁶ Por. OMK 1202 (VII, 479).
- ³⁷ Por. OMK 1078 (VII, 63); OMK 1191 (VII, 439-440); OMK 1208 (VII, 497).
- ³⁸ OMK 1295 (III, 696).
- ³⁹ Por. G. Iammarrone, *Gesù Cristo rivelazione di Dio e archetipo-modello dell'uomo nella cristologia contemporanea*, w: *Gesù Cristo volto di Dio e volto dell'uomo*, Roma 1992, s. 221.
- ⁴⁰ Por. OMK 880 (VII, 42); OMK 1048 (VI, 493); OMK 1105b (VII, 198); OMK 1105c (VII, 201).
- ⁴¹ Por. G. Lentini, *Massimiliano Maria Kolbe. Senza limiti*, Padova 1984, ss. 50-51.
- ⁴² Por. OMK 1105b (VII, 197); OMK 1105c (VII, 200).
- ⁴³ Por. OMK 1027 (VI, 433); OMK 1105b (VII, 197-198); OMK 1105c (VII, 200-201).
- ⁴⁴ Por. OMK 830 (IV, 445); OMK 1019 (VI, 400).
- ⁴⁵ Por. OMK 1027 (VI, 433); OMK 1048 (VI, 493); OMK 1105b (VII, 197-198), OMK 1105c (VII, 200-201).
- ⁴⁶ OMK 1105c (VII, 201).
- ⁴⁷ OMK 1027 (VI, 433).
- ⁴⁸ OMK 1105b (VII, 198).
- ⁴⁹ Por. OMK 1062 (VI, 527); OMK 1105b (VII, 198); OMK 1209 (VII, 499).
- ⁵⁰ Por. B. Mondin, *Gesù Cristo salvatore dell'uomo. Cristologia storica e sistematica*, Bologna 1993, s. 370.
- ⁵¹ Por. J. Domański, *Św. Maksymilian Kolbe czciciel i teolog Niepokalanej, Niepokalanów* 1997, s. 24.
- ⁵² Por. OMK 880 (VI, 42).
- ⁵³ OMK 1062 (VI, 527).
- ⁵⁴ OMK 1141 (VII, 321).
- ⁵⁵ Por. OMK 880 (VI, 42).

- ⁵⁶ Por. OMK 1223 (VIII, 2). W tym artykule napisanym dla japońskiego „Rycerza” – „Mugenzai no Seibo no Kishi” i zatytułowanego *Pan zmartwychwstał*, o. Kolbe analizuje wszystkie fragmenty Ewangelii mówiące o zmartwychwstaniu Chrystusa.
- ⁵⁷ Por. OMK 1088a (VII, 111).
- ⁵⁸ Por. OMK 1105b (VII, 198); OMK 1105c (VII, 201).
- ⁵⁹ Por. OMK 1223 (VIII, 2).
- ⁶⁰ Por. G. Iammarrone, *Gesù Cristo rivelazione*, s. 161.
- ⁶¹ OMK 1027 (VI, 434).
- ⁶² OMK 1105c (VII, 201).
- ⁶³ Por. OMK 880 (VI, 52).
- ⁶⁴ Por. T. Schneider, *Segni della vicinanza di Dio*, Brescia 1989, s. 41.
- ⁶⁵ OMK 1105b (VII, 198).
- ⁶⁶ OMK 1048 (VI, 493).
- ⁶⁷ Por. OMK 1088 (VII, 111).
- ⁶⁸ Por. OMK 1141 (VII, 321).
- ⁶⁹ Por. OMK 1105c (VII, 201).
- ⁷⁰ Por. E. Piacentini, *La dottrina mariologica del P. Massimiliano M. Kolbe*, Roma 1971, ss. 109-110.
- ⁷¹ OMK 1139 (VII, 308).
- ⁷² Por. L. Faccenda, *Padre Kolbe, la Immaculada y la Santisima Trinidad*, Buenos Aires 1996, ss. 16-22.
- ⁷³ Por. G. Simbula, Massimiliano Kolbe, s. 24; S. C. Napiórkowski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym i Matka Odkupiciela*, Lublin 1993, ss. 236-239.
- ⁷⁴ OMK 1135 (VII, 293).
- ⁷⁵ Por. H-M. Manteau-Bonamy, *Nauka maryjna ojca Kolbego*, Niepokalanów 1981, s. 115.
- ⁷⁶ Por. D. Bertetto, *Maternità spirituale di Maria negli scritti di Kolbe e negli atti del Vaticano II*, w: *La Mariologia di S. Massimiliano M. Kolbe*, Roma 1985, s. 557.
- ⁷⁷ OMK 513 (III, 112).
- ⁷⁸ Por. OMK 535 (III, 168).
- ⁷⁹ Por. OMK 1147 (VII, 335-336).
- ⁸⁰ Por. C. Niezgoda, *Niepokalanana – punkt ogniskowy teologii, duchowości i aposto-latu Ojca Kolbego*, w: *Aktualność życia i dzieła św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Kraków 1995, ss. 68-69.
- ⁸¹ Por. G. Simbula, *Massimiliano Kolbe*, ss. 23-24.
- ⁸² OMK 1141 (VII, 321).
- ⁸³ Por. E. Piacentini, *La dottrina*, s. 206.
- ⁸⁴ Por. P. Duda, *Teologiczna ikona Chrystusa w Pismach świętego Maksymiliana Marii Kolbego*, (praca magisterska), Łódź-Łagiewniki 1987, s. 44.
- ⁸⁵ Por. OMK 496 (III, 75); OMK 991 (VI, 320); OMK 1128 (VII, 257); OMK 1197 (VII, 459).

Chrystus Pośrednik w pismach Świętego Maksymiliana Kolbe

- ⁸⁶ OMK 1175 (VII, 386).
- ⁸⁷ OMK 1211 (VII, 504).
- ⁸⁸ Por. OMK 565 (III, 270).
- ⁸⁹ OMK 565 (III, 269-270).
- ⁹⁰ Por. OMK 535 (III, 167-168).
- ⁹¹ Por. E. Piacentini, *La dottrina*, s. 146.
- ⁹² Por. OMK 513 (III, 112).
- ⁹³ Por. E. Piacentini, *Maria nel pensiero di san Massimiliano Kolbe*, Città del Vaticano 1982, s. 39.
- ⁹⁴ Por. tenże, *La dottrina*, s. 147.

PROBLEMATYKA EKOLOGICZNA W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Mijający wiek był dla Kościoła czasem wielkiego zaangażowania w społeczne problemy świata, ludzi i narodów – w tym w problem odpowiedzialności za naturalne środowisko naszego życia. Wkraczając w kolejne stulecie warto rozważyć: czy chrześcijaństwo jest w stanie zaproponować współczesnemu światu zharmonizowaną, głęboką intelektualnie i moralnie wizję Boga, człowieka i stworzenia? Czy potrafi ono zbudować spójny system, który połączyłby podstawowe dlań pojęcia hebrajskie z wrażliwością myślenia europejskiego, azjatyckiego, afrykańskiego, a ponadto uwzględniał osiągnięcia współczesnej nauki? W jakiej mierze taka chrześcijańska propozycja może odegrać znaczącą rolę pośród wielu współczesnych systemów, prądów, nurtów myślowych, które często całkowicie odmiennie mówią o Bogu, człowieku i przyrodzie?

Niniejszy artykuł prezentuje niektóre myśli dotyczące chrześcijańskiego ujmowania podstaw szeroko rozumianej problematyki ekologicznej zawartej w katechezie społecznej Ojca Świętego. Ponieważ kwestia ekologiczna nie jest dla papieża tematem autonomicznym, metodą pracy jest analiza obecności tej problematyki w niektórych, głównych nurtach jego nauczania.

1. Wizja człowieka i współczesnej cywilizacji

Nie można mówić o ekologii bez odniesienia się do sprawcy obecnego stanu – człowieka oraz jego tworu – współczesnej cywilizacji. W przepowiadaniu Jana Pawła II temat „człowiek” jest jednym z głównych nurtów. Papież, idąc za wskazaniem Soboru Watykańskiego II, który „w swej wnikliwej analizie ‘świata współczesnego’ stale docierał do tego najważniejszego w widzialnym stworzeniu punktu”¹, mówi o człowieku w wielu swych wystąpieniach: w encyklikach, adhortacjach, orędziach, homiliach, w czasie audiencji i spotkań z wiernymi. Człowiek – ten, w którym Chrystus zjednoczył się przez swoje Wcielenie, cel wszystkich dróg Kościoła, przedmiot szczególnej troski papieża – to nie czło-

wiek 'abstrakcyjny', ale rzeczywisty, 'konkretny', 'historyczny', 'realny'². Kreśląc wizję człowieka, wypływającą z jego natury i objawioną przez Stwórcę, Jan Paweł II przedstawia go w konkretnej rzeczywistości i analizuje kulturalne, społeczne, gospodarcze, polityczne, moralne i religijne warunki jego życia. Człowiek z jednej strony, realizuje się w społeczeństwie, poprzez przynależność do różnych wspólnot i kontakty z innymi ludźmi ale, z drugiej strony, Kościół „sprzeciwia się wzorcom, które gubią człowieka w masie, nie uznając jego inicjatywy i wolności”³ Można zatem powiedzieć, że papieska antropologia jest zarówno antropologią jednostki jak i ludzkich społeczności⁴.

W swojej działalności nauczycielskiej – zwyczajem wcześniejszych dokumentów społecznych⁵ – Jan Paweł II dokonuje analizy sytuacji w świecie współczesnym, tzw. „znaków czasu”⁶. Stale też wzbogaca tło obrazu o nowe zjawiska czy inne naświetlenia złożonych problemów. Posługuje się przy tym metodą stosowaną przez Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC, Chrześcijańska Młodzież Robotnicza), a przyjętą na użytek katolickiej nauki społecznej przez Jana XXIII w encyklice *Mater et Magistra*. Składa się ona z trzech etapów: „zbadać, ocenić, działać”⁷. Na pierwszym etapie rozpoznania sytuacji papież przeprowadza rachunek zysków i strat związanych z dokonaniem cywilizacji. Współczesny człowiek i cała ludzkość mogą odczuwać uzasadnioną dumę z powodu opanowania potężnych sił przyrody, co umożliwia rozumienie i kierowanie złożonymi procesami na ziemi, a nawet w kosmosie. Społeczeństwa wysoko rozwinięte dzięki nauce i technice dysponują możliwościami życia wygodnego i dostatniego. Osiągnięcia te nie mogą być kwestionowane, jednak mając świadomość możliwości człowieka, trzeba równocześnie zdawać sobie sprawę ze wszystkiego, co wydaje się przeciwne temu, aby „życie ludzkie stawało się coraz bardziej ludzkie”⁸. W dostatnim świecie człowiek nowoczesny nieraz staje się „upojony wirem własnych odkryć” i „przekonany, że postęp techniczny nie zna granic”⁹. Czasami ulega pozornym imperatywom uzasadnianym prawem rozwoju i postępu, przykładowo: zamiast poszanowania życia godzi się na 'imperatyw' pozbywania i niszczenia życia¹⁰. Ale najczęściej żyjąc w świecie żyjąc w świecie wypełnionym dobrami, które winny mu służyć i ułatwiać życie, współczesny człowiek w społeczeństwach najbardziej rozwiniętych odczuwa niepokój, świadomy lub podświadomy lęk, poczucie zagrożenia¹¹.

Jeszcze dramatyczniej przedstawia się stan krajów ubogich, gdzie niezliczona rzesza ludzi żyje w skrajnej nędzy. Ponadto „jest wiele milionów ludzi, którzy stracili nadzieję”, gdyż sytuacja jedynie się pogarsza. Niestety – stwierdza papież – obecna sytuacja świata z punktu widzenia rozwoju sprawia wrażenie raczej ujemne¹². Kilka lat później jego ocena sytuacji była podobna. W 1993 r. do dyplomatów Jan Paweł II mówił: „Nigdy dotąd ziemia nie wydawała tak obfitych plonów i nigdy nie było na niej tak wielu głodujących. Owoce rozwoju nadal nie są rozdzielane sprawiedliwie”¹³.

Jedną z przyczyn pogłębiania się dramatycznej sytuacji świata są skutki cywilizacji w postaci zniszczenia środowiska naturalnego. Została zerwana naturalna więź człowieka z przyrodą, nastąpiło ograniczenie jego zdolności poznawczych, skoro według słów papieża „zdaje się często nie dostrzegać innych znaczeń swego naturalnego środowiska, jak tylko te, które służą celom doraźnego użycia i zużycia”¹⁴. Niektóre nowe wytwory ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciw człowiekowi. Istniejące systemy i mechanizmy ekonomiczne, finansowe i społeczne pogłębiają dysproporcje w świecie powiększając „bogactwo bogatych, przy równoczesnym utrwaleniu nędzy ubogich”¹⁵. Dlatego ludzkość stanęła przed przerażającym widmem niewyobrażalnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane z dziejów katastrofy i kataklizmy zdają się blednąć.

W swoich wystąpieniach Jan Paweł II, poruszając problemy kluczowe, często bezpośrednio zwraca się do słuchaczy, stawiając im konkretne pytania. Przy analizie sytuacji człowieka w obecnych czasach te pytania brzmią szczególnie dramatycznie, uderzają w najczulsze punkty ludzkiej wrażliwości. „Jak to się stało, że człowiek w tym całym gigantycznym postępie odkrył od pewnego czasu źródło zagrożenia dla siebie samego? – pyta papież – W jaki sposób i skąd do tego doszło, że w samym sercu nowożytnej nauki i techniki wyłoniła się możliwość gigantycznego samozniszczenia człowieka? Że życie codzienne daje tyle dowodów zastosowania przeciw człowiekowi tego, co miało być dla człowieka i co miało służyć człowiekowi?”¹⁶. „Czy ów postęp, którego autorem i sprawcą jest człowiek, czyni życie ludzkie na ziemi pod każdym względem ‘bardziej ludzkim’, bardziej ‘godnym człowieka’? (...) Czy człowiek jako człowiek ... również rozwija się i postępuje naprzód, czy też cofa i degraduje w swym człowieczeństwie?”¹⁷. Taka forma przepowiadania papieskiego sprawia, iż dramat współczesnego świata ukazuje się z taką siłą, że nie można wobec niego pozostać obojętnym.

Zatem „czy współczesny rozwój i postęp... jest owocem przymierza z Mądrością?” – zastanawia się Jan Paweł II – czy raczej obserwujemy jego coraz większy rozpad w człowieku i wokół niego? Przymierze to miało służyć rozwojowi i wzrostowi człowieka poprzez wszystkie dzieła jego rąk i jego geniuszu. Tak nie jest. Stąd wyprowadza wniosek, że człowiek i ludzkość, postępując drogą swej wielkości, popełniła błąd i wkroczyła na drogę pełną niebezpieczeństw¹⁸.

Ojciec Święty nie jest fatalistą, nie próbuje nikogo straszyć. Przedstawia problemy, które człowiek – świadom rosnących arsenałów broni nuklearnych, drastycznej nędzy ludów głodujących, różnych form wyzysku i ucisku osoby ludzkiej, niszczenia środowiska naturalnego, coraz bardziej osamotniony w świecie rzeczy i coraz bardziej pochłonięty pogonią za ich zdobywaniem – sam coraz częściej dostrzega i zaczyna dotkliwie odczuwać. Mimo fascynacji wielkością swoją i swoich dzieł, coraz wyraźniej uświadamia sobie dramat sytuacji – iż

nastąpiło zachwianie równowagi w nim samym oraz pomiędzy nim a otaczającą przyrodą. Mimo wielu korzyści jakie odniósł, coraz częściej zdaje sobie sprawę, że to on przede wszystkim płaci „haracz krzywd, poniżeń”¹⁹, on ‘dziedzic Bożego stworzenia’, który uczestniczy w odnowie ‘oblicza ziemi’ „umie też to oblicze zniekształcać i niszczyć, jak o tym świadczą wojny i katastrofy ekologiczne, które szkodzą człowiekowi i niszczą naturalne środowisko życia na globie ziemskim”²⁰.

W świetle właściwej papieżowi koncepcji antropologii filozoficznej człowiek jest rozumiany „integralnie, w całej pełni i w całym wszechstronnym bogactwie jego duchowej i materialnej egzystencji”²¹. Jest on całością, jest duchem i materią i „nie można go sprowadzić do roli zwykłej cząsteczki przyrody lub anonimowego elementu ludzkiego świata”²². Z obydwu tych racji wypływają podstawowe i niezbywalne prawa człowieka, stanowiące jednocześnie treść i wyjaśnienie ludzkiej godności. Listę tych praw przedstawił papież w swym przemówieniu na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych opierając się w tym – jak sam przyznał – na „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka”, podstawowego dokumentu ONZ²³. Wśród nich można wyróżnić m.in.: prawo do życia i rozwoju biologicznego, prawo do życia i rozwoju duchowego, prawo do udziału w dobrach gospodarczo-społecznych względnie do ich używania. Pełna ich realizacja jest nie możliwa bez odpowiedniego stanu środowiska naturalnego.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na personalistyczną perspektywę traktowania przez Jana Pawła II sprawy środowiska. W ośrodku ONZ w Nairobi mówił: „Kościół katolicki rozważa kwestię troski o naturalne środowisko z punktu widzenia osoby ludzkiej”²⁴. Już najobszerniejszy – jak dotychczas – dokument kościelny na ten temat: Raport Stolicy Apostolskiej nt. ochrony środowiska naturalnego człowieka dla sztokholmskiej konferencji Narodów Zjednoczonych z 1972 r. uznawał człowieka „centralnym punktem odniesienia ekologii”²⁵. Zaś Paweł VI w swym liście przesłanym na tę konferencję wraz z wymienionym raportem pisał: „człowiek jest pierwszym i największym bogactwem Ziemi”²⁶. Dlatego to – kontynuujemy myśl Jana Pawła II z Nairobi – każdy program ekologiczny musi w pełni respektować godność tych wszystkich, na których życie mógłby wywrzeć wpływ. Na problemy związane z naturalnym środowiskiem człowieka należy patrzeć poprzez pryzmat żywych ludzi, ich rodzin, uznawanych przez nich wartości, ich unikalnego społecznego i kulturowego dziedzictwa²⁷. Zasadność takiego ustawienia sprawy jest niewątpliwa. Potwierdza ją szereg przykładów.

O licznych konsekwencjach nie szanowania tej zasady w krajach Trzeciego Świata, polegających na kopiowaniu w nich modeli społeczno-kulturowych i ekonomiczno-technologicznych z krajów wysokorozwiniętych, pisze francuski ekonomista, doradca gospodarczy w wielu krajach i prezes Comité Catholique contre

la Faim et pour le Développement (CCFD – Katolicki Komitet do Walki z Głodem i na Rzecz Rozwoju) Gabriel Marc w swej autobiograficznej książce pt. „Rozwój potrzebuje wykonawców”. O początkach swej pracy w Afryce mówi: „... uważaliśmy za rzecz słuszną narzucenie nieco szybszego tempa i wyrwanie Afrykańczyków z tego, co uważaliśmy za lenistwo i ignorancję. Zlekceważyliśmy ostrzeżenie kilku humanistów, w większości chrześcijańskich, którzy woliliby, żeby wychodzić od człowieka, a nie od teorii, ich głosy rychło przestały się liczyć. Zapomnieliśmy tylko o jednym: o realnym istnieniu i regeneracyjnych zdolnościach kultur oraz sile ich desperackiego oporu wobec szoku przemysłowego”²⁸. Dodatkową ilustracją mogą być masowe protesty ludzi wobec różnych inwestycji preferowanych przez rządy i instytucje międzynarodowe jak na przykład przeciw budowie zapór wodnych, elektrowni jądrowych czy przeciw wycinaniu lasów tropikalnych.

Czas już – woła Jan Paweł II – by człowiek stworzony na obraz Boga, ponownie stał się panem oraz celem nauki i techniki po to, ażeby dzieło jego ducha i rąk nie pochłonęło jego samego i świata, który go otacza²⁹. Już czas pokonać jedną z największych słabości współczesnej cywilizacji: niewłaściwą wizję człowieka. Już czas realizować „jedyną naturalne i nieuchronne przeznaczenie człowieka” – to, aby w pełni był człowiekiem i to gotowym do spotkania z innymi ludźmi, aby wspólnie realizować projekt humanizacji świata³⁰. Czas już także przełamać wszelkie przeszkody jakie znajdują się na drodze ulepszenia środowiska i poprawy warunków życia całej ludzkiej społeczności. Sytuacja świata współczesnego, obecny stan środowiska naturalnego domagają się rozwiązań odważnych i twórczych, ale przede wszystkim zgodnych z autentyczną godnością człowieka³¹.

2. Prawdziwy rozwój i solidarność odpowiedzią na współzależność w świecie

Powstały w 1968 roku Klub Rzymski podjął inicjatywę możliwie wszechstronnego zobrazowania współczesnego stanu rozwoju ludzkości, a przede wszystkim perspektywy tegoż rozwoju na najbliższe dziesięciolecia. Zrodzony z tej inspiracji tzw. I raport Klubu Rzymskiego nosił znamienity tytuł „Granice wzrostu”. Autorzy wystąpili przeciw panującemu – według nich – w świecie ‘ślepego postępowi’, który bez zasadności dążył do szybkiego pomnażania produktu narodowego i wysokiego tempa wzrostu gospodarczego. Powoduje to m.in. takie zanieczyszczenie środowiska, iż na początku XXI wieku może dojść do granic możliwości dalszego wzrostu³². Diagnoza ta była pesymistyczna i nie przez wszystkich badaczy akceptowana, ale pobudziła dyskusję o problemach wzrostu, postępu i rozwoju oraz ich wpływu na problemy ekologiczne. Ten wpływ mocno uwypuklił III raport Klubu Rzymskiego określając środowisko

naturalne jako raczej dodatkowy i ważny aspekt rozwoju niż jako samoistny czynnik, sektor czy alternatywę rozwoju. Wpływa ono na rozwój – głosi ów raport – jako bardzo ważne potencjalne źródło zasobów naturalnych, które winno być używane dla pożytku ludzkości w racjonalny ekologicznie sposób oraz jako ważny element jakości życia dzięki fizycznym i estetycznym walorom swych naturalnych, przetworzonych lub zbudowanych przez człowieka składników³³.

Problematyka rozwoju jest również w poważnym zakresie obecna w nauczaniu społecznym Kościoła. Uwidacznia się w encyklice *Mater et Magistra*, konstytucji soborowej *Gaudium et spes*, a nade wszystko w encyklice *Populorum Progressio*. Mówi się nawet o „orientacji na rozwój” współczesnej nauki społecznej Kościoła³⁴. Jan Paweł II jest kontynuatorem tej linii przepowiadania. Kategorie postępu i rozwoju często pojawiają się w jego tekstach. Nie używa natomiast pojęcia ‘wzrostu’ w takim znaczeniu, jak raporty Klubu Rzymskiego.

Gdy śledzi się wypowiedzi papieskie, pojawia się pytanie, czy terminy ‘postęp’ i ‘rozwój’ stosuje zamiennie jako synonimy, czy też nadaje im różne znaczenia? W wielu tekstach papież mówiąc o postępie, określa go bliżej, na przykład: postęp techniczny³⁵, postęp kulturalny³⁶, postęp nastawiony na industrializację³⁷, postęp nauk³⁸, postęp ekonomiczny³⁹, postęp naukowo-technicznej industrializacji⁴⁰. Ale również używa wyrażen: rozwój technologiczny⁴¹, rozwój techniczny⁴², rozwój nauki i techniki, rozwój ekonomiczny i materialny⁴³. Czasem jedno i drugie słowo przyjmuje znaczenie szersze, określając całokształt zagadnień rozumianych pod tymi słowami potocznie⁴⁴. Spotkać też można określenia sugerujące różną treść tych terminów, na przykład: „możliwość rozwoju i postępu ludzkości”⁴⁵, „rozwój i postęp cywilizacji”⁴⁶.

Odnosnie do odpowiedzi na postawione pytanie cenną wskazówkę znajdujemy w punkcie 27 encykliki *Sollicitudo rei socialis*. Z pojęciem ‘postępu’ według koncepcji filozoficznych właściwych dla epoki oświecenia – pisze papież – bardziej związane jest ujęcie sugerujące proces przebiegający po liniach prostych, prawie automatyczny i z natury swej nieograniczony, według którego, ludzkość po spełnieniu się pewnych warunków, miała szybko podążać ku doskonałości⁴⁷. Ujęcie to nazywa „naiwnym optymizmem mechanistycznym” i uznaje za „poważnie kwestionowane”, a jego miejsce zajmuje dziś uzasadniony niepokój o los ludzkości⁴⁸. Z tych też powodów w *Sollicitudo rei socialis* – jak zaznacza autor w przypisie 50 – zastosowano słowo ‘rozwój’, próbując jednakże nadać mu „pełniejsze znaczenie”.

To ‘pełniejsze znaczenie’ polega na uwzględnieniu – oprócz wymiaru ekonomicznego, który jest niezbędny – także ‘paramentu wewnętrznego’ człowieka widzianego całościowo oraz jego rzeczywistości transcendentnej⁴⁹. Pełny, autentyczny i prawdziwy rozwój winien więc obejmować aspekty ekonomiczne, społeczne, kulturowe oraz rzeczywistość transcendentną⁵⁰. Powinien on mieć charakter historyczno-społeczny, solidarnościowy, szanować wszelkie prawa

osoby ludzkiej, tożsamość każdego ludu i urzeczywistniać się „w ramach solidarności i wolności” umiając przy tym przewartościowywać znaczenie weryfikującej go pracy ludzkiej⁵¹. Winien wreszcie – zwłaszcza dla chrześcijan – opierać się na miłości Boga i bliźniego oraz przyczyniać się do polepszenia stosunków między jednostkami i społeczeństwem. Rozwój ma więc także charakter moralny, i z tego właśnie powodu – zdaniem Jana Pawła II – nie może pomijać milczeniem poszanowania środowiska naturalnego, które to encyklika ładnie określa jako „byty tworzące widzialną naturę”, które wyróżnia porządek, „wzajemnie powiązanie w uporządkowany system”⁵².

Papież – podobnie jak III raport Klubu Rzymskiego – nie uznaje środowiska naturalnego za samoistny czynnik lub alternatywę rozwoju, ale wskazuje na potrzebę poszanowania integralności i rytmów natury oraz uwzględnienia ich przy programowaniu rozwoju, a także na jego znaczenie jako źródła zasobów naturalnych oraz na jego wpływ na jakość życia i zdrowie ludzkości⁵³. Jednakże, w przeciwieństwie do pracy Klubu Rzymskiego, encyklika *Sollicitudo rei socialis* nie prezentuje alternatywnych typów rozwoju korzystnych dla środowiska naturalnego. Wypowiada się jedynie na temat „natury, warunków i celów autentycznego rozwoju” oraz „trudności, które mu się przeciwstawiają”⁵⁴, głosi godność osoby ludzkiej jako naczelną normę i apeluje do wszystkich ludzi o zaangażowanie się w programy mające na celu ocalenie przyrody i otaczającego nas świata⁵⁵. Dostrzega on również pewne niebezpieczeństwa, a omawiając etyczny aspekt badań naukowych przestrzega przed uleganiem fascynacji mitem postępu. Jest tak wtedy, gdy samą możliwość badań czy zastosowania pewnych metod badawczych chce się automatycznie zakwalifikować jako moralnie dobre. Gdy miarą moralnej oceny każdego postępu jest autentyczne dobro, jakie niesie on człowiekowi, postrzeganemu w jego podwójnym wymiarze – cielesnym i duchowym, w ten sposób oddaje się sprawiedliwość człowiekowi. Gdyby było inaczej, gdyby postęp nie przynosił dobra człowiekowi, można by się obawiać – dodaje papież – że ludzkość zmierza ku własnej zagładzie. Zatem wobec ogromnego rozwoju współczesnego świata szczególną troską całego społeczeństwa powinno być szerzenie zasad integralnego humanizmu⁵⁶.

W encyklice papież analizuje zjawisko niedorozwoju, który może być ekonomiczny, kulturowy i polityczny oraz wprowadza pojęcie nadrozwoju, który polega na „nadmiernej rozporządzalności wszelkiego typu dobrami materialnymi”⁵⁷. Kategoria ‘nadrozwoju’ wydaje się być oryginalnym wkładem Jana Pawła II w analizę różnych typów rozwoju w świecie dokonywaną z punktu widzenia etycznego. Odpowiada jej pojęcie ‘niedorozwoju’ wyrażające ogromne zacofanie tzw. Południa oraz sytuację „milionów ludzi, którzy stracili nadzieję”⁵⁸. Wskazując ekonomiczne, społeczne, kulturowe i polityczne wskaźniki niedorozwoju⁵⁹ autor *Sollicitudo rei socialis* wymienia również kilka jego „szczególnych znaków” i przyczyn, jak: kryzys mieszkaniowy, bezrobocie lub niepełne

zatrudnienie, zadłużenie międzynarodowe, imperializm i różne formy neokolonializmu, handel bronią i terroryzm⁶⁰. Ocena, że w skali światowej mamy współcześnie do czynienia z ogromnym rozdzwieniem pomiędzy 'niedorozwojem' i 'nadrozwojem' nie może być w pełni zrozumiana „bez nazwania po imieniu korzeni nękającego nas zła” a tymi są w ostateczności zawsze 'grzech' i 'struktury grzechu'⁶¹. Dobrym przykładem może być „krzyk milionów ludzi wobec skandalu wywołanego przez 'paradoks obfitości'”, gdy mimo nadmiaru żywności w świecie „nadal istnieją przeszkody i nierówności – w wielu wypadkach coraz poważniejsze – które uniemożliwiają milionom ludzi zaspokojenie swoich potrzeb żywnościowych”⁶². „Nigdy dotąd ziemia nie wydawała tak obfitych plonów – woła papież – i nigdy nie było na niej tak wielu głodujących. Owoce rozwoju nadal nie są rozdzielane sprawiedliwie”⁶³.

Warto w kontekście problematyki ekologicznej omówić szerzej zasadę solidarności, będącą jednym z kluczowych tematów Jana Pawła II, tym bardziej, że istnieje ścisła zależność między skutkami ubóstwa Trzeciego Świata a dewastacją środowiska. Głównym tekstem, w którym Jan Paweł II zawarł swą „teologię solidarności” jest, cytowana już tutaj wielokrotnie, encyklika *Sollicitudo rei socialis*, zwłaszcza jej piąty rozdział. Solidarność, rozumiana jako postawa moralna i społeczna oraz jako cnota chrześcijańska, jest tam przedstawiona w postaci najwłaściwszej obecnie odpowiedzi na fakt współzależności w świecie współczesnym⁶⁴. Nie chodzi tu o jakieś nieokreślone współczucie czy powierzchowne rozrzewnienie wobec zła dotyczącego wielu osób – przeciwnie, taka solidarność wynika z prawdziwej odpowiedzialności za wszystkich oraz jest mocną i trwałą wolą angażowania się na rzecz wspólnego dobra. Współzależność winna przekształcić się w solidarność opartą o zasadę, że „dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich”⁶⁵. W sobie właściwy sposób Jan Paweł II tłumaczy to ważne stwierdzenie następująco: „solidarność pomaga nam dostrzec 'drugiego' – osobę, lud czy naród – nie jako narzędzie, którego zdolność do pracy czy odporność fizyczną można tanim kosztem wykorzystać, a potem, gdy przestaje być użyteczny, odrzucić, ale jako 'podobnego nam', jako 'pomoc' (Rdz 2,18.20), czyniąc go na równi z sobą uczestnikiem 'uczty życia', na którą Bóg zaprasza jednakowo wszystkich ludzi”⁶⁶.

Kilka miesięcy po wydaniu cytowanej encykliki, w przemówieniu do świata pracy w Weronie, papież odwołując się do powyższych stwierdzeń, zastosowuje je także wobec natury i zasobów naturalnych⁶⁷. Ten „drugi” z papieskiego – cytowanego wyżej – tekstu to także przyroda; środowisko naturalne, które razem z nami jest uczestnikiem 'uczty życia'. Zatem wszyscy ludzie świadomi głębokiej współzależności w świecie i zależności od środowiska swego życia powinni dążyć do jak najpowszechniejszej solidarności oraz pamiętać, że „...gdy pękają więzy solidarności, które winny łączyć ludzi ze sobą i z przyszłymi pokoleniami, to troska o ziemię zanika”⁶⁸.

O ile zasada solidarności porządkuje wzajemne relacje w układzie poziomym, tak można powiedzieć, że zasadą porządkującą funkcjonowanie społeczeństwa w kierunku pionowym jest zasada pomocniczości⁶⁹. Ona wspiera decentralizację władzy i rozwój lokalnych inicjatyw pozarządowych. Solidarność i pomocniczość to dwie zasady istotne również dla regulacji stosunków między państwami i wspólnotą międzynarodową zarówno w wymiarze globalnym jak i regionalnym czy międzysąsiedzkim⁷⁰. Ich przestrzeganie chroni dobro wspólne; jest więc niezwykle istotne dla wdrażania koncepcji zrównoważonego rozwoju. Pojęcie międzynarodowego i globalnego dobra wspólnego wymaga, aby żaden naród nie był pozbawiony zdolności uczestnictwa w gospodarce światowej i ekorozwoju tylko dlatego, że jest zbyt biedny lub zadłużony⁷¹.

Wydaje się, że papieska koncepcja prawdziwego rozwoju wzbogacona o zasady solidarności i pomocniczości jest bardzo bliska idei zrównoważonego rozwoju (ang. *sustainable development*, w Polsce często nazywanego ekorozwojem). Idea ta zrodziła się z rozpoznania narastających ekologicznych kosztów dotychczasowych modeli rozwoju, których wzrost w skali światowej zagraża integralności ekosystemu Ziemi oraz warunkom życia następnych pokoleń. U jej podstaw leży przeświadczenie, że przyszłość świata nie jest zdeterminowana, lecz zależy od ludzkiej zdolności do przewyższania zagrożeń i dążenia w kierunku systemu społeczno-ekonomicznego zharmonizowanego z przyrodą. Wymagana jest więc zmiana orientacji ludzi i społeczeństw w stronę większej troski o świat w którym żyjemy; w stronę solidarności, odpowiedzialności i wstrzeźliwości. Ważniejsze niż wzrost ilościowy są zmiany jakościowe, które powinny być otwarciem nowych możliwości dla jednostek i całych narodów⁷².

Zrównoważony rozwój podejmując najważniejsze tematy współczesnej cywilizacji i kultury, polityki i ekonomii jawi się, jako idea zespalająca twórczy wysiłek rozwoju świata. Jest też odważnym ale realistycznym podjęciem złożonej problematyki ekologicznej; odpowiedzią na postulat mówiący, że kwestia ekologiczna wymaga dziś nowej podstawy socjokulturowej, nowej zasady etyczno-społecznej, nowej tj. bardziej adekwatnej i integralnej idei przewodniej w polityce ekologicznej⁷³.

Można nawet – za prof. Stefanem Kozłowskim – stwierdzić, że „to właśnie Kościół katolicki stworzył podstawy idei zrównoważonego rozwoju”⁷⁴. On bowiem poczynawszy od Soboru Watykańskiego II (1962-1965) formułował koncepcje humanistycznego rozwoju jako drogi wyjścia z trudności i napięć niepokojących świat. „Chrześcijaństwo, które wielokrotnie oskarżane było o uformowanie człowieka niszczącego przyrodę, wytyczyło już w latach sześćdziesiątych kierunek dalszego rozwoju osobowego człowieka i nowego ładu społeczno-gospodarczego”⁷⁵.

3. Misterium stworzenia

Jest zrozumiałe, że nauczanie papieskie opiera się na Biblii. Mówi się jednak o „nowym stylu” przepowiadania Jan Pawła II⁷⁶ i uzasadnia się to twierdzeniem jego mocnym – nie spotykanym w tym stopniu u poprzedników – zakorzenieniem w teologii biblijnej. Teksty Jana Pawła II są wprost nasycone formułami biblijnymi, które służą nie tylko celom retorycznym, lecz popularyzują autentyczny przekaz biblijny⁷⁷. Można więc mówić o odnowie języka teologicznego poprzez intensywne sięganie do frazeologii biblijnej, zgodnie z troską *Vaticanum II* „aby całe nauczanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało Pismem Św.”⁷⁸.

Teksty ‘o stworzeniu’ – zwłaszcza dwa pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju – są przedmiotem szczególnie żywego zainteresowania papieża. Już w pierwszych tygodniach pontyfikatu, w przemówieniach do wiernych w Adwencie 1978 roku, przeprowadził egzegezę kart Księgi Rodzaju mówiących o dziele stworzenia⁷⁹. Od 8 stycznia do 20 sierpnia 1986 roku podczas śródowych audiencji ogólnych wygłosił cykl katechez nt. wiary w Boga Stworzyciela⁸⁰. Twierdząc, iż „świadomość stworzenia w optyce *Vaticanum II* łączy się ściśle ze świadomością odkupienia”⁸¹, uzasadniał tezy chrześcijańskiej etyki społecznej. Duże zainteresowanie Ojca Świętego teologią stworzenia wynika z jego przekonania o konieczności częstszego mówienia o Bogu jako Stworzycielu. Ma to swoje znaczenie również w kontekście zagrożeń ekologicznych. Świadomość tej prawdy może pomóc tym, którzy starają się przeciwdziałać nieodpowiedzialnemu wykorzystaniu przyrody i niszczeniu ziemi. Dla innych ta prawda może nieść radość z piękna i wspaniałości świata, będącą udziałem w radości samego Stworzyciela. Wniosek taki uzasadnia wyrażonym w Biblii zachwytem Boga nad światem przed pierwotnym upadkiem człowieka: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31).

Niestety zdarza się, że zapomina się o prawie moralnym i dopuszcza do grabieżczej eksploatacji ziemi. Zdarza się, że człowiek będąc zapatrzoną w dzieła swego geniuszu, swego umysłu i swej wytwórczości, tak kieruje rozwojem swej cywilizacji i umysłowości, że zapomina o Tym, od którego otrzymał ziemię i wszystkie jej dobra. Jan Paweł mocno ostrzega przed takim postępowaniem, które nazywa ‘niesprawiedliwością’ wobec Stwórcy⁸² i uleganiem pokusie bałwochwalstwa⁸³. Wreszcie fakt uznania Boga jako Stworzyciela może – jak mówi papież – pomóc tym, którzy utracili wiarę w moc człowieka⁸⁴.

Cała – wyrażona w taki sposób – troska papieża ma więc na celu pomóc człowiekowi zatroskanemu o kształt współczesnego świata, wątpiącemu w dobro w świecie i we własne siły. A może on poprzez świat przyrody, poprzez oddziaływania łąk, lasów, źródeł czy gór zbliżyć się do Boga⁸⁵. Świat widzialny jest jakby mapą, która wskazuje drogę do nieba, wiecznego mieszkania Boga

żywego – mówił do młodzieży – uczmy się dostrzegać Stwórcę, kontemplując piękno jego stworzeń.” Nawet Jezus „uczył nas dostrzegać dłoń Ojca w pięknie lilii polnych, w ptakach niebieskich, w rozgwieżdżonej nocy, polach dojrzałych do żniwa”⁸⁶. Według Jan Pawła II, przyroda – stworzenie jest księgą której właściwe odczytanie prowadzi do poznania Boga, zatem człowiek „ze swej natury zdolny jest dotrzeć nawet do samego Stwórcy”⁸⁷.

Następny wniosek, jaki wyprowadził Jan Paweł II z rozważań nad ‘Misterium Stworzenia’, to ważne dla nas twierdzenie, iż „w perspektywie wiary ziemia nie jest nieograniczonym rezerwuarem zasobów, które można eksploatować bez końca”, ale jest również częścią tego Misterium. Bóg-Stwórca „od początku” wyposażył ją w wielorakie i nieprzebrane bogactwa i daruje ją człowiekowi jako środek podtrzymywania życia przez siebie stworzonego⁸⁸. Wszechświat jest stworzony przez Boga jako mieszkanie dla człowieka i scena jego przygody wolności⁸⁹. Ów człowiek, sam stworzony z prochu ziemi (por. Rdz 3,7) i uczyniony jej panem (por. Rdz 1,26) winien jej swój podziw, szacunek i odpowiednie traktowanie. Człowiek jest wezwany od współpracy z Bogiem po to, aby nasza planeta odpowiadała planom Bożym i była upragnionym środowiskiem dla wszystkich form życia: roślin, zwierząt i przede wszystkim jego samego – człowieka⁹⁰. To kolejne ważne dla nas dla nas twierdzenie papieża. Ten ludzki wysiłek odkrycia praw rządzących przyrodą jest – dla Jana Pawła II – oddaniem czci Bogu⁹¹, a więc formą modlitwy uwielbienia.

Jan Paweł II mocno akcentuje rolę człowieka w świecie stworzonym. Przyroda jest jak „wielkie zwierciadło świata”, w którym odbija się przymierze Stwórcy ze swoim stworzeniem, a którego punkt centralny od początku znajduje się właśnie w człowieku – który został stworzony „na obraz” swego Stwórcy⁹². Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,27) wyposaża go w szczególną godność; przypisywane mu przymioty świadczą, że uważany jest za dziedzica Bożego stworzenia, króla stworzenia, uczestniczącego w królewskiej godności samego Boga⁹³. To daje mu podstawę panowania nad innymi stworzeniami w świecie widzialnym, które zostały powołane do istnienia ze względu na człowieka i „dla niego”⁹⁴. Człowiek jest zjednoczony z ziemią; ziemia jest ojczyzną ludzi; oblicze ziemi odnawia się za sprawą człowieka, ale człowiek umie też to oblicze zniekształcić i niszczyć, jak o tym świadczą wojny i katastrofy ekologiczne – dodaje ze smutkiem Ojciec Święty przemawiając w Kownie⁹⁵.

Człowiek odrzucający prawdę o stworzeniu i odniesienie do Boga, powoduje głębokie zniekształcenie wszystkich rzeczy i w konsekwencji – jak ostrzega papież w *Evangelium vitae* – ulega jednej z dwóch tendencji: sprowadzając naturę do ‘materiału’, którym można swobodnie manipulować lub kontestując jakąkolwiek możliwość interwencji w naturę w imię niemal jej ‘ubóstwienia’, które także nie dostrzega jej zależności od zamysłu Stwórcy⁹⁶.

Systematyzując myśl Jana Pawła II o stworzeniu dochodzimy teraz do tekstu biblijnego wzbudzającego największe kontrowersje w kontekście tematyki ekologicznej⁹⁷. Chodzi o nakaz z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1,28), który często jest przywoływany przez papieża⁹⁸. Jan Paweł II nie polemizuje z tezami twierdzącymi, iż z tego nakazu pochodzi dzisiejsza eksploatacja przyrody i kryzys ekologiczny. Swoimi wystąpieniami tworzy nową, pełną interpretację, usuwając tym samym nagromadzone wątpliwości. Według niego przez ‘ziemię’ należy tu rozumieć głównie ów fragment widzialnego wszechświata, którego człowiek jest mieszkańcem; w sposób pośredni jednak chodzi tu o cały świat widzialny, o ile może on się znaleźć w zasięgu wpływu człowieka i ludzkich dążeń ku zaspokojeniu własnych potrzeb. Nośności papieskim słowom dodaje m.in. to, że wskazują one na wszelkie zasoby, które ziemia (a pośrednio cały świat widzialny) kryje w sobie, a które poprzez świadome działanie ludzkie mogą być odkryte i celowo wykorzystane. Aktualność ich jest więc nieprzemijająca. Objęte są nimi minione epoki cywilizacji oraz współczesne i przyszłe fazy ich rozwoju⁹⁹.

Z tego tekstu biblijnego Ojciec Święty wywodzi ważność pracy ludzkiej. Poprzez pracę człowiek staje się coraz bardziej panem ziemi, coraz bardziej też potwierdza swoje panowanie nad widzialnym światem i tym samym wypełnia owe pierwotne ustanowienie Stwórcy. Praca w swym uniwersalnym wymiarze obejmuje wszystkich ludzi, każdego w odpowiedniej mierze i w odpowiedni sposób. Nie ma jednak charakteru „stworczego”, ale polega na oddziaływaniu człowieka na przyrodę, jako jej mądrego i szlachetnego pana, gospodarza i opiekuna¹⁰⁰. Przykazanie biblijne z Rdz 1, 28 winno więc być rozumiane jako nakaz panowania moralnego, a nie jako dominacja ekonomiczna czy bezwzględna eksploatacja. Stanowi, w pewnym sensie, pierwotną i zasadniczą normę w dziedzinie ekonomii i polityki pracy; obowiązuje wszystkich, którzy odpowiedzialni są za ziemię i nią zainteresowani: osoby sprawujące władzę publiczną, techników, przedsiębiorców i rolników¹⁰¹. Z nakazem Boga z Rdz 1, 28 ściśle wiąże się zaangażowanie Kościoła w sprawę zachowania i poprawy naszego środowiska – jak stwierdził papież w ośrodku ONZ ds. ochrony środowiska (UNEP) w Nairobi – „zarządzanie naturą, które Bóg powierzył człowiekowi, nie może prowadzić do osiągnięcia doraźnych i egoistycznych celów, ale raczej brać pod uwagę fakt, że wszystkie stworzone dobra mają być używane z korzyścią dla całej ludzkości”¹⁰².

Jan Paweł II nawiązując do tezy z konstytucji *Gaudium et spes* głoszącej, że „wszystkie rzeczy... mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować”¹⁰³ twierdzi, że źródłem kryzysu ekologicznego jest arbitralne i w rezultacie szkodliwe, używanie stworzeń, przy naruszaniu ich praw i naturalnego porządku, bez uszanowania „immanentnej celowości dzieła stworzenia”¹⁰⁴. Tak to – w owym

powszechnym dążeniu do ładu w kosmosie – człowiek musi nauczyć się szanować naturę, ochraniać ją i ulepszać, zapobiegać i ograniczać skutki katastrof naturalnych.

Warto w tym miejscu – choćby ze względu na silny w światowym ruchu ekologicznym, nurt obrony życia zwierząt – zwrócić uwagę na obecność, w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, tezy o zakazie dowolnego używania zwierząt jedynie według własnych potrzeb gospodarczych. Teza ta pojawia się w nauczaniu papieskim kilkakrotnie¹⁰⁵. Specjalnie wypowiedział się na temat eksperymentów dokonywanych na zwierzętach. W przemówieniu do uczestników Tygodnia Studiów Papieskiej Akademii Nauk poświęconego eksperymentom w biologii zarysował istotne momenty chrześcijańskiego poglądu na sprawę. Tezą wyjściową jest u papieża stwierdzenie, że zwierzęta służą człowiekowi i dlatego mogą być przedmiotem badań eksperymentalnych. Niemniej człowiek, traktując zwierzęta jako stworzenia Boże, których przeznaczeniem jest służba dobru człowieka, nie może ich nadużywać. Stąd postuluje zmniejszenie liczby eksperymentów dokonywanych na zwierzętach, zwłaszcza, że stają się one coraz mniej konieczne. Poza tym poszanowanie życia zwierząt odpowiada stworczemu planowi i dobru całego stworzenia¹⁰⁶. Zrealizowane jest w ten sposób „poszanowanie integralności stworzenia”. Ten ostatni termin, ostatnio częściej pojawiający się w tekstach watykańskich¹⁰⁷, można rozumieć jako „wielką dynamiczną rzeczywistość, w której poszczególne stworzenia są ze sobą blisko związane i wzajemnie uzależnione, tworząc jedną nierozdzielną całość”¹⁰⁸ i nadawać mu religijne znaczenie porządku i harmonii wszechświata.

Dążenie do owego wyżej zarysowanego porządku kosmicznego nie może być oderwane od poszanowania wymogów moralnych. Jan Paweł II kładzie bardzo duży nacisk na ścisły związek rozwoju współczesnej cywilizacji oraz proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki¹⁰⁹. To normy moralne stoją na straży ochrony życia w świecie i jest konieczne, aby im było podporządkowane wdrażanie różnych zdobyczy nauki¹¹⁰. Ład moralny w stosunkach między człowiekiem i przyrodą został ustanowiony „od początku” przez samego Stwórcę, a wyrażony został w sposób symboliczny w zakazie spożywania „owocu drzewa” (por. Rdz 2, 16-17)¹¹¹. Zatem, jak wynika z tych rozważań, papieska wizja egzystencji człowieka w świecie stworzeń domaga się, aby ten, który jest „jedynym na świecie stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”¹¹² uszanował, ochraniał i ulepszał ład kosmiczny i moralny w całym, dostępnym sobie świecie.

4. Ewangelia jakości życia

Ochrona życia na ziemi jest głównym celem wszystkich programów środowiskowych. Również we współczesnym nauczaniu Kościoła zagadnienie szacunku i ochrony życia biologicznego ujmowane jest jako autentyczny problem.

Chrześcijańska wizja życia opiera się na tradycji biblijnej, w której ważniejsze niż zbadanie procesów życiowych jest pełne poznanie tajemnicy życia ludzkiego, jego wartości i sensu. Człowiek rozpoznaje siebie jako kogoś, kto jest obdarowany życiem a rozważając tę tajemnicę życia poznaje jej wartość i świętość, aby rozpoznać Źródło i Pana życia. Odniesienie do Boga, którego Biblia nazywa „Bogiem żywym” określa cel i sens życia oraz wyznacza racje szacunku i ochrony życia na ziemi. „Bronić życia i umacniać je, czcić je i kochać – oto zadanie, które Bóg powierza każdemu człowiekowi, powołując go – jako swój żywy obraz – do udziału w Jego panowaniu nad światem”¹¹³. Troska o życie jest więc konsekwencją chrześcijańskiej koncepcji antropologicznej. Papieskie rozważania tych kwestii charakteryzują się wyjątkowo szerokim traktowaniem fenomenu życia i, jak żadne inne z dotychczas prezentowanych, pełne są osobistego, emocjonalnego zaangażowania Autora. Najpełniej prezentuje je encyklika *Evangelium vitae* ‘O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego’ wydana 25 marca 1995 r. Bazując na danych biblijnych¹¹⁴ encyklika prezentując wizję mądrościową zaprasza do rewizji całej myśli społecznej Kościoła z punktu widzenia życia, jego obrony i jego promocji¹¹⁵.

Wnosi też ogromny wysiłek oczyszczania i budowania języka, aby jak najlepiej ująć ów fenomen. Słyszymy zatem z ust papieskich o „misterium życia”¹¹⁶, „kulturze życia”¹¹⁷, „sanktuarium życia”¹¹⁸ i o „ewangelii życia”¹¹⁹. Zwłaszcza ten ostatni termin jest bardzo charakterystyczny dla Jana Pawła II. „Ewangelia życia” przede wszystkim mówi o pełnym wymiarze wartości życia ludzkiego, uwzględniając to wszystko, co ludzkie doświadczenie i rozum mówią na ten temat¹²⁰ i jest prezentowana w świetle „Ewangelii miłości Boga do człowieka” i „Ewangelii godności osoby”¹²¹. Jest ona „przeznaczona dla całej ludzkiej społeczności”; „działać na rzecz życia znaczy przyczyniać się do odnowy społeczeństwa przez budowanie wspólnego dobra”, zatem „tylko szacunek dla życia może stanowić fundament i gwarancję najcenniejszych i najpotrzebniejszych dla społeczeństwa wartości, takich jak demokracja i pokój”¹²². Granica życia staje się więc nową granicą kwestii społecznej.

W tym kontekście Jan Paweł II głosi „świętość ludzkiego życia od poczęcia aż do kresu”¹²³ oraz analizuje aktualne zagrożenia życia ludzkiego. Katalog tych zagrożeń jest obszerny i stale powiększający się. O szeregu z nich mówiła już soborowa Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* z 1965 r. cytowana przez papieża we wstępie encykliki *Evangelium vitae*¹²⁴. Niestety, te niepokojące zjawiska rozszerzają swój zasięg aż do tego stopnia, że „człowiek, który swoją chorobą, niepełnosprawnością lub – po prostu – samą swoją obecnością zagraża dobrobytowi lub życiowym przyzwyczajeniom osób bardziej uprzywilejowanych, bywa postrzegany jako wróg, przed którym należy się bronić albo którego należy wyeliminować”. Powstaje z ten sposób zatrważająca sytuacja, którą Jan Paweł II określa jako „spisek przeciwko życiu”¹²⁵. Dotyka on zarówno

pojedyncze osoby ich relacjach indywidualnych, rodzinnych i społecznych, jak i zyskuje wymiar globalny, naruszając i niszcząc relacje łączące narody i państwa; wpisuje się w ramy szerokiego kryzysu kulturowego, w którego scenariuszu nastąpiło dramatyczne starcie się kultury życia i kultury śmierci¹²⁶. Dalsze szerokie analizy Jana Pawła II¹²⁷ nie pozostawiają żadnych wątpliwości, że z punktu widzenia podstawowych praw człowieka ujętych integralnie, a szczególnie z punktu widzenia wartości życia ludzkiego, potrzebna jest rewizja współczesnej koncepcji demokratycznego państwa, aby ono było dalej „wspólnym domem” dla wszystkich¹²⁸.

Obraz współczesnego świata ma charakter ambiwalentny, jest pełen światła i cienia. Mówiąc o złowrogich skutkach przemocy i nienawiści wśród jej przyczyn papież wymienia m.in. niesprawiedliwy podział zasobów ziemi, handel bronią i narkotykami oraz „zasiew śmierci, jaki dokonuje się przez bezmyślne naruszenie równowagi ekologicznej”¹²⁹. Zaś kreśląc znaki pozytywne zwraca uwagę m.in. na wszelkie „gesty gościnności, poświęcenia i bezinteresownej troski”, które kładą głębokie fundamenty owej „cywilizacji miłości i życia”, bez której egzystencja osób i społeczeństw traci swój najbardziej ludzki sens. W tej samej, pozytywnej perspektywie Jan Paweł II widzi „nową wrażliwość” przeciwną wojnie, jako metodzie rozwiązywania konfliktów czy karze śmierci, jako narzędzia „uprawnionej obrony”¹³⁰. Z zadowoleniem wita też Ojciec Święty „wzrost zainteresowania jakością życia oraz ekologią”, a także ożywienie refleksji etycznej wokół życia, w tym powstanie i rozwój bioetyki. *Evangelium vitae* – w opinii niektórych badaczy – wyznacza nowy paradygmat ujmowania zagadnień bioetycznych i jest chrześcijańską kontrpropozycją, wobec ekocentrycznej bioetyki laickiej¹³¹. W modelu bioetyki Jana Pawła II życie jest pierwszym podmiotem refleksji etycznej i podstawową wartością etyczną powierzoną nam przez Boga jako ‘rzeczywistość święta’; zatem w celu wyjaśnienia istoty życia ludzkiego nie wystarcza tu zastosowanie metod eksperymentalno-empirycznych, gdyż nie jest ono ‘produktem’ laboratorium naukowego, ale jest ‘darem’, rzeczywistością zastaną przez lekarza, biologa, pacjenta. Bioetyka ta ma charakter holistyczny zarówno jeśli chodzi o rozumienie człowieka jako ludzkiej moralności; dotyczy wszystkich aspektów etyki ekologicznej i etyki medycznej ujmowanych łącznie jako ‘ekologia ludzka’¹³².

To ujęcie jest szczególnie cenne dla całości naszych rozważań. Przejawia ono swój wybitny charakter pedagogiczny i formacyjny, bowiem jego celem jest wychowywanie człowieka do akceptacji stylu życia promującego pełną ekologię ludzką¹³³. Charakterystyczne jest, że ‘ekologia ludzka’ w ujęciu Jana Pawła II integralnie łączy się z kwestią ekologiczną (tj. „ochroną naturalnych ‘habitatów’ różnych gatunków i form życia”¹³⁴) oraz kwestią społeczną ochrony życia ludzkiego. Silny akcent jest przy tym położony na rodzinę, jako pierwszą i podstawową komórkę „ekologii ludzkiej”, gdzie następuje pierwszy etap tworzenia

i rozwijania więzi społecznych i odniesień do świata przyrody. Środowisko rodziny, która ze swej natury powinno być „sanktuarium życia”, „miejszem, w którym życie, dar Boga, może w sposób właściwy być przyjęte i chronione przed licznymi atakami, na które jest wystawione, może też rozwijać się zgodnie z wymogami prawdziwego ludzkiego wzrostu”¹³⁵ samo w sobie wymaga szczególnej opieki.

Wobec smutnego obrazu współczesności Jan Paweł II w swym wołaniu o lepszy sposób życia wskazuje na konieczność zerwania z „wyczerpującą i pozbawioną radości gorączką konsumpcji”¹³⁶ z hołdowaniem instynktom posiadania i panowania. Wzywa do nowego, pełnego szacunku podejścia do spraw środowiska oraz do bardziej racjonalnego użytkowania zasobów naturalnych, przy czym motywem dodatkowym jest tu wzgląd na dobro przyszłych pokoleń. Wreszcie bodźcem do podjęcia takich działań może być otwarcie w ich wyniku nowych przestrzeni dla budowania pokoju¹³⁷. Także głębokie na skalę światową przemiany – mówi papież – muszą dokonywać się na poziomie grup, społeczeństw i rządów; muszą także obejmować porozumienia międzynarodowe i międzyregionalne. Potrzebne są więc zarówno wielkie reformy instytucjonalne jak i działania „na polu wszechstronnego autentycznego rozwoju osobowego jednostek”. Sprzyja temu „nowy i surowszy styl życia”, który upowszechni się drogą praktykowania „autentycznego humanizmu” i będzie odzwierciedlał to, co stanowi „rzeczywisty pożytek jednostki” zawarty przede wszystkim w zasadzie miłości bliźniego. Nieodzowna jest przy tym właściwa hierarchia wartości w której prymat wiodą wartości etyczne i duchowe. W celu lepszego rozeznania wśród wartości preferowanych w procesach rozwoju współczesnego świata papież proponuje rozważać je pod kątem określonych kryteriów tj. pierwszeństwa etyki przed techniką, prymatu osoby w stosunku do rzeczy, priorytetu ducha wobec materii oraz postawy, aby nie tyle ‘więcej mieć’, ale ‘bardziej być’¹³⁸.

Interesujący wątek „nowego i surowszego stylu życia” Jan Paweł II uzupełnia zwracając uwagę na „rolę praktyk pokutnych w kształtowaniu postawy głębokiego szacunku wobec środowiska naturalnego, zgodnie z zamysłem Bożym”, które „mogą być traktowane jako swoiste antidotum na nieumiarkowanie i chciwość” oraz „pomagają otworzyć się człowiekowi na Boga i braci” oraz „każą mu widzieć rzeczy materialne we właściwej perspektywie”¹³⁹. Jest to bardzo cenne dopowiedzenie, bowiem z perspektywy chrześcijańskiej warunki dobrej jakości życia nie sprowadzają się do poziomu dobrobytu materialnego.

Jednakże warto wyodrębnić tu zależność stanu środowiska i preferowanych sposobów gospodarowania od zdrowia ludności. Jan Paweł II zwraca na to uwagę i mówi o cierpieniu ludzi z powodu przekraczania praw biologicznych i moralnych niszczących przyrodę i środowisko – zwłaszcza środowisko wielkich miast. Najbardziej cierpią dzieci i dorastająca młodzież, gdyż w wielkomiejskim środowisku nie znajdują przestrzeni życiowej, gdzie mogliby w pełni rozwinąć swe

siły fizyczne i duchowe. Przeciwnie, częstokroć są skazani na szkodliwe dla zdrowia warunki życia lub zmuszeni do przebywania na ulicy, gdzie panuje hałas, wśród budynków z betonu, w anonimowości tłumu, który – jak zauważa Ojciec Święty – „wyniszcza się, nigdy się nie poznając”¹⁴⁰. Z powodu takiego stanu rzeczy młodzi ludzie często skarżą się – także papieżowi. W Wiedniu mówili do niego: „Przed moimi oknami przejeżdża każdego dnia 20 tysięcy samochodów”; „zabijamy drzewa w mieście. Czy to miał na myśli Pan Bóg, mówiąc: czynicie sobie ziemię poddaną?”; „skoro wszystkim kieruje strach, nie ma dla nas żadnej przyszłości!”¹⁴¹. Tym wielorakim zagrożeniem wielkich miast wychodzi na przeciw postulat Ojca Świętego większego zharmonizowania skupisk ludzkich z naturą. Okazuje się bowiem, że jest to jedyna droga, która – z jednej strony – minimalizuje stałe niszczenie środowiska przyrodniczego oraz – z drugiej strony – sprzyja podnoszeniu jakości życia ludzkiego.

Środowisko naturalne i otoczenie społeczne są spójnie ze sobą powiązane; biosfera nie jest czymś poza socjosferą a kultura współkonstryuuje przyrodę. Każda próba alienacji człowieka wobec przyrody jest tu w konsekwencji działaniem przeciw kulturze życia, ale też wszelkie próby ochrony przyrody muszą obejmować ów kontekst społeczny. Także wszelkie koncepcje rozwoju społecznego nie mogą pomijać orientacji ‘środowiskowej’ i odpowiedzialności za świat przyrody, w który wpisana jest ludzka egzystencja. Rozwój więc musi być stały, trwały, zrównoważony obejmujący czynnik społeczny, ekonomiczny oraz ekologiczny i środowiskowy. Taka sieć powiązań (retynizacja¹⁴²) obejmuje całość kształt życia biologicznego oraz sprzyja kulturze i ochronie wszelkiego życia.

5. Nauka i wiara przestrzenią owocnego dialogu

„Tajemnica życia, zwłaszcza życia ludzkiego, coraz bardziej przyciąga uwagę uczonych zachęconych przez niezwykle możliwości badawcze, jakie otwiera przed nimi postęp nauki i techniki” – pisał Jan Paweł II w liście apostołskim ustanawiającym Papieską Akademię Życia¹⁴³. Stała się ona jedną z licznych platform, na których „Kościół musi spotkać się z nauką”¹⁴⁴. Wśród ważniejszych miejsc takich spotkań można wymienić także Papieską Akademię Nauk, Papieską Radę Kultury, czy organizowane od początku pontyfikatu Jana Pawła II co dwa lata w Castel Gandolfo seminaria pod tytułem „Nauka – religia – dzieje”. Obecny papież stale kładzie nacisk na doniosłość wartości kulturowych dla pełnego rozwoju człowieka oraz na potrzebę dialogu między Kościołem a wielowymiarową rzeczywistością kultury współczesnej. W dokumencie *Inde a Pontificatus* określającym zasady działania Papieskiej Rady Kultury podkreśla: „Od początku mego pontyfikatu (...) interesuje mnie rozwój dialogu między Kościołem a światem współczesnym. (...) dialog Kościoła z kulturą stanowi decydujące wyzwanie dla przyszłości świata”¹⁴⁵. Pisząc o wielości kultur Oj-

ciec Święty używa określenia „współczesny Areopag”¹⁴⁶ i stara się w kontekście ‘integralnego doświadczenia chrześcijańskiego’ znaleźć przede wszystkim cechy pozytywne, jak afirmację pokoju i tęsknotę za sprawiedliwością, poczucie ludzkiej godności, troskę o środowisko naturalne, przejęcie statusem kobiet i mniejszości etnicznych¹⁴⁷.

Kolejną znaną cechą intelektualnego przesłania zawartego w nauczaniu Jana Pawła II stanowi wizja wielkiej integracji prowadząca do przewyższenia podziałów, które powstały w wyniku autentycznych konfliktów albo jedynie w wyniku uproszczonych interpretacji czy nieuzasadnionych opozycji. Wizja ta mająca swe teologiczne podstawy w fundamentalnej dla chrześcijaństwa doktrynie o jedności natury osób w Trójcy Świętej w szczególny sposób przyczynia się do owocnego spotkania Kościoła z nauką. Jan Paweł II, będący sam człowiekiem nauki, nie waha się powiedzieć, że „osiągnięcia nauki (...) przynoszą zaszczyt rozumowi człowieka, powołanego, aby być panem stworzenia, przynoszą chwałę Stwórcy – dawcy wszelkiego życia, który powierzył ludzkości zarządzanie światem”. Nie kwestionując autonomii badań naukowych papież wyznacza jej cele spełniające zasady etyczne: „Na tym właśnie polega wielkość nauki, iż służy ona tym spośród naszych braci, którzy najbardziej potrzebują pomocy, aby prowadzić życia zgodne ze swą naturą i niezrównaną godnością”¹⁴⁸.

Przejawem papieskiej wizji wielkiej integracji jest interdyscyplinarny dialog między chrześcijaństwem a naukami przyrodniczymi. Sprawę tę szeroko podjął papież w swym liście pisanym z okazji trzechsetlecia dzieła Newtona *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* którego adresatem był G. V. Coyne, dyrektor Obserwatorium Watykańskiego. Badanie „rozlicznych związków istniejących pomiędzy teologią, filozofią i naukami przyrodniczymi” ma – według Jana Pawła II – znaczenie kluczowe dla współczesnego świata, gdyż tworzy klimat otwarcia i dynamicznej wymiany międzynarodowych wspólnot naukowych, mających świadomość, że „intuicje i osiągnięcia jednych są zawsze ważne dla rozwoju innych”. Bowiem, gdy „ludzkie istoty próbują zrozumieć otaczającą je mnogość, gdy usiłują nadać sens doświadczeniu, czynią to przez włączenie wielu czynników do wspólnej wizji. Zrozumienie jest osiągane, gdy wiele danych jest jednoczonych przez wspólną strukturę”. Łatwo zauważyć, że taka wizja świata, że taka koncepcja dialogu nauki i wiary głęboko sprzyja refleksji, która jest podstawowym tematem niniejszej pracy: znalezienia wspólnych tematów społecznego nauczania Kościoła i ekologii. Zachęcając do tego typu niezwykle trudnego wysiłku, papież odważnie pyta: „Jeżeli kosmologie starożytnego Bliskiego Wschodu mogły zostać oczyszczone i włączone od pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, to czy współczesna kosmologia nie mogłaby mieć czegoś do zaoferowania naszej refleksji nad stworzeniem? Czy perspektywa ewolucyjna nie rzuca światła na antropologię teologiczną, rozumienie osoby ludzkiej jako *imago Dei*, na zagadnienia chrystologiczne – a nawet na rozwój

samej doktryny chrześcijańskiej?”¹⁴⁹. „Pytań tego rodzaju można stawiać wiele” – mówi Jan Paweł II, zapewne również w kontekście rozważań o przyszłości świata przyrody i relacji dobra człowieka do dobra przyrody.

Jednym z kolejnych tekstów podejmujących trudne zagadnienia z dziedziny dialogu nauki i wiary jest przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk w związku z sesją „Powstanie i ewolucja życia”. Porządkuje ono liczne kontrowersje pomiędzy przyrodniczą i religijną wizją świata oraz określa horyzont interpretacyjny, na którym twórczo może współdziałać myśl chrześcijańska i różne wersje ewolucjonizmu. Istotą przesłania jest stwierdzenie, że „teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą”¹⁵⁰, co – według abpa J. Życińskiego – „definitywnie wyklucza możliwość pogodzenia ze stanowiskiem chrześcijańskim tych wersji fundamentalizmu, w których usiłowano przeciwstawiać biblijną i przyrodniczą interpretację genezy człowieka”¹⁵¹.

Najpełniejszym dotychczasowym dokumentem na temat relacji wiara – wiedza jest encyklika *Fides et ratio* (1998), której zasadniczym celem jest – według kard. J. Ratzingera – „przywrócenie człowiekowi współczesnemu nadziei na możliwość odnalezienia pewnej odpowiedzi na jego niepokoje i podstawowe potrzeby i zarazem zaproszenie świadomości ludzkiej do zmierzenia się z zagadnieniem podstawy istnienia i życia, do uznania prawdy Bożej jako źródła prawdy o osobie i o całym świecie”¹⁵². Ten wielki „apel o solidarność umysłów”, „manifest optymizmu poznawczego i wiary w ludzki rozum”¹⁵³ zaczyna się od wspaniałej mądrościowej wizji: „wiera i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”¹⁵⁴. Przywołując doświadczenia historii, woła o odwagę, aby „nie wyzbywać się tęsknoty za prawdą ostateczną, z pasją jej poszukiwać i śmiało odkrywać nowe szlaki”; to właśnie wiara „przynagla rozum, aby przekraczał wszelkie bariery izolacji i nie wahał się ponosić ryzyka w poszukiwaniu wszystkiego, co piękne, dobre i prawdziwe”¹⁵⁵.

Treść *Fides et ratio* wprowadza w rozległą perspektywę, w której uznaje się istnienie nienaruszalnego fundamentu prawdy, ale przypomina, że wielkie pytania filozofii wyznaczały horyzont podstawowych potrzeb intelektualnych człowieka. Próby szukania odpowiedzi na te pytania odegrały wielką rolę kulturotwórczą. Tęsknota za prawdą, dobrem i pięknem wyznaczała naszym przodkom środowisko społecznego życia. Jan Paweł II wzywa do przezwyciężania wycinkowych ujęć proponowanych przez poszczególne dyscypliny i przez nieuchronną specjalizację na rzecz całościowych wizji. Otwarcie na dialog, troska o solidarność umysłów, dowartościowanie racjonalnej refleksji teoretycznej w przestrzeniach duchowych potrzeb człowieka, korzystanie z dorobku wielkich myślicieli przeszłości i pokora intelektualna pozwolą przełamać pokusę pesymizmu i rozpacz¹⁵⁶ oraz odważnie podjąć zarówno wielkie pytania nurtujące odwiecznie człowieka, jak i konkretne kwestie dotyczące takich współczesnych problemów, jak „pokój, sprawiedliwość społeczna, rodzina, ochrona życia

i środowiska naturalnego”¹⁵⁷. Ważne jest też pokonanie swoistej „mentalności pozytywistycznej”, która żyje złudzeniem, iż „dzięki zdobyciom nauki i techniki człowiek może niczym demiurg zapewnić sobie całkowitą kontrolę nad swoim losem”¹⁵⁸ i rozszerzanie „horyzontu mądrościowego”, w którym „obok zdobyczy naukowych i technicznych dołączają się także wartości filozoficzne i etyczne, będące charakterystycznym i nieodzownym wyrazem tożsamości osoby ludzkiej”¹⁵⁹.

Papież wzywa także do porozumienia i dialogu „z tymi, którzy nie wyznają naszej wiary”, aby wspólnie rozwiązywać najpilniejsze problemy ludzkości, jak „problem ekologiczny, czy problem pokoju i współistnienia ras i kultur”¹⁶⁰. Taka szeroka perspektywa dialogu nauki i wiary jest szczególnie droga papieżowi. Często do niej zachęca wyznaczając jej konkretne cele¹⁶¹. Przemawiając do uczestników sesji Papieskiej Akademii Nauk poświęconej „Ewolucji pojęcia natury na przełomie tysiącleci” wzywał do kontynuacji pracy naukowej „w duchu służby Stwórcy, człowiekowi i całemu stworzeniu”, aby ludzie chwalili Boga, „gdyż wszystko pochodzi od Niego” (1 Krn 29,14); aby szanowali godność każdego człowieka i chronili stworzenie „chciane przez Boga jako dar skierowany do człowieka, jako dziedzictwo, które jest przeznaczone dla niego i powierzone mu” (KKK 299) oraz z natury dobre¹⁶². Bóg, człowiek, przyroda – to trzy perspektywy zaangażowania, to też trzy relacje pełne aksjologicznych treści, które mogą być podbudową idei ekorozwoju¹⁶³. Natomiast w przemówieniu na dziedzińcu Uniwersytetu Wileńskiego mówiąc pięknie o „porywającej przygodzie myślenia” wołał o „etykę myślenia”, która „nie ma jedynie strzec jego [tj. myślenia] logicznej poprawności, ale winna włączać czynności umysłu w klimat duchowy pełen pokory, szczerości, odwagi i uczciwości, uwagi poświęconej bliźnim i otwarcia się na Tajemnicę”¹⁶⁴.

Warto jeszcze zwrócić uwagę, że *Fides et ratio* przypomina tradycyjną naukę Kościoła, że „natura – właściwy przedmiot badań filozofii – może się przyczynić do zrozumienia Bożego Objawienia”¹⁶⁵ oraz, że człowiek „ze swej natury zdolny jest dotrzeć nawet do samego Stwórcy”¹⁶⁶. Może to uczynić kontemplując dzieło stworzenia, ponieważ Stwórca pozwala się rozpoznać przez wielkość swego dzieła; świat jest „księga przyrody”, którą odczytując ludzki rozum może dojść do poznania Boga¹⁶⁷. Zatem niszcząc piękno i bogactwo przyrody pozbywamy się jednej z dróg do Boga.

Zakończenie

Niepokoje dotyczące tych zasadniczych kwestii współczesnych społeczeństw stale przenikają myśl społeczną Kościoła. Są one również bardzo istotne z punktu widzenia rozwoju poszczególnych krajów i całego świata i to rozwoju trwałego, zrównoważonego i ekologicznie sprawiedliwego. Jest powszechnie zrozu-

miale, że jedyny ekosystem naszej planety nie podlega arbitralnym podziałom politycznym; że jest globalnym porządkiem i powinien być respektowany jako taki; że domaga się lepszego systemu międzynarodowej koordynacji z rozporządzaniu zasobami ziemi¹⁶⁸.

Analizy społeczne Jana Pawła II są mocno zakorzenione w antropologii chrześcijańskiej, sprawdzane *sub luce Evangelii*, za istotne kryterium różnych programów, systemów czy ustrojów uznają dobro osoby ludzkiej we wspólnocie. Papież nie unika tematów trudnych i zjawisk kryzysowych, ale znamioną cechą intelektualnego przesłania zawartego w jego nauczaniu stanowi wizja wielkiej integracji prowadząca do przewyższania podziałów oraz budowania fundamentów nadziei dla konkretnych ludzi i całej cywilizacji¹⁶⁹. W takiej perspektywie podejmuje również problematykę ekologiczną, która, choć nie należy do głównych nurtów w przepowiadaniu Jana Pawła II, pojawia się w licznych tekstach, zwykle w kontekście kilku szerszych nurtów papieskiego nauczania. Ta obecność jest na tyle bogata, pozwala budować mocne podstawy chrześcijańskiej odpowiedzi na problemy współczesnej cywilizacji. Można nawet spróbować zbudować katalog zasad ekorozwoju w ujęciu papieskim. Trzeba by do niego zaliczyć: a) powszechne przeznaczenie środowiska i jego bogactw; b) solidarność jako odpowiedź na ubóstwo i fakt współzależności w świecie; c) prawdziwy rozwój uwzględniający rzeczywistość moralną i społeczną, przeciwstawiający się zarówno niedorozwojowi, jak nadkonsumpcji i nadrozwojowi; d) poprawa jakości ludzkiego życia jako główny cel programów ochrony środowiska; e) personalizm i „ekologia ludzka”, gdzie człowiek jest największym bogactwem Ziemi; f) troska o prawdziwą równowagę ekologiczną oraz o ład moralny pomiędzy człowiekiem i przyrodą; g) mądrościowa wizja i odpowiedzialność w nauce i technice. Dla Jana Pawła II jest oczywiste, że w świecie ekonomii i gospodarki zasobami przyrody trzeba znaleźć miejsce dla tych zasad. Są one również cennym wzbogaceniem dla problematyki ekologicznej oraz konkretnym przykładem twórczej obecności Kościoła we współczesnym świecie.

Wzorem właściwej postawy wobec świata przyrody jest św. Franciszek z Asyżu, ogłoszony 29.11.1979 r. przez Jana Pawła II „niebieskim patronem ekologów”¹⁷⁰. Papież, odnosząc się z podziwem do życia Brata Franciszka, stawia go za wzór współczesnemu człowiekowi dążącemu do otwarcia „nowych dróg postępu ludzkości”¹⁷¹. Franciszkowy przykład Ojciec Święty uważa za „najpiękniejszy dowód” słuszności chrześcijańskiej metody ochrony stworzeń i żywiołów przed bezrozumnym i niesłusznym zniszczeniem; metody wynikającej z biblijnej relacji o stworzeniu i odkupieniu¹⁷². Dlatego modli się do Brata Franciszka o pomoc w rozwiązaniu trudnych problemów współczesnych czasów, problemów społecznych, ekonomicznych, politycznych, cywilizacyjnych oraz wszelkich trudności dzisiejszego człowieka, jego cierpień, wątpliwości i negacji, jego ucieczek i niepokoїв¹⁷³.

Summary

Ecology in the Teachings of John Paul II

The present problem of ecology is one of the most difficult problems to solve. The Catholic Church with John Paul II is voicing its opinions in the discussions on world development which is friendly to people and caring for nature's goods. This article presents the most important fragments of John Paul II teachings dealing with the subject of ecology. Numerous papal statements were presented in the context of wider trends of his teachings and are presented systematically to show the whole integrated vision of relation between God-man-nature. Based on this relation one can even try to build an outline of lasting, equal and ecologically just rules of development of particular countries and the entire world. Papal vision, giving solid, Christian-based answers to the problems of contemporary civilization is focusing on: a) universal appropriation of nature and its treasures; b) solidarity as an answer to poverty and inter-relation in the world; c) real development considering moral and social reality opposed to under-development as well as over-consumption and over-development; d) improvement of quality of human life as a main goal of environment protection programs; e) personalization and „human ecology” where human beings are the most important treasure of the Earth; f) concern for real ecological balance and moral order between man and nature; g) wise vision and responsibility in science and technology.

PRZYPISY

- ¹ RH 8. W niniejszym artykule zastosowano następujące skróty dokumentów kościelnych: CA – Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1991); CFL – Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici* (1988); DV – Sobór Watykański II, Konstytucja *Dei verbum* (1965); EV – Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (1995); FR – Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (1998); GS – Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes* (1965); LE – Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* (1981); MM – Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra* (1961); OA – Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens* (1971); PP – Paweł VI – Encyklika *Populorum progressio* (1967); RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979); RM – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (1990); SrS – Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987); TMA – Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* (1994); VS – Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (1993).
- ² RH 13,14; CA 53; EV 2.
- ³ CA 51.
- ⁴ Por. M. Zięba, *Papieża i kapitalizm*, Kraków 1998, s. 170.
- ⁵ Zob. np. MM 46-49; GS 4-10; PP 6-11; OA 8-21.

Problematyka ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła II

- ⁶ RH 13-17; SrS 11-26.
- ⁷ MM 236; Por. J. Ozdowski, *Zagrożenia i perspektywy postępu ekonomicznego w świetle encykliki "Redemptor hominis"*, w: *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, Kraków 1980, s. 198.
- ⁸ RH 14; por. GS 38; PP 21.
- ⁹ Jan Paweł II, *Przem. na kongresie „Ewangelizacja i ateizm”* 10.10.1980 r., w: tenże, *Nauczanie społeczne*, t. 3, Warszawa 1984, s. 145.
- ¹⁰ „Cywilizacja współczesna stara się narzucić człowiekowi szereg pozornych imperatywów, które jej rzecznicy uzasadniają prawem rozwoju i postępu. Tak na przykład na miejsce poszanowania życia – 'imperatyw' pozbywania się i niszczenia życia...” Jan Paweł II, *Przem. w siedzibie UNESCO* 2.06.1980 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 3, s. 455.
- ¹¹ RH 15.
- ¹² SrS 13. W pierwszych latach pontyfikatu Jana Pawła II sytuację ubogich w świecie oceniano następująco: „Połowa ludności świata, niemal dwa i pół miliarda, mieszka w krajach, gdzie dochód na osobę wynosi najwyżej 400 dolarów rocznie. Przynajmniej 800 milionów ludzi w tych krajach żyje w całkowitej nędzy, poniżej jakiegokolwiek racjonalnej definicji godnego człowieka życia. Niemal pół miliarda ludzi chronicznie cierpi głód mimo obfitych żniw na całym świecie. Na każde 100 dzieci urodzonych w tych krajach piętnastoro umiera, nim ukończy 5 lat, zaś miliony tych, którzy przeżyją, ma zahamowany rozwój fizyczny lub umysłowy”. *Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich. Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA – List pasterski biskupów amerykańskich*, „Życie katolickie” 1980, nr 5, s. 87.
- ¹³ Jan Paweł II, *Przem. do członków korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej* 16.01.1993 r., L'Osservatore Romano – wyd. polskie [= OR] 1993, nr 3(151), s. 42.
- ¹⁴ RH 15.
- ¹⁵ SrS 16; por. PP 33.
- ¹⁶ Jan Paweł II, *Homilia w Le Bourget* 1.06.1980 r., w: *Nauczanie społeczne*, Warszawa 1984, t. 3, s. 427.
- ¹⁷ RH 15.
- ¹⁸ Jan Paweł II, *Homilia w Le Bourget*, w: *Nauczanie społeczne*, t. 3, s. 427.
- ¹⁹ RH 16; SrS 15.23; por. J. Czajkowski, *Człowiek w nauce Jana Pawła II*, Rzym 1983, s. 11.
- ²⁰ Jan Paweł II, *Homilia w Kownie* 6.09.1993 r., OR 1993, nr 12(158), s. 21.
- ²¹ Jan Paweł II, *Orędzie do ONZ w Nowym Jorku* 2.10.1979 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 2, Warszawa 1982, s. 310; RH 13.
- ²² Tenże, *Orędzie do CELAM w Puebla* 28.01.1979 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 2, s. 237; Por. GS 12.14.
- ²³ *Orędzie do ONZ* 2.10.1979 r., w: *Nauczanie społeczne*, ss. 317-323.
- ²⁴ *Przem. w ośrodku ONZ ds. ochrony środowiska (UNEP) oraz ds. osiedli ludzkich (INCHS)*. [Dalej cyt. jako: *Przem. w UNEP*], OR numer nadzwyczajny 1985 nr II(71), s. 12.

- ²⁵ *Stanowisko Stolicy Apostolskiej na sztokholmską konferencję ONZ, „Chrześcija-
nin w świecie” 1972 nr 2(22), s. 77.*
- ²⁶ *Paweł VI, List do ONZ z 1.06.1972 r., Chrześcijaнин w świecie” 1972 nr 2(22),
s. 70.*
- ²⁷ *Przem. w UNEP, OR numer nadzwyczajny 1985 nr II(71), s. 12*
- ²⁸ *G. Marc, Rozwój potrzebuje wykonawców. Doświadczenia chrześcijańskiego eko-
nomisty, Warszawa 1988, s. 101n.*
- ²⁹ *Przem. do przedstawicieli świata nauki i sztuki w Wiedniu 12.09.1983 r., OR 1983,
nr 9(45), s. 14.*
- ³⁰ *Jan Paweł II, Przem. do młodzieży we Florencji 19.10.1986 r., OR 1986 nr 11-
12(85-86), s. 7.*
- ³¹ *RH 16; Przem. w UNEP, OR numer nadzwyczajny 1985 nr II(71), s. 12.*
- ³² *D. H. Meadows [red.], Granice wzrostu, Warszawa 1973.*
- ³³ *J. Tinbergen [red.], O nowy ład międzynarodowy, Warszawa 1987.*
- ³⁴ *J. J. Kondziela, Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodar-
czej i międzynarodowej, Katowice 1987, s. 22.*
- ³⁵ *Jan Paweł II, Przem. na kongresie „Ewangelizacja i ateizm”, w: Nauczanie spo-
łeczne, t. 3, s. 145.*
- ³⁶ *Tenże, List do Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej 20.05.1982 r., w: Nauczanie
społeczne, t. 5, cz. 1, Warszawa 1986, s. 123.*
- ³⁷ *Tenże, Przem. do rolników w Vila Viçosa 14.05.1982 r., w: Nauczanie społeczne,
t. 5, cz. 2, Warszawa 1986, s. 565.*
- ³⁸ *Tenże, Przem. do intelektualistów w Coimbrze 15.05. 1982 r., w: Nauczanie spo-
łeczne, t. 5, cz. 2, s. 607.*
- ³⁹ *RH 16.*
- ⁴⁰ *Tenże, Przem. do intelektualistów w Kolonii 15.09. 1980 r., w: Nauczanie społecz-
ne, t. 3, s. 530.*
- ⁴¹ *Tenże, Przem. na Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych w Hiroszynie
25.02.1981 r., w: Nauczanie społeczne, t. 4, Warszawa 1984, s. 383.*
- ⁴² *Tenże, Przem. na spotkaniu ekumenicznym w Toronto 14.09.1984 r., OR 1984,
nr 9(57), s. 25.*
- ⁴³ *Przem. w UNEP, OR numer nadzwyczajny 1985 nr II(71), s. 12.*
- ⁴⁴ *Słowo 'postęp' tak funkcjonuje np. w Przemówieniu do intelektualistów w Kolonii,
w: Nauczanie społeczne, t. 3, s. 535; i RH 16; zaś 'rozwój' w Orędziu na XVIII
światowy dzień pokoju 1.01.1985 r., OR 1984, nr 10(58), s. 3 i w SrS.*
- ⁴⁵ *Przem. w UNEP, OR numer nadzwyczajny 1985 nr II(71), s. 12*
- ⁴⁶ *Przem. do intelektualistów w Coimbrze, w: Nauczanie społeczne, t. 5, cz. 2, s. 606.*
- ⁴⁷ *„...historia nie jest po prostu procesem, który z konieczności prowadzi ku lepsze-
mu, lecz jest wynikiem wolności, a raczej walki pomiędzy przeciwstawnymi wol-
nościami”. FC 6; SrS 27*
- ⁴⁸ *SrS 27.*

Problematyka ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła II

- ⁴⁹ SrS 29.
- ⁵⁰ „...ludy i narody mają prawo do własnego pełnego rozwoju, który obejmując aspekty ekonomiczne i społeczne... winien także uwzględniać ich tożsamość kulturową i otwarcie się na rzeczywistość transcendentną.” SrS 32.
- ⁵¹ SrS 18,33,39.
- ⁵² SrS 33,34.
- ⁵³ J. Tinbergen, *O nowy ład międzynarodowy*, s. 232; SrS 26,34.
- ⁵⁴ SrS 41.
- ⁵⁵ „Każdy jest wezwany do zajęcia własnego miejsca w tej pokojowej kampanii, do rozegrania jej środkami pokojowymi..., aby ocalić przyrodę i świat nas otaczający.” SrS 47.
- ⁵⁶ Jan Paweł II, *Przem. do Papieskiej Akademii Nauk* 28.10.1994 r., OR 1995, nr 2(170), s. 45.
- ⁵⁷ SrS 28.
- ⁵⁸ SrS 13.
- ⁵⁹ SrS 14-16.
- ⁶⁰ SrS 17-24.
- ⁶¹ SrS 36. Por. J. Mariański, *„Struktury grzechu” w ocenie społecznego nauczania Kościoła*, Płock 1988, ss. 19-32.
- ⁶² Jan Paweł II, *Przem. do uczestników Konferencji ONZ ds. Wyżywienia i Rolnictwa* 5.12.1992., OR 1993, 3(151), s. 38.
- ⁶³ Tenże, *Przem. do korpusu dyplomatycznego* 16.01.1993., OR 1993, nr 3(151), s. 42.
- ⁶⁴ Na „fakt współzależności pojmowanej jako system determinujący stosunki w świecie współczesnym... współzależności przyjętej jako kategoria moralna..., właściwą odpowiedzią – jako postawa moralna i społeczna, jako ‘cnota’ – jest solidarność”. SrS 38.
- ⁶⁵ SrS 39.
- ⁶⁶ Tamże.
- ⁶⁷ Jan Paweł II, *Przem. do świata pracy w Weronie* 17.04.1988 r., OR 1988, nr 5(102), s. 13.
- ⁶⁸ Tenże, *Przem. na mityngu przyjaźni między narodami* 29.08.1982 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 5, cz. 1, s. 200. „Obowiązek powszechnej solidarności” w kontekście kryzysu ekologicznego wymienił również przewodniczący watykańskiej delegacji na „Szczyt Ziemi” w Rio kard. Sodano. Zob. *Wystąpienie Kard. A. Sodano podczas Konferencji NZ w sprawie Środowiska Naturalnego i Rozwoju* 13.06.1992., OR 1992, nr 11(147), s. 24.
- ⁶⁹ Zasada pomocniczości (subsydiarności) została przez Piusa XI w encyklice *Quadragesimo Anno* (1931) określona następująco: „Niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić w przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym (...) władza państwowa powinna niższym społecznościom zostawić do

wypełnienia mniej ważne zadania i obowiązki, które by je raczej rozpraszały". (nr 80).

- ⁷⁰ Widać to dobrze w procesie tworzenia Unii Europejskiej, gdzie wśród podstawowych zasad etyczno-społecznych szczególnie rola przysługuje zasadzie pomocniczości. Zob. W. Piwowarski, *Zasada pomocniczości a wspólnota europejska*, w: A. Dylus (red.), *Europa – zadanie chrześcijańskie*, Warszawa 1998, ss. 159-163.
- ⁷¹ Jan Paweł II, *Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju* 1.01.1990, nr 10n.
- ⁷² Zob. S. Kozłowski, *Zrównoważony rozwój w pięć lat po Rio*, „Człowiek i Przyroda” 1998, nr 8-9, ss. 59-79; D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, *Przekraczanie granic. Globalne załamanie czy bezpieczna przyszłość?*, Warszawa 1995, ss. 184-208.
- ⁷³ H. Juros, *Ochrona środowiska naturalnego a redefinicja państwa*, w: H. Juros (red.), *Europa i Kościół*, Warszawa 1997, s. 172.
- ⁷⁴ S. Kozłowski, *Zrównoważony rozwój w pięć lat po Rio*, s. 68.
- ⁷⁵ Tamże.
- ⁷⁶ Zob. O. Simmel, *Nowy styl*, „Communio” 1988 nr 5(47), ss. 38-42.
- ⁷⁷ J. Chmiel, *Biblijne postawy encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: *Redemptor hominis*. Tekst i komentarz, Kraków 1980, ss. 71-76. Autor obliczył, że na ogólną liczbę 205 odnośników w encyklice, aż 137 dotyczy cytatów biblijnych – stanowi to 66 %.
- ⁷⁸ DV 21.
- ⁷⁹ Jan Paweł II *do Ludu Bożego*, Città del Vaticano 1979, s. 67.
- ⁸⁰ Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, ss. 221-369.
- ⁸¹ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy, Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988², s. 58.
- ⁸² Jan Paweł II, *Homilia do rolników w Bahia Blanka* 7.04.1987 r., OR 1987 nr 6(91), s. 19; Tenże, *Przem. do środowiska akademickiego Rzymu* 26.02.1987 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 4, s. 74.
- ⁸³ SrS 30.
- ⁸⁴ Jan Paweł II, *Przem. do robotników* 17.05.1981 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 4, s. 139n.
- ⁸⁵ „Patrzac na łąki, lasy, źródła, czy wznoszące się ku niebu szczyty, wszyscy odczuwamy pragnienie, by dziękować Bogu za Jego wspaniałe dzieła i wsłuchując się w głos przyrody słowami modlitwy wyrazić nasz zachwyt. (...) Owe cuda natury są dziełem samego Twórcy piękna. Skoro wprawia nas w podziw ich istnienie i działanie, o ile bardziej potężny jest Ten, który je stworzył. Bowiem z wielkości i piękna stworzeń 'przez analogię poznaje się ich Stwórcę' (Mdr 13,3-5)”. Jan Paweł II, *Homilia do leśników w Val Visdende w Dolomitach* 12.07.1987 r., OR 1987 nr 8(93), s. 14.
- ⁸⁶ Jan Paweł II, *Przem. w Denver* 14.08.1993 r., OR 1993 nr 11(157), s. 30.
- ⁸⁷ FR 8; *Przem. do Papieskiej Akademii Nauk*, 27.10.1998 r., OR 1999 nr 2(210), s. 48; *Przem. w Denver*, OR 1993 nr 11(157), s. 30.

Problematyka ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła II

- ⁸⁸ *Przem. do przedstawicieli świata nauki i sztuki* 12.09.1983 r., OR 1983 nr 9(45), s. 14; *Homilia do rolników w Bahia Blanka* 7.04.1987 r., OR 1987 nr 6(91), s. 18.
- ⁸⁹ *Katecheza* z 19.08.1998 r., OR 1999 nr 1(209), s. 41.
- ⁹⁰ Por. Ps 23,1; Jan Paweł II, *Przem. do rolników w Recife* 7.07.1980 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 3, s. 518.
- ⁹¹ „Wysiłek zmierzający do tego, by służyła ona (przyroda – dop. S.J.) pełnemu i solidarnemu rozwojowi ludzkości, który pozwala, by człowiek mógł osiągnąć swój pełny, duchowy wymiar, jest oddaniem czci Bogu.” – Jan Paweł II, *Apel w sprawie Sahelu w Quagadougou* 10.05.1980 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 3, s. 393.
- ⁹² Jan Paweł II, *List apostolski 'Do młodych całego świata'*, s. 50.
- ⁹³ *Homilia do rolników w Bahia Blanka* 7.04.1987 r., OR 1987 nr 6(91), s. 19; *Homilia w Kownie* 6.09.1993 r., OR 1993 nr 12(158), s. 21; RH 16; oraz komentarz biblijny w: J. S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 130.
- ⁹⁴ Jan Paweł II, *Katecheza* z 9.04.1986 r., w: tegoż, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, s. 259; LE 4.
- ⁹⁵ *Homilia w Kownie* 6.09.1993 r., OR 1993 nr 12(158), s. 21.
- ⁹⁶ EV 22.
- ⁹⁷ Dyskusję (odbywającą się głównie w latach siedemdziesiątych) wywołali autorzy twierdzący, że teksty biblijne o wyjątkowej pozycji człowieka w dziele stworzenia (a zwłaszcza nakaz z Rdz 1,28) stały się powodem niewłaściwego sposobu traktowania przyrody, a cała cywilizacja judeo-chrześcijańska odpowiedzialna jest za powstały kryzys ekologiczny. Por. zwłaszcza: L. White, *The Historical Roots of our ecologic Crisis*, „Science” 155/1967, ss. 1203-1207; C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg 1972 (polska recenzja: K. Schäfer, *Chrześcijaństwo a ekologia*, „Chrześcijanin w świecie” 5(25)1973, ss. 76-80). Omówienie dyskusji i kontrargumenty m.in. J. Grzesica, *Ochrona naturalnego środowiska człowieka – problem teologiczno-moralny*, Katowice 1983, ss. 80-95; G. Remmert, *Misja człowieka według Genesis a ekologiczny kryzys*, „Novum” 6/1976, ss. 85-93; J. Ostynowicz, *Teologiczne przesłanki odpowiedzialności chrześcijanina za środowisko naturalne*, „Materiały problemowe” 4/1978, ss. 74-90; J. Krucina, *Cywilizacja techniczna a integralny rozwój człowieka*, w: J. Krucina [red], *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej*, Wrocław 1977, ss. 45-49. Niestety mimo szerokiego odparcia zarzutów są one wciąż powtarzane np. A. Delorme, *Wprowadzenie do zagadnień polityki ekologicznej*, Wrocław 1988, s. 4.
- ⁹⁸ Np. LE 4; SrS 29n; Jan Paweł II, *Przem. do korpusu dyplomatycznego w Watykanie* 12.01.1979 r., w: *Nauczanie społeczne*, t.2, Warszawa 1982, s. 145; *Orędzie do ONZ w Nowym Jorku* 2.10.1979 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 2, s. 320; *Przem. w UNEP*, OR numer nadzwyczajny 1985 nr 11(71), s. 12. *Homilia w Bahia Blanka*, OR 1987 nr 6 (91), s. 19.
- ⁹⁹ LE 4.
- ¹⁰⁰ RH 15; LE 4; LC 34; *Przem. do rolników w Legazpi* 21.02.1981 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 4, s. 359; Zob. S. Grzybek, *Pierwsza 'ewangelia pracy' w Księdze Rodzaju*, w: *Laborem Exercens*. Tekst i komentarz, Kraków 1983, ss. 70-75.

- ¹⁰¹ RH 15; SrS 34; *Przem. do korpusu dyplomatycznego* 12.01.1979 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 2, s. 90; *Orędzie do ONZ* 2.10.1979 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 2, s. 320; *Przem. do rolników w Legazpi* 21.02.1981 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 4, s. 359.
- ¹⁰² *Przem. w UNEP*, OR numer nadzwyczajny 1985 nr II(71), s. 12; *Katecheza* z 2.04.1986 r., w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga*, s. 255.
- ¹⁰³ GS 36.
- ¹⁰⁴ *Katecheza* z 2.04.1986 r., w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga*, s. 255.
- ¹⁰⁵ *Przem. do rolników w Recife* 7.07.1980 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 3, s. 518; *Przem. do Papieskiej Akademii Nauk* 23.10.1982 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 5, cz. 1, s. 276; *Przem. w Wiedniu* 12.09.1983 r., OR 1983 nr 9(45), s. 14; *Katecheza* z 10.01.1990 r., w: Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, Città del Vaticano 1998, ss. 138-141.
- ¹⁰⁶ *Przem. do Papieskiej Akademii Nauk* 23.10.1982 r., s. 276. Podobnie o relacji do zwierząt mówi Katechizm Kościoła Katolickiego [=KKK].z 1992. Por. KKK 2416-2418
- ¹⁰⁷ KKK 2415; *Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju*, nr 8.
- ¹⁰⁸ Por. I. Czackowska, *Pomiędzy połosem a tęczą. Ekumeniczne studium integralności stworzenia*. Lublin 1998, s. 21.
- ¹⁰⁹ RH 15; SrS 34.36; *Przem. do Europejskiego Towarzystwa Fizycznego* 30.03.1979 r., *Nauczanie społeczne*, t.2, s. 101.
- ¹¹⁰ Por. *Przem. do Europejskiego Towarzystwa Fizycznego* 30.03.1979 r., *Nauczanie społeczne*, t.2, s. 101.
- ¹¹¹ SrS 34.
- ¹¹² GS 24.
- ¹¹³ EV 42.
- ¹¹⁴ Omówienie zagadnienia: J. Chmiel, *Biblijna struktura encykliki Evangelium vitae*, w: J. Brusilo (red.), *Evangelium vitae – dobra nowina o życiu ludzkim*, Kraków 1995, ss. 13-17. Artykuł zwraca uwagę m.in. na fakt, że na 105 numerów tekstu, mamy aż 32 inicjalne przytoczenia Biblii (tzn. dany punkt rozpoczyna się cytatem biblijnym).
- ¹¹⁵ Zob. S. Fontana, *Evangelium vitae w formacji społecznej i politycznej*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła”, 1996 nr 1(21), ss. 99-113.
- ¹¹⁶ EV 33, 84, 99, 102.
- ¹¹⁷ EV 21.
- ¹¹⁸ EV 11.
- ¹¹⁹ EV 1.
- ¹²⁰ EV 30; Życie ludzkie jest tu rozumiane zarówno, jako 'biologiczna egzystencja człowieka', jak i jako 'życie godne ludzkiej osoby'. Por. A. Szostek, *Filozofia życia w „Ewangelii życia”*, w: Jan Paweł II, *Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, Lublin 1997, ss. 167-176.

- ¹²¹ EV 2.
- ¹²² EV 101.
- ¹²³ EV 2. Według papieża prawdę tę „Każdy człowiek szczerze otwarty na prawdę i dobro może dzięki światłu rozumu i pod wpływem tajemniczego działania łaski rozpoznać w prawie naturalnym wypisanym w sercu”.
- ¹²⁴ EV 3.
- ¹²⁵ EV 12, 17. Por. M. Czachorowski, *Globalny spisec przeciw życiu*, w: Jan Paweł II, *Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, Lublin 1997, ss. 276-284.
- ¹²⁶ EV 28 oraz CFL 38; EV 11, 15, 19, 21, 22, 23.
- ¹²⁷ EV 68-74, 89-91.
- ¹²⁸ EV 20.
- ¹²⁹ EV 10.
- ¹³⁰ EV 27; Problem kary śmierci w kontekście encykliki *Evangelium vitae*, w: J. Brusilo (red.), *Evangelium vitae – dobra nowina o życiu ludzkim*, ss. 97-129.
- ¹³¹ Zob. G. Russo, *L'enciclica Evangelium vitae e metodi della bioetica*, Russo Bioetica, ss. 367-378. Podaję za: R. Otowicz, *Etyka życia*, Kraków 1998, s. 75.
- ¹³² EV 42; Analizy metaprzeciwmiotowe szeroko prezentuje R. Otowicz, *Etyka życia*, ss. 13-146.
- ¹³³ Zob. W. S. Chomik, *Ekologiczna wymowa encykliki Evangelium vitae*, w: A. Młotek, T. Reroń (red.), *Życie – dar nienaruszalny. Wokół encykliki Evangelium vitae*, Wrocław 1995, ss. 97-108.
- ¹³⁴ EV 42; CA 38
- ¹³⁵ CA 39; EV 11, 59, 92. Omówienie zagadnienia: W. Gubała, *Rodzina – Sanktuarium życia*, w: J. Brusilo (red.), *Evangelium vitae – dobra nowina o życiu ludzkim*, ss. 69-81.
- ¹³⁶ Jan Paweł II, *Przem. do wiernych w Nowym Jorku*, 2.10.1979 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 2, s. 330.
- ¹³⁷ „W naszych wysiłkach zmierzających do rozumnego i solidarnego zarządzania środowiskiem i wspólną spuścizną ludzkości..., popierając wbrew wszelkim bieżącym demagogiom poszukiwanie stylu życia skromniejszego i mniej wystawnego na tyrańskie uderzenia instynktów posiadania, konsumpcji i panowania... otworzycie dla was samych i dla całej ludzkości ogromne pole do niewątpliwych możliwości pokoju” – *Orędzie na Światowy dzień Pokoju* 1.01.1979 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 2, s. 70n.
- ¹³⁸ RH 16.
- ¹³⁹ Jan Paweł II, *Rozważanie na Anioł Pański* 24.03.1996 r., w: *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, t. 6, Città del Vaticano 1998, s. 214n.
- ¹⁴⁰ SrS 34; *Przem. do robotników w Sao Paolo* 3.07.1980 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 3., s. 500n.
- ¹⁴¹ Pytania odczytane papieżowi przez młodych ludzi w czasie spotkania na stadionie Prater w Wiedniu 10.09.1983 r. w: OR 1983 nr 9(45), s. 9.
- ¹⁴² Zasada retynizacji (łac. *rete*, *-is* – siatka, sieć) dobrze opisuje wzajemne związanie wszystkich aktywności cywilizacyjnych oraz ich produktów z przyrodą jako ich

nośnikiem, warunkującym i zapewniającym przyszłość nowoczesnemu społeczeństwu. Zob. H. Juros, *Ochrona środowiska naturalnego a redefinicja państwa*, w: H. Juros (red.), *Europa i Kościół*, Warszawa 1997, s. 174; R. Sobański, *Prawa człowieka a ekologia*, w: R. Sobański (red.), *Prawa człowieka w państwie ekologicznym*, Warszawa 1998, s. 328.

¹⁴³ *Vitae Mysteryum*, 1.

¹⁴⁴ Tamże, 4.

¹⁴⁵ Jan Paweł II, *Przem. do Papieskiej Akademii Nauk*, 31.10.1990 r., OR 1990 nr 10-11(126-127), s. 15.

¹⁴⁶ Określenia „współczesny Areopag” użył Jan Paweł II pisząc o wielości kultur, w których można odnaleźć wspólne cechy pozytywne: afirmację pokoju i tęsknotę za sprawiedliwością, poczucie ludzkiej godności, troskę o środowisko naturalne, przejęcie statusem kobiet i mniejszości etnicznych. Przyjmując te pozytywne wartości, należy prowadzić dialog ze światem kultury w duchu odpowiedzialności za rozwój osoby ludzkiej i za przekaz „integralnego doświadczenia chrześcijańskiego”. Nawiązuje w tym do Dz 17, 22-31. Zob. RM 37; TMA 57.

¹⁴⁷ Omówienie zagadnienia: J. Życiński, *Na zachód od domu niewoli*, Poznań 1997. Zwłaszcza rozdział pt. „Ewangelia w sercu kultury”, ss. 13-68.

¹⁴⁸ Jan Paweł II, *Przem. do Papieskiej Akademii Nauk*, 28.10.1994 r., OR 1995 nr 2(170), s. 44n.

¹⁴⁹ Jan Paweł II, *Posłanie do Ojca George’a V. Coyne’a, dyrektora Obserwatorium Watykańskiego*, „Zagadnienia filozoficzne w Nauce” 12/1990, ss. 2-12.

¹⁵⁰ Jan Paweł II, *Przem. do Papieskiej Akademii Nauk*, 22.10.1996 r., w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 682.

¹⁵¹ J. Życiński, *Na zachód od domu niewoli*, s. 146. Tam też szersze omówienie treści przesłania.

¹⁵² J. Ratzinger, *Pomiędzy wiarą i rozumem*, „W drodze” 1998 nr 12(304), s. 24.

¹⁵³ Określenia z: J. Życiński, *Fides et ratio – apel o solidarność umysłów*, „Znak” 1998 nr 10(521), ss. 4-20.

¹⁵⁴ FR 1.

¹⁵⁵ FR 56.

¹⁵⁶ „W obliczu tragizmu doświadczenia [zła, jakie dotknęło naszą epokę] załamał się racjonalistyczny optymizm, który odczytywał historię jako zwycięski pochód rozumu, źródła szczęścia i wolności; w konsekwencji jednym z największych zagrożeń jest dzisiaj, u kresu stulecia, pokusa rozpacz.” FR 91.

¹⁵⁷ FR 98.

¹⁵⁸ FR 91.

¹⁵⁹ FR 106.

¹⁶⁰ FR 104.

¹⁶¹ „Od początku mego pontyfikatu pragnąłem dać wyraz przekonaniu, że dialog między nauką i wiarą nie tylko jest możliwy, ale wręcz konieczny, starałem się też usunąć wszelkie przeszkody, które mogły jeszcze utrudniać jego nieustanny roz-

wój. (...) Nauka i wiara poruszają się po dwóch odrębnych i autonomicznych trajektoriach, lecz sama ich natura wyklucza wszelką kolizję między nimi." – *Przem. w międzynarodowym centrum naukowym im. Ettore Majorany w Erice* 8.05.1993 r., OR 1993 nr 7(154), s. 12n.

- ¹⁶² *Przem. do Papieskiej Akademii Nauk* 27.10.1998 r., OR 1999 nr 2(210), s. 49.
- ¹⁶³ Por. Z. Mirek, *Bóg-Człowiek-Przyroda*, „Horyzonty wiary” 1991 nr 9, ss. 5-12.
- ¹⁶⁴ *Przem. w Uniwersytecie Wileńskim* 5.09.1993 r., OR 1993 nr 12(158), s. 18.
- ¹⁶⁵ FR 43.
- ¹⁶⁶ FR 8.
- ¹⁶⁷ *Przem. w Denver*, 14.08.1993 r. OR 1993 nr 11(157), s. 30; *Przem. do Papieskiej Akademii Nauk* 27.10.1998 r., OR 1999 nr 2(210), s. 49.
- ¹⁶⁸ *Jan Paweł II, Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju*, nr 9.
- ¹⁶⁹ Zob. J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1998, ss. 9-52.
- ¹⁷⁰ Jan Paweł II, *List apostolski Inter sanctos*, w: Z. Świerczek, *Ekologia, Kościół i św. Franciszek*, Kraków 1990, s. 171.
- ¹⁷¹ *Przem. do Europejskiego Towarzystwa Fizycznego* 30.03.1979 r., w: *Nauczanie społeczne*, t. 2 s. 100.
- ¹⁷² Jan Paweł II, *List na zakończenie jubileuszu osiemsetlecia urodzin św. Franciszka*, „Studia franciszkańskie”, Poznań 1984, t. 1, s. 36.
- ¹⁷³ „Ty, który tak bardzo przybliżyłeś Chrystusa Twojej epoce, pomóż nam przybliżyć Chrystusa naszej epoce; naszym trudnym i krytycznym czasom. Wspieraj nas! Czasy dzisiejsze oczekują Chrystusa z wielką tęsknotą, choć wielu nam współczesnych nie zdaje sobie z tego sprawy. Zbliżamy się do dwutysięcznego roku po Chrystusie... Święty Franciszku z Asyżu! Pomóż nam przybliżyć Chrystusa Kościołowi i dzisiejszemu światu! Ty, który nosiłeś w swoim sercu zmienne koleje losu ludzi Tobie współczesnych, wspieraj nas, abyśmy sercem, bliskim sercu Odkupiciela, objęli sprawy ludzi naszej epoki, trudne problemy społeczne, ekonomiczne, polityczne, problemy kultury i cywilizacji współczesnej, wszystkie cierpienia, napięcia, kompleksy, niepokoje. Pomóż nam przełożyć to wszystko na prosty i przynoszący owoc, język Ewangelii. Pomóż nam rozwiązać te wszystkie problemy kluczem Ewangelii, aby Chrystus Sam mógł być dla człowieka naszych czasów Drogą, Prawdą i Życiem.” – Jan Paweł II, *Przem. przy grobie św. Franciszka w Asyżu* 5.11.1983 r., w: „Studia franciszkańskie”, t. 1, s. 48.

FRANCISZKANIZM

Dariusz Mazurek OFMConv

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 8 (1999)

ŚW. FRANCISZEK Z ASYŻU A MISJE WŚRÓD NIEWIERNYCH

Duchowość misyjna charakteryzowała franciszkańskie życie już w początkach istnienia Zakonu Braci Mniejszych, potem na przestrzeni wieków, a także i dziś jest jego istotnym przejawem. Jej źródło znajduje się w wielkodusznej odpowiedzi Serafickiego Ojca na łaskę przemiany życia. Franciszek na drodze swojego nawrócenia spotkając Chrystusa ubogiego i pokornego doświadczył Jego miłości. Pragnąc dzielić się tym wydarzeniem z wszystkimi ludźmi nawoływał ich, by pokochali Miłość. Przepowiadanie Dobrej Nowiny w jego życiu było nie tylko wyrazem posłuszeństwa wobec usłyszanego słowa, ale także wyśpiewywaniem chwały swojemu Stwórcy całym życiem, bardziej przykładem aniżeli słowem, nie uciekając od świata, ale przemierzając go.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie tego, że święty Franciszek w swej duchowości jest na wskroś misyjny oraz nowatorski w zastosowanych metodach głoszenia Słowa Bożego.

1. Sytuacja na terenach niechrześcijańskich

Posługę misyjną zakony zaczęły podejmować już przed czasami świętego Franciszka, a szczególnym jej inicjatorem był św. Grzegorz Wielki (ok. 540-604). Dzięki jego zabiegom niektórzy benedyktyni działali w wielu regionach Europy. Tak oto św. Augustyn z Canterbury głosił Ewangelię w Anglii, św. Bonifacy na ziemiach zamieszkałych przez ludy germańskie, a św. Wojciech na Węgrzech i w Czechach. Natomiast późniejsze odgałęzienia benedyktyńskie przyczyniły się do nawrócenia Szkocji, Irlandii i Skandynawii¹. Nie można tak-

że nie wspomnieć misji Cyryla i Metodego przeprowadzonej wśród narodów słowiańskich².

Fakty te szczególnie są godne uwagi, gdy popatrzy się na nie przez pryzmat duchowości ówczesnych wspólnot życia mniszego. Trzeba bowiem pamiętać, że w opactwach i klasztorach priorytet miało prowadzenie „osiadłego” sposobu życia duchowego nad formę zewnętrzną działalności apostolskiej³. Pomimo tego, że żaden z istniejących wtedy zakonów nie ujmował w swej regule kwestii misji, czy też nie wyrażał się wprost na temat „apostolstwa uniwersalnego i prawdziwie katolickiego”⁴, nie można powiedzieć, że «duch misyjny» był zupełnie obcy okresowi historii poprzedzającemu wiek XII, czyli czasom zanim pojawił się św. Franciszek. Zdają się to potwierdzać wyżej wymienieni święci. Motywy podejmowanej wtedy działalności ewangelizacyjnej były jednak różne. Jedni byli przekonani, że zanim nadejdzie koniec świata, trzeba przyczynić się do nawrócenia ludów pozbawionych światła Ewangelii. Inni natomiast chcieli być bardzo posłuszni nakazowi Chrystusa, by po prostu głosić Dobrą Nowinę. Poczynaniom misyjnym tamtych czasów sprzyjały także inne okoliczności, jak na przykład rozprzestrzenienie się mocarstwa Karolingów, czy też głębokie pragnienie Kościoła Wschodniego, by wierni znaleźli się pod jego skrzydłami⁵.

Działalność Kościoła znalazła także wyraz w walce zbrojnej ze względu na „świętą wojnę islamu”⁶. Próby ewangelizowania muzułmanów zostały podjęte stosunkowo późno. Wcześniej bowiem kroki ewangelizacyjne Kościoła kierowały się ku ludom w Europie czy w Azji. Natomiast muzułmanie byli uważani wówczas za przeciwników chrześcijaństwa. Przykładem może posłużyć tu sytuacja z Półwyspu Iberyjskiego, w znacznej części zajmowanego przez Arabów. Bardziej myślano jak ich pokonać i zniszczyć, a nie ewangelizować. Dopiero w wieku XIII zaczęto poważnie myśleć o podjęciu próby nawrócenia tych ludów na wiarę chrześcijańską, co niekiedy wydawało się czymś niezbyt trudnym. Nawet sami papieże – Grzegorz IX (†1241) i Innocenty IV (†1254) – liczyli na przystanie Mahometan do Kościoła przez pośrednictwo zakonów mendykanckich⁷.

Wybrzeża północnej Afryki, niegdyś pełne chrześcijańskich wspólnot, za czasów Franciszka przedstawiały zgoła odmienny stan rzeczy. Może pewnym wyjątkiem było Maroko, ponieważ tamtejszy sułtan po przegranej bitwie w 1212 r. pod Las Navas de Tolosa, pozwolił chrześcijanom na nieco więcej swobody, szczególnie zaś uczynił to względem żołnierzy hiszpańskich. Zgadzał się na budowę kościołów, a nawet na chrzest Marokańczyków⁸. Niemniej jednak regiony te zdominowane były przez islam i przez wiele wieków nie były terenem działalności misyjnej Kościoła. Dopiero pojawienie się świętych: Dominika i Franciszka, pozwoliło na nowo objąć troską ewangelizacyjną tamtejsze tereny. Poza niewielkimi sukcesami dokonanymi na polu nawrócenia, zwłaszcza tam, gdzie władcami byli chrześcijanie, nie zdołano wiele zrobić. W innych kra-

jach, gdzie panowanie muzułmanów było mocne, na przykład w Egipcie, Palestynie czy w Hiszpanii, przed przyjęciem nowej religii odstraszała kara śmierci. Dotyczyła ona także misjonarzy próbujących nawracać na chrześcijaństwo⁹.

Jeśli zaś chodzi o sytuację w Ziemi Świętej, to była ona dość niewygodna dla chrześcijaństwa tamtych czasów, bo owe tereny znajdowały się pod dominacją islamu. Bronią jaką wówczas się posłużono były wyprawy krzyżowe¹⁰. Przełomowym momentem, który sprowokował chrześcijan do walki z muzułmanami, było zajęcie przez nich Jerozolimy w 1187 roku. Uniemożliwienie odbywania pielgrzymek do Ziemi Świętej stało się motywem przeważającym, by już nie tylko bronić się, ale zaatakować w celu odzyskania miejsc świętych dla chrześcijaństwa. Do udziału w krucjatach werbowano ustnie, pisemnie, a nawet starano się poruszyć wyobraźnię przez ukazywanie Jezusa zalanego krwią. Przedstawiano Go na obrazach wraz ze słowami: „Oto Chrystus, którego Mahomet, prorok muzułmanów uderzył, zranił i zamordował”¹¹. Nawet zakony rycerskie, które wcześniej służyły pomocą ludziom, zwłaszcza chorym, bądź udającym się do Jerozolimy, wcieliły się w szeregi wojsk krucjaty. Trzeba też wspomnieć, że udanie się do Ziemi Świętej w celu wyzwolenia jej, w przypadku śmierci, uważano za zapewnienie sobie zbawienia. Męczeństwo poniesione podczas wyprawy krzyżowej jawiło się zatem jako pewna droga do nieba¹².

2. Idea pójścia do pogan

Na drogę oddania życia za wiarę zapragnął wejść także św. Franciszek. Ponaglany pragnieniem dzielenia się Dobrą Nowiną z niewiernymi, wyruszył poza swą ojczyznę Italię po raz pierwszy w roku 1212, obierając za cel Syrię. Statek, którym płynął nie zawinął jednak do portu przeznaczenia, lecz z powodu burzy przerwał rejs w Dalmacji. Następna wyprawa do niewiernych, tym razem w Maroko podjęta w roku 1214 lub 1215, już nie morzem, lecz pieszo, przez sąsiednią Francję oraz Hiszpanię, również się nie powiodła¹³. Tym razem choroba stanęła na przeszkodzie w tym szlachetnym zamiarze przepowiadania w Maroko, do którego Franciszek chciał dojść, by przyczynić się do nawrócenia kalifa Mohameda-ben-Nassera. Niestety dotarł tylko do Hiszpanii, skąd zmuszony był wrócić do Włoch¹⁴. I choć ponownie został zatrzymany, nie zaniechał przedsięwzięcia tego zamiaru kilka lat później¹⁵. Zmienił tylko kierunek wybierając się ponownie do Ziemi Świętej. Tam zaś sytuacja między muzułmanami a chrześcijanami reprezentowanymi przez krzyżowców była napięta. Nie zważając na mogące spotkać go niebezpieczeństwa, udało mu się dostać do samego sułtana Melek el Kamela. I chociaż nie osiągnął palmy męczeństwa, nie można mu odmówić odwagi, bo przecież nie bał się przejść nawet przez ogień w jego obecności¹⁶. Dotarcie do niego również było niewymownym wyrazem męstwa, bo dokonało się nie wtedy, kiedy miało miejsce zawieszenie broni, lecz w pełnym

ferworze walki. Franciszek dzięki temu, że był „rozpalony żarliwością swej wiary nie bał się przejść do wojska wrogów”¹⁷. Zdarzenie to, tak opisał współczesny Franciszkowi Jakub z Vitry: „Schwytny na drodze przez Saracenów powiedział: ‘Jestem chrześcijaninem, zaprowadźcie mnie do waszego pana’. Gdy Franciszek znalazł się przed obliczem sułtana, dzikie i pełne grozy spojrzenie władcy zmieniło się w samą łagodność, bo dostrzegł w nim męża Bożego. Przez kilka dni pozwolił Franciszkowi głosić wiarę Chrystusową sobie i swoim ludziom i uważnie mu się przysłuchiwał. Jednak w obawie, że przekonywująca moc słów Franciszka mogłaby niektórych jego żołnierzy nawrócić do Pana i skierować do obozu wojska chrześcijańskiego, nakazał odprowadzić Franciszka z szacunkiem i pod eskortą na stronę chrześcijan. Na pożegnanie powiedział do niego: módl się za mnie, aby Bóg objawił mi to prawo i tę wiarę, która najbardziej jest mu miła”¹⁸.

Wymienione wyżej fakty świadczą, że Biedaczyna z Asyżu był inspirowany pragnieniem apostołowania wśród niewiernych, choć nie posługiwał się terminami: «misje» czy «misjonarz». Takie pojęcia były obce epoce, w której żył; na pojawienie się tych określeń trzeba było czekać aż do wieku XVI¹⁹. Mimo tego, że pierwsze próby głoszenia Ewangelii poganom podjęte przez Serafickiego Ojca mogły uchodzić za nieudane, trzeba stwierdzić, że «orientacja życiowa» jaka go charakteryzowała, a którą udało mu się zaszcześcić w braciach, była na wskroś misyjna²⁰.

Franciszek przez fakt zapatrzenia się w Jezusa, pomimo skłonności, by wieść życie ukryte, postanowił zostać misjonarzem za przykładem Mistrza, który został posłany przez Ojca, by przynieść ludziom zbawienie. Odkrył jednak, że być nim, to „przede wszystkim nie tyle głosić przesłanie, co związać całe istnienie z tajemnicą zbawienia, uczestniczyć w misji Chrystusa”²¹. Posługę misyjną postrzegał przez pryzmat życia zanurzonego w Ewangelii, odzianego w szatę mniejszości i ubóstwa, czerpiącego swą żywotność z adorowania Pana i będącego świadectwem Dobrej Nowiny, dawanym przez wspólnotę braterską. Słowa Jezusa przyjmował jako wytyczne dla swego życia. Nie zaopatrywał się w żadne materialne zabezpieczenia. Był pełen duchowej radości. Zapatrzony w Mistrza chciał jak najwierniej „utożsamić się z Jego misją”²². Kontemplując Chrystusa wcielonego i ukrzyżowanego, dawał podwaliny pod swoje rozumienie misji. Nawoływał braci, by swe powołanie traktowali przede wszystkim jako dar służący zbawianiu innych: „Bóg powołał nas nie tylko dla naszego zbawienia, ale dla zbawienia wielu, abyśmy szli przez świat zachęcając wszystkich bardziej przykładem niż słowami do czynienia pokuty za swe grzechy i do pamiętania o przykazaniach Bożych”²³. Z faktu śmierci Chrystusa wypływała naczelna prawda, którą Franciszek chciał żyć – zdobyć dusze dla Jezusa, aby On mógł obdarzyć je zbawieniem. Ta prawda motywowała jego modlitwę, głoszenie

i świadectwo. To samo pragnienie chciał przekazać braciom, czując się wraz z nimi posłanym do walki o dusze, o które również walczył diabeł²⁴

Poprzez taką postawę Seraficki Ojciec ukazał światu macierzyńskie oblicze Kościoła. Działalność misyjna pobudzana pragnieniem ogarnięcia miłością każdego człowieka, na wzór matki kochającej każde swoje dziecko, na końcu czasów wyda owoce w postaci nawróconych ludzi, zrodzonych do życia wiecznego przez jego modlitwy²⁵. Jeżeli zaś mowa o modlitwie, warto wspomnieć, że w wypełnianiu tego zadania Franciszek nie pominął braci, którym nie było dane pójść do pogan. Sam bowiem był bardzo przekonany, że „przez modlitwę i dobre dzieła inni najbardziej pokorni zakonnicy mogą dzielić zasługi każdego efektywnego apostołstwa, które rozwijają bracia przeznaczeni do przepowiadania i nawracania niewiernych (Celano, *Vita* II, 164; *Leg. Perus.*, 100b)“²⁶.

Życie ewangeliczne, bardziej przemawiające świadectwem niż słowami, jawi się jako pierwszy symptom życia misyjnego. Oznaki takiego życia Franciszek widział również w ubóstwie, wskazującym na dobra o wiele cenniejsze od materialnych. Dzięki tej postawie zamierzał zaszcześcić ducha wielkoduszności w braciach. Posługa głoszenia Królestwa miała być odpowiedzią na miłość i zbawienie darmo dane. Na przekór temu, co proponowali chociażby rycerze, tak bardzo żądni prestiżu i odnoszenia zwycięstw w swych konkwistach, Seraficki Ojciec mając na uwadze mniejszość i ubóstwo docierał do ludzi z „potencjałem miłości ubogiej i pokornej“²⁷.

Patrząc na Franciszka udającego się do Ziemi Świętej, ukazuje się jeszcze jedno przesłanie tak charakterystyczne dla jego misji. Mianowicie chodzi o chęć pokojowego rozwiązania konfliktu. Kiedy z jednej strony krzyżowcy, a z drugiej muzułmanie, wszyscy uzbrojeni, zamierzali stoczyć walkę, pojawił się Biedaczyna z Asyżu nawołujący do zaniechania stosowania przemocy i do zaprzestania wojny. Można w nim ujrzyć raczej pielgrzyma niż rycerza, misjonarza niż wojownika, zatroskanego o nawrócenie Saracenów „słowami i przykładem“²⁸. „Franciszek nie nawrócił nikogo, nie osiągnął palmy męczeńskiej, ale za to przyczynił się do ewolucji idei krucjaty: odtąd zaczęto ją rozumieć jako wyprawę pokojową, misyjną – nie z mieczem, ale krzyżem w ręce“²⁹. Spotkanie z sultanem uczyniło z niego zwiastuna pokoju³⁰. Dzięki temu na Franciszka i pierwszych braci patrzono jak na «posłańców Ewangelii i pokoju»³¹, a wypowiedane słowa pozdrowienia «Pokój i Dobro» były „jak dewiza franciszkańskiej ewangelizacji“³².

Głoszeniu pokoju towarzyszyło nawoływanie do pokuty oraz zachęta do przyjęcia miłości Boga i podziwiania Jego darów. W tym celu wysłał braci na wszystkie strony świata. Natomiast fakt przelania krwi przez Chrystusa stał się dla niego okazją, by zaprosić ich do posługi misyjnej przez współcierpienie z Mistrzem, bo wszystko co przeciwstawiało się misji, pomagało zrozumieć ją w duchu ofiary z siebie. Widać zatem, że chęć zostania męczennikiem nie była

obca Franciszkowi, gdyż dla niego „ewangelizować, być misjonarzem, znaczy związać swoje życie z Paschą Pana”³³. Pragnienie to wyrosło raczej jako owoc przemyśleń i wpatrywania się w Jezusa obecnego na Krzyżu niż jako pomysł, mający mu przyjść do głowy na Wschodzie, choć według biografów utożsamiane jest właśnie z zamiarem odbycia podróży na Wschód. „Pan nasz Jezus Chrystus, w którego ślady powinniśmy wstępować (por. 1 P 2, 21), nazwał przyjacielem swego zdrajcę (por. Mt 26, 50) i oddał się dobrowolnie tym, którzy Go ukrzyżowali. Naszymi więc przyjaciółmi są ci wszyscy, którzy nas niesprawiedliwie dręczą i nękają, upokarzają i krzywdzą, zadają ból i cierpienie, męczarnie i śmierć. Powinniśmy ich bardzo kochać, ponieważ dzięki temu, co nam czynią, otrzymamy życie wieczne” (1 Reg 22, 2-4). Męczeństwo nie było niczym innym jak tylko odpowiedzią daną Chrystusowi na Jego miłość, wyrażoną właśnie w oddaniu życia. Do «szczytu doskonałości» Franciszek chciał dojść właśnie przez nie, zdobyć je dzięki głoszeniu „wiary chrześcijańskiej i pokuty Saracenom i innym niewiernym”³⁴.

Tą postawą Franciszek miał zapalić swych współbraci do tego stopnia, że według Piotra Olivii, w *Lectura super Apocalipsis*, mają oni przyczynić się do nawrócenia «Saracenów i pozostałych niewiernych» jeszcze przed sądem ostatecznym, by w ten sposób wypełnić swą posługę w Kościele, stając się często męczennikami³⁵.

3. Posługa misyjna braci

Franciszkańska reguła życia jest swoistą nowością w dziejach Kościoła, przede wszystkim przez fakt wypowiedzenia się na temat braci pragnących udać się za granicę, by poganom ukazać miłość Chrystusa³⁶. Dzięki takiemu podejściu otwarcie się braci na ówczesny świat, wykraczające poza własny kraj a nawet Europę, objęło ludy ze Wschodu i z północnej Afryki³⁷. Pole działalności misyjnej nie było ograniczone. Pierwsi bracia, którzy gotowi byli na męczeństwo, nazywając się uczniami Franciszka, wyznawali jednocześnie, że zostali posłani „na świat, by przepowiadać do chrześcijan, Saracenów i Żydów”³⁸.

Według świętego Franciszka, posługa misyjna powinna ogarnąć wszystkich pozostających poza kręgiem chrześcijaństwa. Potwierdzają to słowa pierwszej i drugiej Reguły: „Pan mówi: *Oto Ja was posyłam jak owce między wilki*. Dlatego, gdyby którykolwiek brat chciał udać się między Saracenów i innych niewiernych, niech idzie za pozwoleniem swego ministra i sługi” (1 Reg 16, 1.3). „Bracia, którzy za Boskim natchnieniem zechcieliby udać się do Saracenów i innych niewiernych, niech proszą swoich ministrów prowincjalnych o pozwolenie. Ministrowie zaś niech udzielają pozwolenia tylko tym, których uznają za odpowiednich do wysłania” (2 Reg 12, 1-2). Owszem potrzebna jest tu zgoda przełożonych, ale szczególnie podkreślone zostaje w tym przypadku pragnienie

brata mniejszego, zrodzone z Bożej inspiracji, aby zostać misjonarzem. Minister już nie tyle ma zrobić egzamin dotyczący przygotowania, co raczej stwierdzić czy proszący się nadaje, a to odnosiłoby się do wzięcia pod uwagę „niezbędnych właściwości psychofizycznych do wypełnienia zadania”³⁹.

Poza tym Franciszek przestrzega ministrów, by nie przeciwstawiali się Bożemu natchnieniu i potwierdzili je, pozwalając braciom pójść do niewiernych. Ta przestroga jest o tyle uzasadniona, o ile powołanie misyjne jest darem Boga. Owszem, *Reguła* zatwierdzona opowiedziała się w tej sprawie na korzyść zachowania porządku i posłuszeństwa przełożonym, ale nie zrezygnowała z patrzenia na powołanie misyjne przez pryzmat „Bożej inspiracji”⁴⁰.

Bracia przepowiadając na misjach, czynią to na sposób kerygmaticzny; ich posługa jest bardziej charyzmatyczna niż jak miało to miejsce w przypadku kaznodziei oficjalnie wyznaczonych przez Kościół⁴¹. Ich duchowość misyjna jest jednocześnie duchowością franciszkańską i dlatego winna charakteryzować się pokorą, ubóstwem, świadectwem życia, wolnością wewnętrzną, braterstwem, zapalem apostołskim i przede wszystkim posłuszeństwem Kościołowi, co z kolei jest wyrazem prawdziwego zjednoczenia z Jezusem. Patrząc zatem na posługę misyjną przez pryzmat wymienionych cech, można orzec, że jest ona „najbardziej heroiczną formą miłości i posłuszeństwa zakonnego, dobrowolnie podjętą przez brata, chociaż uwarunkowaną przez założyciela od «natchnienia Boskiego» lub szczególnego powołania”⁴².

Misje zatem jawią się jako coś więcej niż zwykła obecność pośród pogan. Zobowiązują one do służenia, wybrania drogi pracy, zajmowania niższego stanowiska⁴³. Zwiastowanie Ewangelii odbywa się przede wszystkim na sposób «duchowy» a nie «cielesny». To znaczy, nie w zgodzie z ludzkimi upodobaniami, lecz stosownie do Bożych zamiarów. W praktyce oznaczałoby to „rozwój życia według Ducha pośród niewiernych a nie konkwistę czy prozelityzm”⁴⁴. W pierwszym rzędzie bracia mają dawać świadectwo swej wiary przez sposób życia. „... nie wdawać się w kłótnie ani w spory, lecz być poddanymi *wszelkiemu stworzeniu ze względu na Boga* (1P 2,13) i przyznawać się do wiary chrześcijańskiej” (1 Reg 16, 6). I dopiero wtedy, gdyby uznali to za słuszne i „gdyby wiedzieli, że tak się Panu podoba, niech głoszą słowo Boże...” (1 Reg 16, 7)⁴⁵. Widać tu, że priorytet ma wyznanie wiary w Chrystusa potwierdzone czynami. Słowa zaś o tyle mają rację bytu, o ile pojawi się taka potrzeba, by głosić wiarę chrześcijańską i nawoływać do przyjęcia chrztu świętego⁴⁶.

Kapituła generalna braci, odbyta w 1217 roku, przyczyniła się do skonkretyzowania i wcielenia w życie pragnień związanych z udaniem się do pogan. Poza tym, że podzielono zakon na prowincje wewnątrz Włoch, a także w obrębie Europy, zdecydowano się „dotrzeć na Bliski Wschód i założyć prowincję Syrii z Palestyną i Wschodem śródziemnomorskim”⁴⁷. Dotarcie braci misjonarzy do Ziemi Świętej poświadcza fakt założenia tam przez brata Eliasza, jeszcze

w tym samym roku, kustodii (*Custodia di Terrasanta*), która była sercem syryjskiej prowincji. Obejmowała ona tereny między Konstantynopolem a Syrią i Egiptem⁴⁸. Już w roku 1220 ta wschodnia misja „dość dobrze zorganizowana, miała pewną ilość domów i braci”⁴⁹.

Poza tym franciszkańskie misje próbowały rozwinąć się w północnej Afryce. Pomimo tego, że objęły wówczas znaczną jej część, w znikomym stopniu dotyczyły Saracenów, a ograniczyły się do „opieki religijnej nad kupcami, najemnikami i niewolnikami chrześcijańskimi”⁵⁰. Po wspomnianej kapitule z 1217 roku, wysłano brata Idziego do Tunezji⁵¹. Próba posłania braci do tego kraju zakończyła się jednak niepowodzeniem, bo przyczyniła się do tak wielkiego zamieszania, iż inni wyznawcy Chrystusa, handlujący na tamtych terenach, zalecili im powrót do ojczystego kraju. Został tylko jeden brat, a kupcami zajęli się dominikanie. W Egipcie natomiast nie podejmowano nowych akcji, lecz ograniczono się do objęcia troską tamtejszych katolików⁵².

Misjonarze początkowo nawet zyskiwali posłuch u Saracenów, kiedy ich przepowiadanie związane było tylko z Panem Jezusem i przyniesioną przez Niego Dobrą Nowiną. Problem pojawiał się wtedy, gdy zaczynali głosić to, co dotyczyło wprost Mahometa. I gdy weźmie się jeszcze pod uwagę ich głębokie pragnienie męczeństwa, staje się jasne, że działalność misyjna niektórych braci kończyła się śmiercią. Zresztą sam Franciszek na misje patrzył przez pryzmat możliwego męczeństwa, co wydawało mu się najbardziej zgodne z Ewangelią⁵³. Tym bardziej, że pojmował je jako łaskę⁵⁴. Dość wyraźnie wskazuje na to wieść o pierwszych pięciu męczennikach, bo pozwoliła mu nazwać ich swymi braćmi⁵⁵. Tej łaski, to znaczy przypieczętowania własną krwią prawdziwości głoszonej Dobrej Nowiny, dostąpili oni w Maroko, na początku roku 1220⁵⁶.

Ważnym momentem dla misji było wydanie bulli *Vineae Domini* z 1225 roku, przez Honoriusza III, dotyczącej nawracania niewiernych przez synów świętego Franciszka i świętego Dominika⁵⁷. Bulla ta dotyczyła podjęcia ewangelizacji w królestwie Miramoliny. W kolejnym dokumencie z 1226 roku, tenże papież nakazał arcybiskupowi Toledo, by do wspomnianego królestwa zostali posłani jeszcze inni zakonnicy, zalecając nawet, aby niektórych z nich ustanowić biskupami. Natomiast inną bullą wydaną w tym samym roku, Honoriusz III pozwolił na pewne przywileje braciom pracującym na misjach. Zgodził się na „noszenie ubrania według miejscowego zwyczaju, zapuszczenie włosów i brody, posługiwanie się pieniędzmi”⁵⁸.

Biorąc pod uwagę tylko pierwsze objawy posługi ewangelizacyjnej św. Franciszka i jego braci, dotyczące życia Serafickiego Ojca, bez wątpienia można stwierdzić, że duchowość misyjna jaką zaproponowali franciszkanie miała swoje konkretne przełożenie na życie. Fakty historyczne są nie tylko jej ilustracją, lecz jasnym stwierdzeniem, że nie pozostawała ona wyłącznie w sferze idei.

Św. Franciszek z Asyżu a misje wśród niewiernych

Słowo Boże rzucone na glebę serca Biedaczyny z Asyżu, mówiące o rozesłaniu uczniów przez Jezusa tak się rozrosło i zaowocowało, iż zaczęło zataczać coraz szersze kręgi. Najpierw objęło tych, którzy się do niego przyłączyli, a z czasem ogarnęło ludzi z pobliskich miast, sąsiednich krajów, by w końcu sprawić, że posługa misyjna pierwszych synów św. Franciszka w Afryce i na Wschodzie otworzyła „w istocie wielką drogę i historię misji katolickich w świecie”⁵⁹.

Summary

St. Francis of Assisi and Missions among Non-Believers

In spreading the Good News, St. Francis showed not only obedience towards the spoken word, but he was also praising his Creator with his whole life, more by example than by word, not running away from the world but living in it. And although he did not use terms such as missions and missionary, he attempted to reach everyone with the message of the Gospel, especially to the followers of Mohammed. He was trying very hard to instill in brothers the desire of apostleship especially among Moslems so that even martyrdom was not an obstacle, but an agreement with the spirit of the Gospel, which he was understanding as a sure way to heaven. St. Francis devoted one group of friars to missions which became a novelty in Church history. Because of that, his convent became not only a „missionary” of contemporary Europe but encompassed also people of the East and Northern Africa.

PRZYPISY

- ¹ A. Gemelli, *Franciszkanizm*, tłum. W.J. Surmacz, Warszawa 1988, s. 18.
- ² R. Manselli, *Francisco de Asís entre conversión del mundo cristiano y conversión del mundo islámico. ¿Una relación atípica?*, w: *Para mejor conocer a san Francisco de Asís*, Oñate (Guipúzcoa) 1997, s. 273.
- ³ J. Micó, *Los Hermanos vayan por el mundo. El apostolado franciscano*, „Selecciones de Franciscanismo”, 62 (1992), s. 215 (=SelFr).
- ⁴ K. Esser, *Temas espirituales*, Oñate (Guipúzcoa) 1980, s. 175.
- ⁵ R. Manselli, *Francisco de Asís entre*, ss. 272-273.
- ⁶ Tamże.
- ⁷ A. Santos Hernández, *Las misiones católicas*, w: *Historia de la Iglesia*, vol. XXIX, Valencia 1978, ss. 41-42.
- ⁸ Tamże, s. 46. Wydaje się jednak, że sytuacja ta nie mogła trwać długo, bo śmierć męczeńska pierwszych franciszkańskich misjonarzy miała miejsce właśnie w Maroku w 1220 r.
- ⁹ Tamże, ss. 41-42.

- ¹⁰ M. Rocha, *San Francisco: El Profeta de Asís*, SelFr 16 (1977), s. 23.
- ¹¹ J. Micó, *La Evangelización entre los Infieles*, SelFr 63 (1992), ss. 330-331.
- ¹² Tamże, ss. 331-337.
- ¹³ W. Di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei, *Bracia Mniejsi Konwentualni Historia i Życie (1209 – 1976)*, tłum. P. Anzulewicz, Niepokalanów 1988, s. 14.
- ¹⁴ R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, tłum. S. Kafel, Niepokalanów 1997, s. 185.
- ¹⁵ Podróż tą odbył w 1219 r.
- ¹⁶ R. Manselli, *Francisco de Asís entre*, ss. 276-278.
- ¹⁷ R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 190.
- ¹⁸ W. Egger, L. Lehmann, A. Rotzetter, *Franciszek a misje*, w: St. Padewski [red.] *Duchowość franciszkańska*, Wrocław 1992, zeszyt 22, ss. 9-11.
- ¹⁹ G. Wiśniowski, *Działalność misyjna Zakonu Braci Mniejszych*, [b.m. i r.; druk powiel.], s. 1. Więcej na temat terminu „misja” pisze A. Kurek, *Teologia misji dzisiaj*, w: *Misyjna Działalność Kościoła*, Warszawa 1982, s. 2: „termin «misja» pojawił się po raz pierwszy w sprawozdaniu generała jezuitów J. Jayneza o misji marońskiej z 18 grudnia 1558 roku. Znajduje się również w bulli «*Inscrutabili divinae providentiae*» z 22 czerwca 1622, którą papież Grzegorz XV ustanowił Kongregację Rozkrzewiania Wiary”.
- ²⁰ G. Wiśniowski, *Działalność misyjna Zakonu Braci Mniejszych*, [b.m. i r.; druk powiel.], s. 1.
- ²¹ M. Hubaut, M. Th. De Maleissye, „*Os anunciamos lo que hemos visto*”. *La experiencia de Dios, fuente de misión. Francisco de Asís, María de la Pasión, Oñate* (Guipúzcoa) 1978, ss. 44-45.
- ²² M. Hubaut, *Francisco y sus hermanos, un nuevo rostro de la misión*, SelFr 34 (1983), ss. 10-11.
- ²³ Tamże, ss. 10-11. Cytat z: *Relacja Trzech Towarzyszy*, 36, w: *Wczesne Źródła Franciszkańskie II*, Warszawa 1981, s. 36. (= WZF).
- ²⁴ K. Esser, *Temas espirituales*, ss. 171-174.
- ²⁵ Tamże, ss. 170-171.
- ²⁶ W. Di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei, *Bracia Mniejsi*, s. 39.
- ²⁷ M. Hubaut, *Francisco y sus hermanos*, ss. 11-13.
- ²⁸ R. Manselli, *Francisco de Asís entre*, s. 280, 282.
- ²⁹ G. Wiśniowski, *Działalność misyjna*, s. 2.
- ³⁰ R. Mailleux, *Francisco de Asís, Evangelizador y Hombre de Paz*, SelFr 57 (1990), ss. 436-441.
- ³¹ F. Uribe Escobar, *La Vida Religiosa según San Francisco de Asís*, Oñate (Guipúzcoa) 1982, s. 99.
- ³² E. Caroli, *Evangelizar y contemplar*, SelFr 18 (1977), s. 285.
- ³³ M. Hubaut, M. Th. De Maleissye, „*Os anunciamos...*”, ss. 48-49, 52.
- ³⁴ R. Manselli, *Francisco de Asís entre*, ss. 274-276. Cytat z: *1 Reg*, w: *Pisma Świętego Franciszka i Świętej Klary*, Warszawa 1992, s. 48. (= *Pisma*).

Św. Franciszek z Asyżu a misje wśród niewiernych

- ³⁵ Tamże, ss. 290-291.
- ³⁶ L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska Reguła Życia*, tłum. K. Ponurek, Niepokalanów 1988, s. 175.
- ³⁷ J. Garrido, *La forma de vida franciscana, ayer y hoy*, Oñate (Guipúzcoa) 1993, s. 218.
- ³⁸ K. Esser, *Temas espirituales*, s. 300.
- ³⁹ F. Uribe Escobar, *La Vida Religiosa*, ss. 101-103. Cytaty z: 1 i 2 Reg: *Pisma*, ss. 44, 62-63.
- ⁴⁰ L. Iriarte de Aspurz, *Vocación franciscana*, SelFr [b.n.] 1975, s. 252.
- ⁴¹ F. Uribe Escobar, *La Vida Religiosa*, s. 106.
- ⁴² W. Di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei, *Bracia Mniejsi*, s. 39.
- ⁴³ K. Esser, *La preocupación misionera*, SelFr 22 (1979), s. 98.
- ⁴⁴ F. Uribe Escobar, *La Vida Religiosa*, ss. 103-104.
- ⁴⁵ Tamże. Cytaty z: 1 Reg: *Pisma*, s. 44.
- ⁴⁶ L. Iriarte de Aspurz, *Vocación franciscana*, s. 253.
- ⁴⁷ W. Di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei, *Bracia Mniejsi*, s. 44.
- ⁴⁸ Tamże, s. 77.
- ⁴⁹ G. Wiśniowski, *Działalność misyjna*, s. 2.
- ⁵⁰ W. Di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei, *Bracia Mniejsi*, s. 78.
- ⁵¹ S. Kafel, *Rys chronologiczny ważniejszych wydarzeń w życiu św. Franciszka i początkach jego zakonu*, w: *WŻF II*, s. 433.
- ⁵² A. Santos Hernández, *Las misiones católicas*, s. 44.
- ⁵³ K. Esser, *Temas espirituales*, ss. 303-305.
- ⁵⁴ K. Esser, *La preocupación misionera*, SelFr 22 (1979), s. 101.
- ⁵⁵ K. Esser, E. Grau, *Odpowiedzieć miłością*, tłum. A. Czarnocki, Niepokalanów 1994, s. 35.
- ⁵⁶ S. Kafel, *Rys chronologiczny ważniejszych wydarzeń*, w: *WŻF II*, s. 434.
- ⁵⁷ A. Santos Hernández, *Las misiones católicas*, ss. 42-44.
- ⁵⁸ G. Wiśniowski, *Działalność misyjna*, s. 2.
- ⁵⁹ W. Di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei, *Bracia Mniejsi*, s. 14.

ŚW. FRANCISZEK Z ASYŻU – NOWOŚĆ MISYJNEJ DROGI

Współczesny Kościół w swej refleksji, traktującej ewangelizacyjne zadanie stojące przed nim w dobie posoborowej odnowy, rzuca nowe światło ułatwiające dostrzeżenie misyjnych powinności wynikających z różnych warunków dzisiejszego zmieniającego się świata. „Ewangelizacja, by stać się pełną i owocną działalnością człowieka wierzącego, wypełniającego apostolski obowiązek dla wprowadzenia drugiego w wymiar życia wiary, musi zostać przepełniona duchem otwarcia na mające miejsce w historii ludzkości wzajemne relacje i oddziaływanie pomiędzy Ewangelią a konkretnym życiem ludzkim w każdym ze swych wymiarów: osobistym i społecznym. W każdym z nich bowiem, człowiek zobowiązany jest działać wedle określonych uwarunkowań, właściwych danym sferom socjalnym ludzkiej egzystencji” (*Evangelii nuntiandi* 29).

W tym kontekście myśli współczesnych misjologów coraz częściej zagłębiają się w historyczne wydarzenia dokonane na misyjnym polu, aby dostrzec jak misyjna działalność Kościoła była realizowana przez misjonarzy kilka wieków wcześniej. Z nich to wyciągane są właściwe wnioski ważne dla współczesnych pracowników Bożego żniwa, które to pozwalają uniknąć błędnych postaw, które mogłyby być przeciwne misyjnemu przesłaniu. Bogactwo historycznych zdarzeń ukazuje współczesnemu misjonarzowi szeroką gamę zróżnicowanych metod stosowanych przy wypełnianiu ewangelizacyjnych zadań. Najwyraźniej zaznaczone rozbieżności dotyczące pracy na misyjnym polu, wynikają głównie z różnic istniejących w duchowościach poszczególnych zakonów podejmujących się realizacji misyjnego posłannictwa, choć na pewno nie jest możliwym wykluczenie osobistych cech i zdolności, które każdy z misjonarzy wkładał w swoją pracę, nadając jej niepowtarzalny, indywidualny charakter. Nawet znając jedynie powierzchownie charakterystykę duchowości danego zakonu, od razu możemy zdać sobie sprawę z cech misyjnej pracy, które wyróżniać będą daną wspólnotę i kształtowaną przez nią społeczność, w której zostaną zaszczytowane elementy będące ich duchową bazą. Dla franciszkanów jest nią niewątpli-

wie misyjny zamysł św. Franciszka, który nie tylko istotnie wpłynął na postawę jego duchowych synów, ale także nadał nowy wymiar ogólnej wizji ewangelizacyjnej Kościoła. Spójrzmy jak rodziła się ta nowa i oryginalna duchowość misyjna.

1. Twórca duchowości

Dla pełniejszego zrozumienia franciszkańskiej duchowości należy zanurzyć się w źródła, z których wyrastają korzenie ich podchodzenia i relacji społecznych. Rzeczywistość Średniowiecznej Europy jest środowiskiem, w którym, w sposób szczególnie, zarysowuje się powszechnie obserwowany rozdział między klasami społecznymi. W tej rzeczywistości, przejawiającej się pogłębieniem nierówności w dziedzinie dysponowania środkami materialnymi, których jedni posiadają coraz więcej, a inni coraz mniej, dane jest narodzić się synowi Piotra Bernardone, znanemu jako Franciszek z Asyżu. Narodzenie, wzrastanie i dojrzewanie w takiej sytuacji społecznej, prowadziło tego wrażliwego młodzieńca do głębszego zastanowienia się nad rzeczywistością jego epoki. Dzieciństwo i młodość przeżyte w klimacie średniowiecznej rodziny kupieckiej, w której coraz rzadziej można było dostrzec oznaki biedy powszechnie obserwowanej w społecznych masach żyjących wokół murów rodzinnego domu, nie pozostawiało mu wiele czasu, aby myśleć o tych, z jednej strony potrzebujących, ale z drugiej obcych poprzez społeczny status biedaków cierpiących materialne braki i głód.

Swą młodość przeżywał w towarzystwie przyjaciół wywodzących się z klasy społecznej odpowiadającej rzeczywistości materialnej jego rodziny oraz wymogom i szlachecko-rycerskich planów ojca. Taki status społeczny w zupełności zaspakajał jego materialne i duchowe potrzeby.

Nieco późniejsze życiowe wydarzenia związane z doświadczeniami uwięzienia i ciężkiej choroby, będących skutkiem nieudanego wkroczenia na drogę rycerskiego fechtunku, wprowadzają go w głęboki życiowy kryzys tożsamości, w nurcie którego młody Franciszek zaczyna przechodzić przez fazę duchowej metamorfozy zmierzającej do radykalnego nawrócenia, po którym zaistniałby już nie jako Franciszek Bernardone, ale jak późniejsze czasy i późniejsi ludzie to określili Franciszek czy też Biedaczyna z Asyżu.

Wydarzenia te, jak również całkowita zmiana życia, stały się źródłem inspiracji dla rodzącej się duchowości oddania i braterskiej miłości skierowanej w sposób szczególnie wobec ubogich i potrzebujących dowartościowania i miłości. Franciszek wraz z momentem nawrócenia rozpoczyna emanować na otaczające go wokół stworzenie niesamowite uczucie braterskiego zjednoczenia z Bożym dziełem ze szczególnym zaakcentowaniem ubogich, tych, którzy zostali wybrani przez Niego i stali się Jego szczególnym przedmiotem zainteresowania. Odnosnie do ich towarzystwa mówił do braci w *Pierwszej Regule*, że powinni cieszyć

się, gdy żyją w bliskości ludzi o niskich kondycjach będących pogardzanymi, z ubogimi i słabymi, chorymi i trędowatymi a także przydrożnymi żebrakami¹

W ubogich Biedaczyna widział samego Chrystusa, ubogiego, pokornego i ukrzyżowanego. W nich dostrzegał węzeł łączący to, co ludzkie z tym, co boskie. Z jednej strony radował się móc wejść w pobożny kontakt z Bogiem, z drugiej jego żarliwa miłość i dobroć popychała go do objęcia swymi ramionami wszelkiego stworzenia. Jeżeli czułość jego serca czyniła go bratem wszelkiego stworzenia, to nie wydaje się niczym dziwnym fakt, w którym miłość Chrystusa jeszcze pełniej wpłynęła na osobiste zbliżanie z tymi, którzy są naznaczeni obrazem Stwórcy².

Wskazówki dotyczące zarysu duchowości, które pozostawił braciom, nie padały na ziemię jałową, wręcz przeciwnie, zostały podjęte. Patrząc na atrakcyjność i piękno tej myśli oraz oryginalność i oddanie samego Franciszka, osoba, która czuje w sercu miłość wobec Stwórcy, nie może pozostać obojętną wobec Niego.

Powyższe motywy, tradycyjne aż do czasów współczesnych, nadal inspirują wielu do podjęcia się realizacji tego Franciszkowego sposobu służby stworzeniu na wszystkich kontynentach. Duch czułości, który w sposób jasny i tak szeroki wypływa z Franciszkowego przesłania i przykładu, którym jego życia tchnie, znajduje w wielu jego naśladowcach hojną i wyraźną odpowiedź.

Romantyczna wydaje się forma, w której ów święty ukazuje realia swej epoki, w której z duszą poety zakochanego w stworzeniu, wychodzi na spotkanie swych braci³. Chce im powiedzieć o miłości, którą powinni czuć wobec Boga, który ukazał swoją wielką miłość i wierność człowiekowi w swym Synu Jezusie Chrystusie wcielonym i ukrzyżowanym. Kochać Boga to kochać stworzenie (por. 1J 4, 7-21), nie ma innej drogi dla tego Bożego herolda. Jego bracia powinni uznać to, by móc wejść i realizować tę samą drogę, którą wybrał on. Dla Franciszka miłość, czułość, służba i braterska serdeczność są elementami, które pomagają rozpoznać znaki czasu. Zresztą on sam ukazuje się jako znak i odpowiedź na wyzwanie swojej epoki i – jak się wydaje – również dla przyszłych wieków. Wartości przez niego reprezentowane musimy uznać za ponadczasowe, jako że pochodzą od Stwórcy. Jego wiara i odpowiedź na słowo Boże jest wręcz niepowtarzalna, wiecznie osobista i w konsekwencji – oryginalna⁴. Zresztą, jak sam mówił: nikt mi nie powiedział co powinienem czynić, ale sam Najwyższy mi to ukazał⁵.

2. Odnawiciel Kościoła

Od epoki św. Franciszka do czasów współczesnych wielu myślicieli dostrzega w Biedaczynie odnowiciela Kościoła. Rozpoczęte przez niego dzieło rzeczywiście sprawiło dostrzegalną powszechnie przemianę tej instytucji, i chociaż w studium i analizę jego życia włożylibyśmy wiele wysiłku, nie dopatrzy-

my się w nim żadnych idei czy osobistych pragnień zmierzających do zaistnienia w kościelnej społeczności jako jej reformatora.

Jeśli Franciszek rzeczywiście myślał o jakiegokolwiek reformie, to była to najpierw reforma siebie samego, zmierzająca do przemiany swojej postawy, a następnie pragnienie przemiany swych braci z powstającej wokół niego braterskiej wspólnoty. Zauważyć należy, że Franciszek w swym zamysle reformatorskim od żyjących w asyjskiej społeczności ludzi nie domagał się ich przemiany, ale jedynie swoją osobistą przemienioną postawą życia w braterstwie, pokorze i ubóstwie ukazywał potrzebę powrotu do wierności w pełnieniu zamysłu Bożego wobec stworzenia. Podobna postawa nie pozwala nam na stwierdzenie, że św. Franciszek był reformatorem Kościoła ale, że jedynie był wiernym jego sługą, jednym z narzędzi w rękach Najwyższego, który przez niego zainicjował reformę swego Kościoła. Wizja jaką miał papież bezpośrednio przed faktem zatwierdzenia Reguły, ukazywała małego człowieczka, który swoim wysiłkiem podnosi i podtrzymuje Boży Kościół⁶. Papież widział – według relacji biografów – pękającą konstrukcję bazyliki laterańskiej i ubożego człowieka niskiego wzrostu i o wyglądzie pogardliwym, który swymi ramionami obejmował ją, aby nie uległa rozpadowi⁷.

Wizja miłostnego i podtrzymującego swymi ramionami walącej się bazyliki wyraża rzeczywistą postawę wobec Kościoła swego Pana, który tak ukochał. Ciągła inspiracja Ducha Świętego prowadziła go drogami kościelnej rzeczywistości⁸. Ta sama Boża inicjatywa inspiruje pisaną przez Franciszka *Regułę* franciszkańskiego życia⁹.

Nie wszystkie elementy kościelnej rzeczywistości odnoszące się do obecnego w niej czynnika ludzkiego były przez niego akceptowane. Gdy patrzył na zaniedbanie Bożych przybytków na ziemi, bród w świątyniach i brak troski o utrzymanie w czystości przedmiotów religijnego kultu, z pobożności i wielkiego szacunku dla tego, co należy do Pana, sam osobiście robił porządek i nakazywał swym braciom, aby zawsze czynili podobnie, troszcząc się o to, czemu przez swą przynależność do spraw świętych należy się szczególne poszanowanie i dbałość¹⁰.

Dla Franciszka Kościół jest matką, jest katolicki, święty, apostołski i rzymski¹¹; w nim pokładał całe swe zaufanie, poważał go i szanował. To właśnie on dawał mu synów¹². Dlatego Franciszek nie był w stanie uczynić czegokolwiek w jego imieniu bez wcześniejszego szukania jego potwierdzenia i aprobaty. Papież, biskupi i kapłani, należący do kościelnej hierarchii cieszyli się jego wielkim szacunkiem i cziłą dzięki godności i mocy sprawowania eucharystii i pasterstwa w swych dłoniach Ciała i Krwi Zbawiciela¹³. W nich dostrzegał Franciszek samego Syna Bożego¹⁴.

W Kościele dostrzegał jedyną rzeczywistość, która skupiała w sobie to, co widzialne i to, co duchowe; dlatego też jest w jego wizji Kościoła niemożliwym oddzielenie posłuszeństwa papieżowi i poddania kapłanom od wiary w obecność w nim Bożego Syna i przyjmowania sakramentu Jego ciała i krwi¹⁵.

Wydaje się niezbyt roztropnym myśleć, że kiedykolwiek pragnął on stanąć przeciw kościelnym strukturom. Zbyt kochał Chrystusa, aby myśleć o zmianie Jego ziemskiego dzieła. Jego propozycja szła po innej linii. On pragnął osobistej przemiany każdego wiernego. Sam, wraz ze swoją przechodzącą duchową metamorfozę opcją życia w zażyłości ze Zbawcą, staje się zaczynem nowej drogi pośród społeczności Kościoła. Poprzez radykalne i absolutne naśladowanie Chrystusa pragnął, aby zatryumfował w nim duch ubóstwa, braterstwa, miłości i radości, właściwy chrześcijaństwu czasów pierwotnych¹⁶.

W realizacji podjętej przez siebie misji, św. Franciszek opiera swoje dzieło reformatorskie na filarach, których istotą są trzy zasadnicze elementy jego relacji z Chrystusem:

- być zawsze przenikniętym miłością dla Chrystusa;
- być żywym świadectwem unizania i braterstwa;
- pragnienie bycia posłańcem pokoju¹⁷.

Św. Franciszka, bardziej niż jako reformatora, powinniśmy postrzegać jako człowieka wypełniającego powołanie prorockie. To zaszczerpia w realiach kościelnej społeczności dialektykę pomiędzy Ewangelią i prawem, charyzmatem i instytucjonalizmem. Proponowany przez niego model życia w tym konflikcie rzeczywistości i wiary nie wychodzi od jakiejś antytezy, ale znajduje swą bazę w partykularnej, jemu właściwej, dynamicznej syntezie, wpływającej na wynik, który w końcowej ocenie jego życia jawi się jako właściwy i poprawny oraz, co – okazuje się najważniejsze – skuteczny w relacji Bóg – człowiek. Dlatego właśnie jego postawa staje się czynnikiem inspirującym dla jego naśladowców, a także dla innych członków ludzkiej społeczności¹⁸.

Jego praktyka życia prawdziwie ewangelicznego sprawiła, że stał się faktycznym odnowicielem obrazu człowieka, na którego należało obecnie patrzeć z nowej perspektywy miłości i braterstwa, co też w tej ekonomii serdecznej zażyłości okazało się koniecznym wynikiem relacji: Bóg-człowiek-stworzenie. Nowy człowiek, przemieniony duchem Franciszkowej rzeczywistości, staje się fundamentem kościelnej reformy i okazuje się zaczynem wspólnoty, która zaczyna żyć ewangeliczną postawą. Św. Franciszek, pierwociny odnowionej wspólnoty ludzkiej ukazując swą własną życiową postawą jak żyć i wierzyć, staje się załącznikiem odnowy i główną przyczyną zmian zaistniałych w społecznych relacji w XIII wieku.

3. Misjonarz muzułmanów

Rodzący się w epoce średniowiecza i przeniknięty wieloma nowatorskimi elementami socjalno-społecznymi ruch franciszkański, przynosi ze sobą wiele nowości w dziedzinie podchodzenia i nowych relacji z braćmi i całym stworzeniem. Poprzez tę właściwą sobie charakterystykę, zmienia radykalnie, a wręcz

drastycznie zasadnicze punkty odniesienia w relacji Bóg-człowiek, odpowiadające dotychczas ogólnym cechom feudalnej społeczności epoki. Ten nowy powiew w myśli ludzkiej otwiera nowe horyzonty w postrzeganiu zadań stojących przed Kościołem, a skupiającym się w głównej mierze na tym, aby pociągnąć wszystkich ludzi do uznania Boga prawdziwego, który manifestuje swą boskość poprzez zbawcze dzieło swego Syna, Jezusa Chrystusa. Franciszek z Asyżu, zakochany w Panu, pragnie dzielić się swym osobistym związaniem czy wręcz zauroczeniem jego osobą. Ta osobista zażyłość z Jezusem jest tak wielka, że nie wystarczy mu dzielenie się nią z braćmi w chrześcijańskiej wierze, ale pała pragnieniem, by to radosne przesłanie przekroczyło granice chrześcijaństwa. Franciszek chce świadczyć o Jezusie wobec tych, którzy go nie znają, chce im zaproponować swą opcję życia jako środek prowadzący do jedności z Bogiem i ludźmi. W swym apostołskim zapale nie zwraca uwagi na konsekwencje, jakie podobna działalność może rodzić. Gotów jest nawet oddać swe życie za głoszone idee.

Św. Franciszek, wkroczywszy na nowy etap swego życia, kieruje się Bożą inspiracją, a sobie współczesnym członkom ludzkiej wspólnoty ukazuje odkrywczą i ubogacającą nowość społecznych relacji, pozwalających na codzienną rzeczywistość spojrzeć z nieco innego punktu widzenia. W epoce średniowiecza, gdy świat chrześcijański pozostawał zamknięty od wschodu i południa wpływami kultury i wiary muzułmańskiej i od zachodu wodami bezkresnego i nieprzebytego oceanu, dla chrześcijanina jedynym sposobem rozszerzenia granic chrześcijaństwa pozostawała walka z zamykającym go w granicach Europy islamem, co stało się jedynym dostrzeganym sposobem rozszerzenia granic i wpływu wiary chrześcijańskiej. Istniejąca sytuacja jawiąca się przed chrześcijaninem jako bariera, którą należy zniszczyć, jest nieco inaczej postrzegana przez Franciszka i jego braci. Rzeczywista granica podziału na dwa różne światy charakteryzujące się swymi własnymi systemami wartości, kulturą i wiarą, dla Franciszka jest również barierą tak, jak dla każdego innego wyznawcy Chrystusa, ale barierą, która nie domaga się zniszczenia siłami militarnym, jak to powszechnie rozumiano, lecz wyzwaniem dla ewangelizacyjnego działania kościelnej wspólnoty uczniów Chrystusa. Św. Franciszek udaje się osobiście do Egiptu i tam też posyła swych braci, lecz nie „przeciw” saracenom, ale „pomiędzy” nich¹⁹.

Św. Franciszek w swym założeniu wychodzi od zasady, że każde stworzenie cieszy się łaską Boga Stwórcy i ludzie ze wszystkich ras i kultur odkupieni krwią Jego Syna zostali zbratani przez łaskę Bożą, która czyni wszystkich ludzi dziećmi Bożymi przez adopcję. Jeżeli misja Jezusa Chrystusa ukazuje swój uniwersalny charakter, to nie może być różną od niej misja, którą podejmuje św. Franciszek²⁰, ponieważ jej korzenie wyrastają z misji samego Pana. Wypływa z boskiej inspiracji²¹. Gdy w Europie czasów Franciszka głównym sposobem prowadzenia relacji z muzułmanami były wyprawy krzyżowe – wojna, Bieda-

czyna z Asyżu proponuje zbliżenie i relacje pokojowe z wyznawcami islamu, pełne miłości i siły chrześcijańskiego świadectwa, a nie walki i broni. Jako że są naszymi wrogami, mawiał, musimy ich kochać coraz bardziej²².

Misja św. Franciszka i jego braci ukazuje pewne nowe elementy podkreślające jej osobliwe i reformatorskie charakterystyki. W swej postawie względem saracenów, a także przed samym sułtanem, dostrzegamy zdecydowaną i pełną otwarcia oraz szczerości postawę Franciszka. Natomiast sposób postępowania Mahometa i jego naśladowców zostaje wyraźnie zaznaczony jako nieprzyjazny i wrogi, wobec czego Franciszek – całkowicie inaczej niż krzyżowcy -podejmuje pokojowe kroki. Tym samym jego misja ewangelizacyjna wyraźnie nawiązuje poprzez sposób działania i inspirację do czasów Kościoła pierwotnego, kiedy to powszechna była pokojowa misja apostolska²³. Jej cechą charakterystyczną jest gotowość, czy wręcz pragnienie oddania życia za Dobrą Nowinę, za Pana, za prawdę i za braci, co jest opcją, za którą opowiedział się sam Zbawiciel²⁴. Oddanie życia poprzez męczeńską śmierć za wiarę, z miłości do Boga, ma dla Franciszka bardzo ważne znaczenie. Staje się mianowicie najpełniejszym wyrażeniem miłości i najdoskonalszym świadectwem, jakie człowiek może złożyć²⁵.

Ten wielki reformatorski ruch, zainicjowany przez Franciszka z Asyżu, sprawił, że w Kościele zaistniały nowe impulsy pozwalające mu na ponowne odkrycie i rozpoznanie istoty swej ewangelizacyjnej misji²⁶. Franciszek pełen wiary, miłości i zaufania, działając jako posłaniec Wielkiego Króla przed sułtanem, ukazuje swe całkowite oddanie Panu²⁷. Franciszkowy sposób oddania został zaakceptowany i rzeczywiście praktykowany przez wielu z braci tej zakonnej opcji życia i wiary, jak również przez wielką rzeszę innych synów Kościoła czasów późniejszych. Są nimi ci, którzy zrozumieli, że zadanie ewangelizacyjne pochodzi od Pana i nie jest posłaniem jedynie do swoich, ale również, a może przede wszystkim do tych, którzy żyją i wierzą inaczej, i czasem okazują się pewnym zagrożeniem dla życia pańskiego posłańca (por. Mt 10, 16). Św. Franciszek, kaznodzieja pokutny²⁸, spotyka się z przychylnością sułtana, ponieważ zaskoczył go całkowicie swym niesamowitym sposobem życia i zaufaniem złożonym w Boga. Ewangeliczne przesłanie autentycznie przezeń przeżywane otwarło przed Kościołem nowe horyzonty działalności misyjnej, zwłaszcza wobec muzułmanów.

4. Elementy duchowości

Pogłębiając temat globalnej wizji rzeczywistości wieku XIII, w którym dane było żyć i działać św. Franciszkowi z Asyżu, z pełną przejrzystością możemy wyodrębnić zasadnicze elementy reprezentowane przez tę epokę, która, poprzez zespół okoliczności i charakterystycznych przejawów życia, w sposób dość jasny wpłynęła na uformowanie duchowego portretu i charakterystycznych party-

kularnych postaw obserwowanych w życiu sługi Bożego, Franciszka. Zidentyfikowanie istotnych punktów jego duchowej sylwetki, które wpływały zasadniczo na jego życie i wewnętrzny rozwój, doprowadza do odkrycia trzech zasadniczych elementów jego życiowej postawy:

- pokuta jako sposób życia;
- ewangelia jako zasadnicze źródło odniesienia;
- naśladowanie Jezusa jako praktyka życia.

Pokuta w życiu św. Franciszka nie jest jedynie jakimś aktem ekspiacji za grzechy, poprzez który człowiek przez posty, kary i rezygnację pragnie przypodobać się Bogu i ponownie, wskutek takiego sposobu działania, nawiązać z nim przyjazne relacje. Wpatrując się w osobę Poverella, możemy dostrzec inny punkt wyjścia będący właściwy jego postawie wobec penitencjarnego wymiaru życia ludzkiego. Franciszek jak chyba zawsze zwykł to czynić i teraz ukazuje zupełnie inne spojrzenie na pokutę. Gdy Kościół mówi o pokucie i formach jej realizacji, ukazuje ją w świetle czegoś koniecznego, ale jednocześnie czegoś, co odbiera się jako coś negatywnego, podczas gdy św. Franciszek widzi w niej pewien sposób życia i źródło radości²⁹. Dla niego pokuta jest jak najbardziej doskonałym i pozytywnym sposobem postępowania przed Bogiem. Postawa wpływająca z takiego punktu widzenia spraw Bożych, wyjaśnia jak stało się możliwym w życiu Franciszka uczynić penitencjarną formę ludzką, ziemską egzystencji, zasadą postępowania i radosnego odnoszenia się do Boga i każdego człowieka. Pokuta dla Biedaczyny stała się podstawowym sposobem odczytywania i realizacji woli Pana. Odczuwanie duchowego i materialnego ubóstwa człowieka popycha w stronę Jezusa Chrystusa, który będąc bogatym stał się ubogim i został ukrzyżowany, aby wstawić się za nami przed Ojcem. Pokuta jest zatem Franciszkową odpowiedzią na wymowny przykład uniżonego życia Syna Bożego.

Innym charakterystycznym elementem duchowości św. Franciszka z Asyżu jest podkreślenie szczególnej roli Ewangelii, będącej głównym źródłem przykładów, na których wzorował się święty. Zasady życia franciszkańskiego w powyższym świetle muszą wobec tego również opierać się na ewangelicznym źródle³⁰. Zachować regułę to nic innego jak postępować wedle Ewangelii³¹. Św. Franciszek jest nazywany człowiekiem ewangelicznym, a jego osobistym pragnieniem jest osiągnięcie ewangelicznej doskonałości³². Ewangelia staje się mistrzem uczącym go jak żyć, bowiem jej pyta i poprzez nią otrzymuje odpowiedź, w którą nie wątpi, ale natychmiast stara się ją wcielić w życie realizując bardzo szczegółowo to, co ona wypowiedziała wyrażając wolę Bożą³³. Bez cienia wątpliwości stwierdzić można, że św. Franciszek jest pierwszy w dostrzeganiu, wierzeniu, respektowaniu i praktykowaniu Ewangelii. Uważa ją za duchowy projekt swojego życia i w niej dostrzega żywą obecność Boga³⁴. Ewangelia staje się dla niego centralnym punktem odniesienia w codziennej praktyce pokutniczego życia.

Trzecim ważnym elementem duchowości św. Franciszka jest praktyka życia. Osobliwie dla niego, ta „praxis” jest prawdziwym i wiernym kroczeniem za swym Panem, wedle danego mu poznania – Bożego natchnienia – i wedle wskazań wynikających z Ewangelii. Ważne w tym temacie naśladowania, czy może bardziej – utożsamiania się z Chrystusem, wydaje się szczególnie pogłębianie przeżycia zbawczych tajemnic wychodzących od uczuć związanych z pobożnością.

Franciszkowe wierne naśladowanie Jezusa Chrystusa posiada swą specyficzną charakterystykę – jest zgodne z socjalnymi realiami średniowiecza. Wychodząc od konkretnej rzeczywistości i w niej samej, św. Franciszek z Asyżu stara się w niej odkryć znaki obecności Boga. Jego sposób podejścia do rzeczywistości nie charakteryzuje się jakąś niezmienną postawą działania, lecz zawiera w sobie pewną podatność i łatwość w dostosowaniu do konkretnych warunków i okoliczności, by z nich wydobyć elementy mówiące i wskazujące na Bożą obecność. Możemy tę Franciszkową aktywność ewangeliczno-życiową określić jako rozpoznawanie „znaków czasu”³⁵.

Wychodząc od życiowej praktyki Jezusa, św. Franciszek poprzez swą postawę i konkretną działalność starał się wpłynąć na zmianę istniejącego w jego czasach modelu personalnych relacji występujących zarówno w cywilnych jak i kościelnych społecznościach. Akcentowanie braterstwa jako formy najbardziej adekwatnej i poprawnej w międzyludzkich relacjach idzie, podobnie jak w kwestii związanej z założeniem Zakonu, po linii zmierzającej do zmiany dawnych struktur życia monastycznego, w których mnisi pozostawali zamknięci w klauzurze i w pewien sposób oddzieleni od ludzkiej społeczności, na wspólnoty braci żyjących pośród ludu, współżyjących z nimi i dzielących ich konkretne trudności codziennego życia. Przykład takiej postawy Franciszek odkrywał dzień po dniu w życiu samego Jezusa, który wysłał swych uczniów z misją pokoju (por. Mt 10, 12-14) i który w obliczu konfrontacji z wrogiem mówi do Piotra: „Schowaj swój miecz...” (Mt 26, 52). Taką właśnie postawę odkrywa na nowo Franciszek i realizuje ją w dobie średniowiecznych – zazwyczaj wrogich – relacji chrześcijaństwa z wyznawcami islamu.

PRZYPISY

¹ Św. Franciszek, *Reguła niezatwierdzona*, 9, 2 (=1Reg).

² Św. Bonawentura, *Życiorys większy*, 4 (=1L).

³ L. Boff, *San Francisco de Asís: ternura y vigor*, Santader 1994, s. 62.

⁴ J.A. Guerra, *San Francisco de Asís, Escritos-Biografías-Documentos de la época*. Madrid 1991, s. 7.

⁵ Św. Franciszek, *Testament*, 14 (=T).

⁶ *Relacja Trzech Towarzyszy*, 51 (=3T).

- ⁷ 1L 3,10.
- ⁸ Tomasz Celano, *Życiorys pierwszy*, 8 (=1C).
- ⁹ J. Garrido, *La forma de la vida franciscana, ayer y hoy*. Editorial Franciscana Aranzazu Oñate, Guipúzcoa 1993, ss. 43-44.
- ¹⁰ Św. Franciszek, *List do duchownych*. Redakcja pierwsza, 4.
- ¹¹ 3T 46.
- ¹² 1L 82.
- ¹³ Np. Św. Franciszek, *Napomnienia* 1,9. 18.
- ¹⁴ T 10.
- ¹⁵ J. Garrido, *La forma de la vida*, s. 49.
- ¹⁶ S. Reil, *Renovación franciscana y conciliar en la Iglesia y en el mundo de hoy*, w: *Los franciscanos ante los desafíos del tercer mundo*, CEFEPAL 1983, s. 116.
- ¹⁷ Tamże, s. 107.
- ¹⁸ J. Garrido *La forma de la vida*, s. 55.
- ¹⁹ W. Bühlmann, *La metamorfosis de la misión*, w: *Los franciscanos ante*, s. 12.
- ²⁰ J. Garrido, *La forma de la vida*, s. 217.
- ²¹ 1Reg 16,3.
- ²² J. Lopez-Gay, *Historia de las misiones, algunos momentos relevantes*, w: *Dar desde nuestra pobreza*. CELAM, Montevideo 1987, s. 35.
- ²³ Tamże, s. 35.
- ²⁴ J. Garrido, *La forma de la vida*, s. 220.
- ²⁵ J. Lopez-Gay, *Historia de las misiones*, s. 35.
- ²⁶ S. Reil, *Presencia franciscana en Asia y Oceanía*, w: *Los franciscanos ante*, s. 203.
- ²⁷ 1L 9,8.
- ²⁸ L. Iriarte, *Vocación franciscana*, Valencia 1989, s. 349.
- ²⁹ T 3.
- ³⁰ 1Reg 5,17.
- ³¹ Św. Franciszek, *Regula zatwierdzona* 12,4.
- ³² 1L 1, 5-6.
- ³³ 1C 22.
- ³⁴ L. Iriarte, *Vocación franciscana*, ss. 38-41.
- ³⁵ A. Rotzetter, *Los signos de los tiempos en la interpretación franciscana*, w: *Los franciscanos ante*, s. 28.

„METAFIZYKA ŚWIATŁA” WEDŁUG BARTŁOMIEJA Z BOLONII (XIII W.)

Od najdawniejszych czasów światło było symbolem bóstwa. Ubóstwianie słońca i światła spotykamy w wielu starożytnych religiach Wschodu: i tak np. bóstwa Olimpu greckiego objawiały się w oślepiającym blasku błyskawic, zaś Egipcjanie oddawali hołd swojemu Słońcu (Ra). Istnieje jednak różnica pomiędzy koncepcją starożytnej mitologii i starożytnych religii, wynoszących słońce lub widzialne światło do roli bóstwa, a biblijną formułą: *Bóg jest światłością* (1J 1, 5; por. Wj 3, 2; 14, 24), która pragnie przedstawić i przybliżyć Boga poprzez symbol światła¹.

A zatem, ostateczne źródła metafizyki światła mają swe korzenie w pierwotnych dociekaniach religijnych i filozoficznych. Bardziej rozbudowane systemy metafizyki czy teologii światła, tak ważne w historii myśli chrześcijańskiej, rozwinięte szczególnie w XIII wieku, wypływają z trzech podstawowych źródeł². Pierwszym z nich jest niewątpliwie myśl grecka wyrażona w słynnym porównaniu Platona Dobra i słońca³. W średniowieczu ta myśl była rozpowszechniona dzięki dziełom Pseudo-Dionizego oraz *Liber de causis*⁴. Najważniejszym jednak w tym względzie źródłem jest dzieło św. Augustyna *De Genesi ad litteram*⁵. Trzecim bezpośrednim źródłem filozofii światła jest średniowieczna myśl arabsko-żydowska. Wśród filozofów arabskich XII i XIII wieku obserwujemy rozwój filozofii światła. Towarzyszy temu również wielkie zaangażowanie się uczonych w studium optyki i psychologii widzenia. Idee wielkich myślicieli arabskich i żydowskich takich jak Algazel, Awicenna, Avicbron, Izaak Israeli zostały przekazane Europie chrześcijańskiej dzięki tłumaczeniom łacińskim⁶.

Pobudzona przez te tłumaczenia neoplatońska nauka o świetle miała ogromny wpływ na atmosferę intelektualną Europy XIII w. Czasami akcent padał na teorię mistyczną światła, czasami na teorię metafizyczną czy na teorię naukową. Św. Bonawentura jak również autor traktatu *De intelligentiis*⁷ ujmują syntetycz-

nie różne formy spekulacji dotyczące światła i przedstawiają szeroko opracowane próby widzenia wszechświata „sub specie lucis”. W traktacie *De intelligentiis* Pseudo-Witelona lub Adama Pulchrae Mulieris, światło jest utożsamiane z Bogiem⁸. Idea utożsamiania substancjalnego Boga ze światłem jednak nie została w sposób wyraźny sformułowana przez myślicieli chrześcijańskich XIII w. bardziej skłonnych do refleksji na temat światła, niż ci mistrzowie, których Gilson nazywa zainspirowanymi myślą augustyńsko-awicenisującą⁹. Odrzucają oni koncepcję powiązania przyczynowego bytów od pierwszej przyczyny, grecko-arabskiego necessarytaryzmu, który wyklucza stworzenie „ex nihilo” i rozdział pomiędzy światem a Bogiem. Próbuje zaś przystosować doktrynę neoplatońską o świetle do potrzeb objawienia. Znaczącym przykładem takiego stanowiska jest dzieło mistrza franciszkańskiego XIII w. Bartłomieja z Bolonii.

1. Życie i dzieła

Bartłomiej z Bolonii jest mało znanym doktorem średniowiecznym, dlatego więc wypadałoby podać niektóre dane biograficzne¹⁰. Należał do Prowincji Bolońskiej Zakonu Franciszkańskiego. Przed wstąpieniem do Zakonu studiował w Paryżu. Istnieje przypuszczenie, że także tam wykładał jako „magister artium”. Około roku 1270, a na pewno przed rokiem 1278 albo raczej przed 1275/76 był magistrem regensem Szkoły Franciszkańskiej w Paryżu. Po swoim pobycie w Paryżu, przebywał w Bolonii od 7 października 1282 roku. Przybył tu, by przejąć kierownictwo Szkoły Franciszkańskiej, w miejsce Mateusza z Aquasparty, który w roku 1281 został mianowany wykładowcą świętego Pałacu w miejsce Jana Pechama. W 1285 został wybrany Prowincjałem Prowincji Bolońskiej. Urząd ten piastował do końca roku 1288 albo początku 1289. Przypuszczano, że wtedy umarł Doktor franciszkański, jednak nie wydaje się to prawdziwe, ponieważ jego imię figuruje faktycznie w niektórych rozporządzeniach testamentowych aż do dnia 16 lipca 1294, czyli roku ostatniego testamentu pewnego Ubaldo de Bonis Consiliis.

Po opublikowaniu wydań krytycznych niektórych jego dzieł, ukazały się opracowania, w których tylko marginalnie zajmowano się nauką o świetle Bartłomieja z Bolonii. Moim zdaniem, wnioski, które sformułowano nie są wystarczająco przekonujące. Istotnie, podczas gdy z jednej strony (J. A. Mazzeo, G. Federici Vescovini¹¹) ocenia się pozytywnie wkład Bartłomieja, z drugiej (E. Gilson, K. Hedwig¹²) zaś nie uznaje się jego sposobu filozofowania, negując jego znaczenie w kontekście średniowiecznej dyskusji o świetle.

Dlatego więc próbuję w tym artykule przedstawić zarys nauki o świetle Bartłomieja z Bolonii, wyodrębniając i opisując jej cechy charakterystyczne ogólne i specyficzne. W ujęciu problematyki posługuję się następującym schematem, rozważając światło jako zasadę istnienia, zasadę poznania i jako zasadę

stwarzania wszechświata. Innymi słowy, rozważania na temat światła toczą się na trzech płaszczyznach: metafizycznej, epistemologicznej i kosmologicznej. Źródła, na których opieram moje wnioski to przede wszystkim: *Tractatus de luce*, chociaż konsultuję inne jego dzieła, a zwłaszcza: *Sermo in Nativitate Domini*, *Quaestiones disputatae de fide* i *Quaestiones de Assumptione B.V.Mariae*¹³.

2. Światło jako zasada istnienia

Bartłomiej z Bolonii opracowując swoją naukę o świetle obiera drogę tradycji szkoły franciszkańskiej, a szczególnie Roberta Grosseteste, św Bonawentury i Rogera Bacona¹⁴. Powołuje się wielokrotnie również na Arystotelesa, Awicennę i wielkiego uczonego Alhazena¹⁵. Myśliciele franciszkańscy, jak podkreśla E. Gilson interesowali się arabskimi traktatami optycznymi, a zwłaszcza dziełem *Perspectiva* lub *De aspectibus* Alhazena z racji znaczenia optyki w odkrywaniu praw rządzących światłem. Według nich światło zmysłowo poznawalne było symbolem światła bożego oświecającego każdego człowieka. Próbowali oni połączyć naukę o świetle z metafizyką światła oraz z teologią Boskiej iluminacji. Aczkolwiek wcześniej tej syntezy dokonał Robert Grosseteste i św. Bonawentura, to również podjął się jej w traktacie *De luce* Bartłomiej z Bolonii¹⁶.

Jego traktat jest komentarzem do tekstów biblijnych, porównujących istotę i naturę Boga do istoty światła. Dzieło rozpoczyna się od dygresji do słów „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (J. 8, 12). Stwierdza tam, że obrazy świetlne służą jako podobieństwo, analogia lub metafora, aby wyjaśnić działanie i naturę Boga¹⁷. Tak jak istnieje różnica w określeniu światłości (lux), rozproszonego światła (lumen), promienia (radius) i blasku (splendor)¹⁸, tak również istnieje różnica pomiędzy Bogiem i rzeczami stworzonymi. Przypisując sobie nazwę „lux”, a nie nazwę promienia (rozproszonego światła lub blasku), Bóg mówi nam o tym, że jest prawdziwym źródłem, które oświeca wszystkie rozumne stworzenia świata, a nie jest jednym z owych zrodzonych światel, które zawdzięczają swój byt iluminacji Boga. Przeto Chrystusowi nie przysługują istotne i właściwe cechy charakterystyczne blasku, promienia czy rozproszonego światła (lumen). Natomiast odnosi się do Niego jedynie termin „lux”, gdyż tylko On może się określić jako światłość¹⁹.

Bartłomiej stwierdza, że światło materialne jest pierwszym w rodzaju rzeczy zmysłowych, a światło niematerialne, którym jest Bóg, jest pierwsze w wyższym rodzaju rzeczy duchowych lub inteligibilnych. Światło materialne jest najwyższe w swoim rodzaju, ponieważ nie tylko jest widzialne w samym sobie, lecz również staje się przyczyną widzenia innych rzeczy. Podobnie Bóg jest doskonałą inteligibilnością a zarazem racją inteligibilności wszystkich rzeczy. Bóg i światło są pierwszymi w ich porządkach i wszystkie inne rzeczy, które są

uporządkowane pod tymi dwoma kategoriami, są więcej lub mniej inteligibilne w zależności od miejsca, jakie zajmują w stosunku do prawdziwej zasady inteligibilności czy widzialności²⁰. O ile rzecz jest bliższa temu, co jest najwyższe w jej rodzaju, o tyle bardziej uczestniczy w jego uwarunkowaniu²¹. Należy zauważyć, że Bartłomiej nie stosuje terminu „partycypacja” w sensie dzielenia się tą samą istotą, ani nie wywodzi światła zmysłowego z światła bożego lub inteligibilnego. Innymi słowy, uczony z Bolonii uważa, że światy inteligibilny i zmysłowy są odrębne i odróżnia dokładnie boże światło od materialnego.

Warto podkreślić, że w dziełach autorów chrześcijańskich, takich jak św. Bonawentura, czy Bartłomiej rozpoznaje się w głębi języka filozoficznego ukrytą duszę mocno zakorzenioną w Bogu. Próbowali oni dostosować doktryny neoplatońskie o świetle do wymogów objawienia. Istotnie, Bartłomiej precyzyjnie dzieli powszechną hierarchię światła na dwoje, zachowując odrębność pomiędzy Stwórcą a jego stworzeniami i ustala relację analogiczną pomiędzy dwoma rodzajami światła; gdy tymczasem autor dzieła *De intelligentiis* ujednolica wszechświat z samym Bytem bożym²². Innymi słowy, powstaje następujący problem: jaka jest relacja pomiędzy światłem materialnym, będącym zasadą ciągłości w przyrodzie, a światłem niematerialnym, którym jest Bóg. Niebezpieczeństwem w tym przypadku dla filozofów chrześcijańskich jest panteizm, ponieważ jeżeli pojęcie światła jest orzekane o Bogu i o stworzeniach w sensie jednoznacznym, to Bóg i przyroda są jedynej istoty²³. Odpowiedzi według filozofów chrześcijańskich należy szukać w pojęciu analogii. Jak problem panteizmu w orzekaniu o bycie jest rozwiązany przy pomocy pojęcia relacji analogicznej pomiędzy Bogiem a stworzeniami, tak panteistyczna tendencja nauki, przyjmująca światło jako formę substancjalną wszechświata, jako jego zasadę ciągłości, jest wykluczona, dzięki równoważnej analogii światła²⁴.

Istotnie, Bonawentura i Bartłomiej, chociaż utrzymują analogiczną lub metaforyczną relację między różnymi rodzajami światła, to jednak w swych teoriach poniekąd stosują neoplatoński język emanacji²⁵. Bartłomiej w jednym z tekstów stwierdza, że wszystkie rzeczy stworzone zależą od Chrystusa właśnie tak jak „lumen, radius, et splendor” zależą od „lux”²⁶. Podany obraz sugeruje emanację wszystkich rzeczy z Syna, ale jest oczywiste, że Bartłomiej posługuje się zmysłowym przykładem, aby wyjaśnić prawdy teologiczne. Należy podkreślić, że uczony z Bolonii jest bardziej szczegółowy niż inni autorzy w rozważaniu analogicznego podobieństwa pomiędzy niematerialnym a materialnym światłem. Jego metodą jest wyszukany paralelizm pomiędzy właściwościami dwóch rodzajów światła. Faktycznie zastosował on do rozważań o świetle rozpowszechnioną koncepcję egzemplaryzmu²⁷. Innymi słowy, światło w swoich różnych formach znajduje się wszędzie, a mianowicie w rodzaju naturalnym i nadprzyrodzonym. Znajduje się w aniołach, będących bytami duchowymi

i stworzonymi oraz w samym Bogu, który jest nieskończony i niestworzony. Nie jest ważne, jak ta relacja pomiędzy różnymi rodzajami światła będzie pojmowana, ponieważ przejście od rodzaju naturalnego do nadprzyrodzonego albo od skończonego do nieskończonego pozostanie myślowo nie jest do połączenia. Nie jest rzeczą ważną, ile idealnych stopni będzie umieszczonych w drabinie bytowej, która prowadzi do Boga, bowiem odległość pomiędzy ostatnim skończonym stopniem i samym Bogiem pozostanie przepaścią, której myśl nie może wypełnić. Jeżeli więc metafizyka światła nie może zadowolić intelektu, to może wzbogacić wyobraźnię, znajdującą w obrazie światła most nad przepaścią, której nie można w inny sposób pokonać²⁸.

Mówiąc o relacji pomiędzy dwoma rodzajami światła można w historii filozofii wyróżnić trzy odpowiedzi:

a. Emanacja, w której światło materialne jest wyprowadzane ze światła niestworzonego i partycypuje w bożym bycie, jest to odpowiedź jaką daje traktat *De intelligentiis*.

b. Analogia, według której dwa rodzaje światła mają relację czysto analogiczną, mianowicie światło duchowe w stosunku do materialnego nie posiada wspólnoty bytu, jest to odpowiedź, którą dają Bartłomiej i Bonawentura.

c. Mieszanina tych dwóch, w której relacja została wyobrażona jako emanacja, lecz opracowana w pojęciach, które utrzymały Stwórcę rzeczywiście odróbnego od stworzeń, jest to odpowiedź, którą daje Albert Wielki²⁹.

3. Światło jako zasada poznania

Bartłomiej nie zatrzymuje się tylko na płaszczyźnie metafizycznej. Godny uwagi jest jego wysiłek w zaprezentowanie elementów teorii poznania opartej na świetle. Podobnie jak inni ówczesni scholastycy, Bartłomiej stwierdza, że wszelkie poznanie rozpoczyna się od zmysłów³⁰. Wzrok więc staje się uprzywilejowanym narzędziem poznawczym w uchwyceniu uniwersalnej struktury rzeczywistości. Według Bartłomieja zasadą biologiczną wrażenia jest serce³¹. Rozważając zagadnienie poznania intelektualnego wprowadza rozróżnienie między intelektem czynnym a możliwościowym. Natomiast źródło poznania intelektualnego znajduje się w intelekcie czynnym. Formy poznawcze intelektualne, powstałe wskutek działania intelektu czynnego są przejmowane przez intelekt możliwościowy. Analizując relację światła wiary do światła intelektu czynnego, nasz autor podkreśla wyższość pierwszego nad drugim. Dzięki iluminacji światłem wiary nasz intelekt jest w stanie poznać prawdy wiary, co nie byłoby możliwe wówczas gdybyśmy posługiwali się wyłącznie światłem intelektu czynnego³². Precyzując, uczony z Bolonii dodaje, że światło wiary jest w intelekcie (duszy) jako dyspozycja, która przygotowuje do oglądania wiecznej światłości. Światło wiary jest więc takiej jasności, że przewyższa wszelkie inne

światło, które posiadamy. Nie można go utożsamić ze światłem intelektu czynnego. Zadaniem światła wiary jest przygotowanie intelektu do otrzymania doskonałej jasności³³.

Nadto stwierdza on, że prawda wprawdzie nie w rzeczach jest w Bogu i że one istnieją w nim jako idee wzorcze³⁴. Mamy tu do czynienia z relacją wzorcą. Powyższa relacja staje się dla człowieka zasadą urzeczywistnienia się jego poznania. Bartłomiej pisał, że wieczna pieczęć (Chrystus), w której lśni idealnie cały wszechświat, odcisnę w naszej władzy umysłowej ślad podobny do owego wszechświata³⁵. Istotnie, Bóg jest źródłem oświecającym wszystkie stworzenia, które są wyposażone w intelekt. Według naszego autora ta iluminacja zstępuje siedmioma drogami lub sposobami³⁶. E. Gilson usiłując to wyjaśnić sugeruje odwołanie się do optyki, która właśnie zna siedem sposobów partycypacji materialnego światła. Nadto, aby ciało mogło odbierać światło wymagane są również odpowiednie warunki materialne. Analogicznie Bartłomiej z Bolonii przytacza warunki duchowe konieczne do tego, aby nasz intelekt mógł odbierać Boską iluminację w tym życiu i w następnym. Tak więc cnoty wiary, pokory, posłuszeństwa, świętości i miłości są przygotowaniem do otrzymania bożego oświecenia³⁷.

4. Światło jako zasada stwarzania wszechświata

W rozważaniach kosmologicznych, Bartłomiej powołuje się na Roberta Grosseteste³⁸. Analizując sposoby, jakimi światło materialne upiększa przedmioty, Bartłomiej twierdzi, że im bardziej dany przedmiot jest wzniesiony ku niebu na równych warunkach, tym bardziej jest ozdobiony przez naturę światła. To jest uzasadnione przez fakt, że niebo empirejskie jest bardziej ozdobione poprzez światło niż niebo krystaliczne. Podobnie jak niebo krystaliczne jest bardziej ozdobione niż niebo gwiazdziste³⁹. Bartłomiej, więc w swoich rozważaniach kosmologicznych przyjmował rozpowszechniony w średniowieczu obraz wszechświata. Uważano, iż wszechświat tworzą sfery czterech żywiołów i sfery niebieskie zawierające się w sobie⁴⁰. Zgodnie z tą koncepcją kosmologiczną mamy większe zagęszczenia promieni niebieskich w sferze ognia niż w sferze księżyca, większe w powietrzu niż w ogniu, oraz w wodzie niż w powietrzu. Jednak skupienie promieni na ziemi jest największe, ponieważ ona znajduje się najniżej⁴¹. Ponadto Bartłomiej przyjmuje wpływ ciał niebieskich, argumentując w następujący sposób: ciała wyższe oddziałują na niższe za pośrednictwem światła. Ciała powstają, zgodnie z naturalnym porządkiem, jako rezultat połączenia żywiołów istniejących w przyrodzie. Największy Artysta-Bóg przygotowuje ciała niebieskie dla dokonania odpowiedniego zespolenia żywiołów. Istotnie, światło jest czynnikiem, który łączy żywioły z natury swej przeciwne. Jak już wspomnieliśmy siła ta jest bardziej skupiona na ziemi niż

„Metafizyka światła” według Bartłomieja z Bolonii (XIII w.)

w innych żywiołach. Tak więc na ziemi mogą powstawać liczniejsze i różnorodne rzeczy⁴². Mówiąc o budowie ciała Bartłomiej zwraca uwagę na to, że jego przeźroczystość zależy od mniejszego lub większego zagęszczenia czy skupienia światła (mniej światła – bardziej przeźroczyste)⁴³. Warto podkreślić, iż Bartłomiej w kosmologii przyjmuje koncepcję „miejsca naturalnego”, w której sfery żywiołów są koncentrycznymi kulami rozmieszczonymi wokół środka świata, a który według koncepcji arystotelesowskiej pokrywa się ze środkiem ziemi. Sfera ziemi byłaby więc sferą posiadającą środek, czyli sferą wokół której byłyby ułożone koncentrycznie inne sfery, wody, powietrza i ognia, najbardziej zewnętrzna. Części jednego żywiołu, które znajdują się daleko od swego naturalnego miejsca, chcą powrócić do niego, dając tym samym początek tzw. *naturalnemu ruchowi*. Na dół spadają ciała ciężkie, natomiast ku górze unoszą się ciała lekkie, np. ogień⁴⁴.

Idea ładu opartego na świetle jest podstawą zrozumienia filozofii Bartłomieja z Bolonii. To porządek, który obejmuje całą rzeczywistość tak ziemską, jak i niebieską. Zgodnie z tym ładem wszystko jest jakby przeniknięte jakąś tendencją ku górze, ku Bogu. Ten porządek jest u podstaw całej wstępującej serii obrazów lub „species” obecnych w każdym bycie, od najniższego do najwznioślejszego. Jest to pełna harmonii koncepcja świata średniowiecznego, według której wszystko było widziane w swojej całości i w swojej celowości. Dlatego też, jak wyżej zostało to już ukazane, nie było możliwe mówienie o Bogu, bez jednoczesnego mówienia o człowieku i o przyrodzie.

Podsumowując można powiedzieć, że Bartłomiej z Bolonii, choć może nie był bardzo wybitną postacią swego czasu, to jednak niewątpliwie należy zaliczyć go do dobrych tradycji szkoły franciszkańskiej i umieścić na jakże długiej liście synów św. Franciszka, którzy mieli swój udział w rozwoju nauki XIII w., a których imiona zapisała historia filozofii.

Summary

„Metaphysics of Light” according to Bartholemew from Bolonia (13th c.)

In the history of philosophical thought of the 13th century, „metaphysics of light” takes an important place. One of the scholars of this period who adopted neoplato doctrine about light to the needs of Christian revelation was Bartholemew from Bolonia. He was a regency magistrate for the Franciscan Schools in Paris and Bolonia. This article presents an outline of the studies about light of this Franciscan scholar, isolating and describing its generic and specific characteristics. The subjects were described according to the following scheme: light as a principle of being, understanding and creation of the whole world. In other

words, contemplations on the subject of light are taking place on three levels: metaphysics, epistemology and cosmology. Presented topics are trying to portray the development of thought as well as contribution of Bartholomew from Bologna into Medieval discussion on the subject. He is continuing the traditions of the Franciscan School joining views of Robert Grosseteste and St. Bonaventure in the quest for the role of light in the structure of whole reality. The idea of order based on light is the cornerstone of understanding the philosophy of Bartholomew from Bologna. This order encompasses both earthly and heavenly realities. Therefore, for the scholar from Bologna it was not possible to talk about God without mentioning person and nature. However, Bartholomew from Bologna is trying to adopt the teaching about light to the requirements of theology.

PRZYPISY

- ¹ Por. C. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, 2, Münster i. W. 1908, ss. 358-360; C. Colpe, *Lichtsymbolik im alten Iran und antiken Judentum*, „Studium Generale” 18(1965), ss. 116-133; J.A. Mazzeo, *Light metaphysics, Dante's „Convivio” and the letter to Can Grande Della Scala*, „Traditio” 14(1958), s. 192; J. Ratzinger, *Licht und Erleuchtung. Erwägungen zu Stellung und Entwicklung des Themas in der abendländischen Geistesgeschichte*, „Studium Generale” 13(1960), ss. 368-369.
- ² Por. J.A. Mazzeo, *Light metaphysics*, s. 192.
- ³ Platon, *Państwo*, VI, 507b-509c, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, ss. 348-353; por. W. Luther, *Wahrheit, Licht, Sehen und Erkennen im Sonnengleichnis von Platons Politeia. Ein Ausschnitt aus der Lichtmetaphysik der Griechen*, „Studium Generale” 18(1965), ss. 479-496.
- ⁴ Zob. *Księga o przyczynach*, 1: M. Gogacz, *Stan badań nad „Księgą o przyczynach” i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*, 2: *Księga o przyczynach*, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Warszawa 1970.
- ⁵ Por. np. „Neque enim et Christus sic dicitur lux, quomodo dicitur lapis: sed illud proprie, hoc utique figurate”, IV 28,45 (PL 34, 315); por. J.A. Mazzeo, *Light metaphysics*, s. 193; C. Baeumker, *Witelo*, s. 374.
- ⁶ Por. J.A. Mazzeo, *Light metaphysics*, s. 193.
- ⁷ Odnosnie przypisywania tego dzieła polskiemu uczonemu Witelonowi a następnie niejakiemu Adamowi Pulchrae Mulieris, o którym niewiele wiadomo zob. C. Baeumker, *Witelo*, s. 662 oraz tenże, *Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser der irrthümlich Witelo zugeschriebenen Liber de intelligentiis*, w: *Miscellanea Ehrle*, I, Studi e testi 37, Roma 1924, ss. 87-102.
- ⁸ *Liber de intelligentiis*, VI, w: C. Baeumker, *Witelo*, s. 8, w. 6; 8-11.
- ⁹ Por. E. Gilson, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age” 1(1926-1927), s. 104 n.

- ¹⁰ Por. E. Longpré, *Bartholomeo da Bologna, un maestro francescano del secolo XIII*, „Studi francescani” 9(1932), ss. 365-384; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII siècle II*, Paris 1933, s. 108; I. Squadrani, *Tractatus de luce fr. Bartholomaei de Bononia*, „Antonianum” 7(1932), ss. 201-225; M. Mückshoff, *Die Quaestiones disputatae de fide des Bartholomaeus von Bologna O.F.M.*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXIV, 4, Münster i. W. 1940, s. XVII-LX; C. Piana, *Chartularium studii Bononiensis S. Francisci (saec. XIII-XVI)*, Ad Claras Aquas-Florentiae 1970, ss. 4-6.
- ¹¹ Por. J.A. Mazzeo, *Light metaphysics*, ss. 201-210; G. Federici Vescovini, *Studi sulla prospettiva medievale*, Torino 1965, ss. 25-26.
- ¹² Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987², ss. 308-309; K. Hedwig, *Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F. 18, ss. 173-174; „Auch der von I. Squadrani edierte Text „De luce” des Bartholomaeus von Bologna zeigt den in die Metapher abgleitenden Gebrauch der Lichtterminologie, die durch keine philosophische Reflexion mehr begleitet ist”. Tenze, *Forschungsübersicht: Arbeiten zur scholastischen Lichtspekulation, Allegorie – Metaphysik – Optik*, „Philosophisches Jahrbuch” 84(1977), s. 119.
- ¹³ I. Squadrani, *Tractatus de luce*, ss. 201-238; 337-376; 465-494; M. Mückshoff, *Die Quaestiones disputatae*, s. 1-104; A. Deneffe, H. Weisweiler, *Gualteri Cancellarii et Bartholomei de Bononia O.F.M., Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae*, Opuscula et Textus, IX, Monasterii 1952.
- ¹⁴ Por. G. Federici Vescovini, *Studi*, s. 25.
- ¹⁵ Zob. aparat krytyczny *Tractatus de luce*.
- ¹⁶ Por. E. Gilson, *Historia*, s. 308.
- ¹⁷ *Tractatus de luce*, Intr., s. 229
- ¹⁸ „Lux” oznacza naturę światła rozpatrywanego w swym źródle. „Lumen” zaś światło rozchodzące się sferycznie z ośrodka dzięki świetlistym promieniom. „Splendor” określa blask przedmiotów świecących, które zawdzięczają swą jasność światłu. Por. E. Gilson, *Historia*, s. 308.
- ¹⁹ „Cum nos inveniamus lucem, lumen, radium et splendorem, et inter haec reperire contingat proprietatem diversitatem, videndum est quare in proposito verbo Salvator non se dicat splendorem vel radium vel lumen, sed tantum lucem. (...) Horum ergo brevissima videnda est conditio ut ex hoc appareat quare in proposito verbo Salvator se assimilavit luci et non lumini, aut splendori vel radio”. *Tractatus de luce*, I, s. 230.
- ²⁰ „...sicut in genere visibilium oportet ponere unum supremum, et hoc est lux ipsa in qua, primo, ratio visibilitatis invenitur perfecta, quae etiam sola videtur per se ipsam et omnia alia videntur per eam, eo tamen prius vel posterius, quo assimilantur ei magis vel minus, ut patet ex dictis superius; ita etiam in genere intelligibilium oportet ponere unum intelligibile summum in quo quidem, primo, inveniatur perfecta intelligibilitatis ratio, [quae etiam sola intelligitur per seipsam et omnia

alia intelliguntur per eam], et ipsum tamen eatenus prius vel posterius, quatenus illi appropinquant plus vel minus. Hoc autem intelligibile summum et primum est ipse Deus". Tamże, IV 4, s. 469; por. J.A. Mazzeo, *Light metaphysics*, s. 202.

- ²¹ „Et sicut lux sensibilis est visibilis per seipsam et facit videri alia, ita etiam ipse, quantum in se est, intelligibilis est ex sua ipsius natura et consequenter facit intelligi omnia alia, hoc tamen salvo ordine, quod scilicet tanto aliqua prius, quanto approximant ei amplius, quia quanto aliqua plus approquimant ei quod est supremum in aliquo genere, tanto plus participant de eius conditione". Tamże, s. 470.
- ²² „Prima substantiarum est lux. Hoc manifestari potest per auctoritatem beati Augustini in II super Genes. ad litteram dicentis quod Deus non dicitur lux, sicut dicitur agnus; dicitur agnus translative et non proprie, lux autem dicitur proprie et non translative". *Liber de intelligentiis*, VI, w: C. Baeumker, *Witelo*, s. 8, w. 6; 8-11. Krytyczną analizę powyższego dzieła można znaleźć również u C. Baeumkera, *Witelo*, ss. 271-640; por. także: K. Hedwig, *Sphaera lucis*, ss. 157-161.
- ²³ Por. J.A. Mazzeo, *Light metaphysics*, ss. 206-207.
- ²⁴ „lux spiritualis est communis Creatori et creaturae secundum analogiam. Et quia Creator pure actus est ideo potest reperiri in spiritualibus lux in omnimoda actualitate". Bonawentura, *II Sent.* d.13 a.2 q.1 ad 4 (ed. min. II, 321b).
- ²⁵ Por. J.A. Mazzeo, *Light metaphysics*, s. 207.
- ²⁶ „Est etiam stabilissimum, et sic non cadit circa ipsum fluxibilitas; et absolutissimum, et sic non cadit in eo ulla dependentia, imo potius ab ipso dependet quaelibet alia natura creata, quemadmodum a luce dependet aliorum trium natura, scilicet radii, luminis et splendoris, ut ostensum est supra". *Tractatus de luce*, I 2, s. 235.
- ²⁷ Por. J.A. Mazzeo, *Light metaphysics*, s. 208.
- ²⁸ Tamże, s. 209.
- ²⁹ K. Hedwig, *Sphaera lucis*, ss. 177-179..
- ³⁰ „...lumen scientiarum illarum quae a sensu habent ortum in nobis, sive per auditum, ut sunt ille quae docentur ab aliis, sive per visum vel alium sensum, ut sunt illae quas particularia experiendo cotidie et conservando memoriali tenacitate, acquirimus naturale quod est in nobis principium artis et scientiae". *Tractatus de luce*, III 1, s. 357.
- ³¹ „...a corde oritur quidam spiritus qui procedit inde ad caput et in cerebri ventriculis recipitur, et inde ad omnium sensuum organa descendit". Tamże, III 3, s. 366.
- ³² „Nec etiam potest esse lumen intellectus agentis quod est nobis per naturam insertum, nam illud non potest supergredi omne aliud lumen quod est in nobis. Non enim altius esse potest quam sit lumen prophetiae vel ipsum lumen fidei, vel etiam lumen quod est donum intellectus vel consilii. Quodlibet enim horum elevat intellectum ad earum rerum intuitum, ad quas videndas lumen intellectus agentis non potest ipsum intellectum possibilem reducere, et ideo per naturam nullo modo potest ad earum elevari aspectum, quoniam cum omni potentiae passivae quae est in natura correspondeat aliqua potentia activa, ad ea debet passiva naturaliter posse elevari, ad quae per naturalem potentiam activam, quae sibi est proportionata, potest reduci. Et ideo cum intellectui possibili respondeat velut potentia activa et in actum reductiva ipse intellectus agens, qui est ei coniunctus in anima

nostra, ad ea sola cognoscibilia debet intellectus posse per naturam pervenire, ad quorum intuitum potest ipsum intellectus agentis lumen reducere. Cum ergo lumen agentis intellectus non se extendat per se ad intuitum articulorum fidei, quod tamen facit ipsum gratuitum lumen fidei et etiam lumen propheticum, patet quod illud lumen, quod est nobis per naturam innatum, non potest esse omnium aliorum, quae sunt in nobis, altissimum et perspicuissimum”. *Tractatus de luce*, III 1, ss. 357-358; por. także: „In anima nostra est invenire triplex lumen sc. innatum, ut est intellectus agens secundum Philosophum III. „De anima”, lumen acquisitum, ut sunt speculationes scientiarum, per quas illuminatur oculus intellectualis ad intuitum multorum intellectuum, item etiam lumen infusum, quale est lumen fidei. Sed nos videmus, quod per lumen innatum venimus in certam cognitionem scibilium illi lumini proportionatorum; et similiter per lumen acquisitum in demonstrativam cognitionem cognoscibilium sibi proportionatorum, ut per theoremata geometriae demonstramus eiusdem scientiae. Ergo ad eadem ratione, cum lumen infusum sit altius et efficacius praedictis aliis duobus luminibus, poterunt demonstrari articuli fidei, qui sc. sunt illi lumini proportionati”. *Quaestiones disputatae de fide*, q. 4, ss. 63-64, w. 19-28; 1-3.

³³ „Cum ergo lumen fidei quod est in intellectu catholico, sit in ipso intellectu non in ratione perfectionis finaliter consumantis, sed potius in ratione dispositionis ipsum praeparantis ad revelatum intuitum aeterni luminis; et iterum, cum hoc quod est in ipso intellectu, sicut dispositio, sit lumen istud tantae altitudinis, ut supergrediatur omne lumen naturae vel artis quod est in nobis, sicut est ipsum lumen intellectus agentis et cuiuslibet acquisitae facultatis, oportet quod ipsum disponat intellectum ad susceptionem alicuius perfectae luminositatis, quae ipsa sui altitudine supergrediatur omne aliud lumen quod sit in nobis. Lumen autem istud, quod scilicet suae altitudinis excellentia est super omne aliquod aliud lumen, [non est lumen] ab inferiori acquisitum, quale est lumen scientiarum illarum quae a sensu habent ortum in nobis”. *Tractatus de luce*, III 1, s. 357; por. także: „Dispositio autem, quae antecedit immediate praedictum lumen futurae gloriae, est lumen ipsius fidei verae. Hoc enim confessum est ab omni gente et secta. Omnes enim hoc habent pro communi conceptione intellectus sui, sc. quod fides vera habita, ut debet haberi a vero et puro observatore verae fidei, disponat immediate ad lumen illud beatificum, quod post hanc vitam ultima perfectione perficiet rationalem animam”. *Quaestiones disputatae de fide*, q. 2, s. 33, w. 10-16.

³⁴ „Intellectus enim noster est in potentia respectu omnis intelligibilis quod in universo continetur, ut scilicet describatur in eo forma totius universi et perspicua cognitio eius ut scilicet comprehendat qualiter sub prima causa ceterae causae creatae et secundariae ordinentur, quousque perveniatur ad ultimum et extremum universi effectum. Haec autem omnia sunt in intellectu divino actu idealiter existentia”. *Tractatus de luce*, III 3, ss. 361-362.

³⁵ „...de anulo aureo et cera, qui, impressus ei, licet nihil ibi relinquat de sua substantia, relinquit tamen ibi similitudinem suam. Ergo character aeternus, in quo relucet idealiter totum universum, intellectivae potentiae, quasi sibi principaliter proportionatae, imprimet illius universi quondam consimile vestigium. Et nota quod quando sigillum applicatur cerae, illud in ea imprimitur prius quod in eo apparet evidentius: quanto enim aliquod est in eo prominentius, tanto suam similitudinem cerae imprimit citius et profundius”. Tamże, IV 4, ss. 470-471.

- ³⁶ „Habitio ergo quare dicatur lux, videatur qualiter ab hac luce radii spirituales et intellectuales splendorum emanant. Ut ergo de multis dicantur pauca, sciendum quod ab hac luce super omnem intellectum creatum descendunt irradiationes septemplex via, ad quarum explicationi notandi sunt VII modi participandi lucem corporalem, ut ascendentes per materialium rerum gradus, facilius capiamus qualiter a luce illa fluant illuminationes super nos et angelicos intellectus”. Tamże, II, s. 346.
- ³⁷ Por. tamże, III, ss. 351-368; E. Gilson, *Historia*, s. 308; G. Federici Vescovini, *Studi*, s. 26.
- ³⁸ Zob. M. Boczar, *Grosseteste*, Warszawa 1994.
- ³⁹ *Tractatus de luce*, IV 5, s. 472.
- ⁴⁰ „Ad cuius evidentiam est notandum quod mundus, secundum quod componitur ex sphaeris elementorum et caelorum seipsas includentium, est quasi quidam circulus inter quem multi alii sunt ordinati, ita quod quanto aliquis propinquior est circulo circumferentiali, tanto ab eo plures sunt inclusi. Si quis autem ex exterioribus circulis protrahat lineas usque ad centrum, quanto aliquis circulus erit inferior, quanto etiam centro vicinior, tanto concursus praedictarum linearum erit super ipsum aggregatior, sicut patet in hac figura”. Tamże, IV 7, s. 477.
- ⁴¹ „Ratio cuius est quia quanto magis a circumferentia versus centrum proceditur, tanto magis spatium angustatur, de radiis autem nullus minuitur et ideo necesse est ut, diminuta spatii quantitate et non diminuta radiorum numerositate, quanto sphaera fuerit magis propinqua centro, tanto fiat super eam radiorum maior conglobatio: et ideo maior est aggregatio radiorum caelestium in sphaera ignis, quam in sphaera lunae, et maior in aere quam in igne, et maior in aqua quam in aere, super terram vero est maxima, sicut ipsa est infima”. Tamże, ss. 477-478.
- ⁴² Tamże.
- ⁴³ „...defectus autem transparentiae in aliquo corpore accidit ex multa partium eius aggregatione. Secundum ergo quod aliquod corpus lucidum maiorem vel minorem habet in se lucis aggregationem, secundum hoc magis vel minus prohibet rei post se positae visionem. Unde videmus quod quia in vitro non est magna lucis aggregatio, et sic relinquitur ea transparentia, ideo videntur ea quae post ipsum sunt posita vel in ipso inclusa. Similiter quod in orbibus caelestibus non est magna aggregatio lucis, ideo non prohibet interpositio orbium inferiorum, qui cadunt medii inter oculum nostrum et stellas in firmamento fixas, quin ipsis mediantibus possimus eas libere videre, quamvis post ipsos orbis sunt positae”. Tamże, IV 8, s. 481.
- ⁴⁴ „...quia enim gravitas in lapidibus et metallis est principium descendendi a superioribus ad infima, ideo videmus quod eius oppositum, ut levitas, est principium ascendendi, ut patet in levibus, scilicet in igne, fumo et similibus. Tamże, III 2, s. 359; por. także: Similiter et gravia tendunt ad finem eis praestitutum sc. ad centrum, et hoc per certas vias sc. super lineas rectas a centro usque ad circumferentiam ductas, et super easdem lineas secundum Tullium in I. libro „De tusculanis quaestionibus” tendunt levia ad circumferentias a centro. *Quaestiones disputatae de fide* q. 3, s. 48, w. 10-14; A. Maier, *Scienza e filosofia nel Medioevo. Saggi sui secoli XIII e XIV*, Milano 1984, ss. 18-19.

RELIGIJNE PODSTAWY PATRIOTYZMU ŚW. MAKSYMILIANA KOLBE

Jak złożony był kontekst życia św. Maksymiliana Kolbe oraz tworzonych przezeń dzieł, mogą wskazywać choćby krótko przytoczone na wstępie fakty. Dokument jego urodzenia i chrztu św. był wystawiony w języku rosyjskim, a dokument stwierdzający jego śmierć – w języku niemieckim. Przeglądając natomiast korespondencję rodziny Kolbe, choćby od strony zewnętrznej (adresy i znaczki pocztowe), to wskazuje ona na zmianę obcych władz, pod którymi ta rodzina co jakiś czas się znajdowała. I tak był to zabór rosyjski, austriacki, wolna Polska w dwudziestoleciu międzywojennym oraz okupacja niemiecka w czasie II wojny światowej. Taki stan rzeczy powodował wiele dodatkowych trudności, nieraz tragicznych, oraz paraliżował życie. W tym wszystkim ważną rolę dla ludu polskiego, a w tym dla rodziny Kolbe, pełniła zawsze religia z ośrodkiem maryjnym na Jasnej Górze w Częstochowie oraz żywy duch patriotyczny, który nadawał barw beznadziejnej nieraz codzienności.

Niniejsze opracowanie ma na celu uwypuklenie kontekstu religijno-patriotycznego w życiu i działalności św. Maksymiliana. Te elementy religijno-patriotyczne będą odszukiwane – według metody nieco schematycznej – w takich środowiskach i okresach życia o. Kolbe, jak: dom rodzinny, seminarium we Lwowie i Rzymie, działalność w wolnej Polsce oraz czas II wojny światowej.

1. Dom rodzinny

Rodzice Rajmunda Kolbe, późniejszego o. Maksymiliana, Marianna i Juliusz, należeli do ludzi pracowitych, religijnych i przedsiębiorczych w swoim środowisku. Początkowy etap życia rodziny Kolbe, w której było pięciu synów, z których trzech pozostało przy życiu (Franciszek, Rajmund i Józef), a dwóch zmarło, przebiegał w środowiskach Zduńskiej Woli, Łodzi i Pabianic. Szybko rozrastające i zmieniające się miasta stwarzały nie zawsze sprzyjające warunki życia i pracy pod koniec XIX i w początkach XX wieku. Zmuszały one ludzi do

szukania coraz to nowego zatrudnienia. Rodzina Kolbe była pod tym względem również przedsiębiorcza i nie zagubiła się w sprawach tylko natury materialnej. Umiała postawić na odpowiednim miejscu sprawy duchowe i zadbać o ich rozwój w swoim domu. Praca w domowym warsztacie, czy też później w fabryce, nie stanowiła dla Marianny i Juliusza jedyne zajęcie. Potrafili oni być otwarci na środowisko, mieć z nim dobry kontakt, a w tym pomagać także ludziom.

Marianna, za pozwoleniem lekarza, zajmowała się akuszerstwem i leczyła lżejsze choroby. Pomocy ludziom, zwłaszcza biednym, udzielała bezinteresownie. Także Juliusz podejmował różne prace, jako introligator, fryzjer, kolporter prasy patriotycznej i religijnej¹. Ojciec A. Kubit, prowincjał o. Maksymiliana w latach 1933-1939, tak pisał o Mariannie i Juliuszu:

Szczególnie jednak pod względem moralnym byli głęboko urobieni. Kierowali się sprawiedliwością, nikomu nie wyrządzali krzywdy, owszem wielu pomagali, w niepamięć puścili długi, należne im za towar w sklepie i nawet nie mieli żalu do dłużników. Strata pieniędzy przeszła jak drobny wypadek wśród kłopotów życia. Synowie wchłaniali te rysy rodziców i wszyscy byli idealistami, choć wykazywali dużą zaradność życiową².

Rodzice Maksymiliana kochali swą ojczyznę, żywo interesowali się jej dziejami i pragnęli uwolnienia jej spod władzy zaborców. Jasno można powiedzieć, iż w ich domu panowała atmosfera patriotyczna. Juliusz kolportował tajne czasopismo patriotyczne³. W swoim domu gromadził także kolegów, którzy wieczorami oddawali się czytaniu czasopism nie tylko patriotycznych, ale i religijnych⁴. Oprócz tego „angażował się w ruchy wolnościowo-rewolucyjne, które wówczas na terenie Pabianic były dość żywe”. Brał udział w manifestacji zorganizowanej przez Narodową Demokrację (10.12.1905 – manifestacja ze sztandarami Matki Bożej Częstochowskiej i Orła Białego), a najprawdopodobniej dostał się wtedy za to na kilka dni do aresztu⁵.

W wychowaniu synów zwrócili uwagę przede wszystkim na życie religijne i na naukę jako podstawy życia. W kształtowaniu postaw religijnych podkreślali wiarę w Boga, dając równocześnie dobry jej przykład. Zaszczepiali w swych dzieciach nabożeństwo do Matki Bożej, co znalazło wyraz w ustawieniu w ważnym miejscu w domu Jej ołtarzyka i w codziennej przed nim modlitwie całej rodziny, przede wszystkim różańcowej. W niedziele szli wspólnie do kościoła na mszę św. Często przyjmowali Komunię św. Synowie byli ministrantami i należeli do chóru kościelnego. Także w dni powszednie udawali się na mszę przed pójściem do pracy. A. Kubit pisze, iż „synowie wchłaniali tę atmosferę, którą stwarzali rodzice”⁶. Należałoby tu dodać, że ta religijna atmosfera rozciągała się na inne dziedziny, którymi interesowali się i żyli rodzice, w tym także na nastawienie patriotyczne.

Jeśli chodzi o naukę, rodzice dobrze rozumieli potrzebę umożliwienia jej synom. Pokonali wiele trudności, by umożliwić ich wykształcenie. Trzej synowie otrzymali – co na owe czasy było nie lada „wyczynem” – wykształcenie podstawowe i część średniego, a przez to zostali przygotowani do podjęcia dalszej nauki. Takie działanie rodziców można nazwać czynem patriotycznym. Widzieli bowiem potrzebę przygotowania synów do podjęcia różnych zadań życiowych oraz potrzebę otwarcia im okien na świat⁷.

2. Seminarium we Lwowie i Rzymie

Pod koniec XVIII i w pierwszej połowie XIX wieku zaznaczył się w Europie i w Polsce upadek życia zakonnego. Jedną z przyczyn tego były kasaty klasztorów. Franciszkanie w Polsce też przeżyli ten kryzys. W drugiej połowie XIX w. doszło wprawdzie do odnowy życia wspólnego w klasztorach, ale było ich wtedy niewiele. Sytuacja przedstawiała się pod tym względem następująco: z 90-ciu klasztorów i z 3 prowincji zakonnych pozostało tylko 7 klasztorów i dwie parafie oraz 53 zakonników. Prowincję utworzoną z pozostałych trzech nazwano galicyjską. Zaczęli wstępować do niej młodzi ludzie, co budziło nadzieje na odrodzenie życia zakonnego. W 1892 r. założono w Krakowie seminarium filozoficzno-teologiczne. Wysyłano też zdolniejszych kleryków na studia do Rzymu. W roku 1905 powstało nadto niższe seminarium we Lwowie, do którego udali się najpierw Rajmund ze swoim bratem Franciszkiem, z później dołączył do nich najmłodszy Józef. Przybyli oni z zaboru rosyjskiego do austriackiego. Przez granicę przedostali się ukryciu w furze zboża. Już sama taka podróż była czymś szczególnym. Chłopcy uważali ją za pewien rodzaj czynu patriotycznego, a nawet chlubili się jej przebiegiem⁸.

Miasto Lwów, mające swoją długą historię, wywarło wielki wpływ na chłopców. Stanowiło ono bowiem „pierwszorzędną placówkę polskiej myśli i polskiej kultury, nie tylko dla Galicji, ale dla wszystkich zaborów. Gromadziły się w nim najwybitniejsze umysły i najszlachetniejsze serca. Wrzała wyteżona praca dla przyszłego odrodzenia państwowości... Poświęceniem i krwią zapisał Lwów swe imię w podwalinach niepodległości Polski”⁹.

W niższym seminarium we Lwowie dbano o dobry poziom nauczania, a w tym o rozwój ducha patriotycznego i franciszkańskiego. Rajmund, który miał większe zdolności do matematyki niż do przedmiotów humanistycznych, zachwycał profesorów swoimi osiągnięciami. Fascynował się i wiele czasu poświęcał robieniu wykresów i obliczeń technicznych. Myślał o podróżach kosmicznych i o „perpetuum mobile”. Mówił o podróży na księżyc jako realnej. Kierując się patriotyczną postawą zajmował się urządzeniami fortyfikacyjnymi Lwowa. Przez to uzewnętrzniało się jego pragnienie poświęcenia się walce o wolność Ojczyzny. Rozczytywał się w dziełach H. Sienkiewicza.

Udawał się też z innymi na przedstawienie „Obrona Częstochowy”, czy też „Jasełka” L. Rydla¹⁰.

Autor tego artykułu, kiedy znalazł się we Lwowie na uroczystości z okazji setnej rocznicy urodzin św. Maksymiliana 1994 r. i odwiedził jego ważniejsze zabytki, a w tym cmentarz Łyczakowski, doznał jakby olśnienia z powodu bogactwa patriotycznego tego miasta. Pełne wrażenie było stanięcie przy grobie M. Konopnickiej, G. Zapolskiej, A. Grottgera, czy też J.A. Ordona, bohatera z Mickiewiczowskiej „Reduty”. Wtedy też bliższe stały się mu wypowiedzi ludzi, pochodzących z tego terenu. Również przybliżyła się jakby w czasie sylwetka św. Maksymiliana z okresu jego podstawowej formacji, tzn. szkoły średniej i nowicjatu w tym mieście. Jaśniejsza stała się przez to otwarta postawa Maksymiliana wobec problemów zniewolonej Ojczyzny oraz gotowość poświęcenia siebie jej sprawom.

Rajmund kontynuował w seminarium swój zwyczaj częstej modlitwy. Ważną rolę w jego życiu miało od początku nabożeństwo do Najśw. Maryi Panny. Tak pisze on o modlitwie do Niej w kościele lwowskim: „W internacie na chórze, gdzie słuchaliśmy Mszy św. z twarzą przy ziemi obiecałem NMP królującej w ołtarzu, że będę walczył dla Niej. Jak – nie wiedziałem, ale wyobrażałem sobie walkę orężem materialnym”¹¹. Obraz tej walki kojarzył się młodemu Rajmundowi z rycerzami, którzy nosili na pancerzach ryngrafy Bogurodzicy. Zaczął więc wiązać kult maryjny z potrzebą wolności dla Ojczyzny. Jak podkreśla L. B. Dyczewski, Rajmund już wtedy „pragnął być doskonałym Polakiem i obrońcą Maryi”¹².

Coraz więcej myślał o opuszczeniu seminarium. Namawiał do tego również swego brata Franciszka. Po prostu chciał w przyszłości zamiast habitu franciszkańskiego nosić mundur wojskowy. Na ten temat tak pisał później:

Nie miałem chęci prosić o habit i jego [Franciszka] chciałem odwiedzić, i wtedy była to pamiętna chwila, kiedy idąc do Ojca Prowincjała, aby oświadczyć, że ja i Franuś nie chcemy wstąpić do Zakonu, usłyszałem głos dzwonka do rozmównicy. Opatrzność Boża w nieskończonym miłosierdziu swoim przez Niepokalaną w tej tak krytycznej chwili przysłała Mamę do rozmównicy. I tak potargał Bóg wszystkie sieci diabelskie¹³.

Warto przytoczyć tu jeszcze jedno wydarzenie z życia Maksymiliana, kiedy był już klerykiem w Krakowie po odbyciu nowicjatu. Prawdopodobnie, gdyby nie wyjazd na studia do Rzymu, to po wybuchu I wojny światowej zaciągnąłby się do legionów Piłsudskiego. Potem w konferencji do braci w Niepokalanowie tak wspominał ducha tamtego czasu:

Tłumy Polaków – Patriotów zaciągali się do wojska. Ruch ten znalazł także odzew w klasztorze krakowskim; kilku kleryków zamieniło suknie zakonne na mundury żołnierskie. Niektórzy wrócili – a inni (...). Gdybym

pozostał w Krakowie, uczyniłbym z pewnością to samo, gdyż czułem silny pociąg do wojska¹⁴.

Podsumowując ten okres życia Maksymiliana, należy wspomnieć o dwu wydarzeniach, które miały istotny wpływ na dalszą jego działalność:

a/ Odkrycie na nowo uniwersalności Kościoła, który był atakowany przez zorganizowane zło. Tutaj dostrzegł wielką rolę Najśw. Maryi Panny w zwalczaniu tegoż zła. Będąc w Rzymie był świadkiem antykościelnych procesji masonerii, zwłaszcza z okazji 200-tniej rocznicy jej istnienia. To stało się dlań impulsem, by podjąć zdecydowaną walkę ze złem pod przewodnictwem Niepokalanej. W tym celu dnia 16.10.1917 r. wraz z innymi franciszkanami, studentami teologii, założył tam Rycerstwo Niepokalanej. Hasłem tego ruchu maryjnego było zawołanie: „zdobyć cały świat dla Chrystusa przez Niepokalaną”. W ten sposób chciał włączyć w apostołstwo szerokie kręgi osób świeckich.

b/ Otrzymanie sakramentu kapłaństwa jako szczególnej łaski Bożej. Łaskę tę postrzegał jako nieoceniony dar nie tylko dla siebie, ale także dla całego Kościoła. Swojej matce listownie tak zwierzał się o tej łasce:

Całą tę sprawę uznaję z wdzięcznością jako dar uproszony przez Niepokalaną, naszą wspólną Matuchnę. Ileż to razy w życiu, a szczególnie w ważniejszych jego przeżyciach, doznałem szczególnej Jej opieki. Chwała zatem Przenajświętszemu Sercu Pana Jezusa przez Niepokalaną Pocztę, co jest narzędziem w ręku miłosierdzia Bożego do rozdawania łask. – Całą też mam ufność na przyszłość w Niej pokładam¹⁵.

3. Działalność w wolnej Polsce

Przez ponad sto lat znajdowała się Polska w ostatnich dwóch wiekach w niewoli, będąc podzielona przez zaborców na trzy części. W każdej z nich panowały bardzo zróżnicowane warunki życia. Po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. przystąpiono do reorganizacji życia państwowego, społecznego i religijnego. Najważniejszymi wydarzeniami, które miały stworzyć ramy dla działania, były:

a/ Konstytucja z 1921 roku, według której artykuł 114 stwierdzał, że wyznanie rzymsko-katolickie jako religia większości narodu „zajmuje w państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań”¹⁶.

b/ Konkordat ze Stolicą Apostolską w 1925 roku, który przyjęto na ogół z zadowoleniem, bo Kościół uzyskał większą swobodę działania. Konkordat nie usunął jednak wszystkich napięć, które istniały między Kościołem a rządem¹⁷.

c/ Konstytucja z 1935 roku. Ponieważ sytuacja w kraju była napięta politycznie i społecznie, włączono do niej artykuły – dotyczące religii – z poprzedniej konstytucji. Społeczeństwo polskie okresu międzywojennego było z gruntu chrześcijańskie, co z kolei miało wpływ na kształtowanie programu różnych

partii. Nie obeszło się jednak całkowicie bez pewnych trudności w porozumieniu między Kościołem, stroną rządową a partiami politycznymi¹⁸.

Analizując religijność społeczeństwa polskiego tego czasu należy pamiętać, że nie było istotnej różnicy między religijnością chłopską i robotniczą. Znajduje to uzasadnienie w tym, że robotnicy pochodzili z ludności wiejskiej, objętej intensywną działalnością duszpasterską. Inteligencję natomiast cechowała na ogół religijność powierzchowna i konserwatywna oscylująca pomiędzy obojętnością religijną a pogłębianym życiem religijnym. Te ostatnie zjawiska występowały zwłaszcza w dużych miastach, w których jednak przeważała obojętność religijna¹⁹.

Jeśli chodzi o duszpasterstwo Kościoła w tym czasie, to sprzyjały mu takie czynniki, jak: szczególny autorytet Kościoła w społeczeństwie, wzrost liczby duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego, powiązanie polskich tradycji narodowych z wartościami religijnymi oraz oficjalne nauczanie Kościoła i wytyczne Stolicy Apostolskiej²⁰.

Należy także wspomnieć przynajmniej pokrótce o działalności wydawniczej Kościoła, która stanowiła ważny nurt w nauczaniu i kształtowaniu społeczeństwa polskiego. W okresie międzywojennym widać ciągły rozwój zarówno liczby publikacji, jak i wysokości nakładów. W 1925 roku wydawano w Polsce ogółem 1.606 czasopism, w tym 75 religijnych, a w roku 1929 liczba ta wynosiła 2.329, w tym 205 religijnych. Większość tych ostatnich stanowiły pisma katolickie. Dużą rolę, obok różnych organizacji społecznych, odegrały w tej działalności zakony. W 1937 roku tę działalność prowadziło 21 zakonów, np. jezuici wydawali 11, salezjanie 5 czasopism²¹.

Na te niektóre ważniejsze, tylko przykładowo wymienione dziedziny nakładała się działalność św. Maksymiliana, który podejmował śmiało wysiłki nie tylko wobec zakonu i Kościoła, ale społeczeństwa polskiego i świata. Naturalnie, w duchu swoich założeń ideowych, bazujących na maryjności i franciszkaństwie zaczynał zawsze od siebie i pilnie dbał o właściwe kształtowanie wspólnoty zakonnej. I tak zasadniczym zadaniem w założonym przez Niepokalanowie była troska o życie wewnętrzne własne i współbraci. „W szczególniejszy sposób i ponad wszystko podkreśliłem uświęcenie braci” – pisał do ojca prowincjała²². Dobrze funkcjonująca wspólnota klasztoru stanowiła dla niego warunek doskonałości osobistej i rozwoju działalności zewnętrznej²³.

O. Kolbe mocno akcentował w swojej działalności konieczność właściwego rozeznania zjawisk istniejących wewnątrz zakonu, Kościoła i społeczeństwa. Były to dlań „znaki czasu”, które umiał odczytywać, a jednym z nich była potrzeba integracji społeczeństwa polskiego po długich latach niewoli. Wykazał się tu postawą otwartości wobec problemów życia społecznego, co przejawiało się w tym, że angażował się w to życie, wygłaszając odczyty, uczestnicząc w zjaz-

dach krajowych i zagranicznych, biorąc udział w konferencjach prasowych. Była to dla niego sposobność by zaprezentować ideę Niepokalanowa czy Rycerstwa Niepokalanej dla szerszych kręgów. Należał do Stowarzyszenia Dziennikarzy i Wydawców. Był honorowym członkiem różnych komitetów, a nawet na zaproszenie prezydenta Warszawy, Stefana Starzyńskiego, został przyjęty w skład Społecznego Komitetu Obywatelskiego Święta Niepodległości. Przemawiał w Polskim Radio w Warszawie 8.12.1937 r. Powiedział wtedy m. in.:

Gdy duch Niepokalanowa, duch M.I. przeniknie Ojczyznę i świat, gdy Niepokalana stanie się Królową każdego serca, bijącego pod słońcem, wtedy przyjdzie na ziemię raj, ale nie ten utopijny, komunistyczny, czy socjalistyczny, lecz – o ile to na tej ziemi możliwe – prawdziwy, którego szczęściem cieszą się obecnie mieszkańcy Niepokalanowa, gdzie istnieje jedna rodzina²⁴.

Niezmiernie ważną dziedziną, której rozwinięcie w Polsce postrzegał o. Maksymilian jako konieczność, były środki masowego przekazu. W nich widział możliwość szerokiego przekazywania społeczeństwu polskiemu istotnych wartości chrześcijańskich i ogólnoludzkich, by w oparciu o nie budować nie tylko społeczność Kościoła, ale też Ojczyznę²⁵. Głównym nośnikiem idei wyznawanych i głoszonych przez o. Maksymiliana był miesięcznik „Rycerz Niepokalanej”, wydawany od roku 1922, tj. od samego prawie początku jego pobytu w Polsce po studiach rzymskich. Czasopismo to spotkało się z pozytywnym przyjęciem, oddziałując mocno na społeczeństwo, które po latach niewoli potrzebowało oparcia o prawdziwe wartości religijne i autentyczny patriotyzm.

Bardzo konkretne i aktualne wydarzenia z życia społeczeństwa polskiego podejmował również „Mały Dziennik”, który był wydawany od 1935 roku. Swoje łamy wypełniał nie tylko relacjami o życiu i działalności Kościoła, ale także wiele miejsca poświęcał aktualnym sprawom społecznym. Bazując jednak na moralności chrześcijańskiej, zderzał się z innymi czasopismami i poglądami ludzi, stojących z dala od Kościoła, czy wrogo do niego nastawionych²⁶. Doczekał się wielu mutacji, czyli osobnych wydań, by w ten sposób dotrzeć do szerszych kręgów społeczeństwa. Bardzo wymownym faktem potwierdzającym zaangażowanie patriotyczne o. Maksymiliana jest to, że ówczesne Ministerstwo Spraw Zagranicznych zwróciło się do klasztoru w Niepokalanowie z prośbą, aby poprzez swą działalność wydawniczą rozszerzył swą współpracę z Polonią na świecie. Uzasadnieniem tej prośby była troska o podtrzymanie korzeni polskości i patriotyzmu wśród Polaków rozsianych za granicą i objęcie ich opieką moralną²⁷.

W omawianym okresie dyskutowano wiele nad zagadnieniem rodziny. Niepokalanów także zaangażował się w to, podejmując współpracę z Walentym Majdańskim, autorem książek i publikacji o tematyce rodzinnej²⁸.

Należy podkreślić, że o. Kolbe dobrze znał złożone problemy społeczeństwa polskiego i świata w dwudziestoleciu międzywojennym. Dostrzegał niebezpieczeństwa zagrażające Kościołowi i narodowi, pochodzące ze strony ugrupowań szerzących poglądy ateistyczne, czy też uderzających w podstawy etyki chrześcijańskiej. Widział wielkie niebezpieczeństwo zwłaszcza ze strony masonerii i panoszącego się komunizmu²⁹. Dlatego w całej swej działalności podejmował znaczne wysiłki w celu ograniczenia czy usunięcia tych zagrożeń.

4. Czas II wojny światowej

Po wybuchu wojny w 1939 roku większość zakonników została rozesłana z Niepokalanowa do domów rodzinnych. W klasztorze zostało tylko kilkudziesięciu, których jednak 19 września tegoż roku hitlerowcy zabrali do obozów przejściowych w Lamsdorf (Łambinowice), Amtitz (Gąbice) i w Ostrzeszowie. O. Kolbe pobyt w nich potraktował jako szczególną misję. Uważał bowiem, że zakonnicy są tam potrzebni, aby pomagać więźniom i budzić nadzieję, a równocześnie przygotowywać ich do pojednania z Bogiem³⁰.

Po zwolnieniu z obozu w święto Niepokalanej 8 grudnia tegoż roku o. Maksymilian przystąpił z braćmi do ważnego zadania, mającego na celu dalszą egzystencję Niepokalanowa, a mianowicie do dostosowania go do nowych warunków i potrzeb. Zorganizował na nowo program dnia, a w tym modlitwę (wieczysta adoracja Najśw. Sakramentu po dwu lub czterech braci) i pracę. Bracia mieli być teraz bardziej otwarci na miejscową ludność, której mieli świadczyć pomoc w naprawach i budowie maszyn rolniczych, tartakach, stolarni, kuchni, pracowni zegarmistrzowskiej, punkcie sanitarnym, warsztacie szewskim i krawieckim, a także w prowadzeniu mleczarni powiatowej. Pomimo wojny utrzymywany był nadal kontakt z czytelnikami czasopism niepokalanowskich. Wysyłano książki i dewocjonalia do ludzi, zwłaszcza młodzieży, zabranych na roboty do Niemiec, pomimo że Gestapo zakazywało takiej działalności³¹.

W tym trudnym czasie zależało bardzo o. Maksymilianowi na wydawaniu „Rycerza Niepokalanej”. Starał się o to u władz okupacyjnych. Argumentował, odwołując się nie do praw człowieka, ale do uczuć ogólnoludzkich oraz ukazywał sens drukowania tego czasopisma. W kontekście tego pisał, że za sto czy dwieście lat już nas nie będzie na tym świecie i przeminą teraźniejsze sprawy, a najważniejszy będzie nasz los po śmierci. Podkreślał przy tym, że chce rozgłaszać wielkość i piękno Najśw. Maryi Panny. Zaznaczył też wyraźnie, że nie czuje nienawiści do nikogo. Ku własnemu zdziwieniu o. Kolbe otrzymał zezwolenie od władz okupacyjnych na wydanie jednego numeru „Rycerza Niepokalanej” za grudzień 1940 r. i styczeń 1941 r. w nakładzie 120 tys. egzemplarzy, ale numer ten mógł być rozpowszechniony tylko w okręgu warszawskim. Został on przyjęty radośnie, ponieważ pokrzepiał serca i budził nadzieję. O. Kolbe

zaakcentował w nim znaczenie prawdy i szczęścia, jako podstaw ludzkiego życia. Jednak władze niemieckie dostrzegły w treści tych artykułów przeciwstawienie się ich przemocy i kłamstwu. Dlatego nie pozwolono już więcej wydawać „Rycerza”, a jego redaktora, o. Maksymiliana umieszczono na liście do likwidacji³².

Nie sposób pominąć tutaj wzmianki o działalności, która miała na celu pomoc dla wysiedleńców. Do Niepokalanowa bowiem przywieziono najpierw ok. 2 tys. Polaków o ok. 1,5 tys. Żydów, później zaś około 1,5 tys. innych osób. O. Maksymilian zorganizował dla nich opiekę materialną i duchową: dla Polaków urządził pasterkę, a dla Żydów gwiazdkę na Nowy Rok, a wszyscy bez wyjątku zostali obdarowani paczkami na święta. Jest to jeden z przykładów, że o. Maksymilian wyrastał ponad uprzedzenia narodowe i religijne, byle tylko pomóc człowiekowi potrzebującemu³³.

Wreszcie nastąpił ostatni etap życia o. Maksymiliana, który prowadził na Golgotę naszych czasów – do Oświęcimia. Dnia 17.2.1941 roku został aresztowany wraz z czterema kapłanami, franciszkanami, i osadzony na Pawiaku w Warszawie. Potem uwięziono z Niepokalanowa prawie wszystkich pozostałych zakonników. Kuria franciszkańska w Warszawie podejmowała wiele starań o ich zwolnienie. Zgłosiło się nawet dwudziestu braci z Niepokalanowa, gotowych na śmierć, by tylko uwolniony został o. Kolbe. Jednak nawet taki krok nie poskutkował. Odpowiedź władz okupacyjnych była negatywna. Jako argument podały one to, że o. Maksymilian jest politycznie podejrzany. Niewątpliwie „o. Maksymilian należał do tych, którzy upominali się o prawdę, wskrzeszali nadzieję w społeczeństwie na lepsze jutro, budzili ludzkie sumienia, podnosili ducha narodowego. A tacy byli bardziej niebezpieczni niż walczący z bronią w rękę, ponieważ uniemożliwiali władzom okupacyjnym ludzi wolnych zmieniać na niewolników, przeciwstawiali się sile i złu. W pojęciu władzy byli przestępcami i musieli zginąć³⁴”.

Z Pawiaka przewieziono o. Maksymiliana do Oświęcimia w transporcie liczącym 304 mężczyzn. Ks. Konrad Szweda, który był już wtedy więźniem, tak opisuje to zdarzenie:

Wieczorem 28 maja 1941 roku przybywa do obozu oświęcimskiego transport więźniów politycznych z Warszawy... Pod silną eskortą SS-manów wychodzą z bydłących wagonów, szczuci psami i bici kolbami, maszerują na plac apelowy oświęcimskiej kaźni...³⁵. Lista przybyłych w tym dniu miała datę 29 maja. Wygląda na to, że została sporządzona w dniu następnym, ponieważ pora przyjazdu transportu była już późna. Lista ta obejmuje numery obozowe od 16644 do 16948. O. Kolbe otrzymał numer 16670, a jako zawód wpisano „Priester” (ksiądz). Świadkowie zeznają, że widzieli go obozie pełniącego różne zadania, podobnie jak inni więźniowie³⁶.

Warto zwrócić uwagę, jak więźniowie opisują postawę o. Kolbego w obozie. Ks. J. Kopczewski stwierdza: „O. Kolbe był zawsze pogodny i spokojny. Urządzaliśmy zebrania księżowskie, w których uczestniczył również o. Kolbe. Na jednym wygłosił konferencję o Matce Najświętszej”. Natomiast Mieczysław Kościelniak wspomina, że o. Kolbe prawie codziennie zbierał grupkę więźniów, zachęcając ich do modlitwy, wytrwania i ufności, że Bóg pomoże. Inny współwięzień, Anicet Franciszek Włodarski podkreślił, że o. Kolbe „... w obozie okazał wielki hart, dzielność ducha i koleżeńskie serce względem więźniów... W Słudze Bożym widziałem ja i inni moi koledzy wybitne cnoty”. Także lekarz R. Diem, pracujący w szpitalu obozowym uważał o. Maksymiliana za człowieka niezwykłego. Widział w nim żywą wiarę w Boga, nadzieję chrześcijańską oraz miłość Boga i bliźniego. Takiego człowieka lekarz ten nie spotkał w Oświęcimiu, chociaż pracował tam od stycznia 1941 do stycznia 1945 roku i miał styczność z setkami więźniów, wśród których byli kapłani, zakonnicy, profesorem i artyści³⁷.

Nie potrzeba już opisywać finału życia o. Maksymiliana, który jest nam znany, bowiem ofiara jego życia za Franciszka Gajowniczka, była czymś wielkim i woła ciągle do dzisiejszego świata o miłość i poświęcenie.

Zakończenie

Z tych krótkich rozważań wynika, że o. Maksymilian w całym swoim życiu stał mocno na ziemi oraz był osadzony dobrze w kontekście historii. Mimo że egzystencja jego zwrócona była w sposób szczególny na świat wiary i życie według niej, co więcej można powiedzieć, że bardziej był mistykiem niż teologiem, to jednak ukierunkowanie to wносиło nowy dynamizm w jego życie i prowadziło do wyjątkowo zaangażowanej pracy na niwie Chrystusa. Na tych drogach prowadziła go Niepokalana – Matka Pięknej Miłości i Pośredniczka łaski Bożej. Właściwie rozumiane i przeżywane głęboko wartości chrześcijańskie i franciszkańskie były istotnym motywem, który mobilizowały wszystkie środowiska, w jakich znalazł się i pracował Maksymilian. Wspomniane wartości kierowały go zarówno na głębię tajemnicy Kościoła, jak też w nurt zewnętrznego działania, w którym jako ważny element pojawiała się zawsze Ojczyzna. Tak więc działalność o. Maksymiliana była budowaniem Kościoła i Ojczyzny. Do tego dzieła stosował najnowocześniejsze osiągnięcia ludzkiej myśli, zarówno na polu duchowym jak i materialnym, wykorzystując zwłaszcza środki masowego przekazu. Jednak trzeba pamiętać, że u podstaw tej działalności stało zawierzenie o. Maksymiliana Niepokalanej i ufność w Bożą Opatrzność.

Niewątpliwie patriotyczna postawa o. Maksymiliana jest i dzisiaj wyzwaniem dla nas. Wskazuje on bowiem na potrzebę ciągłego wyzwalać siebie ze zła moralnego, a Ojczyzny od niewoli grożących uzależnień. Podkreśla potrze-

bę odkrywania dziś prawdy w oparciu o Boga, a także potrzebę „niewygodnego Kościoła” w kształtowaniu „trudnej nieraz Ojczyzny”.

Najlepszym podsumowaniem tego opracowania pozostaną chyba słowa ks. kard. S. Wyszyńskiego:

Dopiero dzisiaj, po latach cierpień straszliwej wojny światowej i nieprawdopodobnych wprost udręk narodu – w obliczu głodowej śmierci Apostoła Niepokalanej, można odśłonić jego prorocze posłannictwo. Miał o. Kolbe przygotować naród do tego, co musiał on przeżyć... Może dopiero dzisiaj lepiej to rozumiemy, gdy uświadomimy sobie, że miliony zeszytów „Rycerza Niepokalanej” zapisane przez o. Maksymiliana rozrzucone po całej Polsce, były niemal jedyną krzepiącą nas lekturą w czasie długoletniej wojny. Może to właśnie one podtrzymywały nadzieję w chatach i więzieniach, które pokrywały całą Ojczyznę? Dobry Bóg stara się o to, aby na ciężkie doświadczenia naród miał swoich Proroków, ukazujących zwycięstwo prawa Miłości nad nienawiścią i bezprawiem... Św. Maksymilian przygotował Polskę na zbliżające się wielkie dni tysiąclecia naszego chrześcijaństwa³⁸.

Summary

Religious Background of St. Maximilian Kolbe's Patriotism

The brief facts presented in the beginning show how complex the context of St. Maximilian Kolbe's life was: birth and baptismal certificates were written in Russian; death certificate in German. Looking through correspondence of Kolbe's family only from the outside (addresses and postal stamps), we see a change of foreign rulers under which the family lived. These were Russian and Austrian occupations, free Poland for twenty years between the World Wars and German occupation in World War II. This state of matters created many additional difficulties and paralyzed life. During all this, the religion emanating from the Marian Center in Jasna Góra in Częstochowa as well as a lively spirit of patriotism played an important role for the Polish nation as well as the Kolbe family. Both of these add color to their hopeless days. This work underlines the religious-patriotic contexts of St. Maximilian's life and activities. The religious-patriotic elements will be uncovered – according to a somewhat schematic method – in such environments and periods of Father Kolbe's life as: familial homestead, seminary in Lwów and Rome, activity in free Poland during World War II. During his whole life, Father Maximilian stood firmly on the ground and was well placed in the context of history. He mobilized his surroundings based on properly understood and deeply lived Christian and Franciscan values. These values were leading him to the depths of the Church's mystery, as well as into

external activity of which the Motherland was a very important element. Therefore the activity of Father Maximilian Kolbe was the building of the Church and the Motherland. To achieve this goal he adopted the most modern achievement of human thought both spiritual and material, taking advantage of mass media. Without a doubt the patriotic position of Father Maximilian is also today's challenge. He is showing continuous need for freeing oneself from moral evil. He underlines the need of discovering the „uncomfortable Church ‘in shaping the’ sometimes difficult Motherland”.

PRZYPISY

- ¹ B. L. Dyczewski, *Środowisko rodzinne o. Maksymiliana Kolbe*, w: J. R. Bar [red.], *O. Maksymilian Kolbe. Środowisko życia i działalności*, Warszawa 1971, ss. 8-18.
- ² A. Kubit, *Bł. Maksymilian Maria Kolbe. Heroizm jego życia, działalności i śmierci*, rkps w Archiwum Franciszkanów w Krakowie; A. Kubiak, *Oświadczenia o rodzinie Kolbów, Niepokalanów 1969* [w Archiwum Niepokalanowa], ss. 11-14.
- ³ B. L. Dyczewski, *Środowisko rodzinne o. Maksymiliana*, s. 29.
- ⁴ Tamże, s. 19.
- ⁵ Tamże, ss. 29-30.
- ⁶ A. Kubit, *Bł. Maksymilian Maria Kolbe*, s. 10.
- ⁷ F. Szczęch, *Rodzina i środowisko św. Maksymiliana*, w: *Rok Kolbiański w Diecezji Bielsko-Żywieckiej*, Bielsko-Biała 1995, ss. 34-35.
- ⁸ B. L. Dyczewski, *Środowisko rodzinne o. Maksymiliana*, ss. 33-36.
- ⁹ Tamże, s. 37n.
- ¹⁰ Tamże, ss. 39-41.
- ¹¹ M. Kolbe, *Jak się zaczęła Milicja Niepokalanej*, w: *Pisma O. Maksymiliana M. Kolbego*, Niepokalanów 1970, t. VII, s. 191 (=PMK).
- ¹² B. L. Dyczewski, *Środowisko rodzinne o. Maksymiliana*, s. 43.
- ¹³ M. Kolbe, *List do Matki*, Rzym 20.4.1919, PMK, t. I, ss. 61-62.
- ¹⁴ M. Kolbe, *Konferencja pod koniec 1929 r.*, w: *Konferencje św. Maksymiliana Kolbego*, Niepokalanów 1990, s. 15.
- ¹⁵ M. Kolbe, *List do Matki*, Rzym 26.9.1918, PMK, t. I, s. 44.
- ¹⁶ W. Myslek, *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918-1939. Zarys historyczny*, Warszawa 1966, s. 13.
- ¹⁷ W. Wójcik, *Konkordat w Polsce w 1925 r. Próba oceny*, w: Z. Zieliński, S. Wilk [red.], *Kościół w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1980, ss. 27-32.
- ¹⁸ C. Strzeszewski, *Chrześcijańskie stronnictwa polityczne*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, Warszawa 1981, s. 455.
- ¹⁹ W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Warszawa 1977, s. 44.

Religijne podstawy patriotyzmu św. Maksymiliana Kolbe

- ²⁰ Tenże, *Formy duszpasterstwa parafialnego w Polsce odrodzonej (1918-1939)*, w: Z. Zieliński, S. Wilk [red.], *Kościół w II Rzeczypospolitej*, s. 130n.
- ²¹ F. Szczęch, *Próba adaptacji zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych na przykładzie działalności św. Maksymiliana Marii Kolbego. Studium socjologiczne*, Lublin 1985, s. 50 [rozprawa doktorska – Arch. KUL].
- ²² M. Kolbe, *List do A. Kubita*, Niepokalanów 10.6.1937, PMK, t. II, s. 80.
- ²³ Tenże, *Uwagi przed wyjazdem do Rzymu 17.1.1937*, w: *Konferencje św. Maksymiliana*, s. 103.
- ²⁴ Tenże, *W dziesięciolecie Niepokalanowa*, PMK, t. VII, s. 264.
- ²⁵ F. Szczęch, *Rola mass mediów u św. Maksymiliana Kolbego*, w: „W nurcie franciszkańskim” 6(1997), ss. 103-111.
- ²⁶ Por. J. Domański, *Milicja Niepokalanej w swym pierwszym pięćdziesięcioleciu 1917-1967*, Niepokalanów 1967, ss. 47-100 [msps w Arch. Niepokalanowa].
- ²⁷ M. Wójcik, *Dole i niedole „Małego Dziennika”*, w: „Echo Niepokalanowa” 5(1937), s. 1.
- ²⁸ F. Szczęch, *Próba adaptacji zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych*, s. 264.
- ²⁹ Tamże, s. 281.
- ³⁰ M. Kolbe, *Pełnienie misji Niepokalanej w warunkach wyjątkowych*, *Konferencja w Amtitz 11.10.1939*, w: *Konferencje św. Maksymiliana*, ss. 365-366.
- ³¹ L. B. Dyczewski, *Człowiek człowiekowi... Rzecz o św. Maksymilianie Marii Kolbe*, Oświęcim 1994, s. 85.
- ³² Tamże, ss. 94-96.
- ³³ Tamże, s. 96.
- ³⁴ L. B. Dyczewski, *Święty Maksymilian Maria Kolbe*, Warszawa 1984, s. 255.
- ³⁵ *Wspomnienia ks. Konrada Szwedę spisane w 1945 r. we Freimann k/Monachium*, w: „Rycerz Niepokalanej” listopad 1945, ss. 74-75 i grudzień 1945, ss. 94-97.
- ³⁶ J. R. Bar, *Śmierć o. Maksymiliana Kolbe w świetle prawa kanonicznego*, w: *Studia o Ojcu Maksymilianie Kolbe*, Warszawa 1971, ss. 18-23.
- ³⁷ Tamże, ss. 23-25.
- ³⁸ S. Wyszzyński, *Przemówienie w Radio Watykańskim 10.10.1971 roku*, w: A. Szafrńska [red.], *Święty naszych czasów. Beatyfikacja i kanonizacja Ojca Maksymiliana Kolbego*, Warszawa 1983, s. 40.

DWIE KORONY W HARMEŻACH – IDEA I MISJA CENTRUM ŚW. MAKSYMILIANA

1. Rzeczywistość dwóch koron

Zastanawiającym jest fakt, że wieś Harmęże i św. Maksymiliana łączy symbol dwóch koron. Nie jest naszym zamiarem pisanie tutaj historii Harmęż. Podamy tylko kilka historycznych wzmianek. Interesuje nas przede wszystkim związek tych dwóch symboli – podwójnych koron. Pierwsza data, dotycząca Harmęż, pochodzi ze statutu solnego króla Kazimierza Wielkiego z 1368 r., w którym jest mowa o drodze tranzytowej z Wieliczki przez Włosienicę, Dwory i Harmężę na Śląsk. Druga wzmianka pojawia się w 1457 r. w dokumencie sprzedaży Królestwa Oświęcimskiego polskiemu królowi Kazimierzowi Jagiellończykowi. Wymienia się tam wsie takie, jak: Babice, Łęki, Grojec, Franciszkowice (Pławy) i Charmezy (ówczesna pisownia). Warto wspomnieć jeszcze inny ciekawy dokument hipoteczny z 1860 r., podpisany przez wójta gminy i dwóch ławników. Jest tam odcisk okrągłej pieczęci z godłem dwóch koron i nazwą wsi Harmęże. B. Jania, opisując sołectwo Harmężę, wypowiada się na temat dwóch koron: „Nie mamy potwierdzenia ani w przekazach ustnych, ani też w dokumentach pisanych rodowodu i znaczenia tego pięknego godła, ale pewne jest, że zawiera ono symbolikę tej miejscowości, czy też konkretnego zdarzenia historycznego z nią związanego”.

Bardzo ciekawe jest stwierdzenie autora, który mówi, że godło dwóch koron zawiera symbolikę Harmęż lub też wyraża wydarzenia historyczne, związane z tą wsią. Ciągąc dalej tę myśl, zauważamy w kontekście ostatnich wydarzeń, które nastąpiły w związku z budową centrum św. Maksymiliana w Harmężach, że zjawisko to jest dodatkowo ciekawe. Spotkały się dwie korony Harmęż, korony ziemskie, których pochodzenie nie jest znane, z rzeczywistością dwóch duchowych koron, którymi został obdarzony Rajmund Kolbe w dzieciństwie przez Najświętszą Maryję Pannę. Rzeczywistość ziemska i rzeczywistość nie-

bieska – możemy powiedzieć – spotykają się tutaj w centrum w Harmężach. Jest to tworzywo, które w trudzie i znoju zostaje ukształtowane, by stanowić nową rzeczywistość, która umożliwi łatwiejsze odnalezienie idei o. Kolbe oraz jej zrealizowanie poprzez wypełnienie misji wobec Kościoła i świata.

2. Idea Centrum św. Maksymiliana

Sporo napisano już tworzeniu się centrum św. Maksymiliana w Harmężach. Z pewnością nawiązywano do jego idei, ale akcent był zasadniczo położony na budowie tego dzieła.

Niniejsze opracowanie ma przybliżyć samą ideę ośrodka: czym ma być, na jakich założeniach się opiera, na czym polega jego misja czyli posłannictwo, jakie ma do spełnienia wobec Zakonu franciszkańskiego i Kościoła, wobec poszczególnego człowieka, czy też społeczności międzynarodowej.

Za punkt wyjścia weźmy charyzmat św. Maksymiliana Kolbe, co ma stanowić sięgnięcie do korzeni, a także pewną próbę dania odpowiedzi na poruszane zagadnienia. Krótko mówiąc, możemy zauważyć, że charyzmat o. Kolbe ma zasadniczo u podstaw maryjność i franciszkanizm. Innymi słowy, jest on oparty ostatecznie na Objawieniu Bożym, nauczaniu Kościoła i oryginalnej drodze szkoły franciszkańskiej.

Rozważmy pokrótce podstawy tegoż charyzmatu św. Maksymiliana. Zręby jego bogatej osobowości zostały ukształtowane w rodzinie. Duży wpływ wywierała na niego wiara w Boga, którą rodzice starali się żyć i przekazać swoim dzieciom. Ówczesny prowincjał A. Kubit, świadek życia rodziny Kolbów, jasno stwierdza, iż rodzice „pod względem moralnym byli głęboko urobieni. Kierowali się sprawiedliwością... pomagali wielu ludziom... synowie wchłaniali te rzyśy rodziców”².

Życie Kolbów ubogacało się także przez przynależność do Franciszkańskiego Zakonu Świeckich. Na ten temat znane są ich charakterystyczne słowa: „Pokochaliśmy św. Franciszka i chcemy go naśladować tak, jakeśmy go zrozumieli i w naszym stanie można było...nie chcieliśmy być bogaci, mając przekonanie, że bogactwo jest wielką przeszkodą do doskonałości. I sam Bóg strzegł nas od tych siel”³.

Należy wspomnieć nadto żywe nabożeństwo do Matki Bożej w tej rodzinie. Wydarzenie z dwoma koronami – białą i czerwoną – miało też wpływ na kształtowanie życia i działalności Maksymiliana, stało się jakby elementem składowym jego charyzmatu⁴.

Dalszym istotnym czynnikiem w rozwijaniu charyzmatycznej osobowości o. Kolbe był zakon franciszkanów, do którego wstąpił w początku XX wieku. Z nim się związał i coraz bardziej w nim odnajdywał sens swego życia. Studia rzymskie pozwoliły mu głębiej spojrzeć na jego duchowość. Tutaj odkrył szko-

łą franciszkańską z doktorem subtelnym bł. Janem Dunsem Szkotem na czele. Ten ostatni wyraził jasno ideały św. Franciszka: szczególną miłość do Syna Bożego, który stał się człowiekiem, posłuszeństwo wobec Kościoła i wielkie nabożeństwo do Matki Bożej Niepokalanej. Swoje wysokie miejsce zdobył bł. Jan Duns przede wszystkim poprzez „tezę franciszkańską” o Niepokalanym Poczęciu NMP⁵.

Św. Maksymilian podjął prawdę o Niepokalanym Poczęciu jako wewnętrznie związaną z całą tradycją zakonu. Tradycję tę podzielił na dwa okresy, które nazwał dwiema kartami historii zakonu. Pierwsza karta – to okres od św. Franciszka do ogłoszenia dogmatu Niepokalanego Poczęcia jako czas przygotowania. Druga karta – to okres od ogłoszenia dogmatu do chwili obecnej. Jest to czas wprowadzania tej prawdy w życie⁶. Stąd też o. Kolbe zabrał się do dzieła, do pisania drugiej karty dziejów zakonu. Cała sprawa miała polegać na tym, że zakon powinien przystąpić „do zrealizowania, do posiania tej prawdy w sercach wszystkich i każdego z osobna (zaczawszy od swego), dopilnowanie wzrostu i przyniesienie nawróceń”. Ma się to dokonywać przez odnowiony zakon franciszkanów, który jako zakon pokuty powinien podjąć zwłaszcza apel Niepokalanej z Lourdes, wzywającej do pokuty. W tym apelu widział o. Maksymilian drogę, którą powinien kroczyć zakon, tzn. przejąć się duchem tego poselstwa Matki Bożej Niepokalanej i głosić je światu, a ucząc ludzi wyrzeczenia się doprowadzić ich przez Niepokalaną do prawdziwego szczęścia, jakim jest Bóg⁷.

Z powyższych wypowiedzi wynika, że element pokuty wiąże dwa istotne ideały: franciszkański i maryjny⁸, które w zamiarach o. Kolbe sprzęgnięte razem mogą pozwolić przepoić na nowo życie zakonne Ewangelią i skuteczniej głosić ją światu. Można przyjąć, że według idei o. Maksymiliana zakon braci mniejszych konwentualnych powinien być w sposób szczególny związany z Niepokalaną i przez Nią działać, aby móc skuteczniej realizować swój cel i odpowiedzieć potrzebom czasów współczesnych.

Dla zrealizowania tych idei o. Kolbe założył Rycerstwo Niepokalanej (Rzym 1917 r.). Ono to przez całkowite poświęcenie się Niepokalanej i własne uświęcenie miało dążyć do zdobycia świata dla Chrystusa. Przeznaczone było dla wszystkich, tzn. zarówno dla zakonu franciszkańskiego, jak też dla duchowieństwa diecezjalnego, sióstr zakonnych i ludzi świeckich. Ojciec Kolbe określił, jak poszczególne stany i grupy apostołskie mogą być inspirowane przez Rycerstwo. Ostatnio zyskało ono wysoką rangę międzynarodową, kiedy jego Statuty generalne zostały zatwierdzone w styczniu 1998 roku przez Stolicę Apostolską i przekazane całemu Kościołowi. By zrealizować ten wytyczony cel, Maksymilian utworzył Niepokalanów w Polsce i Japonii czyli klasztory w duchu nowej ewangelizacji. Widział zagrożenia, pochodzące szczególnie od strony braku rozpoznania przez Kościół znaków czasu. Możliwość przeciwstawienia się tym zagrożeniom widział przede wszystkim w możliwości wykorzystania środków

masowego przekazu. Dlatego to ze zdwojoną siłą, dynamizmem i sobie właściwym maksymalizmem podjął się tego zadania poprzez wydawanie licznych czasopism, wychodzących w setkach tysięcy egzemplarzy, przez organizowanie audycji radiowych, czy też poprzez rodzącą się wtedy telewizję.

Mówiąc o założeniach ideowych życia i działalności o. Kolbe, które leżą także u podstaw tworzonego centrum w Harmężach, nie można pominąć jego męczeńskiej śmierci w Oświęcimiu. Był to finał niezmiernie trudny, wymagający wielkiego hartu ducha, samozaparcia, by nie tylko przetrwać, ale też innych umacniać i dla nich się poświęcać do końca. Tam właśnie św. Maksymiliana z człowieka, kapłana i zakonnika, wydawcy poczytnych pism religijnych, uczyniono nic nie znaczącym numerem. Osadzony w obozie, gdzie naczelnym hasłem była nienawiść, poprzez miłość odwracał narzucony porządek rzeczy: z numeru stawał się sam coraz bardziej człowiekiem i bohaterem, a z nim wielu innych. Nie jesteśmy w stanie do końca wyliczyć wszystkiego, czego tam dokonał i przeżył, bowiem oprócz podanej innym swojej ostatniej kromki chleba było bardzo wiele pomocy duchowej, której nikt nie potrafi ogarnąć, jedynie sam Bóg.

Życie i działalność, heroiczna śmierć, a potem beatyfikacja i kanonizacja spowodowały, że o. Kolbe stał się przedmiotem zainteresowania bardzo wielu ludzi na całym świecie. Również zakonowi franciszkanów stawiano pytanie, dlaczego jest nieobecny w miejscu złożenia ofiary z życia przez św. Maksymiliana dla ratowania ojca rodziny. Wybrano więc wieś Harmężę, która była podobozem dla KL Auschwitz-Birkenau. W tej wsi także pracowali i ginęli więźniowie. Tu także mógł cierpieć o. Kolbe. Tu też rozsypywano po polach popioły spalonych ciał ludzkich w obozie. W 1990 roku erygowano zatem klasztor oraz parafię, wydzieloną z Brzezinki. Klasztor liczył 3 zakonników, parafia natomiast 565 wiernych. Wtedy to rozpoczęto budowę kościoła dla parafii i dla przyszłego ośrodka św. Maksymiliana. Nowowypbudowany kościół pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia NMP został poświęcony przez ks. bp Tadeusza Rakoczego w 52 rocznicę osadzenia o. Kolbe w Oświęcimiu, tj. 28 maja 1993 r. Konkretna idea tego centrum była taka, aby oprócz kościoła powstał na tym miejscu klasztor franciszkanów oraz dom rekolekcyjny, a więc miejsce, gdzie przybywający do Oświęcimia mieliby możliwość refleksji nad prawdami wiary i życiem oraz możliwość modlitwy. Byłyby to dni skupienia lub rekolekcje w kontekście tego, co się wydarzyło w obozie. Cały czas w tworzeniu centrum towarzyszyła franciszkanom myśl, by było ono miejscem modlitwy i pamięci. W następnych latach, począwszy od 1994 roku, budowano w centrum wspomniane dwa domy, czyli klasztor franciszkanów i dom rekolekcyjny Misjonarek Niepokalanej Ojca Kolbe. Stan surowy osiągnięto pod koniec 1997 roku. Etap następny, czyli wyposażenie wnętrza jeszcze trwa. Oprócz tego należy tu podać jedno wyjaśnienie: bardzo ważna była decyzja ówczesnego prowincjała,

o. dr Zdzisław Gogoli, który podjął rozmowę z Misjonarkami Niepokalanej Ojca Kolbe w sprawie podjęcia budowy domu rekolekcyjnego. Gdyby one nie podjęły wówczas tej inicjatywy, to nie wiadomo, czy budowa tego centrum byłaby tak daleko zaawansowana.

Warto tu nadmienić także, iż duże znaczenie dla ośrodka stanowi ekspozycja Mariana Kołodzieja pt. "Klisze pamięci – labirynty". Umieszczona została w podziemiach kościoła, a otwarta w uroczystość św. Maksymiliana dnia 14.08.1998 r. Przybywającym do centrum daje ona możliwość głębszej refleksji nad gehenną Oświęcimia.

W ogrodzie klasztornym w Harmężach jest też 318 krzyży przeniesionych 28.05.1999 roku ze Żwirowiska przy obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu. Umieszczenie ich tutaj było rozwiązaniem złożonego konfliktu, dotyczącego usunięcia tzw. "krzyża papieskiego", czego domagały się środowiska żydowskie, a na co nie zgadzało się społeczeństwo polskie, dostawiając nowe krzyże. Po rozmowie ks. bp T. Rakoczego z przełożonymi franciszkanów Prowincji krakowskiej i po decyzjach władz państwowych został przygotowany odpowiedni grunt dla rozwiązania tego sporu. Krzyż papieski pozostał na swoim miejscu. Według opinii biskupa przeniesione krzyże będą harmonizowały z założeniami Centrum św. Maksymiliana. Mogą nawet dać początek sanktuarium krzyża i pomóc w rozwijaniu posłannictwa ośrodka.

3. Misja centrum wobec Kościoła i świata

W tworzonym centrum św. Maksymiliana powstały dwie różne wspólnoty, które mają podjąć jego najważniejsze zadania wobec tych, którzy tutaj przybędą na refleksję. Wspólnota pierwsza to klasztor franciszkanów. Ma on prowadzić życie w duchu św. Franciszka z Asyżu i wskazanego wyżej charyzmatu św. Maksymiliana. Klasztor prowadzi duszpasterstwo parafialne pod kierunkiem proboszcza, ale także próbuje rozeznaczyć problemy, które związane są z rozwijającym się ciągle ruchem turystycznym i pielgrzymkowym w rejonie Oświęcimia. Wspólnota druga to Misjonarki Niepokalanej Ojca Kolbe, założone na bazie Rycerstwa Niepokalanej. Jest to instytut świecki ze ślubami zakonnymi i domem macierzystym w Bolonii. Misjonarki przygotowują się do prowadzenia domu rekolekcyjnego w oparciu o ideał życia Męczennika Oświęcimia. Tak więc dwie wspólnoty niezależne, jedna – zakonna, druga – instytut świecki: mają one podjąć tu w sposób odpowiedzialny swoją misję, kierując się charyzmatem franciszkańsko-kolbiańskim.

Jednym z konkretnych i zasadniczych zadań centrum będzie pełnienie roli formacyjnej względem poszczególnych ludzi, czy też grup przybywających do Oświęcimia i Harmęż. Chodzi tu zwłaszcza o pomoc ludziom w odnalezieniu, czy też pogłębieniu wiary oraz w kształtowaniu życia według woli Bożej

z uwzględnieniem czynnika franciszkańsko-maryjnego. Ojciec Kolbe podpowiada nam wszystkim, że należy starać się zdobyć siebie i świat dla Chrystusa przez pośrednictwo Niepokalanej, stojącej bardzo blisko tajemnicy cierpienia Syna Bożego. Centrum posiada obraz, przed którym modlił się św. Maksymilian. Obraz ten, przedstawiający Niepokalaną, znajduje się w ołtarzu głównym kościoła. Można by powiedzieć, że odzwierciedla on wszystko to, co wiąże się w życiu i działalności Maksymiliana z koroną białą. W kaplicy NMP jest powiększona kopia obozowej figurki Matki Bożej Oświęcimskiej. Wydaje się, że ona ukazuje nam to, co łączy się z koroną czerwoną, symbolizującą męczeństwo św. Maksymiliana i tylu milionów ludzi na ziemi oświęcimskiej i na wielu innych miejscach kaźni.

4. Inne zadania

W programie działalności Centrum znajduje się ponadto współpraca z różnymi ośrodkami, które znajdują się przede wszystkim w rejonie Oświęcimia. Do najważniejszych z nich należy zaliczyć:

- Międzynarodowy Dom Spotkań Młodzieży w Oświęcimiu⁹, założony w 1986 roku przez Polskę i Niemcy, w którym odbywają się spotkania wielu grup, zwłaszcza młodzieżowych. W ostatnim czasie następuje większe zbliżenie z tym ośrodkiem.

- Centrum Dialogu również w Oświęcimiu (tworzony od 10 lat przez ks. kardynała F. Macharskiego). Tam również odbywają się różnego typu spotkania o charakterze naukowym, a także modlitewnym. Rozwija się pewna współpraca z tym centrum.

- Państwowe Muzeum KL Auschwitz-Birkenau. Są dobre relacje naszego ośrodka z nim. Głosimy konferencje dla pracowników muzeum. Sądzić należy, że w najbliższej przyszłości ośrodki nasze będą współdziałać w szerszym zakresie.

Centrum nawiązuje także kontakty i współpracę z okolicznymi ośrodkami duszpasterskimi, jak np. z parafią św. Maksymiliana, św. Józefa i Miłosierdzia Bożego w Oświęcimiu, z parafią w Brzezince klasztorem Sióstr Karmelitanek Bosych oraz z powstającym domem rekolekcyjnym Sióstr Misjonarek Niepokalanej Ojca Kolbe.

5. Sanktuarium męczeństwa z miłości

Zakon zamierza ogłosić dla całego świata Centrum św. Maksymiliana w Harmentach jako sanktuarium męczeństwa z miłości¹⁰. Całe bowiem życie, działalność i bohaterska śmierć tego męczennika przebiegały pod hasłem „Tylko miłość jest twórcza”. Naturalnie, sanktuarium powstaje przez długi czas i zawiera w sobie tajemnicę obecności Boga. Z pewnością przez 58 lat po śmierci o. Kolbe

Dwie korony w Harmężach – idea i misja centrum św. Maksymiliana

sanktuarium to wzrastało w sercach ludzkich i we wszelkich organizowanych spotkaniach natury modlitewnej czy też naukowej. Jakimś szczególnym miejscem jest zawsze jego ceka śmierci w obozie, do której przybywa tysiące ludzi, by tam w głębokiej ciszy chwilę się zatrzymać, złożyć kwiaty i w modlitwie przedstawić Bogu sprawy swego życia, rodziny, Kościoła i Ojczyzny. 14 sierpnia, czyli w dzień jego męczeńskiej śmierci, także przy innych okazjach, w pobliżu tego miejsca odprawiana jest msza św. Mamy nadzieję, że zakon franciszkanów przez ogłoszenie tego centrum jako sanktuarium męczeństwa z miłości w nowy sposób podejdzie do idei św. Maksymiliana, a być może, korzystając z tego daru, natchniony światłem Ducha Świętego przez wstawiennictwo Niepokalanej i św. Maksymiliana, będzie mógł lepiej spełnić swoje posłannictwo w Kościele i w świecie.

W związku z Wielkim Jubileuszem 2000-lecia chrześcijaństwa Oświęcim został wyznaczony na miejsce szczególnego sanktuarium. Przybywają do niego ludzie z całego globu ziemskiego. Jesteśmy świadomi wagi tego wydarzenia religijnego i ogólnoludzkiego. Nasze centrum przygotowuje się do spełnienia swojej misji także w tym względzie i chce współpracować z tym wielkim pielgrzymowaniem Ludu Bożego do miejsc świętych. Może to być jeden z ważnych kroków w najbliższej przyszłości, służących pojednaniu między narodami oraz nowej ewangelizacji Europy i świata.

Kończąc tę refleksję na temat idei i misji Centrum św. Maksymiliana w Harmężach, należy podkreślić, że potrzebne jest ciągle studium i modlitwa o zrozumienie jego charyzmatu i myśli w kontekście szkoły franciszkańskiej i na tle odczytywania znaków czasu oraz zadań Kościoła. Jest to konieczne, by to centrum męczennika Oświęcimia i wielkiego misjonarza, mogło prowadzić skutecznie nową ewangelizację w dzisiejszym świecie.

Summary

Two Crowns in Charmęże – the Idea and Mission of the Center of St. Maximilian

This research, based on the canvas of similarity of the two crowns symbol which are: coat of arms of Charmęże and the vision when St. Maximilian still as a child, selected two crowns from the Blessed Virgin Mary, is describing the history of the beginnings of the Franciscan Center of Maximilian in Oświęcim-Charmęże. The author portrays the history and the goal of founding this center of prayer and religious reflection started by the Franciscan initiative. This Center, in the vicinity of Oświęcim Concentration Camp, where Father Kolbe died as a martyr, may become the sanctuary of martyrdom by love.

PRZYPISY

- ¹ B. Jania, *Z Historii Sołectw – Harmęże*, w: Oświęcimska Gmina, 3(12)1998, s. 8.
- ² A. Kubit, *Bl. Maksymilian Kolbe, Heroizm jego życia, działalności i śmierci*, s. 9, mps. w Arch. OO. Franciszkanów w Krakowie.
- ³ „Rycerz Niepokalanej” 1(1994), s. 16.
- ⁴ L. Dyczewski, *Święty Maksymilian Maria Kolbe*, Warszawa 1984, s. 24.
- ⁵ G. B. Błoch, *Jan Duns ze Szkocji*, Rzym-Poznań 1986, s. 148.
- ⁶ M. Kolbe, *Konferencja do braci*, 8.II.1933.
- ⁷ M. Kolbe, *Po co i na co to wszystko*, w: Wiadomości z prowincji OO. Franciszkanów w Polsce, 3(1933), s. 42 n.; F. Szczęch, *Próba adaptacji zakonu braci mniejszych konwentualnych na przykładzie działalności św. Maksymiliana Marii Kolbego. Studium socjologiczne, rozprawa doktorska*, Lublin 1985, ss. 95-98 (Arch. KUL).
- ⁸ B. Heiser, *Litterae Circulares de Militia Mariae Immaculatae decem ab eadem condita impletis lustris*, „Commentarium Ordinis” 65(1968), s. 56.
- ⁹ K. Albin, *Międzynarodowy Dom Spotkań Młodzieży w Oświęcimiu*, w: Biuletyn TONO nr 31, Warszawa 1997, ss. 44-52.
- ¹⁰ F. Szczęch, *Ośrodek św. Maksymiliana w Oświęcimiu-Harmężach przypomnieniem męczeństwa z miłości*, w: „Informator Rycerstwa Niepokalanej”, nr 7-8(1994), s. 267; E. Monzani, *I Frati Minori Conventuali di fronte alla eredità kolbiana*, w: „Miles Immaculatae”, 1(1999), s. 129.

50 LAT OBECNOŚCI BRACI MNIEJSZYCH KONWENTUALNYCH W PAŃSTWIE WATYKAŃSKIM (1948 – 1998)

Mija już 50 lat dla Braci Mniejszych Konwentualnych z Kolegium Penitencjarzy Watykańskich od chwili, kiedy weszli do Państwa Watykańskiego ustanowionego wraz z ogłoszeniem paktów *Traktatu Watykańskiego*, w dniu 11 lutego 1929 r., przez pełnomocnika Stolicy Św., kard. Pietro Gasparri oraz kawalera Benito Mussoliniego, Premiera i głowę rządu z ramienia królestwa Italii, stanowiąc wspólnotę zakonną zależną od Generała.

„Stolica Święta – tak brzmiał art. 26 *Traktatu* – ogłasza definitywnie i nieodwołalnie, a więc wyeliminowaną ‘kwestię rzymską’, uznaje Królestwo Italii pod dynastią Domu Savoia z Rzymem jako stolicą Państwa Włoskiego. Ze swej strony Italia uznaje Państwo Watykańskie pod zwierzchnią władzą Papieża”.

Poza plecami tego jest jednak długa historia¹.

I. Bracia Mniejsi Konwentualni penitencjarzami w bazylikach papieskich w okresie od Grzegorza IX do św. Piusa V

Św. Franciszek z Asyżu z wielką pobożnością korzystał z sakramentu pojednania i polecił swoim naśladowcom pobożny obowiązek spowiadania się (*Upomnienie*, XX). Spowiedź – nauczał – gładzi grzechy (*Życiorys większy* VII, 7), może w sposób cudowny oddalić nieszczęście (*Życiorys mniejszy*, V), wypędza szatana (*Kwiatki*, XXIII), wnosi w serce radość i łagodność (*Anonim z Perugii*, 96).

Również jego bracia kapłani winni chętnie słuchać spowiedzi wiernych, szanując jednak zawsze władzę biskupów, którzy udzielają do tego potrzebnej władzy (tamże, 115). Kronikarze Ruggero di Wendover oraz Matteo Paris w *Chronica maior* donoszą, że „Bracia Zakonu Kaznodziejskiego i Bracia Mniejsi... z zaangażowaniem oddawali się przepowiadaniu, słuchaniu spowiedzi, pobożnym zajęciom w kościołach”.

Po tej linii świętej tradycji idzie znakomity syn Biedaczyny, św. Antoni z Padwy, o którym anonimowy autor jego biografii *Vita prima o Assidua* pisze: „Nie mogę pominąć milczeniem, jak on [Antoni] skłaniał do wyznawania grzechów wielkie tłumy mężczyzn i niewiast” (rozdz. 13, n. 13). Należy tu przypomnieć II Kazanie św. Antoniego na I Niedzielę Wielkiego Postu, całe poświęcone pokutującej duszy. Na pokutę, mówił on, składają się trzy akty: skrusza serca, ustne wyznanie grzechów i dzieło zadośćuczynienia. „Grzesznik winien posiadać skruszone serce, aby zmiażdżyć je młotem skruchy... i zniszczyć się całkowicie za wszystkie popełnione grzechy, wszystkie grzechy wynikające z zaniedbania i te zapomniane”.

Bracia Mniejsi² byli cenionymi spowiednikami osób zakonnych i świeckich od pierwszych lat swej pracy w Anglii (10 wrzesień 1224 r.). Brat Salomon np. „był spowiednikiem generalnym mieszkańców i członków dworu Londyńskiego (Eccleston, XII, 72). Brat Vincenzo z Worcester, surowy wobec samego siebie, lecz łagodny i uprzejmy wobec innych, przez wiernych kochany był jak anioł. Z racji swej nadzwyczajnej roztropności powołany został przez Ruggero, biskupa Coventry, na swego osobistego spowiednika (tamże, 74).

Było rzeczą naturalną, że stwierdziwszy piękne i święte kompetencje braci co do delikatnej posługi oraz biorąc pod uwagę swoją osobistą przyjaźń ze św. Franciszkiem, papież Grzegorz IX (1227-1241) wezwał do swego pałacu papieskiego u św. Jana na Lateranie niektórych minorytów jako spowiedników lub „penitentiarius minor in basilica Sancti Ioannis in Laterano”, bazyliki rzymskiej będącej „matką i głową” wszystkich kościołów. Prawdopodobnie miało to miejsce w 1228 r., a więc w roku kanonizacji św. Franciszka.

1. Penitencjaria Apostolska

Administrowanie sakramentu pojednania w rzymskich bazylikach patriarchalnych, gdzie napływali liczni pielgrzymi, zawsze leżało na sercu papieży, biskupów Rzymu. Już w 1193 mamy wzmiankę, że istniała organizacja dotycząca spowiedzi, na czele której stał kardynał Giovanni di S. Paolo, posiadający specjalne władze rozgrzeszania, gdy chodzi o trudniejsze przypadki sumienia. Kardynała wspomagali niektórzy spowiednicy lub „penitencjarze mniejsi” (kardynał był natomiast „penitencjarzem większym”), którzy z czasem cieszyli się również tytułem i przywilejami „kapelanów kurii i domowników papieskich”. Powoływani bullą papieską z jednego lub drugiego kleru, po stwierdzeniu wpiętych zasadniczych przymiotów do owocnego słuchania spowiedzi, musieli cieszyć się dobrą sławą, często byli to ludzie biegli w prawie kanonicznym. Musieli znać główne języki neolacińskie i słowiańskie oraz język grecki, aby lepiej mogli zrozumieć zagranicznych pielgrzymów.

Penitencjarze mniejsi mogli więc należeć do kleru diecezjalnego lub do jakiegoś zgromadzenia zakonnego. Dość często w najdawniejszych czasach spowiednikami byli mnisi cysterscy.

Trudno jest dokładnie określić ich liczbę. Za Bonifacego VIII (1294-1303) było ich ośmiu lub dziesięciu.

Lecz później, wraz z powstaniem i rozwojem zakonów żebrzących, zwłaszcza *Braci Mniejszych i Zakonu Kaznodziejskiego* (Dominikanie), penitencjarze zakonnici zaczęli mieć przewagę, a byli nimi dominikanie, franciszkanie, karmelici, itp. Nie można pominąć w tej materii dominikanina, św. Rajmunda z Penafort, powołanego w 1230 r. przez Grzegorza IX na stanowisko penitencjarza mniejszego na Lateranie.

Gdy chodzi o „kapelanów kurii i domowników papieskich” penitencjarze udali się za papieżem, kiedy papieństwo przeniosło się do Awinionu w 1305 r., ale na Rok Święty (1350) musiano mianować innych dla bazylik miasta Rzymu.

Powstała więc grupa, lub „kolegium” penitencjarzy mniejszych, którzy mimo iż należeli do różnych Zakonów, prowadzili w pewnej formie życie wspólne w pomieszczeniu w pobliżu bazylik. Papież Benedykt XII, bullą *In Agro Domini* (8 kwiecień 1338 r.) ustanowił dla nich różne przywileje, wśród nich i ten, że byli podlegli bezpośrednio i tylko papieżowi.

Powstały „kolegia penitencjarzy” na Lateranie, przy Matce Bożej Większej i w Bazylice św. Piotra na Watykanie, gdzie miało ono wspólny dom na placu św. Piotra, istniejący już za papieża Mikołaja III (1277-1280). W 1338 r. było 11 penitencjarzy św. Piotra. Jak już mówiliśmy, pochodzili oni z różnych zakonów³.

2. Minoryci Konwentualni wśród Penitencjarzy trzech bazylik patriarchalnych

Papież Grzegorz XI powołał braci Minorytów Konwentualnych do delikatnego zadania słuchania spowiedzi przy Kurii Papieskiej u św. Jana na Lateranie.

Eccleston wspomina, że w 1230 r. na Lateranie „penitencjarzem papieża” był brat Gerard Rossignol (Eccleston, XII, 78). Kilka lat później znajduje się na Lateranie brat Arnolfo, „penitencjarz papieża Grzegorza IX” (tamże, XIII, 79; por. VIII, 51).

Oligier opublikował dotyczącą tylko Lateranu listę znanych penitencjarzy minorytów, która obejmuje lata od 1230 do 1305. Biorąc pod uwagę komemoratywny charakter tego wystąpienia, nie będziemy kontynuowali tej listy, gdyż byłaby ona zbyt długa. Ograniczymy się jedynie do szczegółowego zaznaczenia, że bracia penitencjarze *OMin* powoływani byli przez papieży nie tylko na Lateran, ale także do Matki Bożej Większej i do Watykanu (zawsze wraz z innymi braćmi) i to bez przerwy. Jako przykład weźmy okres pontyfikatu Innocentego VIII (1484-1492), przedstawiając niektóre imiona spośród penitencjarzy wspomnianych w *Bullarium Franciscanum*, n.s., tom IV/1-2, wszyscy Minory-

ci Konwentualni, koledzy zakonników z różnych zakonów nie franciszkańskich⁴. Proponuje jednego penitencjarza dla każdej bazyliki:

– *Bazylika św. Jana na Lateranie*: wśród penitencjarzy mniejszych kolegium, w roku 1488 był brat Giuliano Terzi (z Tersis) z „Zakonu Braci Mniejszych” (OMin, to znaczy Konwentualny) z Scardona/Skardin w Dalmacji, dla języka iliryskiego.

– *Bazylika Matki Bożej Większej* (lub bazylika Liberiusza): w roku 1489 jednym z penitencjarzy z Zakonu Braci Mniejszych jest brat Giovanni Robin z Dijon dla języka francuskiego.

– *Bazylika św. Piotra na Watykanie*: w roku 1485 penitencjarzem z Zakonu Braci Mniejszych jest brat Bartolomeo Artes, magister teologii (tytuł akademicki właściwy Konwentualnym). Pełni to zadanie jeszcze w 1486 r. i umiera pełniąc tę funkcję w 1488 r. Na jego miejsce papież mianował penitencjarza karmelitańskiego, brata Graziano da Villanova dla języka hiszpańskiego, zezwalając mu równocześnie na zatrzymanie obowiązku prokuratora generalnego swego zakonu.

Podane przez nas przykłady nie są oczywiście kompletne ani systematyczne, gdyż nie wziąłem pod uwagę wszystkich tomów *Bullarium* (którego zresztą wydawanie zostało zawieszone na pontyfikacie Innocentego VIII). Lecz i te nieliczne przypadki, na które zwróciliśmy pobieżnie uwagę, wskazują pozytywnie, iż ze znamionną ciągłością, w ciągu wieków zawsze było miejsce dla Braci Mniejszych Konwentualnych w każdym z trzech „kolegiów” penitencjarzy mniejszych istniejących w Rzymie: laterańskim, Liberiusza i watykańskim⁵.

II. Papież św. Pius V usuwa penitencjarzy Braci Mniejszych Konwentualnych z trzech bazylik patriarchalnych

Radykalna reforma trzech Kolegiów Penitencjarzy miała miejsce w latach 1568-1569 za pontyfikatu dominikanina św. Piusa V (Michele Ghislieri, 1566-72), dawniej komisarza generalnego Inkwizycji rzymskiej, gorliwego reformatora Kościoła powszechnego, który w sposób energiczny i z pewną surowością wprowadził w życie dekrety reformy Soboru Trydenckiego zakończonego w 1563 r.

Cały jego pontyfikat nacechowany był wolą reformy i obrony wiary. Nakłaniał do cnoty i pobożności kapłanów kleru diecezjalnego, zakony męskie i żeńskie.

Ten cnotliwy papież nie mógł wyjąć spod swej reformy administrowania sakramentu pokuty w rzymskich bazylikach patriarchalnych. Zadbął o to, aby do tych zadań przeznaczeni byli jedynie kapłani o wypróbowanej cnotcie. Zorganizował też na nowych podstawach Trybunał Penitencjarii Apostolskiej.

Uczył to mocą trzech bulli, które zostały ogłoszone 18 maja 1569 r.: *In omnibus rebus, Ut bonus, In earum rerum*. Pozostał kardynał penitencjarz więk-

szy, ale ograniczone zostały jego uprawnienia dotyczące *foro externo*. Pozostał *regent* (spełniający funkcję już w 1438 r za Eugeniusza IV.) jako pierwszy współpracownik kardynała, pozostał również *datownik*. Utworzone zostały jednak nowe urzędy: *teologa* (który papież zarezerwował dla Towarzystwa Jezusowego), *kanonisty* z zadaniem wspomagania swoją wiedzą tak Trybunał jak i samych penitencjarzy, którzy przedkładali do rozwiązywania trudniejsze przypadki sumienia.

Szczególną uwagę zwrócił papież na trzy Kolegia Penitencjarzy Mniejszych, które zostały całkowicie odnowione według innych kryteriów. Penitencjarze nie mieli być więcej nominowani zwykle z jednego i drugiego kleru, ale jedynie z kleru diecezjalnego. Ponadto Kolegium nie miało już być „mieszane”, ale „zamknięte”, to znaczy miało się składać z członków wszystkich wybranych jedynie przez Zakon, a sam zakon przydzielony został na zawsze do pełnienia posługi w jednej tylko bazylice. Wybrane zostały do tej posługi dwa „historyczne” zakony żebrzące: Franciszkanie i Dominikanie. Pierwszym przyznana została Bazylika Laterańska, drugim Bazylika Matki Bożej Większej czyli bazylika Liberiusza.

Natomiast do Bazyliki św. Piotra na Watykanie, siedziby papieża, przydzielony został nowy zakon, dopiero 29 lat wcześniej kanonicznie zatwierdzony (27 wrzesień 1540): Towarzystwo Jezusowe (Jezuici). Ten reformatorski wybór można wyjaśnić biorąc pod uwagę również i to, że Jezuici posiadali do tego szczególny tytuł: czwarty ślub zobowiązujący do najściślejszego posłuszeństwa Stolicy Apostolskiej. Ustalono na 12 liczbę jezuickich penitencjarzy mniejszych w Bazylice św. Piotra.

Powróćmy jednak do „historycznych” Zakonów Żebrzących. Dominikanie wprowadzeni zostali do Kolegium Liberiusza bullą *Pro nostri* z dnia 1 września 1568 r. Ich penitencjarze (ustalono liczbę sześciu) musieli być mianowani spośród braci afiliowanych do prowincji rzymskiej. Superior (lub rektor) Kolegium Liberiusza musiał być prowincjałem prowincji rzymskiej, a jego wikariusz przełożonym klasztoru Minerva w Rzymie.

Pozostało nam jeszcze powiedzieć o Franciszkanach na Lateranie. „Historyczna” rodzina franciszkańska, która od czasów Grzegorza IX zawsze miała jednego z penitencjarzy w Kolegium Laterańskim (w tym czasie „mieszanym”) – to Bracia Mniejsi Konwentualni. A zatem, poprzez fakt uchodzący wówczas za publiczny dowód nagany i niesławy, starodawni penitencjarze Braci Mniejszych zostali odesłani przez papieża i zastąpieni przez sześciu penitencjarzy nowej rodziny franciszkańskiej z ruchu reformistycznego Braci Mniejszych Regularnej Obserwancji. Ustanowienie tego kolegium określone zostało w 1569 r. a nowi penitencjarze podjęli swoje obowiązki w 1570 r. Tak więc poprzez te ostatnie zarządzenia Konwentualni wyłączeni zostali całkowicie ze współpracy z Penitencjarią Apostolską.

Surowa decyzja papieża pozostałaby niezrozumiała, jeśli nie ujęłoby się jej w kontekście historycznym, w którym dojrzewała. Faktem jest, że papież uważał Braci Mniejszych Konwentualnych jako niepotrzebny bagaż, który utrudniał reformę Kościoła, a więc niegodnych, aby byli oficjalnymi spowiednikami Trybunału Penitencjarii Apostolskiej.

1. Św. Pius V i reforma Konwentualnych

Papież posiadał bezpośredni kontakt z Braciami Mniejszymi Konwentualnymi, kiedy był jeszcze dominikaninem bratem Michele Ghislieri i jako inkwizytor przybył do rzymskiego konwentu Świętych Dwunastu Apostołów w okresie Wielkiego Postu 1552 r., by przesłuchać kaznodzieję brata Felice Peretti OFM-Conv, niesłusznie podejrzewanego o herezję. Zawiązał się natomiast między nimi wzajemny szacunek i przyjaźń, czego wyrazem było dopuszczenie Perettiego do różnych urzędów Inkwizycji.

7 stycznia 1566 r. Ghislieri wybrany został papieżem jako Pius V i zaledwie osiem dni później, na mocy papieskiego breve, mianował Perettiego *apostolskim wikariuszem generalnym* Zakonu Franciszkanów Konwentualnych po niedawnej śmierci Ministra Generalnego⁶.

Papież widział w nim człowieka idealnego, pobożnego, gorliwego i uczynnego, który mógłby wspomagać go w dziele reformy złego stanu dyscypliny, braku karności, w jaki na ogół dawne zakony popadły w różnej mierze w czasie Odrodzenia. W szczególny sposób liczył na niego, gdy chodzi również o odrodzenie Braci Mniejszych Konwentualnych.

Aby jeszcze bardziej podkreślić swój szacunek dla niego, 15 listopada 1566 r. wyniósł go do godności biskupa św. Agaty dei Goti (Benevento), pozostawiając go jednak nadal wikariuszem generalnym Zakonu aż do czerwca 1568 r., to znaczy do chwili, kiedy odbyła się regularna kapituła generalna zwołana dla wyboru nowego ministra generalnego.

Lecz właśnie w tym czasie w królestwie Hiszpanii rozgorzał front przeciw Konwentualnym, skupiający w sobie także wpływowych ludzi świeckich, zainteresowanych odebraniem dóbr zakonnych, niektórych biskupów, i – stwierdzam to z przykrością – osobistości o dużym autorytecie z franciszkańskiego Zakonu Regularnej Obserwancji. Przykrość, jaka wypływa z tej historycznej rzeczywistości, dziś została mocno złagodzona przez nowy klimat nie dyplomatyczny, a bardzo braterski, jaki zaistniał między różnymi rodzinami franciszkańskimi.

Konwentualni wnieśli w XV wieku również swój wkład do ducha tego wieku. Nie można zaprzeczyć, że były tu i ówdzie nadużycia w klasztorach, czy winy poszczególnych zakonników, ale jako całość nie byli na pewno gorszymi od innych Zakonów, dla których domagano się reformy.

Pod koniec wieku XV i na początku XVI bardzo wpływowy kardynał Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), franciszkanin Regularnej Obserwancji i spowiednik królowej Kastylii Izabeli Katolickiej, poprowadził dalej projekt reformy królów Katolickich (Ferdynanda i Izabeli), który to projekt zakładał całkowite zniesienie Konwentualnych (uważanych, używając języka oszczerców, za prowadzących zbyt rozwiązły tryb życia zakonnego) i przekazanie klasztorów w ręce Regularnych Obserwantów, aby w nich wprowadzali swój styl życia uważany za bardziej wierny Regule i Testamentowi św. Franciszka. Uznano za konieczne zniesienie prawnego rozdziału Zakonu Franciszkańskiego i dwóch gałęzi (Konwentualnych i Obserwantów), usankcjonowany pięćdziesiąt lat wcześniej przez Leona X bullą *Ite vos* (29 maja 1517 r.), tak by osiągnąć jedność franciszkanów przez wchłonięcie Konwentualnych przez Obserwantów.

W ten sposób znikła cała prowincja Kastylijska Konwentualnych przechodząc na Obserwę.

Dawny projekt królów katolickich, któremu zawsze sprzyjali Bracia Obserwanci, podjęty został za Filipa II i papieża Piusa V. Dokonuje tego właśnie franciszkanin, biskup Cuenca, Bernardo de Fresneda, należący do Regularnej Obserwancji, wszechmocny spowiednik Filipa II. Wadząc ze szczerością nie podlegając żadnemu podejrzeniu (nie będąc sam konwentualnym) przekazuje, iż zamiarem biskupa, który szukał poparcia ze strony króla, a przez króla ze strony papieża, było nie zreformowanie, ale *zniesienie* Konwentualnych w Hiszpanii⁷. Faktycznie król Katolicki zwrócił się do papieża z prośbą o zniesienie nie pozwalających się zreformować Konwentualnych, maskując to zniesienie gorliwością o reformę życia zakonnego. Był to powód, na który papież był wychulony i stanowił równocześnie osłonę dla króla, który był przekonany, iż powinien kontynuować dzieło reformy-zniesienia Konwentualnych rozpoczęte przez swoich poprzedników. Żle poinformowany papież Pius V zapalał gniewem i postanowił działać sam osobiście żelazną ręką, aby „nie zostały nie ukarane winy i wykroczenia Braci Konwentualnych”, jak pisze o tym w breve *Maxime cuperemus* z dnia 2 grudnia 1566 r. skierowanym do biskupów Hiszpanii. W breve tym nazywa Filipa II „pobożnym i bardzo religijnym królem”. Wspomniane breve przygotowane zostało w największej tajemnicy. Nie wiedzieli o nim ani wikariusz generalny zakonu brat Felice Peretti, ani Nuncjusz Apostolski Hiszpanii. Kiedy niespodziewanie nadeszła decyzja papieska postanawiająca kanoniczne zniesienie Braci Mniejszych Konwentualnych w tym regionie, wszystkie ich konwenty musiały być opuszczone i przekazane Braciom Mniejszym Obserwantom, zaś Konwentualni musieli przejść do Obserwantów, odnawiając śluby według ich Konstytucji. Konwentualni nie otrzymali pozwolenia na inkardynację do diecezji jako kapłani diecezjalni, ale musieli wstąpić do innego zakonu o bardziej ścisłej regule, jeśli nie chcieli stać się Obserwantami (należy domyślać się, iż chodziło tu o Vallombrosianów, Cystersów, Kartu-

zów...). Skonfiskowane dobra materialne Konwentualnych miały posłużyć do odbudowy zrujnowanych klasztorów, wspomaganie ubogich mniszek, wspierania potrzeb diecezjalnych kościołów katedralnych oraz różne kolegia publiczne.

To co nastąpiło w pierwszych miesiącach 1567 roku, w miarę jak stopniowo wprowadzano w życie rozporządzenia zawarte w breve, dobrze wyrażone zostało w liście Nuncjusza Apostolskiego Hiszpanii skierowanym do Kardynała Sekretarza Stanu (wysłany z Madrytu 23 maja 1567 r.): „Bracia Konwentualni św. Franciszka są wielce zrozpaczeni z powodu breve, jakie Jego Świątobliwość wydał pod ich adresem. Mówią, iż realizuje się je z wielką surowością nie okazawszy im nawet samego breve. Nie mogą jednak odpowiedzieć nic więcej na to co mówią, jak tylko zachęcać ich, aby podporządkowali się i posłuchali Jego Świątobliwości, gdyż co do sposobu postępowania oraz samego breve nic nie wiem, ani do kogo zostało skierowane, ani tego co zawiera. Sądzę jednak, że niewieleu przejdzie do innej reguły Obserwantów”.

Uważam, że jest po ludzku zrozumiałe, iż wielu z nich nie czując specjalnego powołania, aby wstąpić do Obserwantów, ani np. by stać się cystersami, usiłowało zbiec po kryjomu do Italii. Liczni jednak nie mogli tego uczynić, więc zdjęli habit zakonny ukrywając się w domach przyjaciół lub rodziców, lub też podjęli przyzwoite obowiązki nauczycieli w szkołach. W 1569 r., w trzy lata po breve znoszącym zakon, odkryto w Saragossie wspólnotę 20 Konwentualnych, którzy ukrywali swoją nazwę, habit i brewiarz franciszkański. Arcybiskup poprosił papieża o instrukcje, a św. Pius V odpowiedział breve *Intellelleximus nonnullas* (30 czerwiec 1569 r.): krnąbrni Bracia Konwentualni powinni zostać pojęmani, uwięzieni, a jeśli odmówili złożenia nowej profesji ślubów wśród Obserwantów, winni zostać przekazani władzy świeckiej, aby zostali przykuci łańcuchami do ław trirem hiszpańskich pośród wioślarzy galerników: „ad triremas transmittant”.

Wracając do tragicznego roku 1566, inne breve św. Piusa V *Cum gravissimis*, które nosi datę 12 grudnia, biorąc pod uwagę zniesienie Konwentualnych, wszystkie kapelanie i posługi, jakie pełnili w konfesjonale u sióstr Klarysek, przeszły również do Obserwantów.

Iskra hiszpańska dała początek wielkiemu pożarowi o niewyobrażalnych proporcjach.

Z pobudek czysto politycznych oraz z chęci zawładnięcia dobrami zniesionego Zakonu zniesienie Braci Mniejszych Konwentualnych rozszerzone zostało także na Belgię i Holandię z tej racji, że stanowiły one część posiadłości Hiszpanii. Obserwant brat Angelo Aversano, inkwizytor i wizytator tych krajów, otrzymał nowe breve *In eminenti* (22 listopad 1567 r.), w którym uzyskał upoważnienie do „zmuszanie do przejścia do Obserwantów” wszystkich konwentualnych w tych krajach.

Ale pożar rozszerzał się dalej. W tym samym roku 1567 zniesienie, za przyzwoleniem słabego króla, zostało dokonane również w królestwie Portugalii,

gdzie istniał okręg terytorialny Konwentualnych („kustodia”) zależny od prowincji hiszpańskiej. Kustodia została zniesiona, a klasztory, w tym również te istniejące w Lizbonie, Koimbrze i Oporto przeszły do Obserwantów.

Podsumujmy zatem wszystko to, co powiedziane zostało dotychczas. Franciszkanie Konwentualni zniesieni przez papieża zniknęli z półwyspu Iberyjskiego. Stracili dwie ocalałe prowincje (Santiago i Aragona) i około 80 klasztorów, oprócz tych utraconych wcześniej w Kastylii⁸.

Wadding precyzuje, że wiele z tych domów zostało zamkniętych i opuszczonych, ponieważ nie było odpowiedniej liczby Obserwantów, aby je zająć.

Niepokojące zapowiedzi możliwych szybkich zniesień również na Sycylii, Sardynii, w Neapolu i Mediolanie, a więc na wszystkich terytoriach politycznie zależnych od Hiszpanii, burzyły krew. Na szczęście nie sprawdziły się. Filip II nie zdołał ich zrealizować.

Gniew papieża nie złagodził się jednak. Aby pokazać możliwość kasaty Konwentualnych także w Italii, wydał 3 czerwca 1568 r. breve *Cum sicut accepimus*, mocą którego odebrał Konwentualnym opiekę pastoralną we wszystkich klasztorach Klarysek we Włoszech i w Dalmacji poddając je biskupom diecezjalnym.

W tym samym roku polecił Konwentualnym z klasztoru Corinaldo (Ancona) opuszczenie klasztoru i przekazanie go braciom Regularnej Obserwancji.

Powróćmy jednak do naszego zasadniczego tematu Kolegium penitencjarzy w Rzymie, odnowionego przez Piusa V w 1569 r. Biorąc pod uwagę tego rodzaju trzęsienie zniesień i srogi gniew papieża, czy było wręcz rzeczą możliwą, aby respektował ich i potwierdził jako spowiedników w swym kościele katedralnym św. Jana na Lateranie?

Faktycznie, jak już wiemy, nie było to możliwe, co więcej, usunął ich ze wszystkich bazylik patriarchalnych w Rzymie. Czarne chmury trudnych doświadczeń w Hiszpanii okryły prawie na 350 lat ich wierną służbę Stolicy Świętej.

2. Posłuszna odpowiedź Braci Mniejszych Konwentualnych

Wikariusz Apostolski i biskup brat Felice Peretti (1566-68), mistrz generalny brat Giovanni Tancredi (1568, zmarł po 4 miesiącach) i nowy wikariusz generalny brat Giovanni Pico (1568-71, później generał) pozostali bezradni, ale posłuszni w obliczu tych klęsk i chłost. Zakon Franciszkanów Konwentualnych, w duchu posłuszeństwa Biskupowi Rzymskiemu odziedziczonemu po św. Franciszku oraz dzięki cnocie oderwania się od rzeczy ziemskich i uległości, schylił głowę przed papieżem bez uskarżania się: „Pan dał, Pan wziął. Niech imię jego będzie błogosławione”.

Św. Franciszek napisał w IX rozdziale Reguły: „Bracia niech nie głoszą kazań w diecezji biskupa, gdyby im tego zabronił”. Ulegli „biskupowi biskupów” Konwentualni nie „przepowiadali” więcej w Hiszpanii, Portugalii, Belgii

i Flandrii. Nie pełnili także posługi duszpasterskiej u sióstr Klarysek w tych krajach oraz w Italii i Dalmacji, ani na Lateranie, ani w którejkolwiek z bazylik patriarchalnych Rzymu jako penitencjarze apostołscy.

Felice Peretti zachował zawsze cały swój szacunek i podziw dla papieża św. Piusa V. Kiedy on sam został wybrany papieżem, jako Sykstus V, w swoim breve *Decet Romanum Pontificem* (5 wrzesień 1587 r.) zwracając Konwentualnym klasztor Corinaldo, który Pius V przekazał Obserwantom w 1568 r., napisał, że Pius V działał będąc źle poinformowanym. Sam Sykstus V dokonał ekshumacji swego poprzednika pogrzebanego w bazylice św. Piotra i 18 stycznia 1588 r. przeniósł jego szczątki do S. Maria Maggiore, aby złożyć je we wspaniałym grobowcu właśnie naprzeciw swego grobowca. Sykstus V chciał pozostać blisko Piusa V zarówno za życia jak i po jego śmierci.

Również historyk Zakonu, O. Francescantonio Benoffi (†1786) tłumaczył papieża św. Piusa V: „Żarliwość św. Papieża wymyśliła na nas... plamy... bez jego winy. Świętość nawet najświetniejsza, nie pozostaje wolna od niebezpieczeństwa, iż może być wprowadzona w błąd złośliwością innych, przebraną w szaty pobożności... To wystarczy dla naszego usprawiedliwienia i wzbudzenia przekonania, że zostaliśmy znękani ponad to, co byliśmy winni” (dz. cyt. ss. 167-168).

Sądźmy, iż nie będziemy daleko od prawdy, jeśli powiemy, iż św. Pius V był zdumiony tak wielką łagodnością i cierpliwością braci i ich przełożonych i powoli z jego umysłu ustępowały inne surowe decyzje wobec Konwentualnych. Rzeczywiście jak balsam na ból tylu ran, pocieszył Braci Mniejszych Konwentualnych w rok po ich usunięciu z Kolegium penitencjarzy, wynosząc do godności purpury kardynalskiej Konwentualnego brata Felice Peretti (17 maj 1570 r.), wyróżniającego się zresztą zasługami jako teolog, inkwizytor i reformator s. Agata dei Goti. W ten sposób otworzył mu drogę do papiestwa. W 1585 r. Bracia Mniejsi Konwentualni, dotychczas tak bardzo sponiewierani i w większej części zniesieni, mieli swojego papieża: Sykstusa V.

Dla historii nie można pominąć milczeniem, że jeśli pośród Konwentualnych w Hiszpanii byli tacy, którzy wnieśli swój wkład w świeckiego ducha Oświecenia, który nie da się pogodzić z Regułą franciszkańską (pośród licznych braci mógł się znaleźć ktoś tego pokroju), to równocześnie ze strony całego Zakonu nastąpiło głębokie upokorzenie i ekspiacja. Konwentualni wyszli z tego oczyszczeni.

III. Bracia Mniejsi Konwentualni penitencjarzami w Bazylice Św. Piotra na Watykanie

Musiały jednak upłynąć dwa wieki zanim do Franciszkanów Konwentualnych uśmiechnęła się możliwość nowej i owocnej współpracy z Penitencjarią Apostolską. W międzyczasie doznali pociechy ze strony Ducha Św., który z ich

szeregów wzbudził kwiaty świętości: św. Józefa z Kupertynu (1603-63), św. Franciszka Antoniego Fasaniego (1681-1742), bł. Bonawenturę z Potenza (1651-1711), bł. Antoniego Lucci, biskupa Bovino (1682-1752), bł. Rafała Chylińskiego, Polaka (1694-1741) oraz szereg innych, którzy cieszą się tytułem „Sług Bożych” lub „Czcigodnych”.

1. Burza europejska przeciw Jezuitom

Bolesne losy Zakonu Towarzystwa Jezusowego (byli dotychczas penitencjarzami watykańskimi) oraz Kościoła Powszechnego w drugiej połowie XVIII wieku stoją u początków pracy Minorytów Konwentualnych jako Penitencjarzy mniejszych. Tym razem włączeni zostali do Kolegium Penitencjarzy św. Piotra na Watykanie. Bolesne koleje, niechciane, ani sprowokowane, ani popierane, ani wreszcie nie przyjęte z radością przez Zakon Minorytów, który jedynie wykazując posłuszeństwo papieżowi, powrócił do posługi spowiedzi w Bazylice św. Piotra, gdzie zresztą miał już wcześniejsze doświadczenia w wiekach przeszłych.

W XVII i XVIII wieku Jezuita stali się celem gwałtownych ataków ze strony Jansenistów (zawsze zwalczanych przez nich), ze strony iluministów areligijnych, rektorów świeckich uniwersytetów z racji prawdziwego czy domniemanego monopolu nauczania Towarzystwa w Europie, ze strony polityków, którzy sprzeciwiali się ich wielkim przywilejom w „redukcjach” indiańskich w Paragwaju („Państwo Jezuitów”), ze strony bojaźliwych (lub zazdrosnych) o swoje wpływy ekonomiczne w przedsięwzięciach ekonomicznych Martyniki. Do tych ataków dołączały się inne formy oskarżeń i cichej wrogości: kwestia rytów chińskich i malabarskich, która poróżniła Towarzystwo Jezusowe ze Stolicą Świętą, kontrowersje doktrynalne na temat probabilizmu podtrzymywanego przez Jezuitów. W Kurii rzymskiej Klemensa XIII (1758-69) większość kardynałów nastawiona była negatywnie wobec Jezuitów: przede wszystkim kard. Archinto, Sekretarz Stanu, a następnie kard. Orsi, Sopinelli, Passionei, Corsini, Neri, Marefoschi, a ponadto O. Vasques, generał Augustianów. Dlatego koniecznym jest jeszcze raz stwierdzić, że oskarżenia podnoszone przeciwko tym zakonnikom były w większości przesadzone przez oszczerców, i że same oskarżenia jako takie nigdy nie zniszczyłyby Towarzystwa.

Jako zapalnik do tej mieszanki wybuchowej posłużył oszczerczy atak dworów burbońskich katolickich państw Europy, które widziały w tak zcentralizowanych i przywiązanych do papieża Jezuitach nieprzekraczalną zaporę dla ich dążeń nacjonalistyczno-prawnych podporządkowania Kościoła państwu.

Wszystkie przesłanki dramatu postawione zostały podczas pontyfikatu Klemensa XIII.

Pierwszy akt dramatu rozegrał się w Portugalii, gdzie wielki wpływ na króla miał premier Sebastiano Carvalho, markiz z Pombal, wolnomyśliciel i praw-

nik o charakterze nacjonalistycznym. W 1759 r. oskarżając Jezuitów o nielegalny handel oraz że byli uczestnikami spisku na życie króla, bez żadnego poważnego dochodzenia i procesu zarządził *zniesienie cywilne* Towarzystwa w Portugalii i we wszystkich jej koloniach w Ameryce Południowej. Dobra Zakonu zostały skonfiskowane przez państwo, Jezuici portugalscy uwięzieni, a inni, obcego pochodzenia, po wsadzeniu ich setkami na okręty, wypędzeni i wyladowani na wybrzeżach Lacjum, w Państwie Kościelnym, aby zajął się nimi papież.

Kilka lat później, największe państwo katolickie Europy – Francja, "pierworodna córka Kościoła", lecz od dawna już przeniknięta wolną myślą iluministyczną i doktryną masonską, w 1764 r. ręką króla Ludwika XV ratyfikowała dekret *państwowego zniesienia* Towarzystwa jako „niebezpiecznego dla państwa”, konfiskując jego dobra materialne. Głównymi sprawcami rozwiązania Zakonu był premier Choiseul i oficjalna kochanka króla, potężna markiza Pompadour. Zniesionym eks-Jezuitom pozwolono jednak przejść do kleru diecezjalnego pod władzę biskupów, zrywając jednak wszelką więź posłuszeństwa wobec ich dawnych przełożonych.

Przykład francuski rozlewał się jak plama oleju. W 1767 r. Aranda, mason i premier Hiszpanii, postanowił *zniesienie cywilne* Jezuitów w Hiszpanii i we wszystkich jej koloniach Ameryki i Azji. Wszyscy ojcowie zostali aresztowani, wypędzeni, stłoczeni jak zwierzęta na okrętach, które skierowane zostały do Civitavecchia w Państwie Papieskim. Wielu ojców zmarło z wycieńczenia w czasie przeprawy przez Ocean Atlantycki z hiszpańskich kolonii w Ameryce Łacińskiej.

Setki jednak zdołało dotrzeć do Civitavecchia, lecz Klemens XIII nie chciał ich przyjąć na znak protestu przeciwko metodzie postępowania Hiszpanów. Biedni wypędzeni Jezuici musieli oddalić się od brzegu, błądzić po Morzu Tyrreńskim, dopóki Republika Genui nie zezwoliła im na schronienie się na Korsyce. Pozostali tam jedynie przez dwa lata, gdyż w 1769 r. wyspa została sprzedana Francji, tak że uciekinierzy zostali ponownie wypędzeni i przetrzuceni do Państwa Papieskiego.

W międzyczasie, w roku 1767, król Neapolu, za namową wolnomysliciela premiera Tanucci *zniósł cywilnie* Towarzystwo w swoim Królestwie w Italii Południowej i na Sycylii, wyrzucając Jezuitów do Państwa kościelnego. W 1768 r. minister księcia Parmy i Piacenza Du Tillot dołączył się do *zniesienia* Jezuitów w swym księstwie. To samo uczynił na wyspie Malcie Wielki Mistrz Kawalerów Fonseca.

Niedługo potem, 2 lutego 1769 r., wyczerpany cierpieniami zmarł Klemens XIII⁹.

2. Klemens XIV a Bracia Mniejsi Konwentualni

Nadchodzą lata, w których na scenę powracają Bracia Mniejsi Konwentualni. 2 maja, po trzech miesiącach konklawe, głosy kardynałów wyborców skoncentrowały się na kard. Lorenzo Ganganelli, franciszkaninie konwentualnym,

który przyjął ministerium Piotrowe pod imieniem Klemensa XIV. Pontyfikat tego syna św. Franciszka był jakby koroną dotkliwych cierni i krzyżem niehumanitarnych cierpień moralnych. Pełnomocni ambasadorzy dworów burbońskich, szczególnie Giuseppe Monino z Hiszpanii, rozpoczęli koncentrację mocnych, stanowczych i twardych nacisków, aby wymusić na papieżu breve *znoszące kanonicznie* Towarzystwo Jezusowe, wcześniej państwowo zniesione i wypędzone z połowy Europy, Ameryki Łacińskiej oraz z innych kolonii należących do mocarstw katolickich.

Klemens XIV starał się zyskać na czasie przez trzy lata, z roku na rok, obiecując a potem odwołując obietnicę.

Pełnomocny ambasador Monino posunął się nawet do gróźb: Hiszpania miałaby się posunąć do *cywilnego zniesienia* wszystkich zakonów w swoich posiadłościach, jeśli papież nie zniesie Jezuitów. Fragment jego *Relacji* z audiencji odbytej u papieża w dniu 30 sierpnia 1772 r. i wysłanej na dwór w Madrycie może nas dobrze wprowadzić w klimat otwartego zastraszenia obrażającego papieża:

„Ja, pisze Monino..., uzasadniałem, że jedynie zniesienie całkowite zadowoliliby króla; nie mogłem zrezygnować z wyraźnego oświadczenia, że przedłużanie się zwłoki mogłoby spowodować wielki pożar, większy niż można sobie to wyobrazić. Dałem do zrozumienia, że chodziłoby o zniesienie wszystkich zakonów. Po deklaracji papieża, że wylał już trochę wody na ten pożar, odpowiedziałem: „Niestety, woda ta znajduje się w odległości 400 godzin od pożaru, nie może więc mieć siły do ugaszenia pożaru, a ktoś wie co w międzyczasie może się jeszcze zdarzyć”.

Poza tą tragedią dla Kościoła, istniało realne niebezpieczeństwo schizmy. Wiadomo było, i papież posiadał na ten temat informacje, że od czasów markiza Pomballo brany był pod uwagę projekt uczynienia z Kościoła w Portugalii patriarchatu narodowego, o ile to tylko możliwe niezależnego od Rzymu, jeśli papież nie zdecyduje się znieść Jezuitów. Kiedy również cesarzowa austriacka Maria Teresa została zjednana przez Francję do idei konieczności zniesienia Jezuitów, co było prawnie możliwe na terenie całego imperium austriackiego, papież poddał się biorąc pod uwagę bardzo poważne, być może nieodwracalne szkody, jakie spotkałyby Kościół powszechny. W konflikcie obowiązków wołał ochronić Kościół, instytucję Boską, niż tę ludzką (fundację religijną).

Klemens XIV, po dokładnym przestudiowaniu motywów, które uzasadniałyby tego rodzaju krok, z wielkim żalem i bólem dnia 29 listopada 1772 r. wydał polecenie przygotowania breve *znoszącego* Towarzystwo Jezusowe. Zarys breve był gotowy w pierwszych dniach stycznia 1773 r., lecz papież odczekał jeszcze parę miesięcy zanim je zatwierdził i podpisał. Uczynił to dnia 21 lipca 1773 r. Breve *Dominus ac Redemptor*, nie wchodząc w meritum oskarżeń skierowanych przeciwko Towarzystwu Jezusowemu przez różnych władców, uspra-

wiedliwia to poważne pociągnięcie kanonicznego zniesienia wyjaśniając, że Towarzystwo stało się powodem niezgody między narodami chrześcijańskimi i dlatego dalsze istnienie przeszkodziłoby w przywróceniu pokoju w Kościele powszechnym. Po zniesieniu natomiast również dawni Jezuici mogli byli zaangażować się na nowo w różne posługi kapłańskie wstępując według własnego uznania do innych zakonów lub inkardynując się jako kapłani do diecezji. Byłoby to natomiast niemożliwe (w całej Europie i w Ameryce), gdyby przedstawiali się jeszcze jako Jezuici.

Nawet po podpisaniu breve papież Klemens XIV nie ogłosił go jeszcze trzymając je w ukryciu aż do 16 sierpnia.

W tym właśnie burzliwym i niespokojnym klimacie poproszeni zostali Bracia Mniejsi konwentualni przez swego współbrata papieża, którego zdrowie zostało nadwężone z powodu bólu i cierpień zadanych przez brutalność państw katolickich sprzysiężonych przeciwko papieżowi, aby nie odmawiali posługi, o którą prosiła ich Stolica Święta. Prośba ta dotyczyła powrotu i współpracy ze Stolicą Świętą poprzez przyjęcie delikatnej odpowiedzialności za spowiedź w patriarchalnej bazylice św. Piotra w Kolegium Penitencjarzy, dotychczas powierzonym Jezuitom, które to kolegium w krótkim czasie miało stać się nie obsadzone. Uważamy, że ostatnie korekty konieczne do realizacji propozycji, jaką Zakon przyjął w duchu służby Stolicy Świętej, poczynione zostały 2 sierpnia 1773 r., gdy nie zostało jeszcze opublikowane breve znoszące Jezuitów. W dniu tym, korzystając z uroczystości odpustu asyckiego, Klemens XIV wyszedł w sposób półpubliczny z papieskiego pałacu na Kwirynale, gdzie rezydował, i udał się do Bazyliki Dwunastu Apostołów, siedziby Kurii Generalnej Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych. Przyjęty został przy wejściu bazyliki przez ministra generalnego Zakonu, o. Luigi Maria Marzoni da Vimercate (Mediolan), przez prokuratora generalnego o. Nicola Antonio Scandalibeni z Ankony, przez kurie i przez znaczniejszych ojców klasztoru.

Papież odprawił mszę św. przy ołtarzu w kaplicy św. Franciszka obok zakrystii, zyskał odpust, potem zatrzymał się, aby wysłuchać drugiej mszy celebrowanej przez jednego z jego osobistych kapelanów.

Po dopełnieniu świętych funkcji, papież udał się na pierwsze piętro klasztoru, gdzie znajdował się apartament kard. Giuliano Della Rovere (przyszłego papieża Juliusza II), w którym mieszkał sam Klemens XIV przed wyborem na papieża.

W tych salach (które dzisiaj przystosowane są dla biblioteki klasztoru Świętych Apostołów) odbyła się przy drzwiach zamkniętych długa rozmowa prywatna papieża z ministrem generalnym i kurią.

Na koniec, po otwarciu drzwi, przyjęci zostali zakonnicy klasztoru dla ucałowania stóp, natomiast w chwili pożegnania minister generalny złożył w darze papieżowi „obraz Świętego (Franciszka) malowany na jedwabiu, ozdobiony złotą

koronką, pasek zakonny oraz serwetkę ze sztucznych kwiatów” (Cracas, *Diario Ordinario*, n. 8498, ss. 6-7).

Wykonanie breve znoszącego Zakon Jezuitów powierzone zostało przez papieża komisji kardynalskiej, w skład której wchodził: Corsini, Marefoschi, Carafa, De Zelada i Casali. Zebrali się oni w dniach 6, 9, 12 i 16 sierpnia 1773 r. Pod wieczór 16 sierpnia (był to poniedziałek) ogłoszono natychmiastowe wprowadzenie w czyn breve *Dominus ac Redemptor*.¹⁰ Prałat Macedonio, sekretarz komisji kardynalskiej, w towarzystwie asesora Alfani, chronieni przez znaczną eskortę papieskich żołnierzy (byli to korsykańscy żołnierze najemni) oraz służby porządkowej, udali się natychmiast do domu należącego do kościoła *Il Gesù*, aby formalnie i prawnie ogłosić zniesienie Towarzystwa Jezusowego. Zawoławszy przełożonego generalnego o. Lorenzo Ricci wraz z jego konsultą, przeczytana została treść breve. Na wszystkich Jezuitów w domu nałożony został areszt domowy aż do czasu nowego rozporządzenia. Zabroniono im schodzić do kościoła *Il Gesù*, odprawiania mszy św., słuchania spowiedzi oraz sprawowania jakiegokolwiek funkcji liturgicznej. Funkcje te, ale w formie prywatnej, mogli spełniać w swojej wewnętrznej kaplicy klasztornej. Biedny generał, zapytany, czy przyjmuje breve, odpowiedział, że to wszystko, co poleca papież, jest dla Jezuitów święte i nie wymaga z jego strony żadnej zgody. Został zatem zaaresztowany i przeprowadzony przez służbę do więzienia w Castel San Angelo, gdzie pozostał do śmierci, która nastąpiła w 1775 r.

Tegoż samego wieczoru 16 sierpnia, o tej samej godzinie, inni urzędnicy komisji kardynalskiej pojawili się we wszystkich domach Jezuitów, aby wykonać kanoniczne zniesienie, przy zastosowaniu tych samych formalności oraz tego samego nakazu aresztowań: w Kolegium Rzymskim (oraz kościele S. Ignazio), w nowicjacie S. Andrea del Quirinale, w pałacu naprzeciw S. Callisto in Trastevere (gdzie schronili się Jezuici wypędzeni z Portugalii) oraz w kolegiach, gdzie Jezuici byli profesorami: Kolegium Niemiecko-Węgierskim, Szkockim, Angielskim, Greckim oraz Maronickim.

Kościół *Il Gesù* oraz *S. Ignazio* powierzone zostały czasowo Kapucynom, którzy od ranka 17 sierpnia rozpoczęli celebrowanie mszy św. i słuchanie spowiedzi.

3. Bracia Mniejsi Konwentualni w Kolegium penitencjarzy watykańskich

Po południu, 16 sierpnia 1773 r. penitencjarze jezuicki sprawowali normalną posługę spowiedzi w swoich konfesjonałach w bazylice św. Piotra, nie przewidując, że będzie to ich ostatni dzień posługi.

Po zamknięciu bazyliki watykańskiej wraz z zachodem słońca, powrócili do swego mieszkania Gorgi, piętnastowiecznego pałacu Della Rovere-Pallotta na placu Scossacavalli (obecnie numer domu 145). Ten artystyczny pałac zakupiony został przez jezuickich penitencjarzy w 1668 r., podczas gdy ich pierwot-

na rezydencja na placu św. Piotra została zniszczona dla zbudowania kolumnady Berniniego (11 lat pracy: 1656-1667).

W godzinę po zachodzie słońca, u bramy zjawił się mons. Carafa wraz z notariuszem i innymi urzędnikami w towarzystwie najemnych korsykańskich żołnierzy, którzy zablokowali wszystkie wyjścia. Po zwołaniu wszystkich penitencjarzy w komplecie wraz z ich rektorem o. Giacinto Stoppini, kardynał Caraffa przeczytał breve znoszące zakon oświadczając, iż Towarzystwo wygasało oraz komunikując, że papież odbiera im Kolegium Penitencjarzy, aby je powierzyć Braciom Mniejszym Konwentualnym. Wszyscy zostali zmuszeni do pozostania w areszcie domowym z absolutnym zakazem wychodzenia z pałacu i pokazywania się w mieście.

Posługę spowiedzi u św. Piotra rozpoczęli Bracia Mniejsi Konwentualni we wtorek rano w dniu 15 sierpnia 1773 r. Bracia wyszli procesjonalnie z bazyliki Świętych Apostołów i udali się, aby objąć konfesjonały w bazylice watykańskiej. Byli tam ojcowie asystenci generalni z Francji, Niemiec i Polski oraz niektórzy inni ojcowie, wszyscy prowadzeni przez mons. Giacomo Antonio Riccardini OFMConv, biskupa tytularnego Nikopolis w Bułgarii. W następnych tygodniach przybyli inni bracia z różnych prowincji Zakonu, aby zapewnić spowiedź we wszystkich głównych językach europejskich, łącznie z językiem greckim. Wszyscy przybyli z obediencją o. generała i z władzami udzielonymi przez kardynała Penitencjarza większego. 14 września o. generał mianował pierwszego Rektora Kolegium Penitencjarzy Konwentualnych, o. Francesco Maria Bonelli, z Republiki San Marino, byłego ministra prowincjalnego Marchii.

Ojcowie spełniali swoją posługę przez około rok czasu przy zatwierdzeniu papieskim danym jedynie *vivae vocis oraculo* (ustnie). 10 sierpnia 1774 r. Listem Apostolskim *Miserator Dominus* papież Klemens XIV potwierdził prawne przekazanie na zawsze Kolegium Penitencjarzy na Watykanie Braciom Mniejszym Konwentualnym. Papież ustalił, że Kolegium winno się składać z 13 braci kapłanów (spośród nich jeden pełnić będzie funkcję rektora). Dwunastu z nich będzie penitencjarzami: dwóch na język francuski, dwóch na hiszpański i portugalski, jeden na niemiecki, jeden na węgierski, jeden na polski, jeden na angielski, jeden na grecki i jeden na język iliryski. Jeden z ojców pozostawał do dyspozycji potrzeb domu i do czytania w refektarzu: „Religiosus... qui vel pro ministro serviat, vel ad mensam legat”.

Do posług materialnych domu i do kuchni przewidziano bądź czterech braci konwersów bądź także osoby świeckie.

Jako miejsce zamieszkania Penitencjarzy papież przydzielił ten sam pałac Della Rovere-Palotta na Piazza Scossacavalli, który w międzyczasie został opuszczony przez Jezuitów.

Dokument papieski podpisany został przez Klemensa XIV w ostatnich dniach jego życia: 22 września 1774 r. umierał w pokoju po długich cierpieniach po-

noszonych dla Kościoła, mając zaledwie 68 lat i 11 miesięcy życia. Do ostatniego tchnienia towarzyszył papieżowi generał Zakonu o. Marzoni.

Nie było papieża, który pozostawiłby autorów historii Kościoła w większej niezgodzie. Nasz historyk Benoffi komentował: „Podzielone są sądy wielu odnośnie postawy zajętej przez Klemensa wobec stowarzyszenia religijnego o wielkim znaczeniu; stąd niektórzy obdarzają go pochwałami, inni ostro go krytykują. Wszyscy jednak czynią krzywdę jego uczciwości. Pierwsi dlatego, że oskarżają go, iż z wielkimi oporami podjął ten krok, drudzy że w kolizji konieczności instytucja ludzka musiała ustąpić przed boską” (dz. cyt. s. 325).

My, aby nie być oskarżonym o stronnictwo cytując autora Braci Mniejszych Konwentualnych, posłuchajmy również oceny Jezuitę, o. Zaverio de Ravignan:

„Trudności zewnętrzne owych czasów, nacisk moralny wywierany przez państwa, aby wymusić na Klemensie XIV dekret zniesienia Jezuitów, bezskuteczność półśrodków, przedłużane odkładanie decyzji sprzeciwiającej się im, obecność i oddziaływanie na niego osobistości żyjących najbardziej wrogie uczucia przeciw Towarzystwu Jezusowemu, groźby, i obawa schizmy, jakie zniewalały papieża, łagodnego i pojednawczego z charakteru, to splot przyczyn, które mocno wpływały na sposób działania Ojca świętego i wyrobiły w nim przekonanie, iż pokój wymagał, aby pominął on milczeniem swoje przywiązanie i szacunek dla Towarzystwa, aby poświęcić w obliczu smutnych roszczeń tych niefortunnych czasów. Taka jest, moim zdaniem, prawda, a papież nie potrzebuje niczego innego, jak prawdy”¹¹.

W tej materii nie można nam odmówić możliwości postawienia trzech problemów: – Czy zdecydowane *nie* papieża w odniesieniu do kanonicznego zniesienia Jezuitów przekonałoby katolickich władców Europy do skreślenia dokonanego już zniesienia państwowego i do zezwolenia na powrót do swych państw i do pełnienia zadań wcześniej wypędzonych zakonników? – Czy zdecydowane *nie* papieża miałoby wystarczającą moc, aby przeszkodzić władcom wprowadzenie w czyn cywilnego zniesienia wszystkich Zakonów? – Czy stanowcze *nie* papieża nie spowodowałoby może dla całego Kościoła w Europie i Ameryce Łacińskiej katastrofy gorszej niż ta czasowa, jaką było zniesienie Zakonu?¹²

Będzie może pożytecznym przeczytać „głos” dotyczący papieża Klemensa XIV, jaki pojawił się w II tomie *Enciclopedia Ecclesiastica* z 1944 r.: „Niewątpliwie gdyby Klemens XIV, jak jego poprzednik, przeciwstawił się sprzysiężonej przemocy dworów, wzbudziłoby to pod pewnym względem wielki podziw. Lecz czy mógł lub powinien był uczynić to za wszelką cenę? Breve (jego poprzednika) z 12 lipca 1769 r, które odnawia łaski i przywileje dla misjonarzy Towarzystwa i zawiera pod ich adresem przepiękne pochwały, wystarczyło, aby wzbudzić gniew dworów. W pewnych sytuacjach ustąpienie może być aktem

mądrości a nie małoduszności. Nikt nie może przewidzieć co nastąpiłoby, gdyby Klemens pozostał nieustępliwym w swoim *nie* przeciw zgodnym żądaniom dworów. Papież musiał jednak dobrze rozważyć wszelkie możliwe następstwa... Pragniemy przytoczyć za Castiglioni także ocenę wybitnego Jezuita Cahours: „Czy było uzasadnione zniesienie Towarzystwa Jezusowego? Tak, gdyż Stolica Święta miała prawo znieść to, co sama ustanowiła. Czy było to rozropne i stosowne? Wielu temu przeczy. Ja wraz z moimi ojcami odnoszę się z szacunkiem do osobliwej sytuacji, w jakiej znalazł się Wikariusz Chrystusa i sądzę, że tym razem ofiara Jonasza pozostawionego rozszalałym falam miała na celu jedynie uśmierzenie burzy” (ss.188-190).

IV. Od historii do kroniki: Bracia Mniejsi Konwentualni w Watykanie

Siedzibą Kolegium Penitencjarzy był więc pałac Della Rovere-Palotta przez dalszych 175 lat. Po tzw. „zajęciu Rzymu” ze strony królestwa Italii w dniu 20 września 1870 r. i następującym zniesieniu cywilnym przez rząd wszystkich Zakonów, co zostało zatwierdzone przez parlament w dniu 19 czerwca 1873 r., n. 1402 (2 seria), a co zostało opublikowane 25 czerwca jako akt wykonawczy odnośnie do wszystkich klasztorów Lacjum należącego kiedyś do Państwa Papieskiego, zmniejszona wspólnota penitencjarzy Braci Mniejszych Konwentualnych jako „międzynarodowa” mogła przetrwać, ale większa część pałacu została odebrana i skonfiskowana na rzecz państwa, a więc udostępniona właścicielom świeckim, którzy założyli tam swoje apartamenty.

Sytuacja Penitencjarzy stawała się coraz trudniejsza. Czytamy w protokołach z kapituł klasztornych, że były dwa powody ich trudności: zmuszeni byli do tolerowania zależności od współlokatorów świeckich, którzy niejednokrotnie zakłócali spokój domu zakonnego, oraz ciężar podatków nałożonych przez państwo włoskie, które same jako takie pochłaniały jedną trzecią dochodów Penitencjarzy.

Papież Benedykt XV (1914-22) myślał o uwolnieniu Penitencjarzy od tych obciążeń i osadzeniu ich obok Bazyliki św. Piotra w dawnym gmachu Niższego Seminarium (dziś zwanym Trybunałem), ale nie udało mu się zrealizować tego planu. Problem wypłynął za Piusa XI (1922-39), który wziął go pod rozwagę, kiedy w związku z podejmowanymi i ogłaszanymi projektami urbanistycznymi Rzymu, myślano o zburzeniu pałacu „Borghi”, aby zbudować nową i obszerną arterię do św. Piotra łącząc ją z mostem Vittorio. Przewidziano również wyburzenie pałacu „Penitencjarzy”. W następstwie jednak projekt ten został przepracowany i przystąpiono jedynie do wyburzenia budynków, które były „udręką” między Borghi Vecchio i Nuovo, aby zrobić miejsce dla nowej „via della Conciliazione”. Burzycielski kilof rozpoczął swoją pracę w 1936 r.

Stary pałac „Penitencjarzy” został więc oszczędzony jako piętnastowieczny zabytek. Jego architektem był prawdopodobnie Baccio Pontelli. Zarząd Sztuk Pięknych zdecydował, aby doprowadzić budynek do jego czystych pierwotnych renesansowych kształtów, odsłaniając również malowidła warsztatu Pinturicchio, jakie ozdabiały sale wewnętrzne. Z tych racji postanowiono, że taki „historyczny” pałac nie może być dłużej przeznaczony na apartamenty prywatnych rodzin, a tym mniej dla klasztoru.

Realizacja projektu mogła się rozpocząć dopiero pod koniec wojny światowej, lecz Kawalerzy Zakonu Rycerskiego św. Grobu w Jerozolimie, proponując sponsorowanie prac restauracyjnych, wydzierżawili wszystkie apartamenty od świeckich i zachęcali Penitencjarzy, aby sprzedali również swoją część.

2 lutego 1945 r. rektor Kolegium o. Francesco Monay skierował gorącą prośbę do papieża Piusa XII, przedstawiając mu rodzące się trudności oraz prosił, za poparciem kardynała Nicola Canali penitencjarza większego i protektora Zakonu oraz za zgodą ministra generalnego o. Bedy Hessa, aby papież zezwolił sprzedać należącą do Kolegium część zabytkowego pałacu (kiedyś przy via della Conciliazione n. 37) i przyznał nowe pomieszczenia dla Kolegium Penitencjarzy wewnątrz Państwa Watykańskiego, podejmując w ten sposób dawny projekt Benedykta XV.

Prośbę powtórzono 2 marca 1945 r. zmieniając jedną propozycję: Ojcowie Penitencjarze odstapiliby na własność Stolicy Świętej ich apartamenty w gmachu przy via della Conciliazione (bez sprzedawania ich Rycerzom św. Grobu), wyrażając równocześnie chęć otrzymania w zamian gmachu Trybunału Watykańskiego przy placu św. Marty, co dałoby Penitencjarzom możliwość pełnienia ich posługi z większą łatwością i sprawnością.

Trudności techniczno-administracyjne powstałe na drodze realizacji tego projektu (nie zatrzymujemy się na nich) opóźniły bardzo decyzję Ojca Świętego, który ostatecznie przychylił się łaskawie do prośby Ojców Penitencjarzy podczas audiencji udzielonej 19 marca 1947 r. kardynałowi Canali, który w międzyczasie został Przewodniczącym Papieskiej Komisji Państwa Citta del Vaticano, zatrzymując równocześnie funkcję protektora Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych.

Pozytywna odpowiedź papieska została sformalizowana listem protokolarnym n. 151479/26 z 26 marca 1947 r., podpisanym przez kard. Giovanni Battista Montini (przyszłego Pawła VI), Zastępcę Sekretarza Stanu.

Oto jej zarządzająca część: „Ojciec św. zgodził się, aby Stolica Święta przyjęła darmowe odstąpienie praw należących do Kolegium Penitencjarzy Bazyliki Watykańskiej w części pałacu położonym w Rzymie przy via della Conciliazione numer 37, zarządzając równocześnie, że w miejsce aktualnego zamieszkania Kolegium to będzie miało za darmo rezydencję w Mieście Wa-

tykanie, za wyjątkiem obciążeń i opłat nałożonych na tych wszystkich, którzy mieszkają w Watykanie”.

Przeniesienie nie nastąpiło jednak natychmiast. 24 maja 1947 r. kapituła klasztorna postanowiła odroczyć je „sine die” (bez określenia daty), to znaczy do chwili, kiedy „Zwierzchnik Zakonu Rycerzy Grobu Świętego będzie mógł zacząć odnowę pałacu zajmowanego obecnie”.

Ostatecznie od rozpoczęcia konserwacji oraz koniecznych prac dostosowawczych i urządzenia wnętrz 3 i 4 piętra gmachu przeznaczonych dla Ojców Penitencjarzy minął prawie rok. Kapituły klasztorne z listopada i grudnia 1947 r. odbywały się jeszcze w dawnym miejscu zamieszkania przy via della Conciliazione.

Po raz pierwszy kapituła zwołana została w Watykanie w dniu 26 listopada 1948 r. Sekretarz Kapituły zanotował: „W tym protokole należy przypomnieć, że w miesiącu kwietniu (1948 r.) Kolegium Penitencjarzy św. Piotra, z polecenia przełożonych, przeniesione zostało z dawnej rezydencji przy via della Conciliazione do nowej siedziby”.

Przeniesienie dokonało się więc w czasie burzliwego miesiąca zacieklej batalii wyborczej do sformowania pierwszego parlamentu Republiki Włoskiej, która to batalia osiągnęła swój szczyt w wyborach z 18 kwietnia 1948 r. Wszystkie katolickie siły polityczne zmobilizowały się w celu osiągnięcia zwycięstwa i osiągnęły je ogromną większością głosów nad siłami politycznymi kierującymi się duchem marksistowskim i (w tym czasie) stalinowskim.

Dziś Kolegium Penitencjarzy Watykańskich Braci Mniejszych Konwentualnych, złożone z 13 penitencjarzy zwyczajnych dla różnych języków europejskich i wschodnich, u progu Trzeciego Milenium, przygotowuje się z nową nadzieją i franciszkańskim posłuszeństwem Kościołowi, do zaoferowania posługi pojednania chrześcijanom wszystkich kontynentów, którzy napłyną pielgrzymując do Rzymu w czasie Jubileuszu Roku 2000.

20 marca 1998 r. Ojciec św. Jan Paweł II skierował list do Penitencjarza Większego, Prałatów i Urzędników Penitencjarii Apostolskiej oraz do zakonników, którzy pełnią posługę Penitencjarzy w bazylikach patriarchalnych Rzymu, mówiąc między innymi:

„Dzięki składam Panu za to, że również w tym roku 1998 przygotowującym do Wielkiego Jubileuszu, poświęconym medytacji i wzywaniu pomocy Ducha Świętego, pozwala mi zwrócić się z tym orędziem ...*do Zakonników Braci Mniejszych, Braci Mniejszych Konwentualnych, Dominikanów i Benedyktynów, którzy pełnią obowiązek Penitencjarzy...*

Moje gorące podziękowanie kieruję do Pana, Ojca miłosierdzia... Oddajmy cześć i dziękujmy Panu, gdyż On czyni wszystko dla swojej chwały..., a przez to wszystko dysponuje dla naszego zbawienia. Zbawcza wola Boga, która jest blaskiem Jego chwały, uobecnia się w szczególny sposób w administrowaniu

sakramentu Pojednania, który jest głównym przedmiotem codziennej służby pełnionej przez Penitencjarię i przez Ojców Penitencjarzy...

Jako zadatek łaski Pana, która niech użyżnia te pragnienia i tę ufność, z serca udzielam wam Apostolskiego Błogosławieństwa”.

(z j. włoskiego przełożył Bruno Gancarz OFMConv)

PRZYPISY

- ¹ Biorąc pod uwagę charakter tego wykładu upamiętniający pięćdziesięciolecie, że jest to pierwsza informacja kronikarska dotycząca Kolegium Penitencjarzy Braci Mniejszych Konwentualnych w Watykanie, woleliśmy podjąć łatwy wykład unikając włączania do tekstu cytatów. Wystarczy tylko przypomnieć, że wykorzystaliśmy jako źródła najlepszych i najbardziej znanych autorów podręczników historii ogólnej Kościoła oraz Braci Mniejszych Konwentualnych, nie wyłączając Waddinga i naszego Francesco Antonio Benofii (*Compendio di storia minoritica*, Pesaro 1829, wydanie pośmiertne) Wykorzystano także tomy IV/1 i 2 *Bullarium Franciscanum*, n.s., wydane staraniem Cesare Cenci OFM (lata 1484-92), a dla roku 1773 *Diario ordinario*, n. 8498 i 8502 sławnego Cracas. Istotnych informacji dostarczyły nam takie dokładne dzieła, jak: F. Sacchini, S.J., *De poenitentiaris minoribus Basilicae Vaticanae. Documenta*, Roma 1873; D. Sparacio, OFMConv, *I Minori Conventuali e S. Pio V*, Gubbio 1924; L. Oliger, OFM, *I Penitenzieri francescani a S. Giovanni in Laterano*, w: „Studi Francescani” 11(1925), ss. 495-522; tamże 12(1926), ss. 66-92; C. O'Donnel, OFMConv, *Frați Minori Conventuali Penitenzieri nella Basilica di S. Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano 1975 [wraz z uzupełnieniami, które ukazały się w „Miscellanea Francescana” 76(1976), ss. 251-261]; J. Wicki, SJ, *Le „Memorie” dei Penitenzieri Gesuiti di S. Pietro*, w: Arch. Hist. Societatis Jesu” 57(1988), ss. 263-313; A. Zucchi, OP, *La sacra Penitenzieria Apostolica e l'Ordine di S. Domenico*, Firenze 1943. Archiwum klasztorne Kolegium Penitencjarzy OFMConv dostarczyło wiele różnych dokumentów z okresu współczesnego.
- ² Uważam za konieczne dodać „uwagę” odnoszącą się do określenia „Bracia Mniejsi”, która pojawia się już w Regule zatwierdzonej z 1223 r.: „Reguła i życie Braci Mniejszych jest takie...”, gdyż określenie to, jako bezpośrednie określenie „Franciszkanów”, dziś spaczne zostało powtarzającymi się historycznymi niedokładnościami oraz niewłaściwymi dodatkami, które powodują wcale niemałe zamieszanie i niepewność. Kiedy jest mowa o tych dawnych minorytach (chodzi o wiek XIII – XV), rozumie się przez to określenie braci jedyne i jeszcze nie podzielone *Ordo Minorum*, aż do roku 1415, kiedy reforma „Regularnej Obserwacji” francuskiej otrzymała pierwsze kanoniczne zatwierdzenie, lub, jeśli chcemy, do r. 1446, kiedy wspomniana reforma wraz z innymi Obserwancjami narodowymi, na mocy dekretu Eugeniusza IV stała się praktycznie niezależna od pierwotnego pnia, otrzymując własną hierarchę wikariuszowską. *Ordo Minorum*, Minoryci z tych najdawniejszych czasów, to nikt inny, jak franciszkanie pnia oryginalnego, którzy począwszy od XV wieku, od wspomnianych dat, nazywani byli praktycznie „Bracia Mniejsi Konwentualni” dla odróżnienia od nowej rodziny Regularnej Obser-

wancji. Nazwani byli oni w ten sposób prawnie również przez Kościół po roku 1517. Dzisiejsi „Bracia Mniejsi” lub „Franciszkanie” przez antonomazję (i przez bezprawne przywłaszczenie nazwy wspólnej innym rodzinom franciszkańskim), posiadając jako znak odróżniający OFM, nie mogą identyfikować się historycznie z „Bracmi Mniejszymi” z 1223 r. Wspomniane dzisiejsze określenie i jej skrót OFM są przyznawane jedynie i słusznie członkom nowej, wielkiej i jedynej rodzinie franciszkańskiej powstałej w 1897 r. z połączenia z historycznym odłamów Minorytów Obserwantów, Reformatorów, Alkantarystów i Rekolektanów. To połączenie usankcjonowane zostało konstytucją apostolską *Felicitatem quadam* Leona XIII z 4 października 1897 r.

Byłoby nieścisłością historyczną stosowanie najnowszego określenia OFM do dawnych Minorytów (np. do św. Antoniego, św. Bonawentury, bł. Dunsza Szkota). Dla uniknięcia niemożliwych do przyjęcia pomyłek, będzie przez nas używana odnośnie tych zakonników skrót *OMin* (bracia z Ordo Minorum, czy Frati Minori-Conventuali, „ante litteram”). Konkretnie penitencjarzami franciszkańskimi bazylik patriarchalnych, o których tu mowa, byli zawsze począwszy od około 1228 do 1569 roku Frati Minori-Conventuali.

- ³ 3 maja 1933 r., listem apostolskim *Quod Divina*, Pius XI ustanowił również Kolegium Penitencjarzy Ostyjskich, powołanych z mnichów benedyktyńskich bazyliki św. Pawła poza Murami.
- ⁴ Wspomniane *Bullarium*, w przytoczonych dokumentach, podaje penitencjarzy franciszkańskich w tych bazylikach nazywając ich zawsze „Bracia Mniejsi”. Określenie to zawsze wskazywało braci „Wspólnoty” lub „Minorytów Konwentualnych”. Kiedy w jakimś dokumencie *Bullarium* wspomina braci nowej rodziny franciszkańskiej zreformowanej, mówi o nich nie jako penitencjarzach, ale jako penitentach, którzy proszą o pojednanie. Odróżnia ich wyraźnie od „Braci Mniejszych” nazywając ich „Bracia św. Franciszka Obserwancji”.
- ⁵ Odnośniki do *Bullarium Franciscanum*, n.s. IV/I, Grottaferrata 1989, nn. 117, 479, 1124, 1144, 1170; tom IV/2, Grottaferrata 1990, n. 1443.
- ⁶ Reguła św. Franciszka nazywa przełożonego generalnego Braci Mniejszych „ministrem generalnym” i pod tym tytułem wybierani byli wszyscy Generalowie Braci Mniejszych Konwentualnych od 1227 do 1517 r. Bulla *Ite vos* Leona X (29 maj 1517 r.) odwróciła dotychczasowe pozycje: Braciom Regularnej Obserwancji przyznała pełną autonomię i niezależność od Konwentualnych, przyznała im prymat prawny (wpierw będący w posiadaniu Konwentualnych), a ich przełożonym generalnym tytuł „ministra generalnego”. Ta zmiana nazwy, z małymi wyjątkami, występuje u wszystkich papieży wieku XVI aż do Sykstusa V, który przywrócił, także dla Konwentualnych, nazewnictwo franciszkańskie „ministra generalnego”, stosowany później przez Klemensa VIII i innych papieży do dnia dzisiejszego.
- ⁷ „Episcopus Conchensis... cogitavit hoc anno (1566) minorum conventualium reliquias in Hispania superstites extinguere” (*Annales* ad an. 1566, t. XX, s. 69nn.)
- ⁸ Szczegółowy opis tych wydarzeń został już ogłoszony drukiem staraniem V. Redondo w wiadomościach OFMConv „Fraternus Nuntius” z marca-kwietnia 1981 r.
- ⁹ Tu i ówdzie, w pismach nie dbających o ścisłość pisarzy powtarza się, że Klemens XIII zmarł w przeddzień ogłoszenia dekretu zniesienia Instytutu św. Ignacego za pośrednictwem gotowego już breve. Historycy natomiast udokumentowali,

50 lat obecności Braci Mniejszych Konwentualnych w Państwie Watykańskim...

że papież zwołał tylko komisję kardynałów, aby przebadać problem Jezuitów. Domniemane breve zniesienia z r. 1769 nie jest im znane. Nie wspominają o tym takie wydania podręcznikowe, jak Pastor, Bihlmeyer-Tuechle, Fliche-Martin, Lorz, Hertling, Gelmi, Gligora-Catanzaro jak też historycy jezuicki: Llorca-Garcia Villoslada-Montalban, Martina.

Niech pozostanie ważnym dla wszystkich to, co w tej sprawie napisał Pastor: „Aby nie podejmować samemu decyzji w sprawie tak wielkiej wagi dla całego Kościoła, papież zwołał na 3 lutego 1769 roku Kongregację kardynałów dla rozważenia spraw Jezuitów, gdy uder mózgu położył kres jego życiu w dniu 2 lutego o godzinie 11.00 w nocy” (XVI/1, s. 993).

- ¹⁰ Historycy zauważają, iż kardynałowie mogliby nadać wykonaniu breve znoszącemu sposób bardziej ludzki i stawiają papieżowi zarzut, iż nie interweniował do komisji kardynalskiej w tej materii.
- ¹¹ Z. De Ravignan SJ, *Clemente XIII e Clemente XIV*, Libreria Carlo Frisiani, 1885.
- ¹² Faktycznie po zmianie na lepsze sytuacji politycznej w 1814 r. papież Pius VII przywrócił Kościołowi Towarzystwo Jezusowe.

HISTORIA

Symeon Józef Barcik OFMConv
W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 8 (1999)

FRANCISZKANIE W POLSCE PIERWSZY ETAP ROZWOJU – XIII W.

1. Zakładanie klasztorów

Pierwszy klasztor franciszkanów na ziemiach polskich został założony we Wrocławiu, a drugi w Krakowie. Kto ich tu sprowadził? Ten problem stanowił przedmiot dyskusji przez długie wieki. Fundację we Wrocławiu przypisywano księciu Henrykowi Pobożnemu, zaś w Krakowie temuż księciu, lub Bolesławowi Wstydliwemu, albo innym jeszcze fundatorom¹. Fragmentaryczność źródeł stanowiła podstawową trudność w rozstrzygnięciu tego zagadnienia. Obecnie – jak się wydaje – powyższe pytanie nie ma większego znaczenia.

Przybycie Braci Mniejszych na ziemię polskie nastąpiło bowiem z inicjatywy samego zakonu i było przejawem jego dynamizmu. Wiązało się to bowiem przede wszystkim z decyzją św. Franciszka, powziętą na kapitule generalnej w Asyżu w 1221 r., rozesłania braci do wszystkich krajów katolickich. Pierwsze rozesłanie braci do krajów zaalpejskich i zamorskich nastąpiło na kapitule generalnej w Asyżu w 1217 r., jednakże franciszkanie nie byli znani, biskupi i książęta odnieśli się do nich z rezerwą, dlatego musieli wrócić do Italii bez większych rezultatów². Drugie rozesłanie bardzo szybko zaowocowało, gdyż biskupi, pod wpływem bulli Honoriusza III (z 1220 r.) i polecających listów kardynałów, tym razem życzliwie przyjęli zakonników. Wtedy to św. Franciszek wysłał dużą grupę (25) z braćmi włoskimi na czele do Niemiec, wśród których wyróżniał się Jan z Pian del Carpini, niezwykle zasłużony dla rozszerzenia zakonu w Europie środkowej i wsławiony swą późniejszą misją do Mon-

gołów, oraz kronikarz i wikariusz prowincji czesko-polskiej Jordan z Giano. W 1230 r. nastąpił podział ogromnej niemieckiej prowincji na dwie: reńską i saską. Z tej ostatniej prowincji bracia mniejsi wyszli na wschód i północ, i jeszcze w latach trzydziestych XIII wieku doprowadzili do utworzenia czterech, a może nawet pięciu nowych prowincji zakonnych: Danii (obejmującej całą Skandynawię) Czech i Polski, Austrii oraz Węgier (z węgierskiej wyodrębniła się prawdopodobnie dalmacka prowincja Sklawonii)³.

Pierwszoplanową rolę odegrał wspomniany Jan z Pian del Carpini. W latach 1228-1230 był prowincjałem Niemiec i prawdopodobnie wtedy zetknął się ze Słowianami zachodnimi i postanowił zakorzenić zakon na terenach środkowo-wschodniej Europy. W 1232 r. objął urząd prowincjała Saksonii. Wówczas wzorem św. Franciszka rozesłał – jak zaznaczył kronikarz – braci do Czech, Węgier, Polski, Danii i Norwegii⁴. Jeszcze w 1232 r. bracia mniejsi objęli klasztor św. Jakuba w Pradze, który zbudował dla nich król czeski Wacław I. Dwa lata później siostra króla, św. Agnieszka Przemyślidówna, wstąpiła do ufundowanego przez siebie klasztoru św. Franciszka w Pradze⁵. Natomiast o swoim pierwszym pobycie w Polsce Jan Pian del Carpini wspomina w swej relacji z podróży do wielkiego chana Mongołów w 1245 r. Po objęciu urzędu prowincjała Saksonii w 1232 r., zanim wysłał zakonników do Polski, sam osobiście przybył do Wrocławia i tu zapewne dłuższy czas się zatrzymał, przemawiając za tym jego przyjazne kontakty z biskupem Tomaszem I, z prałatami i z księciem Henrykiem Brodatym. Być może, iż wtedy także osobiście, lub przez innych zakonników, przygotował grunt do założenia klasztoru w Krakowie, który wówczas był we władaniu Henryka Brodatego (†1238). Mając takie poparcie Jan z Pian del Carpini wysłał braci do Wrocławia. Stało się to zapewne między 1232 a 1234 r. Jan z Pian del Carpini – podkreślił to A. Zwiercan – mógł tego dokonać tylko w pierwszym trzechleciu swoich rządów, przed kapitułą generalną, na której miał złożyć urząd prowincjała. Nie mógł przewidzieć, że będzie prowincjałem Saksonii i Polski do r. 1239⁶. Data przybycia minorytów do Wrocławia nie jest całkowicie pewna. Prawdopodobnie należy ją umiejscowić ok. 1234 r. Jan Furstenhain, kronikarz z Brna, w 1502 r. podał, że „w roku 1232 bracia mniejsi... przybyli do Czech, a stąd do Polski”⁷. We Wrocławiu zamieszkali w tymczasowym pomieszczeniu. Przyjmuje się, że książę Henryk Pobożny wystawił dla nich okazały kościół św. Jakuba, który został poświęcony jeszcze przed 1241 r., gdyż tutaj został pochowany, gdy zginął w bitwie z Tatarami pod Legnicą. W Krakowie zaś franciszkanie osiedlili się w 1237 r. I ta data jest pewna, podaje ją bowiem *Rocznik krakowski* i *Rocznik miechowski*. Przybyli zaś tutaj z Pragi, jak to wspomniany kronikarz Furstenhain zanotował⁸.

W lipcu 1238 r. Jan z Pian del Carpini na kapitule w Pradze, z upoważnienia generała zakonu br. Eliasza z Kortony, utworzył prowincję czesko-polską, którą w następnym roku zatwierdziła kapituła generalna w Rzymie. Pierwszym

provincjałem został Tworzymir, Czech, który trzy miesiące później (14.10.1238) zwołał kapitułę prowincjalną we Wrocławiu. Po tej kapitule nastąpiło zapewne rozesłanie braci, bowiem w ciągu dziesięciolecia na samym tylko Śląsku powstało 6 nowych klasztorów, które zakładali Czesi lub Polacy. Niemcy natomiast – jak później oświadczył biskup wrocławski Tomasz II – znaczącej roli początkowo nie odgrywali⁹.

W historiografii franciszkańskiej pokutuje jeszcze twierdzenie, że to książęta piastowscy sprowadzili braci mniejszych do Polski. Według K. Kantaka Henryk Pobożny mógł widzieć we franciszkanach pożądaných pomocników, bowiem w "Kurii rzymskiej znaczyli wiele, mogli brać księcia w obronę w razie zatargu z dostojnikami duchownymi"¹⁰. A. Zwiercan stwierdził, że ta opinia K. Kantaka jest mitem – „Franciszkanizm nie był ruchem politycznym, ale społeczno-religijnym nastawionym na duszpasterstwo”¹¹. Za legendę trzeba też uznać przekaz Jana Długosza, że małoletni książę Bolesław Wstydlivy, za namową swej matki Grzymistawy, sprowadził franciszkanów z Pragi do Krakowa, gdzie wymurował dla nich kościół i klasztor¹². Sami jednak krakowscy franciszkanie, jeszcze długo po Długoszu, nie uważali Wstydliviego za swego fundatora, choć widzieli w nim szczególnego swego dobrodzieja, w dokumentach nigdzie nie występuje słowo „fundator”, ale „emulator”. Dopiero po pożarze klasztoru wraz z archiwaliami w 1655 r. franciszkanie chcieli oprzeć swój stan posiadania w Krakowie na pewnej podstawie i dlatego uznali Bolesława za swego fundatora, a nawet posłużyli się – jak stwierdził Rosenbaiger – „podrobionym dokumentem o rzekomej darowiźnie, uczynionej im przez księcia – byle mieć gwarancję krakowskich posiadłości”¹³. J. Kłoczowski twierdzi, że książęta piastowscy w XIII wieku, od samego początku, pełnili rolę zasadniczego „mecenaśa i protektora ruchu franciszkańskiego. W wielkim stopniu odnosi się to zresztą do całego ruchu zakonów żebrzących”¹⁴. Dowodem na to – wg Kłoczowskiego – ma być fakt wstąpienia co najmniej 30 Piastówien do klarysek oraz „ponad 60 czy nawet 70 pochówków piastowskich w kościołach franciszkanów i klarysek”¹⁵.

W średniowiecznych źródłach nie znajdziemy potwierdzenia faktu sprowadzenia franciszkanów do Polski. „Jeżeli cała Europa, poza Italią, nie znała franciszkanów, to w jaki sposób mogli ich znać polscy książęta?” – pyta o. Zwiercan¹⁶. Należy zatem stwierdzić, że to z inicjatywy św. Franciszka bracia mniejsi udali się do Niemiec i innych krajów zaalpejskich i z inicjatywy zakonu (Jan z Pian del Carpini) udali się do Polski. Trzeba tu zwrócić uwagę na sposób zakładania klasztorów przez zakony żebrzące, zupełnie różny od stosowanego przez zakony mniszę. Benedyktyni i cystersi obejmowali klasztor w posiadanie, gdy były już ukończone budynki, zaś utrzymanie zakonników było zabezpieczone poprzez nadania (uposażenia) w ziemi. I to był początek fundacji. Natomiast zakony żebrzące (dominikanie i franciszkanie), ze względu na ideę ubóstwa, nie

mogły liczyć na utrzymanie z majątków ziemskich – żyli z ofiarności społeczeństwa. W przeciwieństwie do zakonów benedyktyńskich franciszkanie osiadali w miastach, gdzie znajdowali pole działalności i środki utrzymania, którymi były jałmużny i ofiary wiernych. Przybywali do zaplanowanego miasta od razu, gdy tylko mieli zapewnione choćby tymczasowe mieszkanie i podstawy materialne do założenia klasztoru. Ważnym elementem było utworzenie duszpasterskiego ośrodka oddziaływania na społeczeństwo. Św. Franciszek w regule zabronił braciom głoszenia kazań bez pozwolenia biskupa diecezjalnego¹⁷. Dlatego przychylność i zgoda miejscowego biskupa miała zasadnicze znaczenie dla założenia klasztoru. Kiedy franciszkanie w 1237 r. przybyli z Pragi do Krakowa, to najpierw uzyskali zgodę biskupa Wisława na osiedlenie się i działalność duszpasterską, zaś kapituła krakowska ofiarowała im parcelę pod budowę kościoła i klasztoru. Klasztor więc powstał na terenie kościelnym, a nie książęcym¹⁸. Za datę założenia klasztoru należy uważać rok osiedlenia się zakonników w danym mieście. Nie było w średniowieczu dokumentów fundacyjnych klasztorów męskich, a o istnieniu konwentu franciszkanów w jakimś mieście dowiadujemy na podstawie przygodnej wiadomości¹⁹.

W przypadku zakładania klasztorów franciszkańskich można mówić o zrodzeniu się nowego pojęcia fundatora zbiorowego. Zakonnicy z ofiar wiernych utrzymywali się i budowali kościoły i klasztory. To wcale nie wyklucza faktu, iż franciszkanie cieszyli się wyjątkową przychylnością i szczodropliwością książąt piastowskich, zwłaszcza z linii wrocławskiej i opolskiej, zaś w Małopolsce Bolesława Wstydliwego, jego żony bł. Kingi i siostry Salomei, a w Wielkopolsce Bolesława Pobożnego i jego żony Jolanty. Nie można jednak zapominać o ofiarności społeczności miejskiej²⁰.

2. Klasztory i ich organizacja

Ekspansja franciszkanów w Polsce zaczęła się od Wrocławia (ok. 1234) i Krakowa (1237). Były to dwa największe ośrodki kościelne na południu kraju, stosunkowo blisko Czech. Głównym terenem rozwoju zakonu na ziemiach polskich był Śląsk. Była to dzielnica, która wtedy bardzo intensywnie się rozwijała. Jeszcze w XIII wieku na Śląsku zostało założonych 20 konwentów franciszkańskich, nie zawsze jednak jest możliwe dokładne ustalenie daty ich powstania. Powstawały także liczne klasztory w innych dzielnicach Polski – w Małopolsce, na Kujawach (Wielkopolsce), na Pomorzu Zachodnim i Wschodnim oraz cztery w krzyżackich Prusach. Do początków XIV wieku, na ziemiach wczesnośredniowiecznej Polski Piastowskiej, wraz z Pomorzem Zachodnim i Prusami krzyżackimi, powstało łącznie 40 konwentów franciszkańskich i 6 klasztorów klarysek²¹.

Ta duża ilość klasztorów spowodowała, że prowincje franciszkańskie podzieliły się – zresztą w całym zakonie – na mniejsze okręgi, zwane kustodiami, którymi zarządzili wyznaczani przez prowincjałów, kustosze lub wikariusze²².

Konwenty, założone na ziemiach polskich, należały do następujących kustodii:

Na Śląsku:

– wrocławska z klasztorami: Wrocław (ok. 1234), Świdnica (1245), Nysa (1257), Namysłów, Brzeg, Środa i Ziębice (wszystkie przed 1284);

– złotoryjska (zwana też budziszyńską): Złotoryja (ok. 1240), Zgorzelec, Lwówek Śląski (1248), Legnica (ok. 1264), Krosno (1272), Lubań (1273), Żagań (przed 1284);

– opolska: Opole (1248?), Bytom (1257), Głogówek (1264), Wodzisław

Klasztory dolnośląskie w Kłodzku i Głogowie należały do kustodii pozaśląskich (Kłodzko do kustodii hrabstwa hradeckiej, a Głogów do gnieźnieńskiej).

W Małopolsce:

– krakowska: Kraków (1237), Sandomierz (1242 – przeniesiona potem wraz z klaryskami do Zawichostu), Nowe Miasto Korczyn (1257), Stary Sącz, Brzeźnica (1286 – przeniesiona do Radomska w 1288), Skala (zlikwidowana ok. 1316).

W Wielkopolsce:

– kujawska, zwana później, gnieźnieńską: Inowrocław (1238), Kalisz (1257), Gniezno (1259), Oborniki (1259), Śrem (1270), Pyzdry (1277), Radziejów (1298).

Cztery klasztory nosiły nazwę pruskich: Toruń (1239), Chełmno, Nowe (1282) i Braniewo (1296). Pierwsze dwa konwenty ok. 1272 r. przeszły z prowincji czesko-polskiej do prowincji saskiej, zaś następne dwa od początku należały do prowincji saskiej.

– szczecińska: prócz Szczecina (ok. 1240) należały do niej Pyrzyce i Gryfice – na prawym brzegu Odry, a także Gryfia (Greiswald) i Strzałów (Stralsund) – na lewym brzegu, poza obecnymi granicami Polski. Wszystkie te klasztory od samego początku należały do prowincji saskiej²³.

Prowincja saska, która w 1230 r. została wydzielona z prowincji niemieckiej, objęła (poprzez Szczecin i inne konwenty) swoim oddziaływaniem Pomorze Zachodnie. Natomiast utworzona w 1238 r. prowincja czesko-polska oddziaływała na Pomorze Wschodnie, Prusy i Śląsk. Punktem spornym między tymi dwoma prowincjami były tereny Śląska i Łużyc. Początkowo nad klasztorami na tych ziemiach utrzymywała zwierzchnictwo prowincja polsko-czeska, później jednak przewagę uzyskała prowincja saska. Przyczyną takiego stanu rzeczy było silne osadnictwo niemieckie w XIII w. Powstające i rosnące szybko miasta miały przewagę ludności niemieckiej i były lokowane na prawie niemieckim. Coraz też więcej Niemców napływało do franciszkańskich klaszto-

rów. Łączyły ich bliskie stosunki z Saksonią i Bawarią. Nic dziwnego, że przy nadarzającej się sposobności przeszli do prowincji saskiej.

Nieporozumienia narodowościowe skłoniły generała zakonu św. Bonawenturę do przysłania w 1262 r. komisarza Alana. W następnym roku (1263), na wniosek tego komisarza, kapituła generalna w Pizie pozbawiła prowincję czesko-polską prawa wyboru prowincjała, a równocześnie przyłączyła kustodię złotoryjską do prowincji saskiej, a morawską do austriackiej. Te postanowienia – jak zaznaczył Kantał – „wypadały wyraźnie na korzyść Niemców”²⁴. Trzy lata później (1266) kapituła generalna w Paryżu przywróciła obie kustodie prowincji czesko-polskiej. Nie był to koniec kłopotów. Kapituła generalna w Asyżu w 1269 r. znowu odebrała prowincji czesko-polskiej dwie kustodie: złotoryjską przyłączyła do saskiej, a krakowską do węgierskiej. Dalsze zmiany poczyniła kapituła generalna w Lyonie w 1272 r., która przywróciła prowincji kustodię krakowską, ale przyłączyła do saskiej kustodię złotoryjską i wrocławską. Prawdopodobnie wtedy klasztor w Głogowie przeszedł z kustodii wrocławskiej do gnieźnieńskiej. W 1284 r. prowincjał saski Burkard odprawił kapitułę prowincjalną we Wrocławiu i ta data stanowi ostateczne oderwanie tych dwu kustodii (złotoryjskiej i wrocławskiej) od prowincji czesko-polskiej i przyłączenie ich do prowincji saskiej. Na nic się zdały protesty biskupów polskich, zebranych pod przewodnictwem arcybiskupa Jakuba Świniki, na synodzie prowincjalnym w Łęczycy w 1285 r., którzy w ostrych słowach przeciwko niemieckim franciszkanom żądali przywrócenia dawnych granic prowincji. Arcybiskup zarzucił biskupowi wrocławskiemu Tomaszowi II, że dopuścił do gwałtownego napływu Niemców do śląskich klasztorów i oderwania kustodii wrocławskiej. Stan ten zatwierdziła kapituła generalna w Mediolanie w 1285 r.²⁵. To wielkie wzmocnienie żywiołu niemieckiego we franciszkańskich klasztorach śląskich najbardziej uwidoczniło się podczas ostrej walki biskupa Tomasza II z księciem wrocławskim Henrykiem Probussem w latach 1284-1287. Franciszkanie, wbrew dominikanom i duchowieństwu diecezjalnemu, zdecydowanie stanęli po stronie księcia, nie uznając nawet rzuconego przez biskupa interdyktu²⁶.

Wiek XIII to czas burzliwego rozwoju zakonu franciszkańskiego na ziemiach polskich. W drugiej połowie tego stulecia została ustalona terytorialna granica prowincji czesko-polskiej z prowincją saską na całe średniowiecze i przetrwała aż do 1517 r., czyli do podziału całego zakonu. Prowincja czesko-polska liczyła 7 kustodii i 38 klasztorów: 4 kustodie czeskie (praska, hradeć-hralska, litomierzycka i morawska) i 3 polskie (krakowska, gnieźnieńska i opolska) z 16 klasztorami. W prowincji bardzo wyraźnie – jak pisał J. Kłoczowski – „można wyróżnić dwa okresy: okres przewagi czeskiej do wojen husyckich, a następnie od lat dwudziestych XV wieku okres przewagi polskiej. Punkt ciężkości prowincji przenosi się wówczas z Pragi do Krakowa”²⁷.

3. Ustrój i działalność

Franciszkanie w Polsce brali gotowe wzory z Zachodu i stosowali na ziemiach polskich rozwiązania wypracowane we Włoszech czy Francji. Dotyczy to np. wielkiego problemu ubóstwa i sporów, jakie jeszcze w XIII wieku były prowadzone w zakonie. Należy jednak stwierdzić, że w Polsce nie było w ogóle problemu tzw. *fraticellów*, którzy najbardziej skrajnie pojmowali problem ubóstwa, nawet wbrew wszelkim rozstrzygnięciom samego papieża. Wiązało się z tym również zagadnienie konwentualizmu, pojmowanego według zachodnich wzorów²⁸.

W 1217 r., na kapitule generalnej w Asyżu, dokonano podziału zakonu na jednostki administracyjne zwane prowincjami²⁹. Sytuacja prawna i faktyczna poszczególnych prowincji nie była jednak jeszcze ustabilizowana i np. br. Elias, jako minister generalny, według własnego uznania tworzył prowincje, mianował i odwoływał prowincjałów. Dopiero kapituła generalna, zebrana w 1239 r. w Rzymie, która pozbawiła urzędu br. Eliasza, ustaliła liczbę prowincji na 32 i prerogatywy kapituł prowincjalnych co do wyboru czy odwoływania ministrów prowincjalnych; zawsze jednak wymagane było zatwierdzenie przez ministra generalnego³⁰.

W prowincji czesko-polskiej, jak w każdej innej, władzę sprawował prowincjał (*minister provincialis*). W XIII wieku czas urzędowania prowincjała nie był jeszcze w zakonie ograniczony i nieraz trwał kilkanaście lat lub aż do zgonu. Wszyscy prowincjałowie zgłaszali swoją rezygnację na kapitule generalnej i ona ją przyjmowała albo odnawiała urzędowanie. W wypadku przyjęcia rezygnacji kapituła generalna wyznaczała wikariusza prowincji, który po powrocie do prowincji miał niezwłocznie zwołać kapitułę i przeprowadzić wybór nowego prowincjała. Prowincjał był zobowiązany co roku zwoływać kapitułę (zgodnie z wytycznymi reguły), podczas której składał sprawozdanie ze swego urzędowania. Do najważniejszych obowiązków prowincjała należała wizytacja prowincji i to zarówno męskich jak i żeńskich klasztorów. To było przyczyną, że prowincjał prawie ustawicznie musiał być w drodze. Nie zachowały się żadne akta wizytacyjne prowincjałów ze średniowiecza. A może ich wcale nie sporządzano! Wizytację prowincjał prowadził razem swoim socjuszem i usługującym bratem zakonnym³¹.

Wyższą władzę od prowincjała posiadała kapituła prowincjalna, która zbierała się corocznie. Termin jej odbycia był ustalany na poprzedniej kapitule, albo prowincjał rozsyłał specjalne wezwanie, co jednak rzadko miało miejsce. Kapituły odbywały się w różnych konwentach, najczęściej jednak w Pradze lub w Krakowie. Udział w kapitule, oprócz prowincjała, brali kustoszowie i tzw. dyskreći, czyli delegaci poszczególnych klasztorów (po jednym z każdego). Kapituła wybierała prowincjała i czterech definitorów (rada), zmieniała gwardianów i in-

nych urzędników, wydawała ustawy. Definitoryzy wykonywali swój urząd jedynie podczas kapituły, po jej zakończeniu ustawały ich kompetencje. Nie stanowili jeszcze stałego organu zarządu prowincji. Wobec nich prowincjał składał sprawozdanie (tzw. syndykację), a także gwardianowie i inni urzędnicy³².

Prowincje dzieliły się na mniejsze okręgi zwane *kustodiami*. Na ziemiach piastowskiej Polski wraz z Prusami, a zatem na terytorium odpowiadającym dzisiejszym granicom polskiego państwa, było łącznie 7 kustodii franciszkańskich: 4 w prowincji saskiej – wrocławska, złotoryjska, szczecińska i pruska, a 3 w prowincji czesko-polskiej – krakowska, gnieźnieńska i opolska. Ten podział przetrwał całe średniowiecze³³. Przynależność zakonnika do kustodii miała stały charakter. Przenoszenia odbywały się zasadniczo w obrębie tej samej kustodii. Kompetencje kustosa były duże. On był rzeczywistym przełożonym konwentów i gwardianów swej kustodii. Miał prawo zwoływać kapituły kustodialne, ale z XIII wieku nie ma danych na ten temat. Jego obowiązkiem było co roku zwizytować podległe sobie klasztory. Kontrolował wtedy zarząd konwentu w sprawach duchowych i materialnych. Mógł przenosić zakonników w obrębie kustodii. On również przedstawiał kandydatów do święceń, osądzał przewinienia, nakładał kary³⁴.

Na czele każdego klasztoru stał *gwardian*. Po oderwaniu konwentów śląskich (zwłaszcza Wrocławia) najważniejszym na ziemiach polskich był klasztor krakowski. Gwardian był wybierany przez prowincjała z definitorami na kapitule prowincjalnej, na której składał swoją rezygnację, podobnie jak prowincjał wobec kapituły generalnej; rezygnację przyjmowano, albo przedłużano mu urzędowanie. Na ogół zmiany były rzadkie. Gwardian był przede wszystkim ojcem duchowym klasztornej społeczności, ale miał również obowiązek czuwać nad materialnym stanem konwentu, prowadząc księgę rachunkową. On mianował urzędników klasztornych, przewodniczył kapitule konwencieckiej, która zasadniczo odbywała się raz w roku i miała na celu zbadanie zarządu klasztorem i przygotowanie sprawozdania gwardiana na kapitułę prowincjalną. Często natomiast miała miejsce tzw. kapituła win (*capitulum culparum*), podczas której bracia się oskarżali, a gwardian napominał i nakładał kary³⁵.

Inne urzędy w klasztorze to: *wicegwardian* czyli jego zastępca; *lektor* czyli wykładający zakonnikom teologię i rozwiązujący trudniejsze problemy teologiczno-prawne. Ponadto: *kaznodzieja*, *kantor*, *zakrystian*, *spowiednicy*, a także dwóch *asesorów*, którzy kontrolowali rachunki. W krakowskim konwencie był też specjalny mistrz nowicjuszy, których przyjmował i każdego z osobna kształcił. Wiek przepisany to 14 lat, ale zdarzały się odstępstwa od tej zasady. Całą formację i naukę klerycy pobierali w konwencie. Tak było zresztą w całym zakonie. Zdaniem Kantaka studium zakonne można porównać „do szkoły katedralnej i przyjąć dla niego kurs *trivium* z całym sposobem ówczesnego nauczania, w którym różga zajmowała poczesne miejsce”. Kleryków do święceń

przedstawiał biskupowi kustosz, który brał odpowiedzialność za moralne i intelektualne kwalifikacje kandydatów. Ogólnie można stwierdzić, że wykształcenie u franciszkanów było takie jak w innych zakonach, przewyższało jednak poziom intelektualny duchowieństwa diecezjalnego, bowiem „ogół księży świeckich ciągle poprzestawał na rudymenarnym wykształceniu”. Bracia zakonnicy pełnili w klasztorze obowiązki kucharza, szafarza (kanafarza), furtiana, krawca itp., ale mogli być także zakrystianami albo kwestarzami³⁶.

Niestety, nie wiemy, ilu było franciszkanów w Polsce w XIII wieku, brak jest bowiem odpowiednich danych. Profesor J. Kłoczowski, przyjmując, że zgodnie z prawem, każdy z konwentów żebraczych (dominikanie, franciszkanie) liczył co najmniej 12 braci (choć w wielu ważniejszych było ich znacznie więcej), oblicza, że na terytorium określonym dzisiejszymi granicami Polski w 1250 r. liczba tych zakonników wynosiłaby 300-500 braci, a w 1300 r. 1200-2000 braci. Oznacza to czterokrotny wzrost liczby zakonników żebrzących w drugiej połowie XIII wieku³⁷.

Franciszkanie rekrutowali się z tych samych warstw społecznych, co ogół duchowieństwa, a więc ze szlachty i mieszczan. Przeważał zapewne czynnik szlachecki. „Jeśli w 1270 r. w krakowskim konwencie – napisał K. Kantak – ani jeden zakonnik nie umiał po niemiecku, to chyba żaden nie pochodził z mieszczaństwa; mieszczenie Polacy wówczas niezawodnie władali niemieckim językiem. Wyjątkowo tylko jaki Minoryta mógł być z chłopów, nie dlatego aby czyniono jakieś trudności przy wstępie, ale że stan ich był wtenczas taki, że im to wcale nie przychodziło do głowy”³⁸.

Brakuje przekazów źródłowych na temat życia wewnętrznego XIII-wiecznych minorytów. W XIII w. Komunię św. przyjmowano 13 razy w roku, spowiedź była o wiele częstsza. Obok świętych niewiast: bł. Salomei, bł. Kingi, bł. Jolanty, w tradycji franciszkańskiej przechowała się również pamięć o kilku świętobliwych braciach z XIII w. Należał do nich: Jan Łobdowczyk (†1264), otoczony legendą lektor chełmiński; Wojciech (†1289), spowiednik bł. Salomei, towarzyszył jej w Zawichoście, następnie w Skale, a potem przeniósł się z jej relikwiami do Krakowa, gdzie opiekował się nimi i sam w chorobie doznał cudownego ich działania; Boguchwał, spowiednik bł. Kingi i Bolesława Wstydliwego. Po śmierci Kingi (1292) pozostał w Sączu. Data jego śmierci nieznana. Przypisuje mu się autorstwo pieśni *Bogurodzica* (lata 1280-90)³⁹.

Działalność polskich franciszkanów w XIII w. dokonywała się w innych warunkach niż na zachodzie Europy. Polska była wtedy krajem ubogim, słabo zaludnionym, o surowym klimacie. Poziom życia, nawet wielmożów, był niski. Poziom życia religijnego był również bardzo niski. Niski był także stan moralny księży diecezjalnych (beźżeństwo dopiero wchodziło w praktykę, częste pijaństwo, w kościołach widowiska połączone z zabobonnymi zabawami). Nie mógł być również wysoki poziom intelektualny duchowieństwa (poza wyjątkami),

istniały przecież tylko nieliczne ośrodki wyższej kultury przy katedrach w Krakowie, Wrocławiu i zapewne w Gnieźnie. Wielka część duchowieństwa musiała się zadowolić tym, czego nauczyła się przy posłudze plebanowi (trochę łaciny, umiejętność odczytania czy odśpiewania mszy św., chrzest, udzielanie absencji, namaszczenia). Dotychczasowe zakony (benedyktyni, cystersi, norbertanie) stały wyżej od duchowieństwa świeckiego pod względem moralności i wykształcenia. Zakony te jednak nie miały decydującego wpływu na życie religijne, zakonnicy bowiem często byli cudzoziemcami, a ponadto posiadali wielkie fundacje rolne, w których prowadzenie wkładali dużo sił. „Przy takim poziomie duchowieństwa – jak zaznaczył ks. Kantak – nic dziwnego, że poziom religijności wśród ludu, wśród ogółu wiernych przedstawia się opłakanie”⁴⁰.

W takiej sytuacji zakony żebrzące (franciszkanie i dominikanie) musiały podjąć w szerokim znaczeniu misję wewnętrzną, chrystianizację mas. Ich kościoły i klasztory stawały się ośrodkami promieniującymi na całą okolicę. W każdym klasztorze odprawiano pełne oficjum liturgiczne śpiewane. Podobnie było w kościołach kanonickich, ale na taką liturgię nie było stać kościołów parafialnych. W kościołach zakonów żebrzących częściej można było uzyskać odpusty, którymi papież i biskupi szczerze ich obdarzali. „Zasadniczą jednak rolę grały – podkreślił J. Kłoczowski – jakość i rodzaj usług duszpasterskich różnego rodzaju. Bracia byli wszak specjalnie przez lata przygotowywani w szkołach zakonnych i praktycznie do ich pełnienia, otrzymując w tym zakresie formację bez porównania lepszą niż inne kategorie księży”⁴¹.

Istotną rolę w przygotowaniu i prowadzeniu duszpasterstwa przez księży z zakonów żebrzących odgrywali *lektorzy teologii*, których już wyżej wzmiankowano. Wybierani byli spośród najzdolniejszych i kształceni w specjalnych studiach, które istniały właściwie w każdej prowincji. Były to tzw. *studia solemnia*. Jeśli przyjmowały zakonników z wszystkich prowincji nazywały się studiami generalnymi. Studia takie początkowo istniały w ośrodkach uniwersyteckich, później liczba ich rosła w związku z wielkim wzrostem liczby zakonników w drugiej połowie XIII w. Wykształcony lektor znajdował się w każdym klasztorze. Codziennie prowadził on zajęcia szkolne z wszystkimi braćmi w konwencie i to metodą zajęć uniwersyteckich, czyli z czytaniem tekstów i dyskusją. Dużo miejsca zajmowały sprawy praktyczne, a więc głoszenie kazań, słuchanie spowiedzi. Obowiązkiem lektora było także głoszenie wzorcowych kazań w kościele zakonnym. Wszystko miało później wpływ na świadomość religijną i społeczną, szczególnie mieszkańców miast, w których istniały takie klasztory. Franciszkanie, jako kaznodzieje i spowiednicy, występowali również przy różnych okazjach w różnych kościołach swego okręgu, nawet katedralnych. To rozszerzało zakres ich działań duszpasterskich⁴².

Związek zakonników z ludnością nie ograniczał się tylko do kościoła. Należy tu wspomnieć rolę kwestarza, który w swoim okręgu był roznosicielem

nowin i to nie tylko religijnych, wskutek czego wytwarzały się szczególne związki między ludnością a zakonnikami. Ponadto, do furty klasztornej przychodzili ubodzy, chorzy, kalecy, potrzebujący pomocy i tam ją otrzymywali. Niektórzy bracia znali się na leczeniu, na ziołach, lekarstwach i tą wiedzą służyli potrzebującym. W późniejszym czasie niektóre klasztory posiadały już relikwie: bł. Salomei, bł. Kingi, bł. Jolanty. Ze względu na cuda, jakie miały miejsce za ich przyczyną miejsca te stały się celem pielgrzymek⁴³.

Świątynie franciszkańskie były również ośrodkami szczególnych kultów: Męki Pańskiej, żłóbka, Bożego Ciała, Matki Bożej. Jednak dane na ten temat pochodzą z późniejszych czasów. Z braku odpowiednich źródeł trudno określić rolę III Zakonu w XIII w. w Polsce. Podobnie sprawa przedstawia się z opieką nad cechami rzemieślników.

Franciszkanie zdawali sobie sprawę z wagi, jaką kuria rzymska przywiązywała do *misji wschodniej*, zwłaszcza za pontyfikatu Innocentego IV (1243-1254). Z polecenia papieża w 1245 r. Jan z Pian del Carpini wybrał się z poselstwem do Tatarów. Zabrał ze sobą z konwentu wrocławskiego Benedykta Polaka, który po powrocie w 1247 r. uzupełnił, ustną swoją relacją (zaraz spisaną) na dworze papieskim, w kilku szczegółach pisemną relację Jana. W kontekście misji wschodniej należy spojrzeć na najważniejsze wydarzenie religijne w XIII w. w Polsce, jakim była kanonizacja św. Stanisława i udział w tym akcie franciszkanów. Inicjatywa i główna zasługa w tej sprawie należy bez wątpliwości do biskupa Prandoty. Jego pierwsza prośba wysłana w 1247 r. do Rzymu, poparta przez Bolesława Wstydliwego i innych, nie zadowolili Stolicy Apostolskiej. W 1252 r. przybył do Krakowa, jako komisarz papieski, Jakub Velletri, franciszkanin. Zamieszkał w krakowskim klasztorze, gdzie gwardianem był wspomniany Benedykt Polak, uczestnik wyprawy do Tatarów. Jakub Velletri, jako główny motyw kanonizacji, wysunął jej pożytek dla rozszerzenia wiary katolickiej. Diecezja bowiem krakowska znajdowała się blisko pogan (Prusy, Jaćwież, Litwa i schizmatyczna Ruś). Inne motywy narodowe i polityczne nie były przekonujące, bowiem *advocatus diaboli* uważał sprawę za nieaktualną. Podniesienie argumentu misyjnego pasuje do Benedykta, który świeżo poznał Ruś i znał nastroje w Rzymie. Są to jednak tylko przypuszczenia⁴⁴.

Trzeba tu jeszcze wspomnieć o planach utworzenia biskupstwa misyjnego w Łukowie w 1254 r. Biskupem miał być franciszkanin Bartłomiej z Pragi. Miało zaś oddziaływać na Jaćwież i Litwę. Plany te storpedowali krzyżacy, nie chcąc mieć konkurentów. Jeszcze w 1258 r. papież udzielił różnych przywilejów i praw braciom pracującym na Rusi. Miało to miejsce tuż przed ponownym najazdem Tatarów w 1259 r. Stolica Apostolska chciała zmobilizować pomoc dla księcia ruskiego Daniela, ale pomoc nie nadeszła i Daniel poddał się w niewolę Tatarom. Misja na Rusi musiała zostać zawieszona⁴⁵.

Summary

Franciscans in Poland – first Phase of Development – 13th c.

The Franciscans first settled on Polish soil in Wrocław (approx. year 1234), and then in Kraków (1237). This took place from the initiative of the Convent itself. In the year 1238, the Czech-Polish Province was created. Still in the 13th century on the soil of Medieval Poland, (Piast Dynasty) 40 monasteries were built of which 20 were in Silesia. The Province was divided into custodes. After changes, at the end of the 13th century three Polish custodes belonged to the Czech-Polish Province: Kraków, Gniezno and Opole with 16 monasteries and four Czech custodes. The province was ruled by the provincial. The next level after provincial was a provincial chapter which gathered every year. In every monastery there was a lector which taught monks theology and solved any theological-legal problems. The activity of the Franciscans at that time was concentrated on the spreading of Christianity to people. Franciscan monasteries and churches were becoming powerful and influential centers for the area.

PRZYPISY

- ¹ K. Kantak, *Franciszkanie Polscy*, Kraków 1937, t. I, ss. 13-14, 16; J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich w wiekach średnich*, w: *Kościół w Polsce, Średniowiecze*, Kraków 1966, t. I, ss. 465-466; Tenże, *Bracia Mniejsi w Polsce Średniowiecznej*, w: J. Kłoczowski [red], *Zakony franciszkańskie w Polsce, Franciszkanie w Polsce Średniowiecznej, Franciszkanie na ziemiach polskich*, Lublin 1982, t. I, cz. 1, s. 15; S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie w wiekach średnich*, Kraków 1933, s. 63; G. Labuda, *Kto był fundatorem-założycielem klasztoru franciszkanów w Krakowie?* w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. I, s. 369-381 opowiedział się, w oparciu o późną tradycję, za wojewodą Teodorem – że miał on przekazać, na przełomie 1237/1238, przybyłym z Pragi franciszkanom swój gród na podgrodziu wawelskim.
- ² Anonim z Perugii, którego treścią – zdaniem Lorenzo di Fonzo – „jest biografia św. Franciszka, założenie Minorytów i życie pierwszych braci do 1226-30” – podał: „W niektórych prowincjach bracia zostali przyjęci, ale w żaden sposób nie dozwolano im na budowę domów. Z niektórych innych prowincji wyrzucano ich w obawie, że nie są prawdziwymi Chrześcijanami, jako że nie mieli jeszcze Reguły zatwierdzonej przez Papieża, a tylko przyzwolenie na nią. Z tego powodu wycierpiawszy wiele udręk od duchownych i świeckich, i ograbieni przez zbójców, wrócili do św. Franciszka bardzo strwożeni i zasmuceni. Te prześladowania spotkały ich na Węgrzech, w Niemczech i w innych prowincjach zaalpejskich”, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, Warszawa 1981, t. II, ss. 57, 74-75.
- ³ A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*. w: *W nurcie franciszkańskim*, Kraków 1987, ss. 16-18; J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi w Polsce średniowiecznej*, s. 14; S.

Franciszkanie w Polsce pierwszy etap rozwoju – XIII w.

- Barcik, *Zakon franciszkański w Polsce do 1517 roku*, w: C. Napiórkowski [red.], *750 lat franciszkanów w Polsce. Materiały z sympozjum odbytego w dniach 22-23 listopada 1986 roku w Łodzi-Łagiewnikach*, Niepokalanów 1995, ss. 77-78.
- ⁴ Jordan z Giano, *Chronica*, „*Analecta Franciscana*”, Quaracchi 1885, t. I, s. 17.
- ⁵ J. Hajek, *Bracia Mniejsi w Czechach i na Morawach w XIII-XIV wieku*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. I, s. 264.
- ⁶ W historiografii franciszkańskiej do dziś w przeważającej mierze utrzymuje się data 1236 r. przybycia franciszkanów do Wrocławia, podana przez ks. K. Kantak, *Franciszkanie*, t. I, ss. 13-14.
- ⁷ „A. vero 1232 FF Minores crebrescente fama miraculorum s p n Francisci et s Antonii intrant Bohemiam et inde Poloniam” J. Furstenhain, *Kronika*, w: K. Kantak, *Franciszkanie*, t. I, s. 413.
- ⁸ A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, ss. 17-18; S. Barcik, *Zakon franciszkański*, ss. 78-79.
- ⁹ K. Kantak, *Franciszkanie*, t. I, ss. 19-21; J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich*, s. 466 napisał: „Najpóźniej w 1239 r. doszło do wyodrębnienia się z prowincji saskiej prowincji czesko-polskiej, która właśnie w 1239 r. odbyła kapitułę prowincjonalną we Wrocławiu, pod przewodnictwem Czecha Tworzymira”. Być może wziął pod uwagę zatwierdzenie tej prowincji na wzmiankowanej kapitule generalnej w Rzymie w 1239 r., która zrewidowała i zmniejszyła ilość prowincji utworzonych przez br. Eliasza bez powołania kapituły generalnej.
- ¹⁰ K. Kantak, *Franciszkanie*, t. I, s. 18; por. tenże, *Początki franciszkanów w Polsce*, Gdańsk 1923, ss. 9-10.
- ¹¹ A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, ss. 18-19.
- ¹² J. Długosz, *Roczniki czyli Kronika sławnego Królestwa Polskiego*, księga 6, Warszawa 1973, s. 346.
- ¹³ S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów*, s. 40, 44, 46.
- ¹⁴ J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 21.
- ¹⁵ Tamże, s. 20.
- ¹⁶ A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, s. 18.
- ¹⁷ *Reguła*, IX.
- ¹⁸ Ta pierwotna parcela została powiększona w 1277 r. przez Kingę, która nabyła od kapituły krakowskiej teren ciągnący się w kierunku Wisły i darowała go, wraz z łaźnią, franciszkanom, A. Karwacki, *Materiały do historii Franciszkanów w Polsce*, t. XXII, ss. 7-8, Archiwum OO. Franciszkanów w Krakowie, rkps, sygn. E-I-22.
- ¹⁹ A. Zwiercan, *Nowe spojrzenie na początki franciszkanów w Polsce*, „*Nasza Przyszłość*” 63(1985), ss. 13-14; Tenże, *Franciszkanie w Krakowie*, ss. 18-20; S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów*, ss. 38-39.
- ²⁰ J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 19; A. Zwiercan, *Nowe spojrzenie*, ss. 15-16; Tenże, *Franciszkanie w Krakowie*, ss. 19-20.
- ²¹ J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, ss. 16-19; Tenże, *Zakony na ziemiach polskich*, s. 468.

- ²² J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich*, s. 467.
- ²³ K. Kantak, *Franciszkanie*, ss. 25-26; J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich*, ss. 468-469; S. Barcik, *Zakon franciszkański*, ss. 80-82.
- ²⁴ K. Kantak, *Franciszkanie*, s. 37.
- ²⁵ Tamże, ss. 36-38, 41; J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, ss. 39-43; S. Barcik, *Zakon franciszkański*, ss. 82-83.
- ²⁶ J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 42; K. Kantak, *Franciszkanie*, s. 42.
- ²⁷ J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 43.
- ²⁸ S. Barcik, *Zakon franciszkański*, s. 83.
- ²⁹ A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, s. 16.
- ³⁰ K. Kantak, *Franciszkanie*, ss. 20-21; J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 34.
- ³¹ K. Kantak, *Franciszkanie*, ss. 157-159; S. Barcik, *Zakon franciszkański*, ss. 83-85.
- ³² K. Kantak, *Franciszkanie*, ss. 159-163.
- ³³ J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 43.
- ³⁴ K. Kantak, *Franciszkanie*, ss. 164-166.
- ³⁵ Tamże, ss. 168-173; S. Barcik, *Zakon franciszkański*, ss. 85-86.
- ³⁶ K. Kantak, *Franciszkanie*, ss. 173-174, 176-178; S. Barcik, *Zakon franciszkański*, ss. 86-87.
- ³⁷ J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich*, ss. 473-474.
- ³⁸ K. Kantak, *Franciszkanie*, ss. 175-176.
- ³⁹ Tamże, ss. 95-97, 186; J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich*, s. 476.
- ⁴⁰ K. Kantak, *Franciszkanie*, ss. 81-84.
- ⁴¹ J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich*, s. 478.
- ⁴² Tamże, ss. 478-480; K. Kantak, *Franciszkanie*, ss. 86-87.
- ⁴³ K. Kantak, *Franciszkanie*, ss. 90-91; J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich*, s. 480; S. Barcik, *Zakon franciszkański*, s. 91.
- ⁴⁴ K. Kantak, *Franciszkanie*, ss. 98-100; S. Barcik, *Zakon franciszkański*, ss. 92-93.
- ⁴⁵ K. Kantak, *Franciszkanie*, ss. 101-103.

ESEJ PASYJNY DLA KLASZTORU ŚW. KINGI W STARYM SĄCZU

Historia wizerunków, a zatem i kultu Jezusa Ukrzyżowanego w ojczyźnie św. Kingi, czyli w Krakowie i Starym Sączu, jest bogata i sięga wczesnego średniowiecza. Wystarczy w tym względzie wskazać wizerunek w cysterskim sanktuarium w Mogile i czarny Krucyfiks św. Jadwigi królowej w katedrze wawelskiej. Historię tę możemy rozpiąć między najstarszym krzyżem zwierzyńskim w Krakowie a krzyżem do dziś czczonym w klasztorze klariańskim w Starym Sączu.

1. Najstarszy krakowski krucyfiks

Piotr Hyacynt Pruszczy, opisując zwierzyński kościół Najświętszego Salwatora, stwierdził: „Przed laty miał ten kościół Krucyfiks wielce cudowny, o którym ta jest historia, że jest przysłany z Morawy pierwszemu w Polsce chrześcijańskiemu Książęciu. To Książę (=Mieszko I) tenże Krucyfiks na tym miejscu z wielkiego nabożeństwa w szatę kosztowną, koronę złotą i w trzewiki perłami haftowane ubrawszy, zostawił, do którego skrzypek grać piosenki swoje nabożne chadzał (...). Tradycja jest, że ten w wzyż mianowany Krucyfiks wzięty jest do Syrołu, mila od Loretu, przy którym cudów Pan Bóg ludziom od niego łaski i miłosierdzia żebrzącym pokazuje”¹.

Dokładniejszy opis tego krzyża sporządził prof. Władysław Semkowicz: „Ukrzyżowany, przedstawiony żywy, ma twarz młodzieńczą, bez zarostu, z oczyma otwartymi, pełnymi spokoju, bez śladu cierpienia. Rozdzielone włosy spadają w warkoczach na ramiona, na głowie bez nimbu królewska korona. Postać obnażona, znakomicie modelowana; krótkie perisonium, sięgające kolan, otacza biodra, tworząc kunsztowne, delikatnie rzeźbione wiązania i fałdy. Ramiona poziomo wyciągnięte, nogi zawieszane obok siebie, każda z osobna gwoździem przybita, nie oparte o scabellum (...). Jest to ‘Christus triumphans’ w stylu par excellence zachodnioeuropejskim, ściśle mówiąc romańskim, z jakim spotykamy się na Zachodzie w wieku X-XII”².

A więc Chrystus zwycięski. Nie tyle cierpiący, co królujący z krzyża. Jego ciało, bez paroksyzmu bólu, wykazuje młodzieńczą witalność. Przylega do krzyża bardziej w swobodnym geście oranta niż skazańca. Jego głowy nie ranią cierpień, lecz zdobi złota korona.

Takiego zwycięskiego Chrystusa przedstawiały też portale kościołów i polichromie na ścianach. Niektóre z nich zachowały się do dzisiaj. Np. portal Świętej Trójcy i św. Prokopa w Strzelnie, portal św. Michała w Olbinie, polichromia w prezbiterium kościoła w Bejskach, która jest typową „Biblia pauperum”, gdyż do scen męki Chrystusa artysta wprowadził zwierzęce symbole siedmiu grzechów głównych. Owo skojarzenie katechezy o wadach głównych z cyklem pasyjnym świadczy o tym, że motywem walki z grzechem nie ma być strach przed potępieniem, lecz współczucie z cierpiącym Odkupicielem.

W kościele św. Mikołaja w Wysocicach, na północ od Krakowa, zachował się XIII-wieczny portal, przedstawiający 'Maiestas Christi'. Chrystus, zasiadający na tronie, wspiera nogi na smokach, w lewej ręce trzyma chorągiew, u Jego stóp klęczy dwóch świętych. Jednym z nich to św. Norbert w wasalnym geście ofiarowujący kielich swemu Panu³. Wolno przypuszczać, że św. Kinga jeszcze jako księżna krakowska знаła ten kościół i jego portal.

Ta starożytna i wczesnośredniowieczna tradycja uległa zmianie już w XIII stuleciu, głównie na skutek wypraw krzyżowych do Ziemi Świętej i dzięki charyzmatowi pasyjnemu św. Franciszka z Asyżu. Ten Święty oddział w dwu kierunkach: w skierowaniu pobożności łacińsko-liturgicznej ku pobożności w języku ludowym, o czym świadczą jego *Pieśń słoneczna lub pochwała stworzeń* i *Zachęta dla Ubogich Pań w klasztorze św. Damiana*, oraz w kultywacji Jezusa jako Króla na krzyżu w składaniu Mu hołdu, w uwielbieniu Męża boleści i we współcierpieniu z Nim.

Można twierdzić, że w swej duchowości Święty dokonał znamienitego przejścia od Chrystusa na krzyżu w San Damiano, który nakazał mu naprawić Kościół i którego ogłosił się heroldem, do Jezusa na Alwerni, który wycisnął na nim znamiona swej męki w postaci krwawiących stygmatów.

Oдноśnie do tego wpływu św. Franciszka na przemianę pobożności pisze Agostino Gemelli:

Franciszek zna słodczy chór uroczystego pod sklepieniami świątyń, ale dla siebie i dla swoich poprzestaje na śpiewie improwizowanym, na swobodzie hymnu osobistego, tryskającego miłością Bożą tak ze szczęśliwości jak i z udręki. Ta święta chwalba, śpiewana w języku i na motywach ludu, wchodziła do duszy ludu łatwiej niż ciężki hymn liturgiczny, który stawał się niezrozumiały dla tych, którzy mówili tylko po ludowemu, i za długi dla tych, którzy żyli gorączką pracy mieszczańskiej. Lud uczył się od franciszkanów chwalić Boga po prostu, w języku ludowym.

Nie myśli już tylko o Dworze niebieskim i groźnej wielkości Najwyższego, ile o człowieczeństwie Słowa wcielonego. Szerzyły się *Meditationes vitae Christi*, przypisywane św. Bonawenturze, które rozpamiętywały Ewangelię w jej najdrobniejszych szczegółach tak, jak gdyby pisarz, a z nim czytelnik, widział, słyszał, poruszał się wśród Dwunastu, idąc za Jezusem. Wierni biegli do żłóbków przygotowanych przez franciszkanów, do kazań o Męce Pańskiej, mianych przez nich. Uczyli się od św. Franciszka, który pierwszy stał się godny nosić na swym ciele rany Pana, najbardziej trudnego uczestnictwa w odkupieńczym dziele Chrystusa, aż do Ukrzyżowania.

To nabożeństwo franciszkańskie, szczególnie pasyjne, nie było tylko formalnością, ale znakiem pobożności głębokiej, wchodzącej w najbardziej delikatne struny człowieczeństwa, które wymaga wyrazów konkretnych i wrażeńowych, pobożności, która na przykładzie św. Stygmatyka umie wyrzekać się wszelkiego egoizmu, a na śladzie Doktora Serafickiego umie rosnąć w duchu oczyszczenia i modlitwy, dochodząc do prostej pobożności serca aż do mistycznego zjednoczenia z Jezusem Chrystusem⁴.

Św. Kinga, wielka miłośniczka Jezusa Ukrzyżowanego, była zapewne nosicielką dawnej tradycji i składała hołd Ukrzyżowanemu Panu i Królowi w Jego wizerunku, jaki czciła u siebie, podobnie jak Franciszek czcił Ukrzyżowanego w wizerunku z San Damiano⁵. Ale jeszcze bardziej przejęła się wizją Jezusa na krzyżu, pełnego boleści, zlanego broczącą zeń krwią. Zapewne do takiej wizji i takiego nowego przeżywania męki i śmierci Odkupiciela skłaniała ją część Krzyża świętego, jaką posiadała⁶. Świadczy o tym jej nabożeństwo do pięciu ran Jezusowych⁷, oraz uczestnictwo w cierpieniu Jezusa za pomocą zdumiewających wręcz osobistych umartwień, a także jej współczucie i przychodzenie z pomocą ludziom ubogim, chorym, zwłaszcza trędowatym⁸. W tym względzie, już od swojej młodości była czcicielką Jezusa cierpiącego według wzoru, jaki nakreślił swym życiem święty Stygmatyk z Asyżu.

Była podobna do św. Franciszka w owym przechodzeniu od łacińskiej liturgii Kościoła do nabożeństwa poza-liturgicznego w języku ludowym, skoro odmawiała psalmy tłumaczone, zapewne po raz pierwszy, na język polski:

W kościele sądeckim wprowadziła ciekawą innowację – poleciła przetłumaczyć psalterz na język polski i po sumie, zostając na miejscu, odmawiała na głos w zrozumiałym dla ludu języku dziesięć psalmów⁹.

Jej nabożeństwo pasyjne, jakie pielęgnowała, które z biegiem czasu przybierało nowe formy, stało się dziedzictwem jej klasztoru klariańskiego w Starym Sączu. Ona, która w nim pozostaje w relikwiach swego ciała, wciąż ożywia we wspólnocie siostr klarysek pasyjny kult Jezusa Ukrzyżowanego.

2. Pasyjna pobożność w klasztorze św. Kingi

Pobożność pasyjna już od czasów średniowiecza zajmuje ważne miejsce w kulcie chrześcijańskim w Polsce. Znalazła ona odbicie we wszystkich przejawach życia religijnego. Męka Pana Jezusa wysunęła się na pierwszy plan przede wszystkim w pobożności ludowej. Związała się z pokutą jako umartwieniem i współcierpieniem z Chrystusem Odkupicielem, wyniszczonym z powodu ludzkich grzechów. Średniowieczne spojrzenie na ludzką naturę Jezusa Chrystusa, a więc na Jego mękę i krzyż oczami pełnymi ludzkiego współczucia i miłości, dało do zrozumienia, że Jezusa można adorować nie tylko jako Boga i Pana, ale także kochać i naśladować jako Człowieka.

Teologia ówczesna rozpatrywała dzieło odkupienia w kategorii zadośćuczynienia i cały jego zbawczy sens przypisywała męce i śmierci Chrystusa. Stąd też chrześcijaństwo zachodnie nadało przedstawieniu Jezusa na krzyżu nowe zabarwienie. O ile bowiem starożytni chrześcijanie patrzyli na krzyż Pana od strony skuteczności dzieła Zbawiciela i pojmowali tajemnicę wyniszczającej się Jego miłości w świetle całej jego paschy, to ludzie średniowiecza skupili swą uwagę na samej osobie Ukrzyżowanego. W duchowości tej epoki został przede wszystkim podkreślony moment ofiary Zbawiciela, Króla i Arcykapłana Nowego Przymierza, objawiającego na krzyżu swą zbawczą moc.

Patrystyczny obraz Chrystusa w majestacie zastąpiła wizja Jego męki i krzyżowania. Patrzono na Jezusa zabitego na krzyżu, ociekającego krwią, wyniszczonego katuszami męki i dlatego godnego największego ludzkiego współczucia. Ówcześni mistycy usiłowali zgłębić i opisać wszystkie cierpienia Zbawiciela: fizyczne i duchowe.

Już w XIV stuleciu nastawienie to powszechnie ogarnęło umysły i wyobraźnię wierzących. Z ewangelicznej opowieści wydzielano te epizody, wydarzenia, obrazy i postacie, z którymi można było połączyć silny koloryt uczuciowy. Sceny te konkretyzowano w religijnej liryce budującej powieści, w sztuce plastycznej, w teatrze religijnym, i jak najbardziej w codziennej i częstej modlitwie.

W tych ujęciach Jezus jest niejako zrównany w swym życiu, męce i śmierci z innymi ludźmi. Nie ukrywa swego bólu. Czyni go jawnym, widocznym i mówi o nim każdemu człowiekowi. Aby zaś pobudzić ludzi do jeszcze większej współczującej miłości, objawia nadto swoje wewnętrzne cierpienia, jakich doznał w czasie męki, poczynawszy od agonii w Ogrójcu.

Człowiekowi średniowiecza, przyzwyczajonemu do konkretności, nie wystarczył ogólny opis cierpień Zbawiciela. Pragnął on wnikać we wszystkie odmiany Jego bólu i zgłębić je, policzyć zadane Mu rany i rany, aż do najdrobniejszej kropli krwi przelanej dla zbawienia świata. Dlatego najbardziej charakterystycznym przejawem pobożności pasyjnej było nabożeństwo do ran Jezusowych, które m.in. z wielką miłością pielęgnowała św. Kinga¹⁰.

W tradycji patrystycznej kładziono nacisk na apologetyczną wartość ran Chrystusowych. Jego rany wykazywały prawdziwość Jego ludzkiego ciała, przeciw podawaniu w wątpliwość jego realności przez doketów, gnostyków i neoplatoników.

Rany Chrystusa miały w oczach Ojców Kościoła wartość teologiczną. Z przebitym boki Jezusa na krzyżu wiązali oni bowiem początek Kościoła, porównywanego niekiedy do Ewy utworzonej z boku Adama. W wodzie i krwi, które wypłynęły z otwartego serca Jezusa, widzieli typ dwu wielkich sakramentów: chrztu i Eucharystii.

Rany Zbawiciela miały wartość ascetyczną w kształtowaniu życia chrześcijańskiego, ponieważ – jako narzędzia i cena naszego zbawienia – pobudzały wiernych do pobożności, współczucia i oddania się Panu. Te chwalebne znaki zbawienia umacniały ufność względem Jezusa Chrystusa i leczyły serca wiernych z „rany” niewiary i obojętności.

Wreszcie, rany Jezusa miały w oczach czcicieli wartość eschatologiczną. Wszak Jezus Chrystus na sądzie ostatecznym zjawi się z krzyżem i z ranami jako znakami miłości.

Dobrze znaną tradycję patrystyczną ran Jezusowych zebrał św. Będa Czcigodny (†735), autor licznych modlitw o męce Pańskiej. Teologię ran Zbawiciela zastosował do życia duchowego, żeby ci, których Pan odkupił własną śmiercią, widząc znaki tej śmierci, starali się coraz lepiej zrozumieć, przez jak wielkie miłosierdzie zostali zbawieni.

Ten kierunek pobożności do ran Jezusowych, uznanych za lekarstwo na choroby duszy oraz zabezpieczenie przed grzechem i obronę przed szatanem, przeniknięty żalem i pokutą za grzechy, znalazł wyraz u późniejszych autorów m.in. u św. Piotra Damiani, św. Anzelma z Aosty, św. Bernarda i jego uczniów. Ostateczne konsekwencje z owego kultu ran Chrystusowych wyciągnął św. Franciszek z Asyżu i jego krąg duchowy¹¹. W tym kręgu znalazła się św. Kinga.

3. Klasztor starosądecki jako klasztor pasyjny

Z Golgoty wypłynął strumień płomiennej miłości i płynie przez stulecia do zakończenia świata. Błędzą ci, którzy starają się wykazać, że krzyż wychowuje niewolników. Krzyż, choć wymaga od człowieka wielkiego poświęcenia, uwalnia go od zależności od ludzi, daje mu pełną wolność – wolność dźwigania bez przymusu, wolność dźwigania krzyża siłą ducha, opartego o moc i ofiarę Chrystusa. Historia nie wskazała i nie wskaże żadnego mędrca, bohatera, uczonego, humanisty, który by był przez ludzkość bardziej znany, bardziej ceniony i bardziej miłowany, niż Chrystus¹².

Właśnie św. Kinga dowodzi tej prawdy, że krzyż nie wychowuje niewolników, ale ludzi w pełni wolnych, silnych i ofiarnych. Jako założycielka klasztoru

sióstr klarysek w Starym Sączu zostawiła przykład nabożeństwa do Ukrzyżowanego i męznego udziału w Jego zbawczej ofierze. Wspólnota sióstr tego klasztoru aż do dnia dzisiejszego wypełnia owo dziedzictwo swej świętej Założycielki. Świadczą o tym istniejące do dzisiaj pasyjne obrazy, figury, modlitewniki, a zwłaszcza aktualne nabożeństwo sióstr klasztoru do Jezusa w jego męce i śmierci.

W starosądeckim klasztorze zachowało się wiele zabytków związanych z kultem męki Pańskiej. M.in. w krużgankach klasztoru znajduje się niespotykany i ciekawy obraz *Rozmyślenia o Męce Chrystusa*. Jest to obraz olejny na płótnie z przełomu XVII/XVIII wieku, malowany przez prowincjonalnego, na wpół ludowego artystę z terenu Małopolski. Obraz ten jest charakterystycznym przejawem duchowości franciszkańskiej, której istotny rys stanowiło wczuwanie się w cierpienia Jezusa Chrystusa i rozważanie Jego męki. Przedstawia Matkę Bożą Bolesną, która klęcząc przed odbiciem umęczonego oblicza Jezusa na chuście Weroniki, rozmyśla o męce Syna. Anioł, rozsuwając zasłonę, odkrywa przed nią wizję męki Zbawiciela. w sekwencji epizodów: ostatnia Wieczerza i umywanie nóg apostołom, modlitwa w Ogrójcu, pojmanie, ubiczowanie, koronowanie cierniem, niesienie krzyża, obnażenie z szat, przybicie do krzyża, przebicie boku, złożenie do grobu, Zmartwychwstanie. Wszystkie te sceny rozgrywają się w idealnej przestrzeni symbolizowanej przez chmury. Matka wydarzenia te ogląda okiem wewnętrznym. Malarz uwidoczniał to kierując Jej spojrzenie nie na wizję rozgrywającą się przed Nią, lecz jakby w głąb Jej samej.

W roku 1664 Gabriel Padovani wykonał trzy rzeźby pasyjne: *Chrystus u kolumny biczowania*, *Koronowanie cierniem* i *Upadek pod krzyżem*. Z wieku XVIII pochodzą trzy zespoły stacji Drogi Krzyżowej. Jeden z nich, późnobarokowy, malowany olejno na płótnie, pochodzi prawdopodobnie z pierwszej połowy tegoż stulecia. Pierwotnie znajdował się w kościele. Drugi cykl był rozwieszony na ścianach korytarza kapitulnego na parterze. Trzeci, malowany na drewnie, należał do wyposażenia zakonnego oratorium¹³.

W bibliotece klasztoru znajduje się Droga Krzyżowa w rękopisie jezuity ks. Konstantego Maliszewskiego, z roku 1671: *Medytacje albo Rozmyślenia na cały rok to jest na Niedziele i niektóre Uroczyste Święta z objaśnieniem Ewangeliej Świętej i z przystosowaniem do żywota Świętej Panny Kunegundy Królowej Polskiej Matki i Fundatorki Zakonnicy S. Klary Reguły Franciszka S.* Drugi rękopis to: *Afekty nabożne do Chrystusa Pana Cierpiącego. Rekolekcje duchowne*. Trzeci rękopis nosi nazwę: *Rozmyślenia i Medytacje*. Poza tym jest tu też rękopis zatytułowany: *Przygotowanie na Jubileusz z Męki Pańskiej Fundament*. Z druków późniejszych znajdujemy w tejże bibliotece *Drogę Krzyżową* tudzież pieśni i modlitwy o męce Pańskiej oraz *Gorzkie Żale*, wydane w Pelplinie w 1919 roku drukiem i nakładem księgarni „Pielgrzym”. Pilny autor nie wymienia jednak *Gorzkich Żali franciszkańskich*, śpiewanych w kościele sióstr klarysek w Starym Sączu. Nie wymienia ich także ks. Michał Chorzępa, który twierdzi, że

„przeszukał niemal wszystkie biblioteki, dostępne w kraju”¹⁴. Widocznie szukał wyłącznie *Gorzkich Żali* misjonarskich z roku 1707, ogólnie w Polsce przyjętych do kultu.

Najważniejszym z dawnych wizerunków pasyjnych w klasztorze sióstr klarysek starosądeckich, przy którym do dnia dzisiejszego skupia się pobożność sióstr oraz przyciąga do siebie czcicieli spoza klasztoru, jest dużych rozmiarów cudowny wizerunek, a w rzeczywistości, pochodząca z XVII wieku rzeźba Jezusa na krzyżu. Rzeźba ta przedstawia całego skrwawionego Jezusa, który „skłonił głowę” (J 19, 40). Wywiera ona na widzu wrażenie pełne tragizmu, męczeństwa i śmierci. Choć znam ją z autopsji i mam jej reprodukcję przed sobą, to jednak nie odważam się na opis. Trzeba ją samemu zobaczyć, ewentualnie postarać się o jej fotografię u sióstr starosądeckich. Wielkie nabożeństwo do Jezusa Ukrzyżowanego w tym wizerunku miał m.in. arcybiskup tarnowski Jerzy Ablewicz. (†1990).

Oryginalny krucyfiks znajduje się w klasztorze, w kapitularku, i jest dostępny tylko dla sióstr klarysek. Dlatego, by wyjść naprzeciw pragnieniom i prośbom wiernych czcicieli spoza klasztoru, siostry postarały się o jego wierną kopię, którą wykonał Mieczysław Bogaczyk z Nowego Sącza. Dnia 20 marca 1988 roku, w V Niedzielę Wielkiego Postu, na dziedzińcu kościelnym poświęcił ją bp Józef Gućwa i procesyjnie wprowadził do kaplicy pod chórem kościoła, która od tego czasu nazywa się Kaplicą Krzyża¹⁵. Inne kopie tego krucyfiksu znajdują się w Grodzisku Wielkopolskim, w Kąclowej i u księży jezuitów we Wrocławiu, a najwierniejsza z nich z nich w Tarnowie w kościele Podwyższenia Krzyża Świętego i Matki Nieustającej Pomocy. Parafia ta powstała 10 maja 1925 roku¹⁶.

A oto niektóre formy kultu oddawanego przez siostry klaryski Jezusowi w owym XVII-wiecznym krucyfiksie, według modlitewnika z 1974 roku:

„Akt skruchy” przed rozmyślaniem: „Nieskończonej dobroci Panie Boże, pełna żalu i zawstyżenia rzucam się do nóg Twoich dla mnie na krzyżu przybitych, wyznając, że każdy życia mego moment bez łaski Twojej jest obrzydły w oczach Twoich, żebrzę tylko miłosierdzia Twego, abyś wspomniął na Rany najświętsze Twoje, a nie odrzucał mnie od miłosierdzia Twego, gdyż od momentu tego chcę służyć doskonalej”.

Całując ranę prawej ręki: „Dzięki Tobie nieskończone oddaję, najłaskawszy Panie, za wszelkie dobrodziejstwa Twoje, żebrząc, abym ich na pożytek, a nie na zgubę duszy mojej zażywała”.

Całując ranę lewej ręki: „Któryś tę Ranę dla mnie podjął na Krzyżu, spuść proszę z niej kroplę Krwi najświętszej Twojej, a daj mi poznać wszystkie złości i ładajakości moje.

Całując ranę prawej nogi i robiąc rachunek sumienia: „Ach, (biada) mnie nieszczęśliwej niewdzięcznicy, zem zgrzeszyła przeciwko Temu, który mi tak wiele co momentalne świadczy dobrodziejstwa, jednak u nóg Twoich, Ojcze

miłosierdzia, wymawiam złości moje, /by/ tu się porachować, jakie były myśli, słowa i uczynki”.

Całując ranę lewej nogi: „Żałuję, ach żałuję, najlaskawszy Panie i Ojczy mój, za każdy moment nieszczęśliwego życia mego, w którym nie tylko żem Cię nie kochała, ale i jeszcze i obrażała; lecz wspomnij, Ojczy miłosierdzia, żeś dla mnie rozpięty na krzyżu, a te najświętsze Rany Twoje, które ofiaruję, przyjmuj za dosyć uczynienia za grzechy moje”.

Całując ranę serca: „Nieprzebrane morze dobroci Serca Pana i Zbawiciela mego, którem ja tak wielokroć zraniła moją niewdzięcznością, za co serdecznie żałując postanawiam poprawę życia mego, a Ty, najlaskawszy Panie, jakoś na Longina Ciebie przebijającego spuścił kroplę Krwi Twojej na oświecenie Jego, spuść teraz na duszę i serce moje, gdyż pragnę się z Tobą złączyć i przyjąć Cię duchownie do serca mego. Łaknę Ciała Twego, pragnę Krwi Twojej najświętszej, abym nią poświęcona była, doskonalej kochała i służyć Tobie mogła”.

Każdy i cały dzień siostry klaryski starosądeckie wiązały z Jezusem Ukrzyżowanym, o czym świadczy rozkład intencji porannych wyznaczających przedmiot rozważania na każdy dzień tygodnia: niedziela – modlitwa Pana Jezusa w Ogrójcu; poniedziałek – Pan Jezus związany powrozami za grzechy nasze; wtorek – Pan Jezus przed sądem Annasza; środa – Pan Jezus wyprowadzony z więzienia na powtórny sąd; czwartek – Pan Jezus cierniem ukoronowany; piątek – Pan Jezus na krzyżu wiszący; sobota – „pomyśl, jakobyś przy Grobie Pana Jezusowym spała”.

Obecnie praktykowane są następujące nabożeństwa przed cudownym Krucyfiksem w klasztorze sióstr klarysek starosądeckich:

Codziennie rano, o godz. 5,30 przed wspólnymi modlitwami siostry odmawiają przed Krucyfiksem w kapitulniku modlitwę: „Kłaniamy Ci się Panie Jezu Chryste i błogosławimy Ciebie, żeś przez Krzyż i Mękę swoją świat odkupił. A żebrzę, niech wynikną z pięciu Ran Twoich obfite promienie i oświeca duszę moją, abym nauki duchowne łatwo pojmować mogła i one wypełniać, oraz abym mogła poznać i zrozumieć, co to jest być dobrą zakonnicą i co dobra zakonnica czynić powinna. W tej intencji ofiaruję Ci, Panie Jezu, te pięć pacierzy, które teraz mówić będę, także za grzechy moje”.

Następnie siostry z rozkrzyżowanymi rękami odmawiają 5 razy: *Ojczy nasz, Zdrowaś Maryjo, Chwała Ojcu*. Te pięć pacierzy kończą modlitwą: „W zjednoczeniu Ran Twoich przenajświętszych, któreś na krzyżu na sobie wyrazić dopuścił i one po Zmartwychwstaniu Twoim w uwielbionym Ciele na pamiątkę gorącej Twojej ku nam miłości zostawić raczył, racz tedy przez miłość onych Ran Twoich przenajświętszych odpuścić i zapomnieć wszystkie grzechy moje, za które jedynie dla miłości Twojej serdecznie żałuję, żebrząc łaski Twojej skutecznej ku obrzydzeniu sobie świata i próżności jego i ku uchronieniu się najmniejszej obrazy Jego, nie tylko dzisiaj, ale i w całym życiu moim. Amen”.

Wieczorem, po skończonych wspólnych modlitwach każda siostra odmawia po cichu: *Ojcze nasz*, *Zdrowaś Maryjo*, *Wierzę w Boga*, modlitwę za konających: „O najłaskawszy Jezu miłośniku dusz naszych, błagamy Cię przez konanie przynajświętszego Serca Twego i przez boleści Matki Twojej Niepokalanej, obmyj we Krwi Twojej najświętszej grzeszników całego świata, co teraz w skonaniu zostają i dziś jeszcze umrzeć mają” oraz trzykrotnie akt: „O, Serce Jezusa konające, zlituj się nad konającymi!”

Dniem szczególnego nabożeństwa do Jezusa Ukrzyżowanego jest każdy piątek. O godzinie 15-tej siostry odmawiają 5 pacierzy na pamiątkę śmierci Pana i modlitwę za konających. Tym bardziej w każdy piątek Wielkiego Postu, wieczorem po akcie pokuty z rozkrzyżowanymi rękami odmawiają 5 pacierzy i psalm 51 „Zmiłuj się nade mną Boże” z antyfoną: „Nie racz pamiętać, Panie, na występki nasze albo rodziców naszych i nie chciej nas karać za grzechy nasze”.

W Wielki Piątek siostry zdobią cudowny Krucyfiks kwiatami i światłem, które pali się przez cały dzień – 2 świece i 5 lampek. Zgodnie z przepisami Kościoła po ceremonii adoracji Krzyża przyklękają przed nim aż do liturgii Wigilii Paschalnej. Poza tym siostry za przykładem św. Matki Kingi często klękają u stóp Krzyża, zanosząc do Pana swe prośby. Ilekroć zaś siostra przechodzi koło Krucyfiksu, skłania głowę i mówi po cichu, zgodnie z tradycją pochodzącą od św. Ojca Franciszka: „Kłaniamy Ci się Panie Jezu Chryste i błogosławimy Ciebie, żeś przez krzyż i mękę swoją świat odkupił”¹⁷.

4. Gorzkie Żale franciszkańskie

Wśród nabożeństw pasyjnych klasztoru sióstr klarysek w Starym Sączu osobliwe miejsce zajmują *Gorzkie Żale* franciszkańskie. Znamy je w wersji odmawianej i śpiewanej. Drukiem zostały opublikowane dwa razy. Pierwszy raz w Nowym Sączu w roku 1878 „nakładem i drukiem Józefa Pisha”, drugi raz także w Nowym Sączu w roku 1896 „nakładem i drukiem Romana Józefa Pisha”. Pełny tytuł brzmi: *Gorzkie Żale czyli sposób rozpamiętywania Męki Chrystusowej podczas Postu Wielkiego, zaprowadzone i używane niegdyś przez WW. XX. Franciszkanów w Starym Sączu*. Okładkę zdobi herb: krzyż z emblematami Męki Pańskiej.

To, że franciszkanie późno wprowadzili w swoich kościołach *Gorzkie Żale*, powszechnie dziś znane, które w środowisku misjonarzy św. Wincentego a Paulo w Warszawie zredagował i wydał drukiem w lutym 1705 roku ks. Wawrzyniec Banik¹⁸ trzeba tłumaczyć tym, że przy swoich klasztorach, od roku 1595 mieli inną formę obchodów pasyjnych, mianowicie nabożeństwo „Bractwa Męki Pańskiej”¹⁹. Najbardziej było ono rozpowszechnione we franciszkańskiej Prowincji Polskiej. Było prowadzone w Chełmnie, Grabowie, Kaliszu, Krakowie,

Lelowie, Lublinie, Nieszawie, Nowym Sączu, Piotrkowie, Pyzdrach, Radomsku, Radziejowie, Śremie i Warce²⁰.

Chociaż założycielem Bractwa Męki Pańskiej był biskup Marcin Szyszkowski i podlegało ono jurysdykcji biskupiej, to jednak na skutek jego rozpowszechnienia wśród klasztorów franciszkańskich, społeczeństwo traktowało je jako bractwo franciszkańskie²¹.

W dobie restauracji potrydenckiej wzrosła troska o bractwa kościelne. Uważano je za skuteczny oręż przeciw innowierstwu. Poszczególne zakony zakładały właściwe sobie bractwa, np. dominikanie mieli bractwo różańcowe, bernardyni – Bractwo św. Anny, franciszkanie – Bractwo Paska św. Franciszka obok wymienionego wyżej Bractwa Męki Pańskiej. Wszakże franciszkanie byli otwarci także na inne bractwa, np. Bractwo św. Anny cieszyło się dużym wzięciem. Było ono w Przemyślu, Gródku, Szczepieszynie, Pyzdrach, Śremie, Krośnie, Nieszawie²².

Także franciszkanie w Starym Sączu wprowadzili w XVII stuleciu kult świętych i bractwa. Świadczą o tym zbudowane wówczas kaplice: Matki Bożej Różańcowej, św. Antoniego z Padwy, św. Rocha i św. Sebastiana²³.

Wiadomo też, że za czasu Polski przedrozbiorowej czynnych było tu aż 6 bractw: Przemienienia Pańskiego, MB Różańcowej, Szkaplerza, Pocieszenia NMP, Paska św. Franciszka, św. Antoniego²⁴.

Zapewne powstanie tutaj *Gorzkich Żali* trzeba wiązać z chrystocentrycznym Bractwem Przemienienia Pańskiego. Przemawia za tym biblijna i liturgiczna łączność Przemienienia Pana Jezusa na Taborze z Jego męką. Ewangelista Łukasz zaznacza, że na Taborze z przemienionym Jezusem rozmawiali Mojżesz i Eliasz: „Ukazali się oni w chwale i mówili o Jego odejściu, którego miał dokonać w Jerozolimie” (9, 3), czyli o Jego męce i śmierci. Natomiast św. Mateusz tak opisuje przemienienie Jezusa: „Gdy schodzili z góry, Jezus przykazał im, mówiąc: ‘Nie opowiadajcie nikomu o tym widzeniu, aż Syn Człowieczy zmartwychwstanie’” (17,9). A na pytanie uczniów o przyjście Eliasza odpowiedział: „Eliasz już przyszedł, ale nie poznali go i postąpili z nim tak, jak chcieli. Tak i Syn Człowieczy będzie od nich cierpiał. Wtedy uczniowie zrozumieli, że mówił im o Janie Chrzcicielu” (17, 12-13). Skoro w perykopie Mt 17, 1-8 sam Jezus Chrystus złączył swoje przemienienie z zapowiedzią męki i śmierci, przeto Kościół wprowadził ją, od V wieku aż po dzień dzisiejszy, do liturgii Wielkiego Postu²⁵.

W tytule *Gorzkich Żali* wydanych przez J. Pisza zaznaczono, że były one w Starym Sączu „zaprowadzone i używane niegdyś przez WW. XX. Franciszkanów”. Pozwala nam to twierdzić, że uczynili to jeszcze w XVIII w., w wolnej Polsce, przed likwidacją klasztoru franciszkańskiego przez zaborcę austriackiego (1815 r.). Ponadto wzmianka o cudzie eucharystycznym św. Antoniego z Padwy w hymnie wstępnym do *Gorzkich Żali*:

Padnijmy wszyscy nisko na kolana,
Uznając z osłem to Ciało za Pana,
Który skłonił skroni,
Gdy je niósł Antoni.

świadczy o tym, że tekst ten powstał w czasie żywotnego kultu św. Antoniego Padewskiego w starosądeckim kościele franciszkańskim, w osobnej kaplicy zbudowanej dla tego świętego w XVII wieku, przed rokiem 1656²⁶.

Przyjęcie związku *Gorzkich Żali* starosądeckich z Bractwem Przemienienia Pańskiego pozwala nam na dokładniejsze wskazanie czasu ich powstania, a nawet ich autora. Mianowicie, Bractwo Przemienienia Pańskiego w zakonie franciszkanów w Polsce istniało tylko w dwu konwentach: w Nowym Sączu i Starym Sączu. Ponieważ wiadomo, że w Nowym Sączu zaprowadził je gwardian Bonawentura Sikorski w roku 1767 i wydał drukiem *Zbiór historii, łask i cudów Przemienienia Pańskiego*, dlatego należy też jemu przypisać założenie tego bractwa w Starym Sączu. O. Bonawentura zmarł 7 lat później, 15 października 1774 r. w Nowym Sączu²⁷. Możemy zatem przyjąć, że w międzyczasie, czyli między rokiem 1767 a 1774, założył w Starym Sączu bractwo Przemienienia Pańskiego i ułożył dla niego jako nabożeństwo pasyjne brackie *Gorzkie Żale*²⁸.

O tym, że *Gorzkie Żale* franciszkańskie miały długą tradycję w Starym Sączu i były w nim głęboko zakorzenione, świadczy fakt, że mimo likwidacji bractw kultowych przez cesarza Józefa II w roku 1783, a w tym oczywiście Bractwa Przemienienia Pańskiego, a później likwidacji klasztoru i kościoła franciszkanów, bractwa nie upadły, ale przetrwały tam aż do naszych czasów – w kościele parafialnym i w kościele zakonnych sióstr klarysek. W kościele parafialnym, po usunięciu franciszkanów ze Starego Sącza, śpiewano je aż do roku 1972. Dopiero w 1973 r. ówczesny proboszcz ks. Jan Kos zaprowadził w kościele parafialnym ogólnie przyjęte *Gorzkie Żale* misjonarskie.

W kościele sióstr klarysek śpiewano *Gorzkie Żale* franciszkańskie w Wielki Piątek aż do roku 1973. W tymże roku piszący te informacje, na prośbę ówczesnej ksieni klasztoru m. Małgorzaty Michalik, poprawił ich tekst z roku 1896, ponieważ zawierał wiele wyrażen przestarzałych, a nawet niezrozumiałych. W tej poprawionej formie są śpiewane w dalszym ciągu, od roku 1973, w kościele klasztornym przez siostry klaryski razem z wiernymi w trzy pierwsze niedziele Wielkiego Postu²⁹.

5. Charakter *Gorzkich Żali* franciszkańskich starosądeckich

Omawiane *Gorzkie Żale* są pojęte jako rozmyślanie męki Pańskiej. Mają one wyłącznie charakter chrystocentryczny, pasyjny. Wprowadza do nich hymn o wydźwięku eucharystycznym. Jest on przywitaniem Jezusa „pod osobami chle-

ba i wina". Zachętą do Jego adoracji jest cud eucharystyczny św. Antoniego z Padwy. Hymn ma nastrój optymistyczny, ponieważ uwielbia Jezusa jako „naszego obrońcę”.

Owo rozmyślanie pasyjne dzieli się na pięć części, czyli na pięć stopni męki Pańskiej. Każda część składa się z trzech wątków: rozmyślania, hymnu z modlitwą oraz westchnień „duszy do cierpiącego Jezusa”. W każdym rozmyślaniu są dwie myśli: kolejny opis męki Chrystusa, np. „rozpamiętywać będziemy, co ucierpiał Chrystus Pan przy biczowaniu, gdzie Go z własnych Jego szat obnażono i niemilosierdzie zbito”; i wskazanie intencji dla modlących się, np. „za najwyższą głowę Kościoła i za całe Duchowieństwo”.

Drugim wątkiem każdego stopnia jest hymn pasyjny, stanowiący narrację męki Jezusowej. Wszystkie te hymny mają jednakową ilość dwuwierszy – dwanaście. Hymn kończy się modlitwą, która kojarzy się z podaną uprzednio intencją.

Trzecim wątkiem są „westchnienia duszy do cierpiącego Jezusa”. Składa się on z siedmiu wezwań zakończonych doksologią trynitarną. Ta doksologia w brzmieniu: „Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu, jak była na początku, teraz i zawsze i na wieki wieków. Amen” kończy każdą z pięciu części *Gorzkich Żali*. Takie zakończenie doksologią dawało możliwość dzielenia tych *Gorzkich Żali*, podobnie jak to ma miejsce w *Gorzkich Żalach* misjonarskich. Nie istnieje jednak tradycja, by je dzielono. Śpiewano je w całości tak w kościele parafialnym jak i w kościele sióstr klarysek.

Po odśpiewaniu *Gorzkich Żali* i odmówieniu przynależnych modlitw, celebrans wygłaszał kazanie pasyjne, a po jego zakończeniu „śpiewa się od całego spolsztwa ta pieśń: Wisi na krzyżu, Pan Stwórca nieba...”, a także „Jezu Chryste, Panie miły...”. Zapewne obydwie te pieśni były śpiewane od początku, gdyż już w XVIII wieku były w użyciu³⁰.

Najważniejszą różnicą między *Gorzkiemi Żalami* franciszkańskimi a misjonarskimi jest brak w tych pierwszych lamentu maryjnego. *Gorzkie Żale* starosądeckie są jednolicie chrystologiczne. Z pewnością brak wezwań maryjnych tłumaczy się wystarczająco tym, że w Starym Sączu przy klasztorze franciszkańskim w XVIII stuleciu były aż trzy bractwa maryjne, jako wyżej zostało zaznaczone, które miały swoje własne nabożeństwa maryjne. Nie należało więc wprowadzać ich do chrystologicznego nabożeństwa pasyjnego.

Do tekstu *Gorzkich Żali* franciszkańskich, opublikowanych w roku 1878 i 1896 zostały dołączone tzw. stopnie męki Pańskiej. Jest to zapewne ślad nabożeństwa Bractwa Męki Pańskiej, które za czasów wspomnianego wyżej gwardiana Bonawentury Sikorskiego istniało przy klasztorze franciszkanów w Nowym Sączu. Stopnie męki Pańskiej stanowią od początku do dziś dnia główną oś nabożeństwa brackiego męczarzy. W tekście *Gorzkich Żali* franciszkańskich jest 11 wezwań czyli stopni pasyjnych, podczas gdy w nabożeństwie Bractwa Męki Pańskiej jest ich 15³¹. Pomimo że owe stopnie pasyjne

dołączone zostały do *Gorzkich Żali* przez wydawcę E. J. Pisza (1896 r.), to jednak najstarsi ludzie w Starym Sączu, jak też siostry klaryski, nie pamiętają, by były kiedykolwiek śpiewane.

Summary

Passion Essay for Convent of St. Kinga in Stary Sącz

The patristic picture of Christ in glory was replaced in Medieval times by the vision of His passion and crucifixion. In those years, this passionistic devotion held an important place in the Christian cult in Poland. It found reflection in all forms of religious life. The passion of Christ was primary in the devotion of common people. This was connected with penance as a sacrifice and co-suffering with Christ the Redeemer who was destroyed by people's sins. The Medieval look at the human nature of Jesus Christ, and therefore, His passion and cross with the eyes full of human compassion and love, gave the understanding that Christ can be adored not only as God and Lord, but can be loved and followed as a Man. The characteristic feature of this piety was the devotion to the wounds of Jesus which, among others, was propagated and nurtured by St. Kinga in the Convent of Stary Sącz. The Franciscan *Sorrowful Lamentations*, both spoken and sung, took a special place among the passionistic devotions of this Convent. Many treasures connected with the cult of the Lord's suffering were preserved in the convent (passion pictures, statues, prayer books), and especially the devotion to Jesus in His suffering and death which is still taking place to this day.

PRZYPISY

- ¹ G. Ryś, *Dziesięć wieków diecezji krakowskiej*, Kraków 1998, s. 46.
- ² W. Smekowicz, *Krucyfiks z Sirolo i jego pochodzenie z kościoła Najśw. Salwatora na Zwierzyńcu w Krakowie*, w: „Rocznik Krakowski” 23(1932).
- ³ G. Ryś, *Dziesięć wieków*, ss. 47-50.
- ⁴ A. Gemelli, *Il francescanesimo*, Milano 1956⁷, ss. 92-95.
- ⁵ *Żywot świętej Kingi księżnej krakowskiej*, tłum. B. Przybyszewski, Tarnów 1997, s. 69.
- ⁶ Tamże, s. 98.
- ⁷ Tamże, s. 96.
- ⁸ Tamże, s. 48.
- ⁹ Tamże, s. 71.

- ¹⁰ Tamże, s. 96.
- ¹¹ J. Kopeć, *Kult Chrystusa cierpiącego w świetle średniowiecznych źródeł liturgii polskiej*, w: „Acta Mediaevalia”, Lublin 1974, t. 2, ss. 211-217.
- ¹² W. Smereka, *Drogi Krzyżowe. Studium pasyjne*, Kraków 1980, s. 183.
- ¹³ Tamże, s. 91n.
- ¹⁴ *Gorzkie Żale ich geneza i rozwój historyczny*, w: „Nasza Przeszłość”, Kraków 1960, t. 12, s. 222.
- ¹⁵ Informacja ksieni Teresy Izworskiej; E. Krężel, *Poświęcenie kopii cudownego krucyfiks w kościele PP. Klarysek w starym Sączu*, w: „Currenda” 139(1989), ss. 207-208.
- ¹⁶ W *Kronice Sióstr Klarysek w Starym Sączu* czytamy: „20.05.1975 r. – Profesor Mieczysław Stobierski, artysta-rzeźbiarz z Krakowa rozpoczął pracę w związku z wykonaniem kopii gipsowej cudownego Krucyfiks z XVII w. dla Muzeum Diecezjalnego w Tarnowie, a z kolei kopii drewnianej dla parafii Tarnów – Krzyż. 23.06.1975 r. – w związku z przekazaniem wykonanej przez artystę – rzeźbiarza Mieczysława Stobierskiego kopii cudownego Krucyfiks dla parafii Tarnów – Krzyż za zezwoleniem Kurii Diecezjalnej w Tarnowie w dniu 23.06.1975 r. po Mszy św. celebrowanej przez ks. prałata Adama Nowaka w kościele klasztornym wszedł za klauzurę celebrans, ks. prałat Andrzej Kmiecik, ks. kapelan klasztoru oraz kilka osób wyznaczonych przez księdza proboszcza z parafii Tarnów – Krzyż celem przyjęcia tejże kopii. Przy śpiewie pieśni siostry nasze odprowadziły w procesji Delegację aż do drzwi klauzurowych.
- ¹⁷ Według informacji pisemnej udzielonej przez m. ksienię Teresę Izworską.
- ¹⁸ M. Chorzępa, *Gorzkie Żale ich geneza*, s. 239.
- ¹⁹ *Arcybractwo Męki Pańskiej – 400 lat wiernej służby*, Kraków 1997, s. 29.
- ²⁰ *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772-1970*, ATK, Warszawa 1978, cz. 2, s. 91.
- ²¹ A. Zwiercan, *Bractwo Męki Pańskiej*, w: „Prawo kanoniczne” 26(1983), nr 1-2, s. 190.
- ²² K. Kantak, *Franciszkanie Polscy*, Kraków 1938, t. 2, s. 288n.
- ²³ Z. Beiersdorf, B. Krasnowolski, *Stary Sącz – zarys historii rozwoju przestrzennego*, Kraków 1985, s. 95.
- ²⁴ D. Synowiec, *Franciszkanie Polscy 1772-1970*, w: J. Bar [red.], *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772-1970*, ATK, Warszawa 1978, t. 2, s. 92.
- ²⁵ G. Löw, *La festa liturgica della Trasfigurazione*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t. 12, kol. 439.
- ²⁶ Z. Beiersdorf, B. Krasnowolski, *Stary Sącz – zarys historii*, s. 95.
- ²⁷ H. E. Wyczawski [red.], *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, Warszawa 1981, s. 439.
- ²⁸ Tamże.
- ²⁹ Na podstawie listu m. ksieni Teresy Izworskiej z 11.01.1999 r.
- ³⁰ J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, Kraków 1947, s. 70 i 93.
- ³¹ A. Zwiercan, *Bractwo Męki Pańskiej*: „General zakonu franciszkanów Filip Gesualdi łącznie z założycielem bractwa Marcinem Szyszkowskim przepisał na pa-

Esej pasyjny dla klasztoru św. Kingi w Starym Sączu

miatkę piętnastu godzin męki Pańskiej Officium quindecim graduum passionis Christi et compassionis B.V.Mariae [Cracoviae 1595], popularnie zwane nabożeństwo piętnastu gradusów albo stopni" (s. 142).

„Jest rzeczą znamienne, że wersety tzw. 15 stopni obejmujące mękę Chrystusa od ubiczowania aż do złożenia do grobu są treściowo identyczne z wierszami w Lamencie duszy nad cierpiącym Jezusem serdecznie bolejącej w *Gorzkich Żalach*. W *Gorzkich Żalach* tych wersetów jest więcej. Brak natomiast w *Gorzkich Żalach* misjonarskich dwu gradusów: przebicia włócznią Ciała Chrystusowego oraz złożenia Chrystusa z krzyża oplakiwanego przez Matkę Bolesną" (s. 147). Są one natomiast w *Gorzkich Żalach* franciszkańskich.

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM

ANEKS

GORZKIE ŻALE

czyli sposób rozpamiętywania

MĘKI CHRYSZTUSOWEJ

podczas

POSTU WIELKIEGO,

zaprowadzone i używane niegdyś przez

WW. XX. Franciszkanów w Starym Sączu.

Teraz powtórnie do druku podane.

[Herb: krzyż z emblematami męki Pańskiej]

NOWY – SĄCZ

Nakładem i drukiem Romana Józefa Piszta

1896

Gorzkie Żale *franciszkańskie*

Hymn przed zaczęciem rozmyślania Męki Pańskiej

Witaj! JEZUSA przenajświętsze ciało!

Które zmęczone, śmiertelnem się stało,

O żyjący chlebie!

Umieram bez Ciebie.

Godna ofiary niebieskiego Syna!

Pod osobami tu chleba i wina,

Bóstwo utajone

I słowo wcielone.

Padajmy wszyscy nisko na kolana,

Uznają z osłem to Ciało za Pana,

Który skłonił skroni,

Gdy je niósł Antoni.

Przemień w pobożne serca nasze Panie!

Niech Twemu Ciału chwała nie ustanie,

Niechaj brzmi bez końca:

„JEZUS nasz obrońca!”

ROZMYŚLANIE I

Bracia najmiłsi! przy zaczęciu rozpamiętywania gorzkiej męki Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa, oddaliwszy od siebie wszelkie troski doczesne, a podniósłszy serca nasze do Boga, z żalem szczerym za grzechy uważajmy, że nie co innego do tak okrutnych cierpień przywiodło Chrystusa Pana, tylko jego miłość nieskończona ku rodzajowi ludzkiemu i pragnienie, by nam wszystkim otworzył bramę żywota wiecznego; przytem pomnijmy, że zacięta złość żydowska raz tylko umęczyła Chrystusa Pana w Jerozolimie, my zaś co godzina, co chwila, na każdym miejscu przez nasze zbrodnie i występki odnawiamy te męki Zbawcy naszemu. To wzięwszy do uwagi, rozmyślajmy najprzód, co ucierpiał Chrystus od wstąpienia do ogrodu Getsemańskiego aż do ubiczowania swego i tej jego męki i cierpienia ofiarujmy Ojcu niebieskiemu za podwyższenie kościoła świętego i odszczepieńców wykorzenienie.

Hymn

Patrz duszo moja! co się w świecie dzieje,

Chrystus w ogrodzie na modlitwie mdleje,

Pot z ciała Jego wylewa się krwawy

Dla twej złej sprawy.

Tam Judasz zdrajca wszedłszy wita Pana,

O! jaka w świecie dzieje się odmiana,

Uczeń sprzedaje zły nauczyciela
Łotr Zbawiciela.

Prowadzą na dwór sędziego Annasza,
Gdzie wziął policzek; potem do Kajfasza
Jezus odesłan, tam wyroki dają,
Wszyscy wołają:
„Godzien jest śmierci”! plwają Jego lice,
Potem prowadzą Jasność do ciemnice,
Gdzie wiele cierpiał za grzeszników winy,
Chrystus jedyny.

Potem z piwnicy jest wyprowadzony,
I przed Piłatem na ratusz stawiony,
Piłat odsyła go zaś Herodowi
Niecnót Królowi.

Powraca nazad Jezus od Heroda,
Na sąd Piłata grzeszników ochłoda,
Gdzie jest skazany za nasze karanie,
Na ubiczowanie.

Módlmy się:

Wszzechmogący wieczny Boże! ofiarujemy Ci pot krwawy najmilszego Syna
Twojego, który spływał po Jego ciele najświętszym; i prosimy Cię, abyś przez
zasługę tej męki Jego, kościołem świętym rządzić i odszczepieńców do jedno-
ści prawdziwej wiary przyprowadzić raczył. Przez tegoż Pana naszego Jezusa
Chrystusa, który z Tobą żyje i króluje na wieki wieków. Amen.

Westchnienie duszy do cierpiącego Jezusa

Jezu! w ogroju się modlący, na twarz upadający
i krwawy pot lejący,
Jezu! pocałowaniem Judasza wydany,
Jezu! od Annasza do Kajfasza prowadzony,
Jezu! wiele policzków odbierający,
Jezu! splwany i od fałszywych świadków oskarżony,
Jezu! twarde modły w ciemnicy odprawujący,
Jezu! do Piłata przyprowadzony i godnym śmierci
być osądzony,

} zmiłuj się nad nami!

Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu, jak była na początku, teraz i za-
wsze i na wieki wieków. Amen.

ROZMYŚLANIE II

W tym drugim stopniu męki Pańskiej rozpamiętywać będziemy bracia najmilsi! co ucierpiał Chrystus Pan przy biczowaniu; gdzie go z własnych Jego szat obnażono i niemiłosiernie zbito. Tu żałując serdecznie za grzechy nasze, którymi go nielitościwie biczujemy, ofiarujemy tę Jego mękę Bogu Ojcu za najwyższą głowę kościoła i za całe Duchowieństwo, prosząc aby im Bóg użył daru swego do rządzenia roztropnie kościołem Chrystusowym.

Hymn

Chrystus u słupa nasz odbiera rany,
Ach! Ach! cud wielki, widok niesłychany
 Biczmi, różgami, aż do krwi katuja,
 Nic nie folgują.
Jako psy wściekli, zjadli tyrani,
Jeden spoczywa, a drugi Go rani;
 Ciało najświętsze od głowy do nogi,
 Cierpi ból srogi.
Ach! Ach! mój Jezu, Panie ukochany!
Za cóż u słupa te odbierasz rany,
 „Za nic grzeszniku! ze twe tylko złości,
 Cierpię z miłości”.
Po plagach srogich na kamień wsadzają,
Urągając się policzki zadają,
 Potem mu zgadnąć: „kto bił”, rozkazują,
 Palcem wskazują.
Kamieniem serce staćby się musiało,
Gdyby patrząc, we łzach nie pływało,
 Na taką mękę swego Zbawiciela
 Odkupiciela.
Jezu łaskawy! przez Twe biczowanie
Za grzechy, w łaskę odmień swe karanie,
 Byśmy w królestwie z Tobą wiecznie żyli,
 Ciebie chwalili.

Módlmy się:

Panie Boże! i Ojczy niebieski! racz przyjąć łaskawie od nas rozpamiętywanie gorzkiej męki Syna Twojego, którą z miłości ku nam przy biczowaniu poniósł, za Ojca św. Papieża i za całe Duchowieństwo; i racz im dla tej męki Jego użyć ducha mądrości, aby nim napelnieni kościołem świętym dobrze kierować

i rządzić mogli. Przez tegoż Jezusa Chrystusa Syna Twojego, który z Tobą żyje i króluje na wieki wieków. Amen.

Westchnienie duszy do cierpiącego Jezusa

Jezu! z szat obnażony, Jezu! sromotnie do słupa przywiązany i biczowany Jezu! przy biczowaniu zemdlony Jezu! na kamieniu posadzony i na tymże kamieniu wyśmiany i urągany, Jezu! mający oczy związane i od żołnierzy uderzony Jezu! któremu prorokować kazano: „kto Cię bije”, Jezu! od Barabasa upośledzony,	}	zmiłuj się nad nami!
Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu, jak była na początku, teraz i zawsze i na wieki wieków. Amen.		

ROZMYŚLANIE III

Przyszedłszy do trzeciego stopnia męki Pańskiej rozpamiętywać będziemy bracia najmiłsi! co ucierpiał Pan Jezus, gdy mu koronę cierniową na głowę Jego najświętszą wtłoczono, tudzież, co ucierpiał wtedy, gdy Go na śmierć krzyżową skazano i osądzono. Tę Jego mękę ofiarujemy Ojcu przedwiecznemu za najjaśniejszego Monarchę kraju naszego, ze wszystkimi stanami i urzędnikami jego, prosząc oraz aby Bóg łaskawy dla męki Syna swojego, od powietrza, głodu, ognia i wojny ojczyznę naszą zachować raczył.

Hymn

Żal mię rozbiera i łza oko toczy,
Patrzając pilnie na Jezusa oczy;
 Siedzi zmęczony na szyderstwa tronie,
 Z ciernia w koronie.

Kaci okrutni koronę cierniową,
Na głowę mocno pchają Jezusową,
 Trzcinę mu w rękę zamiast berła dają,
 Królem witają.

Witaj! żydowski na tym tronie królu!
Pięściami biją w Twarz dodają bólu,
 Ach! Ach! za cóż to odbierasz karanie
Jezu nasz Panie.

Czy tu już koniec męk Jezusa Pana?
Lecz ach! usłyszysz jak jest wyuzdana,

Gorzkie Żale *franciszkańskie*

Zawziętość żydowska! „Ukrzyżuj” wołają
Śmierci żądają.

Straszne, ach! straszne swe wydajesz zdanie,

Piłacie! iżeś na takie karanie

Osądził Pana, by był krzyżowany

Jezus kochany.

Upada na Twarz, krzyżem obciążony,

Gdzie Weronice obraz wyrażony,

Oddał swej Twarzy; daj nam jej widzenie,

Wieczne zbawienie.

Módlmy się:

Najłaskawszy Ojcze! królu nieba i ziemi oddajemy Ci, z miłości ku majestatu Twojemu, mękę Syna Twojego, którą przy koronowaniu i krzyża dźwiganiu poniósł, jako też to wszystko, cokolwiek wycierpiał dla zbawienia naszego: a prosimy Cię pokornie, abyś zachował pokój i zgodę pomiędzy pany chrześcijańskimi, abyś słudze Twojemu królowi naszemu, ze wszystkimi jego urzędnikami udzielił Ducha Świętego do dobrego i szczęśliwego kierowania podwładnych jego, a strzegł oraz ziemię naszą, od wszelkich utrapień i dolegliwości, mianowicie zaś od powietrza, głodu, ognia i wojny. Przez tegoż Jezusa Chrystusa Syna Twojego, który z Tobą żyje i króluje po wszystkie wieki wieków. Amen.

Westchnienia duszy do cierpiącego Jezusa

Jezu! powrozami związany,

Jezu! cierniową koroną koronowany,

Jezu! trzcinę zamiast berła trzymający,

Jezu! na pośniewisko od żydów królem nazwany,

Jezu! na śmierć skazany,

Jezu! pod krzyżem na Twarz upadający,

Jezu! na górę Kalwarii wstępujący,

Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu, jak była na początku, teraz i zawsze i na wieki wieków. Amen.

} zmiłuj się nad nami!

ROZMYŚLANIE IV

Bracia! i siostry w Chrystusie! w czwartym stopniu rozmyślania męki Pańskiej uważać będziemy jako Zbawiciel nasz drogi do krzyża przybity i na tymże krzyżu podniesiony został. Uważajmy także Jego bolesne pasowanie się ze śmiercią,

ostatnie słowa, które wymawiał na krzyżu, jako też otwarcie boku Jego najświętszego przez jednego z żołnierzy pogańskich. Tę mękę i śmierć sromotną, którą za nas niegodnych poniósł, ofiarujemy Ojcu niebieskiemu za wszystkich Dobrodziejów naszych, osobliwie za fundatorów kościoła tutejszego i za tych, którzy zostają w niewoli pogańskiej dla Imienia Chrystusowego; tudzież za braci i siostry Różańca świętego tak żywych jako i umarłych, za grzeszników zakamieniałych, za konających i za nas samych, aby Bóg dla męki Syna swojego miłosierdzie nad wszystkimi pokazać raczył.

Hymn

Wisi na krzyżu gwoździami przybity,
Wszystek zmęczony ranami okryty,
Sklania najświętszą na dół głowę swoją,
Za duszę moją.
Pragnienie cierpi, na krzyżu Pan wielkie,
Skrusz żalem serce, o stworzenie wszelkie!
Podaj kropelkę łez twych, a nie wina,
Duszo jedyna.
Woła do Ojca: Czemuż mnie Twojego,
Syna opuszczasz Jednorodzonego?
Na takie męki dałeś mnie i kary,
Ciężkie bez miary.
„Skończyło się!” rzekł Pan Jezus to słowo;
Słoń się ku ziemi, w żalu grzesznych głowo,
Oddaj na krzyżu pokłon Jezusowi,
Twemu królowi.
Kona! ach kona! tve duszo! zbawienie,
Mówi do Ojca już ostatnie tchnienie,
Oddaje Ojcu Ducha swego w ręce,
Po ciężkiej męce.
Gdy Jezus kona w tem Longin przyskoczy,
Bok mu przebija, wnet krew z wodą toczy,
Którą grzeszników obmyj Chryste winy,
Boże jedyny!

Módlmy się:

Najmiłosierniejszy i najłaskawszy Boże! ofiarujemy Ci Syna Twojego do krzyża gwoździami przybicie, z krzyżem podniesienie; ostatnie słowa, i krew z boku i ze wszystkich ran wytoczoną; ofiarujemy Ci je za wszystkich dobrodziejów naszych, a osobliwie fundatorów kościoła tutejszego, za braci i siostry Różańca

Gorzkie Żale *franciszkańskie*

świętego tak żywych, jako i umarłych; za wszystkich grzeszników zakamienia-
łych, abyś im dla męki Syna Twojego użyczył ducha pokuty i poprawy życia; za
wszystkich w niewoli pogańskiej dla wiary Chrystusa zostających; za wszyst-
kich konających i za nas samych, abyś nas Twą łaską nieustannie obdarzać ra-
czył. Przez tegoż Jezusa Chrystusa Syna Twojego, który z Tobą żyje i z Du-
chem Świętym jeden Bóg żyje i króluje na wieki wieków. Amen.

Westchnienie duszy do cierpiącego Jezusa

Jezu! do krzyża przybity i z nim podniesiony,

Jezu! żółcią i octem napojony,

Jezu! wołający do Ojca:

Boże mój! Boże mój czemuś mnie opuścił?

Jezu! wołający do Matki: Oto Syn Twój!

a do ucznia: Oto Matka Twoja!

Jezu! Bogu Ojcu w ręce Ducha polecający,

Jezu! któremu już umarłemu Longin włócznią

bok otworzył,

Jezu! któremu z otwartego boku wypłynęła

krew i woda!

Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu, jak była na początku, teraz i za-
wsze i na wieki wieków. Amen.

zmiłuj się nad nami!

ROZMYŚLANIE V

Nakoniec bracia najmiłsi! w tym ostatnim stopniu rozpamiętywania męki Pań-
skiej rozmyślać będziemy, jak Ciało Jezusa Zbawiciela z krzyża zdjęte, na
łonie Matki Jego bolesnej złożone i w nowo wykutym grobie pochowane zo-
stało. To uważając, ofiarujemy Bogu Ojcu niebieskiemu smutek i żal Matki
Syna Jego za dusze wszystkich braci i siostr Różańca świętego, w ogniu czyść-
cowym zostające, a osobliwie za te, które żadnego nie mają poratunku, aby je
Bóg Ojciec dla Matki bolesnej Syna Swojego, z tych męk łaskawie uwolnić
raczył.

Hymn

Pada się ziemia, rozchodzą się skały,

Słońce z księżycem czyni żal nie mały,

Promienie swoje w ciemności zawiera,

Gdy pan umiera.

Ty duszo! widzę twardszaś nad kamienie,

Kiedy na krzyżu oglądasz zbawienie,

Już obumarłe, a lenisz się wcale,
Rozlewać żale.
Pójdź! a nie czekaj, zdjęć Jezusa Ciało,
Aby na krzyżu długo nie wisiało.
Weź balsam żalu, by był namazany,
Jezus kochany.
Z pokorą wielką Jezu! Cię zdejmuję,
Rany najświętsze serdecznie całuję,
Racz przyjąć duszę w niebieskie radości,
Ku Twojej miłości.
Składam Cię Panie! na matki twej łonie,
Miej me zbawienie w Twojej wiecznej obronie,
Bym na piekielne nie przyszedł karanie,
Jezu mój Panie!
Składam Cię w sercu mojem Jezu Chryste!
Rządź niem i kieruj aby było czyste,
Żadnej na sobie niech nie uzna zmazy,
Grzechowej skazy.

Módlmy się:

Wszechmogący i wieczny Boże! ofiarujemy Ci Syna Twojego obumarłe Ciało, na łonie Matki Jego złożone i wszystkie smutki i żalości, które Marya z powodu tak okrutnej śmierci Jezusa uczuć musiała. Racz je przyjąć łaskawie za dusze braci i sióstr Różańca świętego i za te wszystkie, które żadnego nie mają poratunku. Dla śmierci Syna Twojego i dla boleści Matki Jego, racz je uwolnić od cierpień czyśćcowych. Który żyjesz i królujesz na wieki wieków. Amen.

Westchnienie duszy do cierpiącego Jezusa

Jezu! od Nikodema i Józefa z krzyża zdjęty,
Jezu! na łonie Matki Swojej złożony,
Jezu! wonnemi maściami namaszczony,
Jezu! w prześcieradło drogie uwiniony,
Jezu! w grobie złożony,
Jezu! z którym grób zapieczętowany,
Jezu! nad którego grobem straż postawiono,



zmiłuj się nad nami!

Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu, jak była na początku, teraz i zawsze i na wieki wieków. Amen.

STOPNIE MĘKI PAŃSKIEJ

Jezu najśłodszy! w ogrodzie smutny, Ojcu się modlący
we młodości ustający, potem krwawym płynący
Jezu najśłodszy! pocałowaniem Judasza w ręce
niezbożnych wydany, jako łotr pojmany
i związany od uczniów opuszczony,
Jezu najśłodszy! od bezbożnych żydów zgromadzenia,
godnym śmierci obwołany, do Piłata jako
złoczyńca prowadzony i wyśmiany,
Jezu najśłodszy! z szat własnych obnażony,
i u pręgierza okrutnie biczowany,
Jezu najśłodszy! cierniem koronowany
i w twarz świętą policzkowany,
trzcina uderzony, na twarzy zasłoniiony,
w purpurową suknię ubrany
wymyślnie wyśmiany i obelgami nakarmiony,
Jezu najśłodszy! gorszym nad Barabasha łotra miany,
od żydów odrzucony, i na śmierć krzyżową
niesprawiedliwie osądzony,
Jezu najśłodszy! drzewem krzyżowym obciążony,
i na miejsce śmierci jako owieczka
na zabicie zaprowadzony,
Jezu najśłodszy! między łotry policzony, bluźnierstwami
znieważony i wyśmiany, żółcią i octem pojony,
i straszliwymi mękami od godziny szóstej do godziny
dziewiątej na drzewie męczony,
Jezu najśłodszy! na sromotnym drzewie umarty,
i w oczach Swej Matki najświętszej włócznią przebity
krew i wodę toczący,
Jezu najśłodszy! z krzyża zdjęty, łzami najboleśniejszej
Panny i Matki swojej zlany,
Jezu najśłodszy! plagami ubrozony, pięcią ran naznaczony
i w grobie złożony,

zmiłuj się nad nami!

Po skończonem kazaniu śpiewa się od całego spóółstwa ta:

Pieśń

Wisi na krzyżu, Pan Stwórca nieba;

Rozbrat obłudny świecie, wypowiadam,
Grzechów się moich szczerze wypowiadam,
Ach! ach, serdecznie żałuję,
Bo Cię Boże mój miłuję. Amen.

Pieśń

Jezu Chryste, Panie miły!
Baranku bardzo cierpliwy!
.....
Nakoniec mu Bok przebito,
Krew płynie z wodą obfito,
My się dziś zalejmy łzami,
Jezu! zmiłuj się nad nami! Amen.

[opr. Cecylian Niezgoda OFMConv]

ŚWIĘTA KINGA – KSIĘŻNA I KLARYSKA ZE STAREGO SĄCZA

I. Życie św. Kingi O.S.C.I. (ok. 1234-1292) w świetle średnio- wiecznych biografii

Bogactwo osobowości człowieka, wypływające z jego świętego życia, bardzo często bywa dostrzegane i opisywane przez hagiografów. Jednym z takich przykładów jest postać św. Kingi. To szczególna święta, bowiem oprócz oficjalnych dokumentów fundacyjnych nie pozostawiła żadnych osobistych zapisków mówiących o jej duchowości i osobowości. Niemniej jednak napisano o niej bardzo wiele. Jest ona jedną z bardziej znanych postaci Polski średniowiecznej.

W pierwszej części artykułu przedstawiona zostanie postać św. Kingi, w drugiej natomiast biografie związane z jej osobą. Takie ujęcie problematyki ma na celu przedstawienie sylwetki Kingi w świetle historycznie udokumentowanych źródeł, jak również odkrycie bogactwa biografii opisujących jej życie.

1. Postać świętej Kingi

Do jednych z najwybitniejszych postaci kobiecych w dziejach Polski średniowiecznej należy bezsprzecznie zaliczyć św. Kingę: Księżniczkę węgierską, Księżną Krakowsko-Sandomierską, Panią Ziemi Sądeckiej i klaryskę ze starosądeckiego klasztoru¹.

Imię Kinga, którym potocznie nazywa się tą świętą jest węgierskim zdrobnieniem imienia Kunegunda (łac. Cunegundis). Pochodzi ono od staroniemieckich słów: *kuni* - ród, klan i *gund* - walka². Jest to imię żeńskie oznaczające tą, która pochodzi z walecznego rodu, ale również wyraża życzenie, aby nosząca je walczyła odważnie o prawa i przywileje dla rodziny, z której się wywodzi³. Inne imiona przypisywane Kindze to Kynga, Kunda, Kinia względnie Kynka⁴.

Tak jak imię, tak też i data urodzin Kingi, nie jest identyczna we wszystkich przekazach biograficznych (1224⁵, 1226⁶, 1234). Znając jednak datę jej przyby-

cia do Polski, to jest rok 1239⁷, oraz wiedząc że miała wówczas około pięciu lat, najbardziej prawdopodobną datą jej urodzin jest 5 marzec 1234 roku⁸.

Kinga przyszła na świat jako trzecia z kolei córka Beli IV, króla węgierskiego z dynastii Arpadów i Marii, córki cesarza greckiego Teodora I Laskarisa⁹. Urodziła się w jednej z rezydencji swego ojca, prawdopodobnie w Ostrzyhomiu. W rodzinie, w której przyszło jej żyć było wiele przeciwieństw. Rodzina Arpadów znana była z chrześcijańskich tradycji i wydała takich ludzi jak: św. Stefana († 1030) i jego syna królewicza św. Emeryka († 1031), św. Władysława († 1095), św. Elżbietę († 1231), rodzoną siostrę Beli IV, czy wreszcie trzy z sześciu jego córek, wyniesionych przez Kościół na ołtarze, a mianowicie: Kingę († 1292), Małgorzatę († 1270) i Jolantę († 1298)¹⁰. Do nich należy także dołączyć Konstancję († 1301), młodszą siostrę Kingi, mniszkę dominikańską, zmarłą w opinii świętości.

Z drugiej jednak strony, w tej samej rodzinie zdarzały się okrutne występki i zbrodnie.

W roku 1239 Kinga przybyła do Polski, aby poślubić dwunastoletniego Bolesława, syna Henryka Brodatego († 1238), zwanego Wstydlwym¹¹. Bolesław był wówczas księciem krakowsko-sandomierskim. Spotkanie małoletnich narzeczonych i uroczyste powitanie Kingi odbyło się w Wojniczu. Najprawdopodobniej tutaj również odbyły się zrzekowiny, a więc doszło do zawarcia wstępnej umowy małżeńskiej – *sponsalia de futuro*. Zgodnie bowiem z wymogami ówczesnego prawa kanonicznego, właściwy akt zaślubin *sponsalia de praesenti* mógł się odbyć dopiero po osiągnięciu przez Kingę, dwunastego roku życia, a więc po 1246 roku. Małżeństwo, które później doszło do skutku, było rezultatem zabiegów Salomei, siostry Bolesława, a także biskupa krakowskiego Wiesława i Panów krakowskich¹². Głównym motywem tych zabiegów było umocnienie państwa polskiego przez związanie się z silnym sąsiadem - królem węgierskim Belą IV¹³.

Po spotkaniu w Wojniczu, Kinga odbyła dalszą podróż do Sandomierza razem z narzeczonym oraz jego matką Grzymisławą. Towarzyszył im uroczysty orszak duchowieństwa i panów świeckich¹⁴. Podczas następnych lat swego pobytu w Polsce, Kinga pozostawała pod opieką Grzymisławy, matki Bolesława, sweego przyszłego małżonka, a także wspomnianego w źródłach pedagoga Mikułę¹⁵.

Pobyt Kingi w Sandomierzu został przerwany najazdem tatarskim w 1241 roku¹⁶. Wtedy to rozpoczęła się jej tułaczka, którą dzieli z Bolesławem i swymi opiekunami. Na początku decyduje się zatrzymać w Krakowie. Jednak po klęsce rycerstwa polskiego w bitwie z Tatarami pod Chmielnikiem (18 III 1241), podąża wraz z ocalonymi rycerzami w stronę Węgier, aby tam pod opieką swego ojca i jego wojska znaleźć bardziej bezpieczne dla siebie miejsce.

Nawała tatarska była tak wielka, iż dosięgła także węgierskiego królestwa. Po przegranej bitwie nad rzeką Sajó (11 IV 1241), całe Węgry pokryły się zgłiszczami¹⁷. W tym czasie zginął Koloman, mąż Salomei, a król Bela szukał ratun-

ku w ucieczce. Jan Długosz, kronikarz królewski, wspomina o pobycie książąt w zamku w Pieninach nad Dunajcem i o dalszej ucieczce na Morawy, gdzie dwór książęcy miał znaleźć gościnę w klasztorze cystersów, w Welehradzie¹⁸.

Powrót Kingi na ziemie polskie, był możliwy dopiero po śmierci wielkiego chana Ogdaia (11 XII 1241). Drugą bezpośrednią przyczyną powrotu Kingi do Polski było zakończenie walk między książętami z rodu Piastów o tron krakowski, opustoszały po śmierci Henryka Pobożnego († 9 IV 1241). Według zapisów biograficznych, Kinga wróciła do Polski w kwietniu 1243 roku¹⁹.

Zniszczony i zrabowany kraj domagał się odbudowy. Potrzeba było pieniędzy na wypłacanie żołdu żołnierzom walczącym po stronie Bolesława. W tym trudnym położeniu, księżna Kinga użyczyła Bolesławowi dóbr ze swego posagu, aby ratować księstwo i honor swego męża²⁰. Także w następnych latach jeszcze kilkakrotnie Kinga wspierać będzie swego męża, czerpiąc ze swego posagu. Bolesław w dowód wdzięczności dla swojej żony, w roku 1257 mianuje ją Panią Ziemi Sąddeckiej, potwierdzając to aktem prawnym w specjalnym dokumencie²¹.

Po powrocie do kraju okazało się, że oba zamki w Krakowie i Sandomierzu zostały zniszczone, dlatego rezydencja dworu książęcego została przeniesiona do Nowego Korczyna nad Wisłą. Lata tam spędzone – jak przekazała tradycja – miały stanowić szczególnie trudny okres w życiu Kingi. Był to czas trudnej walki o zachowanie dziewictwa w małżeństwie z Bolesławem. Uroczyste i rzeczywiste zaślubiny Kingi z Bolesławem odbyły się w Krakowie około roku 1246²². W nawiązaniu do zaślubin kronikarze podkreślają, że podczas kilkudniowej biesiady, zabawy i tańców, Kinga odrywała się od zgiełku weselnego i opiece Chrystusa Pana polecała przyszłość swego dziewictwa²³. Przyszła święta, była stanowcza w swoim postanowieniu, mającym na celu zachowanie dziewictwa. Ta jej postawa miała doprowadzić do złożenia przez obu małżonków na ręce biskupa krakowskiego Prandoty, ślubu dozgonnej czystości²⁴.

Historia temu nie zaprzecza, skoro podobne wypadki miały miejsce na ówczesnych dworach książęcych. Ślub czystości składany przez kobiety na dworach książęcych nie był czymś nowym w ówczesnych czasach, jednakże przykład Kingi w szczególnie sposób podkreśla jej wytrwałość w podjętym postanowieniu²⁵.

Za czasów swego małżeństwa z Bolesławem, Kinga przeżyła drugi najazd Tatarów (1259-1260). Tym razem, wraz z najbliższym otoczeniem znalazła schronienie u Leszka Czarnego na zamku sieradzkim²⁶.

Jan Długosz wspomina także o odwiedzinach, jakie Kinga złożyła swoim rodzicom, przed lub zaraz po zawarciu rzeczywistego małżeństwa²⁷. Biograf opierając się na kronikach węgierskich przekazał wiadomość, że Kinga podczas tego pobytu na ziemi ojczystej ocaliła życie swemu ojcu²⁸. Jako votum dziękczynne za ocalenie, Bela IV funduje w Ostrzyhomiu kościół i klasztor dla franciszkanów, a córce przekazuje na własność jedną z kopalń soli w Marma-

rosz Sziget²⁹. Przyjmując na własność tą kopalnię przed powrotem do Polski, miała Kinga wrzucić w głąb szybu swój pierścień. Pierścień ten znaleźli górnicy w pierwszym okruchu solnym, wydobytym z szybu, który na jej rozkaz wykopalili w Bochni. Według legendy, Kinga cudownie przeprowadziła podziemnymi szlakami sól węgierską do Polski³⁰. W odróżnieniu jednak od wersji legendarnej bardziej do przyjęcia jest to, iż Kinga sprowadziła do Polski górników, którzy odkrywając w Bochni sól zaczęli ją wydobywać.

Także z tego okresu życia Kingi, biografowie odnotowują fakt przyjęcia przez nią reguły III Zakonu św. Franciszka. Wiadomość wydaje się być wiarygodną, ponieważ idea franciszkańska była w tym czasie szczególnie popularną na dworach książęcych³¹.

Kinga wraz z Bolesławem staje się fundatorką wielu klasztorów franciszkańskich, benedyktyńskich a także cysterskich. Oprócz nowych fundacji kościołów w Nowym Korczynie, Bochni, a prawdopodobnie także w Jazowsku, Rajbrocie i Łącku, obok roli jaką odegrała w podjętych przez duchowieństwo krakowskie staraniach wokół kanonizacji św. Stanisława³², trwałym śladem działalności Kingi pozostało przede wszystkim główne dzieło jej życia - fundacja starosądeckiego klasztoru klarysek. Pierwszą wzmiankę na temat idei powstania konwentu sióstr klarysek w Starym Sączu znajdujemy pod datą 10 marca 1257 roku³³. Dopiero jednak po śmierci swego męża Bolesława († 7 XII 1279), Kinga mogła całkowicie poświęcić się rozpoczętemu dziełu.

Fakt fundacji tego klasztoru, poprzedzony był sporem między Kingą a Leszkiem Czarnym, spadkobiercą Bolesława, który najwyraźniej był przeciwnikiem tych zamierzeń. Ostatecznie jednak akt fundacyjny konwentu starosądeckiego wydała dnia 6 lipca 1280 roku³⁴.

Celem uzyskania gwarancji, że wydane decyzje będą na przyszłość respektowane za pośrednictwem krakowskiego biskupa i przełożonych zakonu franciszkańskiego, wystarała się o papieskie zatwierdzenie fundacji klasztoru klarysek starosądeckich i zapisu Sądecczyzny na jego własność. Aktu tego dokonał papież Marcin IV, dekretem z dnia 5 lipca 1283 roku. Zatwierdzenie takie było równoznaczne z wzięciem całego majątku klasztornego pod opiekę Stolicy Apostolskiej, a każdy chrześcijanin który naruszyłby posiadłość lub prawa oraz przywileje klasztoru, ściągając na siebie kary kościelne³⁵. Takie praktyki spotykamy często w średniowieczu³⁶. Dla historycznej ścisłości należałoby wspomnieć o wielu innych darowiznach i fundacjach, które założyła Kinga, ale ze względu na wielkość jej dzieła ograniczyliśmy się tylko do tych najważniejszych³⁷.

Po śmierci swojego męża Kinga wstąpiła do klarysek. Trudno jednak ustalić dokładną datę tego faktu. Najstarsza biografia *Vita*³⁸ wiąże ten fakt z dniem 10 grudnia 1279 roku. Słuszna wydaje się więc teoria współczesnych hagiogra-

fów, którzy wykazują iż nie da się przyjąć, aby Kinga w trzy dni po śmierci męża miała zostać klaryską³⁹. Po raz ostatni występuje ona z tytułem *domina* w dokumencie Leszka Czarnego z dnia 2 stycznia 1280 roku, a po raz pierwszy została nazwana *soror ordinis s. Francisci* w dokumencie z dnia 2 stycznia 1281 roku⁴⁰. Musiał więc upłynąć przynajmniej cały rok od śmierci Bolesława do dnia wstąpienia Kingi do zakonu. Z zachowanego dokumentu dowiadujemy się, że 24 kwietnia 1289 roku złożyła Kinga profesję zakonną przyjmując welon klaryski z rąk biskupa Pawła z Przemankowa⁴¹.

Nic nie wskazuje na to, aby Kinga piastowała w klasztorze ważniejsze funkcje i godności. Zajmowała się jedynie sprawami majątkowymi konwentu, o czym świadczą dokumenty pozostałe z tego okresu⁴². Tradycja klasztorna przypisuje jej wprowadzenie polskich kazań, pacierzy i pieśni do religijnych zwyczajów starosądeckich klarysek⁴³.

W konwencie starosądeckim Kinga przeżyła około 12 lat⁴⁴, zachowując surową regułę sióstr klarysek, zredagowaną i zatwierdzoną przez papieża Urbana IV w 1263 roku⁴⁵. Wraz z siostrami przeżyła jeszcze jeden najazd Tatarów trwający od grudnia 1287 roku do stycznia roku następnego⁴⁶. W związku z najazdem tatarskim i ucieczką Kingi wraz ze współsiostrami do Pienińskiego zamku, z upływem czasu rozpowszechniony został wśród mieszkańców Sądecczyzny cały szereg legend. Legendy te stworzone przez lud mówią o dobroci i świętości księżnej - mniszki kochającej swój naród⁴⁷.

Po powrocie z ucieczki Kinga znowu stała się ręką Opatrzności, ratując od głodu zarówno zakonnice, jak też pozostałą ludność Sądecczyzny. Wśród mieszczan tego regionu przetrwała przez całe stulecia pamięć o tej działalności charytatywnej Pani Ziemi Sądeckiej.

We wrześniu 1291 roku Kinga, zapadła na ciężką bliżej nieznaną chorobę. Dziesięć miesięcy później, dnia 24 lipca 1292 roku, umiera w opinii świętości w starosądeckim klasztorze. Co do daty śmierci Kingi wszyscy hagiografowie są zgodni i podają ją jednomyślnie⁴⁸. Kroniki dodatkowo tą wiadomość potwierdzają. Ostatni dekret został wystawiony przez Kingę 28 maja 1292 roku, a już w dokumencie Wacława II z 28 XI 1292 roku, mówi się o niej, jako o zmarłej⁴⁹. Ze względu na niebezpieczeństwa zbójeckich napadów nie podano zaraz do wiadomości faktu śmierci Kingi. Ceremonie pogrzebowe odbyły się w Starym Sączu z należytą Kindze okazałością. Pochowano ją w kościele klasztorным Sióstr Klarysek w osobnej kaplicy.

W poczet błogosławionych została zaliczona przez papieża Aleksandra VIII 11 czerwca 1690 roku⁵⁰. Uroczystości beatyfikacyjne odbyły się w Starym Sączu 24 lipca 1691 roku⁵¹. Natomiast kanonizacji bł. Kingi dokonał w Starym Sączu Ojciec Święty Jan Paweł II 16 czerwca 1999 roku. Św. Kinga jest postacią ciągle aktualną, która zachwyca i przyciąga wielu do swego grobu w starosądeckim klasztorze.

2. Pierwsze biografie

Spośród wielkiej ilości dzieł biograficznych przedstawiających postać i życie św. Kingi, należy odróżnić fakty historyczne od tych, które wyrosły w kręgu tworzących się z czasem legend. Zajmiemy się przede wszystkim przekazami biograficznymi, które są udokumentowane historycznie i zajmują ważne miejsce w polskiej hagiografii.

Pierwszym dziełem o wielkiej wartości hagiograficznej, jest czternastowieczna biografia *Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis* (A), datowana na lata 1317-1329, pisana - jak wykazały ostatnie badania źródłoznawcze - na podstawie bogatego materiału hagiograficznego, w atmosferze żywej jeszcze pamięci minionych wydarzeń związanych z osobą Kingi. Umożliwia ona cały szereg ustaleń chronologicznych i rzeczowych, cennych dla odtworzenia historycznej prawdy o Kindze⁵². Choć autor życiorysu jest nieznany, to na podstawie przeprowadzonych badań można stwierdzić, iż powstała on w kręgu franciszkanów małopolskich⁵³. Niektórzy z badaczy wskazują na franciszkanina brata Floriana, inni zaś na wykształconego spowiednika sądeckich klarysek, nazwanego w jednym z późniejszych tłumaczeń utworu, Stanisławem Teologiem⁵⁴.

Vita sanctae Kyngae, poszerzona o drugie dzieło *Miracula* (1329), wydana została drukiem w formie krytycznej przez Wojciecha Kętrzyńskiego⁵⁵ w IV tomie *Monumenta Poloniae Historica*.

Czytając oba dzieła, zauważa się, że powstały one na zamówienie klarysek. Z resztą sam autor we wstępie zaznacza, iż mimo swej nieudolności i choroby podjął się napisania tej pracy pod wpływem gorącej prośby pańien klarysek⁵⁶. Autor czerpiąc z różnych źródeł, które wówczas istniały, kreśli tło historyczne. Bardzo często odnosi się do kronik i dokumentów przechowywanych w konwencie sióstr w Starym Sączu. Raczej jest pewne, że twórca życiorysu znał ludzi, którzy byli świadkami życia Kingi. Dowodzą o tym czas powstania dzieła i wyznanie autora, który wskazuje na wiele szczegółów zasłyszanych z ust ludzi wiarygodnych⁵⁷. Przede wszystkim prawdopodobne jest, że czerpał on informacje z relacji sióstr, w których żywa była jeszcze pamięć ich fundatorki. Autor kierując się ówczesną średniowieczną metodą, pisze swoją pracę według schematu używanego w legendach⁵⁸. Jego styl jest mało dopracowany - świadczą o tym powtórzenia i braki w tekście.

Pierwszą część *Vita* rozpoczyna rodowód św. Kingi⁵⁹, po czym następuje długie opowiadanie o jej dzieciństwie. Na początku dzieła mowa jest o małżeństwie Kingi z Bolesławem i jej walce o zachowanie dziewictwa. Autor podkreśla częste modlitwy Kingi, jej umartwienia i miłość względem bliźnich⁶⁰. Druga część dedykowana jest życiu Kingi w konwencie sióstr w Starym Sączu, gdzie była znana jej dobroć, szczodrość i prostota. Opisuje tu cudowne zdarzenia, związane z jej życiem⁶¹. Ostatnia część życiorysu poświęcona jest śmierci Kingi i cudownym zdarzeniom, które jej towarzyszyły⁶².

Dzieło franciszkanina nie różni się swą budową i formą od innych średnio-wiecznych biografii⁶³. Autor przedstawia świętą jako ideał życia, gdzie każdy jej czyn naznaczony był cudownością. Kinga przedstawiona przez tego nieznanego autora, pod każdym względem jest przykładem dla jej współczesnych. *Vita*, dedykowana klaryskom starosądeckiego klasztoru, przedstawia ich fundatorkę jako ideał świętości i umiłowanie duchowości franciszkańskiej. Autor życiorysu podkreśla wielkie znaczenie, jakie Kinga przypisywała cnocie czystości pielęgnowanej przez całe życie, tym samym ukazując Kingę jako szczególnie wzór dla klarysek⁶⁴.

Czytając tę biografię można zauważyć ślady pobożności franciszkańskiej. W sposób szczególnie wyraża się to w umiłowaniu przez Kingę ascezy, w praktykowaniu miłości ewangelicznej oraz w jej pobożności ukierunkowanej na Chrystusa i Matkę Najświętszą⁶⁵.

Z życiorysu napisanego przez wspomnianego franciszkanina, korzystał autor drugiego wielkiego dzieła opisującego życie i postać św. Kingi⁶⁶. Jest nim znany z dziejów kronikarstwa polskiego sławny Jan Długosz, którego często nazywa się także Ojcem historii polskiej. W swoim dziele pt. *Vita beatae Cunegundis*⁶⁷ (B), możemy zauważyć, że zebrał on rękopisy pierwszego życiorysu, które w sposób swobodny przerobił, poprawiając styl i chronologię.

Wielkość i znaczenie dzieła Długosza jest niepodważalna. Przez swoją pracę przyczynił się w dużym stopniu, do beatyfikacji Kingi. Dzięki jego pracy redakcyjnej biografia Kingi zmieniła swój charakter. Nie była już tylko dziełem przeznaczonym do czytania wyłącznie dla klarysek, ale dla wszystkich wiernych. Do życiorysu dołączył autor opis cudów (*Miracula*⁶⁸), które wydarzyły się od 1329 do 1471 roku. Jako czciciel Kingi i gorący patriota, z wielkim pietyzmem i starannością, w obszerny sposób (wydanie Przeddzieckiego obejmuje 153 strony) przekazał potomnym dzieje Kingi - księżnej i klaryski⁶⁹.

Dzieło Długosza otwiera dedykacja dla biskupa krakowskiego Jakuba ze Sienny, z którym autora łączyła przyjaźń i jedność wobec prześladowań ze strony króla. W pierwszej części, Długosz rozwija wątek historyczny mówiący o rodowodzie Kingi i jej uroczystym sprowadzeniu do Polski. Wydaje się, iż przekazując dane historyczne, skłonny jest przemilczeć fakty dla Polski niemiłe lub też ujmujące jej chwałę⁷⁰. W drugiej części autor jest bardziej wierny źródłom i czyni korektę błędów historycznych popełnionych przez twórcę *Vita et Miracula Sanctae Kyngae*⁷¹. Opisując życie Kingi w klasztorze i jej działalność na terenie Sądecczyzny przytacza dokumenty i wiarygodne źródła. Dzieło kończą opowiadania poświęcone cudom jakie dokonywały się za jej przyczyną. Długosz starannie wypisuje cuda z kronik klasztornych do roku 1471. Język literacki, którym się posługuje jest wykwinny i na wysokim poziomie. Mimo tych watorów wydaje się jednak, iż całe opowiadanie traci na prostocie i jasności⁷².

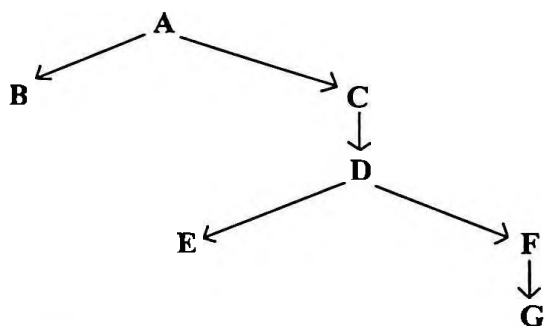
Biografia Kingi napisana przez Jana Długosza jest mimo wszystko cennym dziełem literackim. Dające się zauważyć braki absolutnie nie przekreślają pracy autora. Życiorys napisany przez Długosza stał się w przyszłych pokoleniach podstawowym źródłem informacji dla wielu hagiografów, aż po czasy współczesne.

Oprócz tego waloru, jest jeszcze inne znaczenie, którego nie można pominąć. Dzieło Długosza wywierało i wywiera wielki wpływ na kult, jakim wierni otaczają Kingę w starosądeckim klasztorze, w diecezji tarnowskiej, w Polsce i poza jej granicami.

Poza wielkimi biografiami wymienionymi powyżej, dla pełności obrazu należy także odnotować mniejsze dzieła, wspomniane przez historyków i znawców piśmiennictwa polskiego⁷³. W bezpośredniej kolejności po biografii sporządzonej przez Jana Długosza na podstawie rękopisu sądeckiego (B) (tekst z 1461 roku⁷⁴), umieszcza się rękopis nieznanego autora z XIV wieku (C)⁷⁵.

Z tego dzieła korzystali autorzy rękopisu (D) znajdującego się w bibliotece Załuskich (nr 237 z 1401 roku), oraz rękopisu (G) z połowy XV wieku⁷⁶. Rękopis (D) był dwa razy kopiowany. Pierwszy raz w XV wieku przez nieznanego autora (F), a następnie na polecenie komisji procesu beatyfikacyjnego w roku 1684, przez notariusza Adama Stykowskiego. Dzieło tego autora oznaczamy literą (E). Jest ono własnością klarysek krakowskich, przechowywane po dzień dzień przy kościele św. Andrzeja w Krakowie.

Aby jaśniej zobrazować relację między pierwszym życiorysem i opisem cudów Kingi, a dziełem Długosza oraz pozostałymi rękopisami, posłużymy się poniższym schematem⁷⁷:



Pierwsze hagiografie, które mówią o życiu i cudach Świętej Kingi, świadczą o bogactwie osobowości tej księżnej i klaryski, a ponadto wnoszą wielki wkład do kultury polskiej wieków średnich. Osoba Kingi będzie jeszcze wielokrotnie tematem prac pisarskich. Także inny wielki biograf polskich świętych i błogosławionych, Piotr Skarga, zamieści w swoich *Żywotach świętych Starego i Nowego Zakonu* jej krótki życiorys⁷⁸. Każdy wiek i każda epoka będą przedstawiały Kingę na swój sposób, w oparciu o pierwotne źródła.

II. Charakterystyczne cechy duchowości franciszkańskiej w życiu św. Kingi

W tym punkcie wskażemy na niektóre aspekty duchowości franciszkańskiej, które w szczególny sposób dostrzec możemy, analizując życie i osobowość św. Kingi, na podstawie pierwszych źródeł i opracowań. Oprzemy się na dostępnych nam życiorysach, opracowaniach i przekazach źródłowych, mówiących o jej życiu i dziełach.

W czterech podpunktach przedstawimy przyswojenie ideałów franciszkańskich na przykładzie życia św. Kingi:

1. Pierwsze spotkanie z ideałem św. Franciszka: rodzina, wychowanie, pierwsze kontakty z franciszkanami, fundacja klasztoru w Starym Sączu, przyjęcie habitu sióstr klarysek.

2. Ukochanie ubóstwa - przykładem odczytania myśli franciszkańskiej.

3. Miłosierdzie - wyrazem franciszkańskiej miłości wobec bliźnich.

4. Doświadczenie Boga.

Analiza powyższych zagadnień pozwoli nam przybliżyć sylwetkę duchową św. Kingi, która jest szczególnie i warta podkreślenia dzięki swojemu bogactwu. Ta słowiańska święta, jako jedna z pierwszych naśladowczyń św. Franciszka, przeszczepiła na ziemię polskie jego ideały.

ad 1. Ideal franciszkański w życiu Kingi – księżnej, fundatorki i klaryski starosądeckiego klasztoru

Średniowiecze chrześcijańskie w historii Kościoła to okres wielkich przemian i reform. Na ten czas przypada między innymi początek odnowy ducha chrześcijańskiego, rozpoczęty przez św. Franciszka (ok. 1181-1226). Nazywany Biedaczyną z Asyżu swoim zapałem i prostotą pociągał wielu na drogę nawrócenia i zakonnego powołania. Przez przykład swego życia, za Bożym natchnieniem, urzeczywistnił na nowo ideę najwierniejszego naśladowania Chrystusa.

Razem z pierwszymi braćmi przypomniał całemu chrześcijańskiemu światu wezwanie Chrystusowe zapisane w Ewangelii:

Jeżeli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną! (Mt 19, 21).

Jeśli kto chce pójść za Mną niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje (Mt 16, 24).

Te słowa Franciszek przyjął za własne i według nich, w sposób radykalny, żył.

Niestęchanie szybko powstawały klasztory franciszkańskie dla mężczyzn, a także ożywione tym samym duchem klasztory żeńskie, którym początek dała pierwsza uczennica i naśladowczyni świętego Biedaczyny, Klara z Asyżu⁷⁹. Reforma rozpoczęta przez św. Franciszka poprzez dzieła pierwszego (Zakon Braci

Mniejszych) i drugiego zakonu (Ubogie Panie), przedostała się także do szerokich mas społecznych, za przyczyną tak zwanego Trzeciego Zakonu, czyli braci i sióstr żyjących w świecie. Przedstawiciele wszystkich warstw i stanów, od ludzi najuboższych i nie znaczących nic w oczach społeczeństwa, aż do szlachty, magnatów i monarchów wstępowali do tego nowego Zakonu i wielu z nich starało się naśladować ideał wskazany przez Biedaczyne. Św. Franciszek dając ludziom wszystkich warstw i stanów za jedyną regułę życia – Ewangelię, nakreślił tym samym nowy program – jasny, prosty, przystępny a zarazem bezkompromisowy. Zasady Ewangelii należało wprowadzić w całokształt ludzkiej egzystencji.

W dziesięć lat po śmierci Biedaczyne z Asyżu, prężny i dynamiczny wówczas ruch franciszkański, przedostał się również na tereny Polski⁸⁰. Pierwsi bracia zakonnicy przybyli do Wrocławia w 1239 roku, a następnie do Krakowa⁸¹.

Aby nawiązać do postaci św. Kingi, ważnym wydaje się wspomnieć, iż w początkach franciszkanizmu w Polsce, rody królewskie były głównymi protektorami Zakonu. Rodzina św. Kingi w szczególnie sposób związana była z historią Zakonu Braci Mniejszych⁸².

Istnieją historyczne wzmianki o tym, iż pierwszych franciszkanów do Krakowa sprowadził mąż księżnej Kingi, Bolesław Wstydlivy. Tekst, który przytaczamy mówi, że książę Bolesław, mąż Kingi znał doskonale franciszkanów i on to, po raz pierwszy sprowadził ich do Krakowa⁸³. Także znany historyk Kościoła ks. Bolesław Kumor pisze:

Działalności księcia krakowskiego i sandomierskiego Bolesława Wstydlivego i bł. Kingi, a także siostry księcia bł. Salomei zawdzięczamy pierwsze fundacje franciszkańskie w Małopolsce; są to: Kraków (1240), Sandomierz, Zawichost (1242), Nowy i Stary Sącz (ok. 1280) i inne⁸⁴.

Z taką jednak opinią nie wszyscy się zgadzają. Znaczący historyk franciszkanów polskich, Kamil Kantak opiera się na badaniach historycznych i wskazuje, że to Henryk Pobożny sprowadził franciszkanów do Krakowa, co też wydaje się bardziej prawdopodobne⁸⁵.

Rodzina Kingi bez wątpienia bardzo mocno związana była z reformatorskim ruchem franciszkańskim. Od najmłodszych lat, Kinga przebywała w otoczeniu przepojonym ideałem św. Franciszka⁸⁶. Franciszkanie często przebywali na dworze królewskim i przez to wpływali na wychowanie religijne Kingi. Niewątpliwie obecność Braci Mniejszych na dworze królewskim, ich rola w tworzeniu ówczesnej mentalności religijnej, musiały wywrzeć decydujący wpływ na wewnętrzne życie Kingi⁸⁷.

Ojciec Kingi, Bela IV, król węgierski, w historii powszechnej wspominany jest jako obrońca prawd wiary i wierny chrześcijanin, należący do III Zakonu św. Franciszka⁸⁸. Za czasów swego panowania sprowadził na Węgry pierwszych franciszkanów i klaryski oraz ufundował im klasztory⁸⁹.

Pobożność i duchowość Kingi była autentycznie franciszkańska. Uformowała się ona w domu rodzinnym na królewskim dworze, a także w czasie pobytu małej Kingi na książęcym dworze w Sandomierzu, Korczynie i Krakowie. W grupie ludzi bliskich Kindze, oprócz bł. Salomei i Grzymisławy, był biskup krakowski Jan Prandota z Białoczewa († 1266), który gorliwie popierał ruch franciszkański w Polsce, a jego osobistą działalność biskupią ożywiały także religijno-społeczne idee, które wypływały z ducha św. Franciszka z Asyżu⁹⁰. Kinga miała także specjalnego pedagoga, Mikułę⁹¹, którego zadaniem było dać młodej księżniczce wykształcenie odpowiednie dla przyszłej monarchini. Pod jego kierunkiem uczyła się czytać i pisać, poznawała język łaciński i podstawy wiary chrześcijańskiej. Z natury inteligentna i wrażliwa wsłuchiwała się w słowa mówiące o Bogu i świętych. Wydaje się, iż imiona św. Franciszka i św. Klary w tym czasie musiały być często na ustach rodziny książęcej i dworzan. Kinga z zainteresowaniem słuchała opowiadań, które o świętym Zakonodawcy i św. Klarze przekazywali zjawiający się na dworze książęcym ubodzy Bracia Mniejsi. Niektórzy z nich mogli się jeszcze spotkać z Franciszkiem⁹². Poprzez te opowiadania na kształtującej się osobowości Kingi, odcisnął się niezatarty ślad, który w późniejszych momentach jej życia miał się stać drogą postępowania. Z tych pierwszych lat swej młodości musiała dobrze zapamiętać wypowiedzi św. Franciszka na temat ewangelicznego ubóstwa, a także o tym, że majątek prywatny jest tylko depozytem złożonym przez Boga w ludzkie ręce i należy go używać dla potrzebujących⁹³.

Wydaje się, iż przemawiały do jej wrażliwej duszy opowieści o poświęceniu i usługach świadczonych przez św. Franciszka chorym a zwłaszcza trędowatym. Już wtedy pod wpływem przepojonego ideą franciszkańską środowiska rodzinnego, rysowały się w jej duszy plany dalszego życia, którego przewodnikami mieli być: Biedaczyna z Asyżu i św. Klara. Idąc za przykładem wskazanym przez Franciszka, wyszukiwała i wspierała wszelkiego rodzaju nędzarzy i cierpiących. Odwiedzała chorych w założonym przez biskupa Prandotę szpitalu⁹⁴.

Kinga ściśle zachowywała naukę św. Franciszka. W stosunku do duchowieństwa kierowała się zawsze wskazaniem św. Franciszka, który w swoich naukach i zwierzeniach przypominał braciom oraz siostram zakonnym obowiązek uszanowania osób duchownych bez względu na ich osobistą wartość moralną⁹⁵. W najstarszym zyciorysie Kingi (*Vita*) natrafić możemy na wiele fragmentów akcentujących ściśle powiązanie Kingi z Zakonem Braci Mniejszych. Są to wydarzenia lub zaistniałe fakty mówiące o więzi Kingi z franciszkanami i klaryskami:

- a) przyjęcie przez Kingę reguły III Zakonu św. Franciszka⁹⁶;
- b) życzliwy stosunek Kingi do franciszkanów i klarysek⁹⁷;
- c) franciszkanie – spowiednikami i kierownikami duchowymi przyszłej świętej⁹⁸;
- d) fundacje na rzecz franciszkanów i klarysek⁹⁹;
- e) początek nowej drogi życia świętej w II Zakonie św. Franciszka. Przyjęcie habitu zakonnego¹⁰⁰.

Analizując pierwsze kontakty Kingi z ideałem św. Franciszka, na podstawie przytaczanych tekstów pierwszych biografów, wydaje się słusznym stwierdzenie, że Kinga jak najtrafniej odkryła przesłanie Biedaczyny z Asyżu i zaszczerpiła je na gruncie polskim. Ideę którą poznała w swoim dzieciństwie i do której przyłgnęła całym sercem, do końca swego życia rozwijała. Pierwsze spotkania z naśladowcami Biedaczyny i z duchowością franciszkańską odbiły szczególne piętno na jej życiu. Niewątpliwie, tak jak w chrześcijańskiej Europie rozszerzał się nurt franciszkański, tak i w Polsce średniowiecznej, za przyczyną Kingi duchowość franciszkańska kształtowała religijną mentalność¹⁰¹. Analiza pierwszych życiorysów Kingi, wskazuje na doskonały przykład ewolucji idei franciszkańskiej, która w niej się dokonywała. Kinga przez staranną formację intelektualną i duchową przygotowana została do wielkich zadań. Model jej życia i świętości jest ciekawym przykładem recepcji ideałów franciszkańskich.

Z duchem surowej pokuty umiała Kinga łączyć franciszkańską radość doskonałą, radość ze złorzeczeń i potwarzy, radość z fizycznych cierpień, radość w obliczu nadchodzącej śmierci¹⁰². Otrzymałszy, poprzez przynależność do rodu królewskiego szczególne zobowiązania, Kinga ukazała na swym przykładzie życia najwspanialszy obraz, popularnego w jej czasach, ideału księżnej - mniszki¹⁰³.

ad 2. Ukochanie ubóstwa - przykładem odczytania myśli franciszkańskiej

Czytając życiorysy Kingi, zarówno te najstarsze, jak i nam współczesne, niejednokrotnie zastanawia nas styl życia jaki wybrała. Biografowie przedstawiają Kingę realizującą przez swoje życie i dzieła ideę franciszkańskiego ubóstwa.

Wydaje się, że Kinga zrozumiała dobrze to, co św. Franciszek mówił o ewangelicznym ubóstwie. Porównując je do Pani najdoskonalszej i bardziej niezależnej, aniżeli którakolwiek monarchini tego świata - Pani, która sprowadza swoje wierne sługi bezpośrednio do stóp Jezusa. Tak jak Franciszek, tak i Kinga dobra które posiada rozdaje ubogim, aby móc służyć lepiej Bogu. Jeden z autorów pisze: „Kinga nie uważała się spadkobierczynią swoich wielkich dóbr, ile raczej ich rozdawczynią”¹⁰⁴.

Może stała się jej własnością owa nauka św. Franciszka, że majątek prywatny, choćby królewski czy książęcy, jest tylko depozytem złożonym przez Boga w ręce ludzkie i używać go należy nie dla siebie, ale dla potrzebujących¹⁰⁵, albo to inne powiedzenie, że ubóstwo „jest cnotą prawdziwie boską, mocą której człowiek depce wszystkie ziemskie rzeczy doczesne i zrzuca z duszy swej wszelką troskę, by mogła swobodnie łączyć się z wiecznym Bogiem. Dzięki niej dusza, mieszkająca jeszcze na ziemi, może mówić z aniołami w niebie”¹⁰⁶.

Kinga ukochała franciszkańskie ideały, a spośród nich także ewangeliczne ubóstwo. Słowa przypisywane św. Franciszkowi: „Oddajmy ubogim, cośmy od

nich pożyczyli¹⁰⁷ w sposób szczególny uwidoczniły się w jej życiu. Świadczą o tym przekazy historyczne¹⁰⁸.

Pośród wątków mówiących o ubóstwie, najczęściej powtarzają się następujące:

- a) dzieła miłosierdzia i łączność z ubogimi¹⁰⁹;
- b) pogarda dla wytwornych i ozdobnych strojów¹¹⁰;
- c) upodobanie w prostych pokarmach¹¹¹.

Ideał franciszkańskiego ubóstwa, który praktykowała Kinga przez całe swoje życie wyróżniał ją w najbliższym otoczeniu. Według Stanisława Teologa, autora jednego z najstarszych życiorysów, Kinga ponosiła wielkie ofiary, aby móc praktykować franciszkańskie ubóstwo. Obok dziewictwa, które ślubowała zachować¹¹², ubóstwo jawi się jako jeden z ważnych elementów jej duchowości. Trudno jest jednoznacznie ocenić rodzaj ubóstwa praktykowanego przez Kingę, mając na uwadze to, iż była księżną.

Podsumowując nasze rozważania na temat ubóstwa w jej życiu, wydaje się słusznym wyciągnąć kilka wniosków.

Z danych historycznych (kronik i dokumentów fundacyjnych¹¹³), jakie posiadamy i z pierwszych biografii możemy wnioskować, iż Kinga obdarowywała swoich poddanych różnego rodzaju dobrami i fundacjami. Jednym z motywów tego działania była postawa świętych których chciała naśladować. Wśród nich szczególnie miejsce zajmowali św. Franciszek i św. Klara.

Ideale franciszkańskie, od najmłodszych lat obecne w życiu Kingi, znalazły podatny grunt dla rozwoju jej osobowości. Duch franciszkańskiego ubóstwa, uwydatniający się w postawie Kingi, w jej sposobie ubierania się i prostocie, przygotował ją do dojrzałej decyzji służby Bogu w Zakonie Ubogich Pań - Sióstr Klarysek.

Wstąpienie do klarysek i realizacja powołania zakonnego wydaje się być najlepszym dowodem na to, iż Kinga ukochała ubóstwo w stopniu najwyższym. Aż trudno uwierzyć, iż będąc księżną pozostawia wszystko, aby za murami klasztoru w szczególny sposób służyć Bogu. Można to tylko tłumaczyć w słowach i obrazach w jakich czynią to biografowie i historycy ukazujący ówczesne dla Kingi czasy i sytuacje społeczne¹¹⁴.

Kinga przedstawiana jako księżna a jednocześnie osoba przepełniona duchem franciszkańskiego ubóstwa, wydaje się być najlepszym odzwierciedleniem obrazu świętej, jaki wytworzył się w społeczeństwie polskiego średniowiecza¹¹⁵.

Trudno jest jednak jednoznacznie stwierdzić, czy postać Kingi przedstawiana przez pisarzy jest zawsze realistyczna, czy jest to tylko odzwierciedlenie popularnej w średniowieczu „świętej” księżnej i mniszki¹¹⁶. Powtarzające się w wielu średniowiecznych życiorysach wątki i zdarzenia wydają się potwierdzać nasze obserwacje.

ad 3. Miłosierdzie - wyrazem franciszkańskiej miłości wobec bliźnich

Analizując duchowość św. Kingi, jej szczególne bogactwo i specyfikę, nie trudno zauważyć jedną z wielkich jej cnót, jaką było miłosierdzie wobec biednych i potrzebujących¹¹⁷, wypływające z miłości do Boga i bliźniego. Każdy z autorów opisujący jej życie, wymienia przykłady dobroczynności i miłości miłosiemej jaką Kinga świadczyła wobec swych bliskich i poddanych. Franciszkańska duchowość Kingi przedstawiona w życiorysach ma charakter kontemplacyjno-czynny. Z jednej strony dostrzec możemy umiłowanie Boga w życiu świętej, a z drugiej strony widzimy konkretną realizację tej miłości w codziennym życiu. Tak jak w odniesieniu do Boga franciszkańska miłość Kingi nie miała granic, tak również w najwyższym stopniu uwidaczniała się w odniesieniu do ubogich i potrzebujących. Kinga uważała, że pomoc niesiona biednym i potrzebującym jest pomocą udzielaną samemu Chrystusowi¹¹⁸.

Święta przedstawiona w *Vita* Stanisława Teologa, zdaje się wykorzystywać każdą okazję zaspokojenia tego trawiącego ją wprost głodu miłosierdzia. Nie kończące się hojne jałmużny na rzecz kościołów¹¹⁹, osób duchownych, a w szczególności Braci Mniejszych¹²⁰ oraz licznych rzeszy ubogich¹²¹, stanowią przedmiot niejednego przytoczonego w *Vita* przykładu. Każdy człowiek, nawet bezimienny, jeśli jest tylko tym, który potrzebuje pomocy, staje się dla Kingi bliskim. Szczególną opieką otacza wdowy i sieroty. Wiele czasu poświęca chorym, których odwiedza, dogląda i pielęgnuje¹²².

Heroizm praktykowanego miłosierdzia, znajduje swój wyraz w pokornym niesieniu pomocy trędowatym¹²³. Czytamy w *Vita* Stanisława Teologa: „Słodko i z pokorą oddawała usługi trędowatym, domy ich odwiedzając, opatrując ropiejące ich rany, ocierając własnym płaszczem ropę... dawała jałmużny, całowała ich nogi i rany”¹²⁴. Piotr Skarga w swoich *Żywotach świętych* przedstawia Kingę, która tak jak św. Franciszek, całuje trędowatego¹²⁵. Wydaje się, że chce przez to ukazać jak Kinga naśladuje przykład i ideę Biedaczyny z Asyżu. Z licznych przytaczanych w życiorysach przykładów jasno wynika, że miłosierdzie było rzeczywiście sensem jej życia. Autor jednego z pierwszych życiorysów podkreślił to pisząc: „...cały naród nie panią, ale matką ubogich i wszystkich strapionych ją zwał, ponieważ... prawdziwie dla wszystkich miłosierdziem we wnętrzu swym się rozpyływała”¹²⁶.

Miłosierdziem kieruje się także Kinga okazując cierpliwość w prześladowaniu¹²⁷, pouczając błądzących¹²⁸, dodając nadziei wątpiącym¹²⁹. Całe jej życie przepełnione jest dziełami miłosierdzia, które jest najwspanialszym wyrazem miłości, jaką Kinga otacza każdego napotkanego człowieka.

Analiza hagiograficznego wątku mówiącego o miłosierdziu praktykowanym przez Kingę pozwoliła nam zobaczyć wielkie bogactwo osobowości i charakteru świętej, a także pokazała sposób przedstawiania ideału świętej w epoce średniowiecza.

ad 4. Doświadczenie Boga

W tym ostatnim podpunkcie zajmiemy się analizą doświadczenia Boga w życiu Kingi, jej pobożności i życia wewnętrznego. Uczynimy to w oparciu o najstarsze teksty źródłowe mówiące o formach pobożności praktykowanych przez świętą - pobożności uczuciowej ukierunkowanej na Chrystusa, która ma w swej charakterystyce rys wybitnie franciszkański. Prawie wszyscy autorzy analizujący jej postać są jednomyślni i wskazują na to, iż cechą charakterystyczną pobożności i życia wewnętrznego Kingi była duchowość franciszkańska¹³⁰.

Jakkolwiek nie brak w jej życiorysach śladów nabożeństwa do Trójcy świętej, którego rozwój przypada na wiek XIII¹³¹, oraz dosyć częstego akcentowania prawdy o Bogu „sprawcy wszelkich rzeczy”, to przewodnim tematem mówiącym o praktykach religijnych Kingi jest żywy kult tajemnic związanych z życiem Pana Jezusa. Szczególnie tych, które związane są z Jego człowieczeństwem. Ten nurt pobożności był powszechny w czasach współczesnych Kindze¹³². Wiązało się to z powszechnie głoszonymi przez franciszkanów hasłami naśladowania Chrystusa.

Naśladowanie Chrystusa, o którym mówił Franciszek, że ma prowadzić aż do krzyża, obudziło u św. Kingi żywy kult tajemnic Męki Pańskiej. I tutaj doświadczenie Boga przez Kingę miało się uzewnętrznić przez gorącą miłość do Ukrzyżowanego praktykowane przez nią *Nabożeństwo do Pięciu ran Chrystusowych*¹³³. Było ono bardzo popularne, powstało pod wpływem pragnienia ekspiacji za grzechy popełnione pięcioma zmysłami. Początki jego wywodzą się wprawdzie ze szkoły benedyktyńskiej, jednakże duchowość franciszkańska przyczyniła się specjalnie do jego rozwoju w średniowieczu¹³⁴.

Właściwy duchowości franciszkańskiej kult tajemnicy Wcielenia znajduje również w życiu Kingi swe odzwierciedlenie, choćby w pobożnym zwyczaju księżnej, posyłania z okazji Bożego Narodzenia wielkiej woskowej świecy do kościoła oraz w bardzo skrupulatnym, jak nam to sugeruje Stanisław Teolog, przestrzeganiu, nawet podczas podróży, odmawiania niesporów Bożego Narodzenia¹³⁵.

W życiorysach Kingi odnajdujemy świadectwa mówiące o uroczystym obchodzeniu świąt liturgicznych, związanych z życiem Pana Jezusa. Na przykład, aby uczcić tajemnicę Zmartwychwstania, w każdą niedzielę miała Kinga zwyczaj pozdrawiać pierwszą spotkaną siostrę słowami: *surrexist Christus vere*¹³⁶. W Niedzielę Palmową natomiast ofiarowywała księżna kościołowi, w którym uczestniczyła we Mszy świętej – jako jałmużnę bogaty swój strój¹³⁷.

Modlitewne doświadczenie Boga, poprzez pobożność skierowaną na Chrystusa, związane było bardzo silnie z kultem Matki Bożej. Spotykamy w życiorysach, szczególnie u Teologa, wzmianki mówiące o uroczystym obchodzeniu świąt maryjnych. Święta ta poprzedzała zawsze specjalnymi wigiliami, zobowiązując się do żarliwych modlitw i surowych postów¹³⁸.

Pobożność Kingi, skierowana na Chrystusa i Maryję wypływa z żarliwej, spontanicznej miłości, znajdującej swój wyraz w najwyższych stopniach modlitwy kontemplacyjnej¹³⁹. Wyrażenia takie jak: „duchem zatopiona w Bogu na modlitwie”¹⁴⁰, „żarem miłości porwana”¹⁴¹, „cała zatopiona umysłem w Chrystusie”¹⁴², dowodzą pobożności głęboko kontemplacyjnej. Częste wzmianki o „łzach najobfitszych” wylewanych podczas modlitwy wskazują na uczuciowy charakter doświadczenia Boga przez Kingę. Tak jak Franciszek będący niewątpliwie inicjatorem nowych form modlitwy, które powinny zawierać całe bogactwo ludzkiej egzystencji, tak i Kinga rozważając i adorując tajemnice Bożej Miłości nie wstydzi się swoich uczuć.

Formy modlitwy praktykowane przez świętą, wspomniane w źródłach, są typowe dla franciszkańskiej pobożności. Długie nocne czuwania, leżenie krzyżem, modlitwy połączone z wieloma gestami i inne praktyki pobożności uczuciowej, znane są w duchowości franciszkańskiej od XIII stulecia¹⁴³.

Od najmłodszych lat Kinga wiele czasu poświęcała na praktyki religijne. Świadczy to o jej wielkiej pobożności i umiłowaniu Boga¹⁴⁴. Fakt ten można również tłumaczyć słabo podówczas rozwiniętym w społeczeństwie życiem sakramentalnym¹⁴⁵. Taki stan rzeczy spowodowany był niewątpliwie dużym lękiem przed dopuszczeniem się świętokradztwa.

Typowa dla trzynastowiecznej mentalności obawa przed profanacją Eucharystii, jest w *Vita* Stanisława Teologa odzwierciedlona w przytoczonym zwyczaju, mówiącym o przyjmowaniu przez księżną Komunii świętej w sobotę, a nie w niedzielę, aby płaczem, który zwykle towarzyszył jej, nie uchybić czci należnej specjalnie Trójcy świętej w dniu niedzielnym¹⁴⁶.

U klarysek sprawę przystępowania do sakramentów świętych normowały, jak wynika z życiorysu Kingi, przepisy zakonne, pozwalające tylko trzynaście razy w ciągu roku przystępować do Komunii świętej¹⁴⁷.

Wydaje się słusznym wskazać na mnogość prywatnych praktyk religijnych w ramach życia zakonnego Kingi. Taki obraz przedstawiany przez pierwszych biografów wpłynął na rozwój ogromnej ilości praktyk pobożnościowych w średniowieczu¹⁴⁸. Charakterystyczne dla ówczesnej duchowości mnożenie modlitw spotykamy także w życiorysach Kingi. Stanisław Teolog wspomina o „1000 *Pater* i tyleż *Ave* odmawianych przez Kingę w dni surowych postów, oraz codzienne 30 *Pater noster* odmawianych na cześć aniołów prowadzących duszę do Królestwa Niebieskiego”¹⁴⁹. Świadczy to bez wątpienia o wielkim znaczeniu modlitwy ustnej odmawianej przez św. Kingę.

Kończąc naszą analizę duchowości Kingi, jej doświadczenia Boga i bogactwa wewnętrznego należy wyciągnąć kilka wniosków. Po pierwsze, nie ulega wątpliwości, że duchowość Kingi i jej relacja do Boga jest typową postawą ukształtowaną na wzorce franciszkańskim. Wypływa to z jej wychowania, a także z dominującej wówczas w Europie franciszkańskiej mentalności. Kinga doświad-

cza Boga w swej pobożności uczuciowej, skierowanej na Jezusa i Matkę Najświętszą. Poprzez modlitwę ustną i kontemplację uwielbia i wychwala Stwórcę. Swą postawą stara się uczyć innych szukania drogi do Boga. Życiorysy, które pozostały, były w czasach bliskich Kindze żywym wzorem do naśladowania dla sióstr klarysek.

W podsumowaniu drugiej części należy stwierdzić, że bogactwo duchowe Kingi jest wyjątkowe. Łączy się to niewątpliwie z franciszkańską duchowością, która wyraża się w jej umiłowaniu ubóstwa, w miłosierdziu i w doświadczeniu Boga. Kinga poznała duchowość św. Franciszka, wcieliła ją w życie naśladowując ubóstwo franciszkańskie oraz franciszkańską miłość do biednych, chorych i potrzebujących. Jej doświadczenie Boga, poprzez modlitwy i praktyki chrześcijańskie ma charakter franciszkański. Jej duchowość jest interesującym przykładem wprowadzenia ideałów franciszkańskich w mentalność polskiego średniowiecza.

Summary

St. Kinga - Princess and Poor Clare from Stary Sącz

One of the outstanding female figures in the history of Medieval Poland is St. Kinga (1234-1292): Hungarian Princess, Kraków-Sandomierz Princess and at the same time the nun of Poor Clare's in Stary Sącz. In the history of Christianity in Poland she became known as propagator of charismatic spirituality of St. Francis which was beginning on Polish soil. This article is trying to bring her person closer based on biographies left by storytellers and hagiographers, trying to „sift” historical facts from legends. Besides biographies, the main focus is placed on the characterization of spirituality of Kinga, the main indication of which was being faithful to the ideals of St. Francis of Assisi.

PRZYPISY

- ¹ Por. L. Wadding, *Annales Ordinis Minorum*, V, Romae 1733, 70, ss. 310-314; *Vita et Miracula Sanctae Kyngae Ducissae Cracoviensis*, wydał W. Kętrzyński, w: *Monumenta Poloniae Historica* IV, Lwów 1884, ss. 682-731 [= MPH]; J. Długosz, *Vita Beatae Kunegundis*, w: *Joannis Dlugossii Senioris Canonici Cracoviensis, Opera omnia*, Ed. Al. Przezdziecki, Cracoviae 1887, ss. 183-336; P. Ranuzzio, *Vita delle venerabile Cunegonde regina di Polonia*, wyd. 4, Roma 1690, s. 173; P. Narusiewicz, *Cunegonda*, w: *Bibliotheca Sanctorum*, IV Roma 1964, ss. 400-401; J. Łukowicz [red.], *Święta Kinga i jej klasztor w Starym Sączu*, Kraków 1983; L. Kowalski, S. Fischer, *Żywot bł. Kingi i dzieje jej kultu*, Tarnów 1992.
- ² B. Kubis, B. Wernichowska, J. Kamyczek, *Księga imion*, Warszawa 1975, s. 147.
- ³ Por. tamże, s. 147.

- ⁴ Por. H. Fros, F. Sowa, *Twoje imię*, Kraków 1988, s. 344; K. Szwarga, *Błogosławiona Kinga*, w: *Polscy święci*, XI, Warszawa 1987, s. 77; *Vita b. Kingae seu Cunegundis virginis. Ex antiquo manuscripto archivi cathedralis ecclesiae cracoviensis*, w: *Acta Sanctorum Julii V* (1868), ss. 669-747.
- ⁵ P. Naruszewicz, *Cunegonda*, s. 400.
- ⁶ J. Arnet, *Z Wawelu do klasztoru - życiorys błogosławionej Kingi*, Pulaski (WI) 1954, s. 11.
- ⁷ „In Frauenti autem comitiva per Regni Hungariae insigniores optimates et procere ad sponsum suum Boleslaum Cracoviensem et Sandomiriensem Ducem, Regni Poloniae monarcham, dotem amplissimam secum ferens, per Sandecz, Czchow, Woynycz et Bochnyam, oppida, in Cracoviam usque deducta est, et omni ecclesiarum processione, omnique statuum urbis Cracoviensis occurso atque honore, ad septimum lapidem obviam illi euntium, Anno Domini Millesimo ducentesimo tricesimo nono excepta est”, J. Długosz, *Vita*, ss. 198-199; por. *Rocznik Traski*, w: MPH, 2(1872), s. 837; Z. Budkowa, *Błogosławiona Kunegunda (Kinga) w oczach współczesnego historyka*, w: L. Grzebień [red.], *Błogosławiona Kinga i ziemia sądecka*, Kraków 1986, s. 7.
- ⁸ Datę 5 marca 1234 r., jako dzień urodzin podają między innymi: J. Długosz, *Vita*, s. 192; T. A. Izworska, *Kalendarium życia: Działalność i kult błogosławionej Kingi* (maszynopis), Stary Sącz 1988-1990, 1; O. Balzer, *Genealogia Piastów*, Kraków 1895, ss. 282-285; A. Witkowska, *Vita Sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis jako źródło hagiograficzne*, w: „Roczniki Humanistyczne” 10 (1961), z. 2, ss. 41-166; J. Łukowicz, *Błogosławiona Kinga*, s. 5; E. Oćwieja, *Twój patron. Błogosławiona Kinga*, Kraków 1990, s. 3.
- ⁹ „Huic successit in Regnum filius suus Dux Bela, cui erat Contoralis Nomine Maria filia Imperatoris Grecorum” w: *Sacra Congregatione, Confirmationis Cultus Ab Immemorabili Tempore Praestiti Servae Dei Cunegundi Reginae Poloniae Ordinis S. Clarae*, Positio Super Casu excepto, Romae 1690, 4; por. T. A. Izworska, *Kalendarium*, 1.
- ¹⁰ Por. A. Vauchez, *Beata strips: sainteté et lignage en Occident aux XIII et XIV siècles*, w: *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, G. Duby, J. Le Goff [red.], Rome 1977, s. 400 nn.
- ¹¹ Por. J. Długosz, *Vita*, ss. 197-200; T. A. Izworska, *Kalendarium*, 1; S. Załuski, *Święta Kinga i jej klasztor starsądecki. Szkic historyczny*, w: „Przegląd Lwowski”, 23 (1882), ss. 13-14; P. Naruszewicz, *Cunegonda*, s. 400.
- ¹² Por. L. Kowalski, S. Fischer, *Żywot*, 28.
- ¹³ Por. R. Karpiński, *Bolesław Wstydlivy*, w: *Poczet królów i książąt polskich*, Warszawa 1978, ss. 191-192; J. Dąbrowski, *Z czasów Łokietka. Studia nad stosunkami polsko-węgierskimi w XIV w.*, Kraków 1916, s. 278 nn.
- ¹⁴ K. Szwarga, *Błogosławiona Kinga*, s. 78.
- ¹⁵ Por. J. Długosz, *Vita*, s. 194.
- ¹⁶ Por. St. Załuski, *Święta Kinga*, ss. 15-17; T. A. Izworska, *Kalendarium*, 1.
- ¹⁷ K. Szwarga, *Błogosławiona*, s. 79.
- ¹⁸ Por. A. Witkowska, *Bł. Kinga w średniowiecznych przekazach hagiograficznych*, w: TST, X, Tarnów 1986, s. 277. Także siostra Immakulata podaje tę wiadomość w: M. Immakulata (Rogalska), *Błogosławiona Kinga*, Opole 1949, s. 22.

- ¹⁹ Por. T. A. Izworska, *Kalendarium*, 1; A. Witkowska, *Bl. Kinga w średniowiecznych przekazach...*, s. 277.
- ²⁰ „1241 r.- Kinga ofiarowała 40.000 grzywien srebrnych na potrzeby kraju” (grzyw-ny srebrne – środek płatniczy używany w Polsce średniowiecznej. Była to suma ogromna na owe czasy – por. M. Immakulata, *Błogosławiona*, ss. 18-19); T. A. Izworska, *Kalendarium*, 1; por. K. Szwarga, *Błogosławiona*, s. 80.
- ²¹ Kopia dokumentu nadającego ziemie sądecką Kindze wydana dnia 2.III.1257 r. znajduje się w Archiwum Klasztoru Sióstr Klarysek w Starym Sączu, w: *Inventarium bonorum conventus in Antiqua Sandecz. 1681-1792* (w tym dziele znajdujemy kopie dokumentów wydanych w latach 1251-1792); por. *Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, 2, nr 452.
- ²² Por. T. A. Izworska, *Kalendarium*, 1.
- ²³ „Boleslai et Kunegundis votum solenne perpetuae castitatis...”, w: J. Długosz, *Vita*, s. 243; por. tamże, ss. 244- 247; por. M. Immakulata, *Błogosławiona*, s. 19.
- ²⁴ Por. A. Witkowska, *Vita sanctae Kyngae*, ss. 137-138; P. Skarga, *Żywoty świętych starego i nowego zakonu*, Kraków 1882, s. 130; H. Hoever, *Żywot świętych Pańskich*, Olsztyn 1988, s. 499; L. Kowalski, S. Fischer, *Żywot bl. Kingi*, ss. 51-58.
- ²⁵ Por. L. Kowalski, S. Fischer, *Żywot bl. Kingi*, ss. 51-58.
- ²⁶ Por. T. A. Izworska, *Kalendarium*, 2.
- ²⁷ Por. J. Długosz, *Vita*, ss. 235-236.
- ²⁸ Przed przyjazdem Kingi niejaki Paweł (*satrapa Pannoniae*) starosta węgierski wraz ze swoim wojskiem uknuł zamach na ojca księżnej. Podczas jednej z uczt królewskich, Paweł wraz z rycerzami miał napaść i zgładzić monarchę. Kinga przybywszy niespodziewanie, tuż przed zamachem w cudowny sposób odbiera rycerzom miecze i tak ratuje swego ojca od śmierci. Por. *Vita*, s. 697; J. Długosz, *Vita*, s. 235 n.
- ²⁹ Tamże, s. 236.
- ³⁰ K. Szwarga, *Błogosławiona*, s. 85.
- ³¹ J. Gobry, *St. François d'Assise et l'esprit franciscain*, Paris 1957, ss. 33-34; K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, I, Kraków 1937, s. 63.
- ³² P. Naruszewicz, *Cunegonda*, s. 400; J. Arent, *Z Wawelu do klasztoru*, ss. 31-37; P. Skarga, *Żywoty*, s. 133; por. O. Halecki, *Tysiąclecie Polski katolickiej*, w: *Sacrum Poloniae Millenium*, Rzym 1966, s. 174; B. Przybyszewski, *Błogosławiona Kunegunda a kanonizacja św. Stanisława*, w: TST, X, Tarnów 1986, ss. 283-296.
- ³³ Por. T. A. Izworska, *Kalendarium*, 2.
- ³⁴ Dokument fundacyjny zawiera zapis na rzecz klasztoru miasta Sącza i 29 wiosek. Por. *Kodeks dyplomatyczny*, I, nr 487; K. Sznajdocha, *Szkice historyczne*, I, Warszawa 1876, s. 52; „Oprócz kościoła i klasztoru klarysek, Kinga ufundowała w Starym Sączu kościół i klasztor dla franciszkanów”, w: T. A. Izworska, *Kalendarium*, 2; por. D. Kamolowa, K. Muszyńska, *Zbiory rękopisów w bibliotekach i muzeach w Polsce*, Warszawa 1988; J. Długosz, *Vita*, s. 245; L. Kowalski, S. Fischer, *Żywot Bl. Kingi*, 81; B. Kumor, *Fundacja starosądeckiego klasztoru i parafie na Sądecczyźnie fundowane przez PP. Klaryski*, w: TST, X, ss. 157-178.
- ³⁵ K. Szwarga, *Błogosławiona*, s. 93.

- ³⁶ Por. tamże, s. 93.
- ³⁷ Kinga zakładała wioski i nowe kolonie wokół Starego Sącza, nadając szczególne przywileje ich mieszkańcom. Por. L. Kowalski, S. Fischer, *Żywot*, ss. 75-82. „Kinga oddała dwa złote diademy, wysadzone drogimi kamieniami dla wykonania krzyża do katedry wawelskiej ..., 18 czerwca 1266r. – fundacja ołtarza pod wezwaniem Gerwazego i Protazego w katedrze wawelskiej”, w: T. A. Izworska, *Kalendarium*, 1-2.
- ³⁸ *Vita*, s. 698.
- ³⁹ Por. A. Witkowska, *Bł. Kinga*, s. 279.
- ⁴⁰ Por. *Kodeks dyplomatyczny*, I, nr 490; 491.
- ⁴¹ Tamże, nr 513.
- ⁴² Por. *Kodeks Małopolski*, II, nr 505, 511, 512; S. Morawski, *Sądceccyzna*, I, Kraków 1873, s. 174.
- ⁴³ H. Hoever, *Żywoty*, s. 499.
- ⁴⁴ J. Arent, *Z Wawelu do klasztoru*, s. 57.
- ⁴⁵ I. Omaechevarria, *Clarisse*, w: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Roma 1975, c. 1116-1131.
- ⁴⁶ Por. T. A. Izworska, *Kalendarium*, 2.
- ⁴⁷ Por. K. Dobkiewiczowa, *Drogocenne wiano*, Katowice 1988; G. Królikiewicz, Z. Krucek, *Szlakiem legend pienińskich*, Warszawa 1982.
- ⁴⁸ „W czasie słuchania tych słów Jezusowych (J 13, 33-14, 22) zanotowanych przez Ewangelistę, zacierało się w oczach Kingi coraz bardziej wszystko to, co ją otaczało na ziemi i życie zgasło. Było to przed wschodem słońca w wigilię św. Jakuba 24 lipca roku 1292” (według Stanisława Teologa) w: L. Kowalski, S. Fischer, *Żywot*, s. 109; por. T. A. Izworska, *Kalendarium*, 3; P. Skarga, *Żywoty*, s. 137; H. Hoever, *Żywoty świętych*, s. 499.
- ⁴⁹ Por. *Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, II, nr 519, 521.
- ⁵⁰ Papież Aleksander VIII (1689-1691) wyraził zgodę na oddawanie publicznej czci bł. Kunegundzie. On też przyjął opinię biskupa Mikołaja Oborskiego, sufragana krakowskiego, odnośnie do odwieczności kultu oraz zatwierdził sentencje beatyfikacyjną. Tekst dekretu beatyfikacyjnego w: M. I. Rogalska, *Błogosławiona Kinga*, Kraków 1925, ss. 188-190.
- ⁵¹ Por. T. A. Izworska, *Kalendarium*, 10.
- ⁵² M. H. Witkowska, *Kinga - Kunegunda*, w: *Hagiografia Polska. Słownik bio-bibliograficzny*, Poznań 1971, t. I, s. 757.
- ⁵³ Por. A. Witkowska, *Vita Sanctae*, ss. 41-166.
- ⁵⁴ Por. W. Bazieliński, *Kto był autorem najstarszego życiorysu Kingi?*, w: „*Currenda*” 100 (1950), ss. 79-80; L. Kowalski - S. Fischer, *Żywot*, s. 9.
- ⁵⁵ Dzieło Wojciecha Kętrzyńskiego rozpoczęte w 1879 r. było kontynuacją pracy edytorskiej podjętej przez A. Pawłńskiego, opartej na piętnastowiecznym rękopisie (G) (własność Biblioteki Zamojskich, obecnie w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie). Kętrzyński rozpoczął swoją pracę inspirowany przypadkowym odkryciem rękopisu z 1684 roku (E) (sygnatura 250) *Processus novus particularis in*

Święta Kinga – księżna i klaryska ze Starego Sącza

causa beatificationis seu canonisationis servae Dei Cunegundis..., stanowiącego własność klarysek krakowskich.

- ⁵⁶ Por. *Vita*, s. 683.
- ⁵⁷ „ut ex relatione fidedignorum accepi”, *Vita*, s. 677.
- ⁵⁸ Por. H. Witkowska, *Vita*, ss. 59-66.
- ⁵⁹ Por. *Vita*, s. 683-685.
- ⁶⁰ Por. tamże, 691-711.
- ⁶¹ Por. tamże, 703, 705, 707-710, 722.
- ⁶² Por. tamże, 726-731.
- ⁶³ Por. F. Świątek, *Z dziejów polskiego Żywotopisarstwa świętych*, Lublin 1937.
- ⁶⁴ Por. H. Witkowska, *Vita*, ss. 136-152.
- ⁶⁵ Por. tamże, ss. 152-162.
- ⁶⁶ W. Kętrzyński metodą porównawczo-tekstową udowadnia, iż Długosz oparł żywot Kingi na oryginalne *Vita Sanctae Kyngae Ducissae Cracoviensis*, przechowywanym w klasztorze sióstr klarysek w Starym Sączu. Por. MPH, IV, s. 674.
- ⁶⁷ J. Długosz, *Vita Beatae Kunegundis*, ss. 183-336.
- ⁶⁸ Por. J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do 1480)*, Wrocław 1964, s. 212.
- ⁶⁹ Por. F. Świątek, *Z dziejów*, s. 26.
- ⁷⁰ Tamże, s. 27.
- ⁷¹ Tamże, s. 28.
- ⁷² Por. H. Zeissberg, *Dziejopisarstwo polskie wieków średnich*, II, Warszawa 1877, s. 94.
- ⁷³ Por. A. Witkowska, *Miracula Małopolskie z XIII i XIV wieku*, w: „Roczniki Humanistyczne” 19 (1971), z. 2, ss. 29-161.
- ⁷⁴ Por. tamże, przypis 52, 40-41.
- ⁷⁵ Tamże, s. 40.
- ⁷⁶ Tamże.
- ⁷⁷ Por. tamże; *Vita*, (wstęp – W. Kętrzyński); s. 675.
- ⁷⁸ P. Skarga, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu*, Wilno 1579, ss. 124-138.
- ⁷⁹ Św. Klara urodziła się 16 lipca 1194 roku. W osiemnastym roku życia opuściła dom rodzicielski i przyjęła habit zakonny z rąk św. Franciszka dając początek zakonowi klarysek. Zmarła 11 sierpnia 1253 roku. W poczet świętych zaliczył ją w roku 1255 papież Aleksander IV. Por. P. Leszczyński, *Żywot św. Klary*, Warszawa 1891; S. Kafel (red.), *Wczesne źródła franciszkańskie*, II, Warszawa 1981.
- ⁸⁰ Por. K. Kantak, *Franciszkanie Polscy*, I, Kraków 1937, s. 4.
- ⁸¹ Por. tamże, s. 16.
- ⁸² J. Dąbrowski, *Związek z franciszkanami Piastów a odrodzenie Polski w XIII i XIV wieku*, w: *Święty Franciszek z Asyżu*, Kraków 1928.
- ⁸³ „Sciens etiam optime religiosos S. Francisci Patriarchae, quos primo Boleslaus maritus eius, Cracoviam conduxerat...”, *De Heroicitate Virtutum Beatae Kingae* w: *Acta Procesualia Beatae Kingae*, Roma 1933, s. 33.

- ⁸⁴ B. Kumor, *Fundacja Starosądeckiego klasztoru*, s. 160.
- ⁸⁵ Por. K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, s. 16.
- ⁸⁶ Por. *Vita*, s. 691.
- ⁸⁷ Por. A. Witkowska, *Bł. Kinga*, s. 280.
- ⁸⁸ Por. J. F. Gejsler, *Dzieje Węgier w zarysie*, Warszawa 1898; W. Felczak, *Historia Węgier*, Warszawa 1966.
- ⁸⁹ J. Zbudniewek, *Bela IV*, w: *Encyklopedia katolicka*, II, Lublin 1976, ss. 190-200.
- ⁹⁰ Por. K. Szwarga, *Blogosławiona Kinga*, ss. 76-100.
- ⁹¹ „...qua annuente totam illam noctem in omni devocione expendebat et cum quadam domina nomine Preczslava aliisque, quas precio conducebat, nec non Michulone pedagogo suo in Corczyn ad ecclesiam santi Nicolai tempore, quo hiemis algoribus horrida, frigoribus hispida terram stringebat, nudis pedibus concita properabat; ... quod Micul predictus memorati secreti conscius percipiens, veloci cursu cepit festinare ad ecclesiam...”, *Vita*, 688.
- ⁹² Por. K. Szwarga, *Blogosławiona*, s. 83.
- ⁹³ Por. M. Immakulata, *Blogosławiona Kinga*, s. 31.
- ⁹⁴ Tamże, s. 83.
- ⁹⁵ K. Szwarga, *Blogosławiona*, s. 96.
- ⁹⁶ „Et quod maius videtur, quia tempore vite ducis sui licencia petita et obtenta, in manibus ministri tunc missam modulantis professionem sacram regule beati patris Francisci cum cordis devocione apud minores in Cracovia suscepit sique sub obediencia confessoris constituta, tunica et corda professionis sue nunquam caruit, omnemque religionis obedienciam, castitatem ceterasque austeritates tanquam perfecta religiosa humiliter exercuit”, *Vita*, s. 697; por. P. Skarga, *Żywoty świętych*, s. 130.
- ⁹⁷ „Legitur, quod ex devocione pure caritatis, qua ad ordinem sanctissimi patris beati Francisci totis visceribus anhelabat,...”, *Vita*, s. 712; „beatissimi patris Francisci filios ipsius in reverencia habeat et nullatenus ipsos reprehendat”, tamże, s. 716.
- ⁹⁸ „Item post mortem beate Kincze, frater Leonardus confessor suus asseruit ipsam fuisse virginem et hoc ipsum verbis iuratoriis confirmavit”, tamże, s. 698; por. tamże, s. 713; por. K. Szwarga, *Blogosławiona*, ss. 95-96; P. Skarga, *Żywoty*, s. 133, 136.
- ⁹⁹ „Nam cum omni devocionis sue instancia claustrum sanctimonialium ordinis alme virginis Clare in ipsa civitate Sandecz construxit. Ad quod cenobium ad serviendum Deo omnipotenti et beate Marie virgini et glorioso confessori beato Francisco virginis nobilium, imo ducum et eciam simplicium quam plures ibidem congregavit”, *Vita*, s. 699; por. *Documenta A Beata Kinga Ducissa Cracoviensi Et Sandomiriensi Atque Domina Terrae Sandecensis Edita*, w: *Acta Procesuali*, ss. 3-34.
- ¹⁰⁰ „Tandem piissimo duce universe carnis viam ingresso, mox felix domina habitum ordinis beati Francisci non medica cum devocione assumpsit in die beati Melchiadis, funere ducis in feretro existente” – tamże, s. 698; por. P. Skarga, *Żywoty*, s. 130.
- ¹⁰¹ Por. E. Delaruelle, *L'influence de Saint François d'Assise sur la piété populaire*, w: *X Congrès internationaux des historiens, Relazioni*, Roma 1955, III, s. 466; H. Wyczawski, *Blogosławiona Jolenta*, w: „Tygodnik Powszechny”, 4 (1948).

- ¹⁰² A. Witkowska, *Bl. Kinga w średniowiecznych przekazach*, s. 281.
- ¹⁰³ Por. M. H. Witkowska, *Vita sanctae Kyngae*, s. 151.
- ¹⁰⁴ „Beata Kinga non possetrix suorum insignorum thesaurorum sed tantum dispensatrix se aestimabat”, w: *De Heroicitate virtutum*, s. 32.
- ¹⁰⁵ R. P. Cuthbert, *Żywot św. Franciszka z Asyżu*, Poznań - Warszawa 1970, s. 124.
- ¹⁰⁶ *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu*, przekład L. Staff, Warszawa 1910, s. 74.
- ¹⁰⁷ J. Joergensen, *Święty Franciszek z Asyżu na tle swojej epoki*, Warszawa 1912, s. 250; por. S. Kafel [red.], *Wczesne źródła franciszkańskie*, I, II, Warszawa 1981; por. K. Ambrożkiewicz, *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1992; por. G. Montorsi, *Francesco di Assisi nei suoi scritti e nelle antiche biografie*, Roma 1973.
- ¹⁰⁸ Por. A. Witkowska, *Bl. Kinga w średniowiecznych przekazach*, s. 280.
- ¹⁰⁹ „Sed vestibus et indumentis prestiosis, et omni supellectili regia quam secum pro dote intulerat, et quam illi Docis Boleslai consortis sui liberalitas doneverat, aut in ecclesiarum ornatus et decora distributa, aut in egenorum visceribus sepulta, extremæ humilitatis et modestiæ se contegebat amictu”, w: *De Heroicitate virtutum*, s. 32; por. J. Długosz, *Vita*, s. 221.
- ¹¹⁰ „Verum et hoc fuisse credo, quia ita legi in historia vitæ eius, quod ex motivo virtutis iustitiæ singularem servavit paupertatem, in saeculo enim degens, simplicibus utebatur vestimentis, his exceptis temporibus, quibus ex mandato maiorum uti debuit auro fulgentibus. In religione vero contenta fuit, habitu communi, pallis et grosa chorda unica cella cum pauperculo supellectili”, w: *Acta Processus canonizationis (1744-1747)*, A. Dobrski, super 70, c. 291/331; por. K. Dobkiewiczowa, *Drogocenne wiano*, s. 13.
- ¹¹¹ „Si quando vero in cibo aliquo saporem aliquem persensisset, illico illum et ab ore et a conspectu removit, ne non tam ore gustare, quam oculis libare de illo quicquam videretur: et ad eos, qui stipe vivebant aliena, transmittens, in egenorum, pupillorum et viduarum visceribus illum recondit”, w: J. Długosz, *Vita*, s. 255; por. K. Dobkiewiczowa, *Drogocenne wiano*, s. 13.
- ¹¹² Por. M. Immakulata, *Błogosławiona Kinga*, Kraków 1925, ss. 16-18.
- ¹¹³ Por. *Documenta A Beata Kinga*, ss. 3-34.
- ¹¹⁴ M. H. Witkowska, *Vita Sanctae Kyngae*, ss. 86-130.
- ¹¹⁵ Por. J. Arent, *Z Wawelu do klasztoru*, s. 27.
- ¹¹⁶ Por. M. H. Witkowska, *Vita Sanctae Kyngae*, ss. 147-152.
- ¹¹⁷ Por. J. Arent, *Z Wawelu do klasztoru*, s. 56.
- ¹¹⁸ E. Oćwieja, *Twój patron*, s. 7.
- ¹¹⁹ Por. *Vita*, s. 695.
- ¹²⁰ Tamże, s. 695, 699, 707, 712n.
- ¹²¹ Tamże, s. 691, 692, 695, 703n.
- ¹²² Tamże, 703, 726; P. Naruszewicz, *Conegonda*, s. 400.
- ¹²³ „Trędowatym” w średniowieczu nazywano każdego chorego na wrzody; por. K. Kantak, *Franciszkanie*, s. 70.
- ¹²⁴ Por. *Vita*, s. 692.
- ¹²⁵ P. Skarga, *Żywoty świętych*, s. 127n.

- ¹²⁶ Tamże, 703n.
- ¹²⁷ Ważnym wydaje się wspomnieć tu pewien epizod opisany w *Vita*, mówiący o niesłusznej obmowie, której Kinga stała się ofiarą. Franciszkanie starosądeckcy pośadzali ją o podejrzone kontakty ze swoim spowiednikiem. Było to powodem prześladowań Kingi (por.: *Vita*, ss. 713-716; K. Szwarga, *Łlogostawiona*, ss. 95-96; P. Skarga, *Żywoty*, s. 133), przez księcia Leszka (*Vita*, s. 717), oraz przez najbliższe otoczenie (*Vita*, s. 692).
- ¹²⁸ Tamże, 717. Zwłaszcza kobiety o lekkich obyczajach; por. E. Oćwieja, *Twój patron*, s. 8.
- ¹²⁹ Zwłaszcza w czasie najazdów tatarskich na ziemię sądecką (*Vita*, s. 710) i grabieżczych wypraw czeskich (tamże, s. 724).
- ¹³⁰ Por. M. H. Witkowska, *Kinga - Kunegunda*, s. 764n; B. Kumor, *Fundacja Starosądeckiego klasztoru*, s. 158.
- ¹³¹ Por. G. Maillet, *La vie religieuse au temps de Saint Louis*, Paris 1954.
- ¹³² K. Szwarga, *Łlogostawiona Kinga*, s. 100; por. E. Delaruelle, *La pietà popolare alla fine del Medioevo*, w: *X Congres international*, s. 523.
- ¹³³ „Sancta vero Kynga ex nimia devocione, quam ad Christi vulnera, quinque candelas in honorem quinque vulnerum Christi semper in sua camerula cremabat” – *Vita*, s. 721.
- ¹³⁴ Nabożeństwo do Pięciu Ran zostanie specjalnie rozwinięte przez św. Gertrudę. Również z tego okresu pochodzi nabożeństwo do Rany Boku Chrystusowego, Siedmiu Słów Pana Jezusa, Krwi Przenajświętszej oraz do Serca Jezusowego. Od XII wieku rozwija się także nabożeństwo do krzyża, a liczba prywatnych krucyfiksów znacznie się powiększa. Por. G. Maillet, *La vie*, s. 119.
- ¹³⁵ *Vita*, s. 694.
- ¹³⁶ Tamże, s. 706; por. P. Skarga, *Żywoty*, s. 132 n.
- ¹³⁷ *Vita*, s. 695, 697.
- ¹³⁸ Tamże, s. 718.
- ¹³⁹ Tamże, s. 704, 706.
- ¹⁴⁰ Tamże, s. 691.
- ¹⁴¹ Tamże, s. 689.
- ¹⁴² Tamże, s. 689.
- ¹⁴³ Por. G. Maillet, *La vie*, s. 126 nn.
- ¹⁴⁴ Por. P. Skarga, *Żywoty*, ss. 126-130; K. Kantak, *Franciszkanie Polscy*, s. 69.
- ¹⁴⁵ Por. M. H. Witkowska, *Vita*, s. 157.
- ¹⁴⁶ Por. *Vita*, s. 706.
- ¹⁴⁷ „Communicabat autem devotissime circa regulam comunicaciones tredecim in anno”, tamże, 706; por. K. Kantak, *Franciszkanie Polscy*, s. 69.
- ¹⁴⁸ Por. G. Maillet, *La vie*, s. 123.
- ¹⁴⁹ Por. *Vita*, s. 689.

BERNARDYNI W PROWINCJI RUSKIEJ 1637 – 1864

Zarys działalności

Bernardyni stanowią jedną z prowincji polskich Zakonu Braci Mniejszych. Zostali powołani do życia w 1453 roku w wyniku reformistycznej działalności św. Jana Kapistrana, który przybył do Polski na zaproszenie króla Kazimierza Jagiellończyka i kardynała Zbigniewa Oleśnickiego. Warto zaznaczyć, iż bernardyni czyli obserwanci reprezentowali nowy kierunek w zakonie, a mianowicie obserwancję. Stali na straży zachowania pierwotnej reguły św. Franciszka bez jakichkolwiek zmian. Drugim kierunkiem był konwentualizm, który charakteryzował się złagodzeniem reguły, zwłaszcza ślubu ubóstwa. Do kierunku tego włączyli się Bracia Mniejsi, którzy przybyli do Polski już kilka lat po śmierci św. Franciszka, tj. w roku 1236.

Bernardyni zostali powołani przede wszystkim do pracy duszpasterskiej wśród niższych i średnich warstw społecznych. Swoje powołanie realizowali poprzez osobisty przykład życia, głoszone słowo Boże, odprawianie mszy św. i nabożeństw oraz udzielanie sakramentów świętych.

Bardzo szybki rozwój bernardynów, który trzeba rozpatrywać zarówno w powstawaniu nowych i licznych fundacji oraz licznych powołań zakonnych, doprowadził do powstania czterech prowincji bernardyńskich. Jedną z nich była Prowincja Ruska, stanowiąca przedmiot niniejszego opracowania.

W artykule ukazano genezę licznych fundacji, a w konsekwencji osobnej prowincji, jej organizację i życie codzienne w klasztorach, funkcjonowanie studiów zakonnych i szkolnictwa elementarnego, trudne czasy dla prowincji w XVII i XVIII w. oraz działalność duszpasterską. Ponadto ukazano funkcjonowanie studiów zakonnych.

1. Geneza Prowincji Ruskiej

Bracia Mniejsi Obserwanci, zwani potocznie w Polsce bernardynami, rozpoczęli swoją działalność w Polsce w roku 1453, kiedy do Polski przybył wielki reformator życia zakonnego św. Jan Kapistran¹. W bardzo krótkim czasie zdobyli szereg fundacji w całej Polsce, co przyczyniło się do wielkiego rozwoju nowej rodziny franciszkańskiej. Po pierwszej fundacji w Krakowie² powstawały nowe klasztory, jak np. w Warszawie³, Poznaniu⁴, Wschowie⁵, Kościanie⁶, Kobylinie⁷, Tarnowie⁸, Kaliszu⁹, Kole¹⁰, Łowiczu¹¹, Warcie¹², Radomiu¹³ i Bydgoszczy¹⁴. Okres reformacji przyhamował rozwój bernardynów w Polsce. Jednakże już od końca XVI wieku, za panowania Stefana Batorego i później Zygmunta III, rozpoczął się nowy okres ich świetności, który należy łączyć ze zwycięstwem kontrreformacji w Polsce¹⁵. Powstawały wówczas nowe fundacje, jak np. w Wielkopolsce w Złoczewie¹⁶, Nowym Dworze¹⁷, Sierakowie¹⁸, Piotrkowie Trybunalskim¹⁹, Ostrzeszowie²⁰, w Małopolsce, w Kalwarii Zebrzydowskiej²¹, Bochni²², Karczówce pod Kielcami²³ i Alwerni²⁴. Na Mazowszu i Warmii powstały konwenty w Przasnyszu²⁵, Łęczycy²⁶, Ostrołęce²⁷, Grodzisku²⁸, Wieluniu²⁹, Czarniakowie³⁰ i Strzegocinie³¹.

Wyżej wspomniane fundacje, aczkolwiek nie wszystkie, świadczą dobitnie, iż rozwój bernardynów był imponujący, którego rezultatem była ciągle wzrastająca liczba klasztorów i zakonników³².

Szczególnie prężna była ekspansja bernardynów w II połowie XV wieku na wschodnie rubieże Rzeczypospolitej, która biegła zasadniczo dwoma drogami. Pierwsza biegła wzdłuż Karpat przez Ruś Czerwoną w kierunku Kijowa, zaś druga biegła przez Litwę i Białoruś w kierunku Smoleńska³³. Powstające na tamtych terenach konwenty bernardyńskie należały do powstałej kustodii z siedzibą we Lwowie³⁴. Liczba nowych fundacji na wschodnich terenach Rzeczypospolitej także przeżywała krótki okres zastoju, który był spowodowany reformacją i przechodzeniem dotychczasowych fundatorów na nową wiarę – protestantyzm. Jednakże już pod koniec XVI wieku rozpoczęła się nowa fala fundacji konwentów bernardyńskich, która trwała do 1648 roku³⁵. Biorąc pod uwagę czas powstawania fundacji na wschodzie wymienić należy je w następującej kolejności: 1460 – Lublin³⁶, 1460 – Lwów³⁷, 1465 – Przeworsk³⁸, 1471 – Sambor³⁹, 1599 – Sokal⁴⁰, 1604 – Zasław⁴¹, 1605 – Brześć Litewski⁴², 1608 – Leżajsk⁴³, 1610 – Husiatyn⁴⁴, 1614 – Dubno⁴⁵, 1623 – Kijów⁴⁶, 1627 – Łuków⁴⁷, 1627 – Zbaraż⁴⁸, 1628 – Janówka⁴⁹, 1628 – Machnówka⁵⁰, 1629 – Rzeszów⁵¹, 1634 – Bukaczowce⁵², 1635 – Lubnie⁵³, 1635 – Strzeliska⁵⁴, 1637 – Leszniów⁵⁵, 1637 – Uładówka⁵⁶, 1638 – Fastów⁵⁷, 1640 – Mańkówka⁵⁸, 1640 – Romny⁵⁹, ok. 1643 – Baturyn⁶⁰ i 1645 – Luck⁶¹. Fundatorami tych klasztorów byli magnaci, szlachta, biskupi i mieszcianie⁶².

Intensywny rozwój bernardynów w I połowie XVII wieku doprowadził do ich podziału⁶³. Wspomnieć należy, iż w tym okresie pojawili się w Polsce pierwsi reformaci, którzy dążyli do przejmowania klasztorów obserwanckich⁶⁴. Bernardyni jednakże zachowali stan liczebny swoich klasztorów dzięki staraniom ówczesnego prowincjała o. Bonawentury Krzečka i wysłanego do Rzymu w tymże celu Krzysztofa Scipio Campo⁶⁵. Doszło jednak do podziału prowincji bernardyńskiej za sprawą Antoniego Strozzi, komisarza i wizytatora zakonu w Polsce podczas kapituły w Warszawie 20 lutego 1628 roku⁶⁶. W wyniku tego z jednej dotychczasowej prowincji bernardyńskiej powstały cztery, a mianowicie: Małopolska, Wielkopolska, Ruska i Litewska⁶⁷. Podział ten nie okazał się trwały, bowiem został on unieważniony przez bernardynów na kapitule w Lublinie 22 lipca 1630 roku, w wyniku którego połączono Prowincję Ruską, Małopolską i Litewską w jedną prowincję. Jednakże i ten podział wkrótce uległ zmianie, bowiem liczne fundacje konwentów na wschodnich terenach Polski sprawiły, iż wrócono do rozdziału tej prowincji. Dokonano tego na kapitule zakonnej we Lwowie w 1637 roku, w wyniku której wyodrębniła się trzecia – Prowincja Ruska⁶⁸. Ogólnie rzecz ujmując powstały w ten sposób trzy prowincje: Wielkopolska, Polska nazywana również Małopolską lub Małopolsko-Litewską oraz Ruska⁶⁹. Podział ten dotrwał do roku 1772⁷⁰.

Nowym i pomyślnym okresem w dziejach bernardynów w prowincji Ruskiej był okres zawarty między 1680 – 1767 rokiem, kiedy powstało 15 nowych fundacji: w 1667 roku w Radecznicy⁷¹, 1682 – Fradze⁷², 1683 – Brzeżanach⁷³, 1691 – Józefowie⁷⁴, 1692 – Krystynopolu⁷⁵, 1699 – Kamieńcu Podolskim⁷⁶, 1715 – Gwoźdźcu⁷⁷, 1733 – Warkowiczach⁷⁸, 1737 – Kustyniu⁷⁹, 1741 – Dukli⁸⁰, 1749 – Jeleńcu⁸¹, 1760 – Cudnowie⁸², 1760 – Jarmolińcach⁸³, 1760 – Żytomierzu⁸⁴ i 1767 – Janowie⁸⁵. Fundatorami tych klasztorów byli magnaci i szlachta oraz w jednym przypadku fundacja biskupia w Radecznicy⁸⁶.

Zakonnicy rekrutowali się w XV i XVI wieku głównie ze środowisk mieszczańskich⁸⁷. Udział magnatów i szlachty w tym okresie zaznaczył się głównie w fundowaniu konwentów⁸⁸. W XVII i XVIII wieku przeważali zakonnicy pochodzenia szlacheckiego. Byli także przedstawiciele mieszczaństwa i częściowo ze stanu chłopskiego. Wielu przedstawicieli stanu szlacheckiego, którzy przeważali wśród braci zakonnych, było najczęściej wysłużonymi żołnierzami, wdowcami oraz pokutnikami⁸⁹.

Stan liczebny bernardynów w klasztorach wschodnich przedstawiał się bardzo dobrze. W 1680 roku w 17 istniejących klasztorach mieszkało 341 zakonników, co daje średnią 20 zakonników na jeden dom zakonne⁹⁰. W roku 1753 w 27 domach zakonnych prowincji Ruskiej przebywało 323 kapłanów, 75 kleryków, 137 braci profesów, 60 nowicjuszy i 35 braci tercjarzy. W sumie przebywało tam 634 zakonników, co daje 24 zakonników na jeden dom zakonne⁹¹.

2. Organizacja Prowincji i życie codzienne w klasztorach

Na czele prowincji stał minister prowincjalny⁹², wybierany na kapitule prowincjalnej na okres trzech lat⁹³. Do obowiązków prowincjała należały między innymi następujące czynności: wizytowanie klasztorów prowincji, przedstawianie kleryków do święceń kapłańskich oraz reprezentowanie prowincji na kapitule generalnej⁹⁴. Prowincjał zwoływał kapitułę prowincjalną oraz tzw. kongregacje międzykapitulne⁹⁵. Ciałem doradczym prowincjała było definitorium prowincji⁹⁶. Najwyższą władzę w prowincji była kapituła prowincji, w którego skład wchodził prowincjał wraz z definitorium, gwardiani i dyskrecci oraz zakonnicy wzywani przez zarząd prowincji. Kapitułę przewodniczył komisarz generalny⁹⁷. Do najważniejszych zadań kapituły należały: wybór prowincjała, definitorów, obsada urzędów w poszczególnych klasztorach, przyjmowanie nowych domów, załatwianie rozmaitych próśb, wniosków, listów oraz rozstrzyganie różnych sporów i nakładanie kar⁹⁸. Niekiedy również obowiązkiem kapituły było uchwalanie nowych statutów prowincji⁹⁹. Kapituły odbywały się zazwyczaj w dużych i znaczących konwentach, jak np. we Lwowie, Sokalu¹⁰⁰ i innych¹⁰¹.

Na czele każdego klasztoru stał gwardian, który kierował całym domem zakonnym i wszystkimi pracami i wybierany był na okres trzech lat¹⁰². Drugie i trzecie miejsca w klasztorze były zarezerwowane dla eks-prowincjałów i definitorów prowincji, zarówno obecnych jak i byłych. Chociaż nie spełniali w klasztorze żadnych urzędów, cieszyli się szacunkiem wśród społeczności zakonnej¹⁰³. Ważnym urzędem w klasztorze był urząd wikarego, który wraz z radą dyskrektów wspomagał w urzędowaniu gwardiana. Głównym obowiązkiem wikarego była troska o nabożeństwa i porządek w kościele. Do obowiązków wikarego należała także duchowa opieka nad nowicjuszami¹⁰⁴. Ważne funkcje odgrywały w klasztorze również urzędy spowiedników, kaznodziejów, kantorów¹⁰⁵. Dodać należy, iż w klasztorze leżajskim ze względu na rozwijający się kult Matki Bożej i rozwijający się ruch pielgrzymkowy było więcej niż w innych klasztorach kaznodziejów i spowiedników¹⁰⁶. Mniej atrakcyjnymi urzędami były urzędy kanafarza¹⁰⁷, krawca, kucharza, zakrystiana i furtiana. Były one zazwyczaj pełnione przez braci niekapłanów¹⁰⁸. Również urząd kwestarza w klasztorach pełnili bracia laicy¹⁰⁹. Wspomnieć trzeba również o ważnym urzędzie, który odgrywał syndyk, który nie należał do społeczności zakonnej. Zadaniem jego było zarządzanie pieniędzmi klasztoru. Czasami również zastępował klasztor w prowadzonych procesach¹¹⁰.

Od samego początku życie wewnętrzne w klasztorze leżajskim, podobnie jak i w innych klasztorach w tym czasie, cechowało się głęboką ascezą¹¹¹. Dzień w klasztorze rozpoczynał się budzeniem o świcie wszystkich członków konwentu przez zakrystiana. Wołał on głośno „Ave Maria”, zaś zakonnik odpowiadał „Jezus Maria”. Następnymi czynnościami zakonnika było posłanie łóżka

i mycie się. Po tych czynnościach kierował się do kościoła, idąc nie pośpiesznie lecz spokojnie. Po wejściu do kościoła i ucałowaniu wizerunku Chrystusa na krzyżu, żegnał się wodą święconą i klęcząc odmawiał modlitwę św. Franciszka „Adoramus Te Domine ...”, całował ziemię i odmawiał Pater Noster z wyciągniętymi rękami i siadał na wyznaczonym miejscu. Tam powinien skierować swe myśli ku Chrystusowi cierpiącemu na krzyżu i wzbudzić sobie intencję¹¹². Celem zgromadzenia się wszystkich zakonników w kościele była modlitwa, a zwłaszcza brewiarz. Odnośnie modlitwy brewiarzowej należy dodać, iż łączył się z nią ściśle śpiew chóralny, do którego przywiązywano wielką wagę. Powinien być umiarkowany, harmonijny i odmawiany bez przeciągania¹¹³. Innocenty z Kościana, autor podręcznika do kształcenia nowicjuszy¹¹⁴, dodaje jak bracia powinni śpiewać: „przebyerayacz jako w roski albo w pischalki vel jako na geslach albo skrzyipiczach i pomalyusku jakoby na tamtym swiecie byli”¹¹⁵. Z porannymi ćwiczeniami duchowymi łączyła się również medytacja, która była rozumiana jako modlitwa prywatna i uważana jako ważny składnik życia zakonnego, która miała trwać godzinę. Brewiarz był rozłożony na całą dobę. Rozpoczynano go śpiewem jutrzni o północy i kontynuowano w ciągu dnia¹¹⁶. Istotną częścią wśród porannych modlitw odgrywała Msza św. konwencka, w której mieli obowiązek wszyscy uczestniczyć¹¹⁷. Komunię św. przyjmowano co dwa tygodnie¹¹⁸.

Odnośnie do spowiedzi trzeba zaznaczyć, iż odbywała się ona często i była dobrze zorganizowana. Zakonnicy z pierwszego chóru mieli wyznaczone dwa dni, tj. poniedziałek i czwartek, zaś chór drugi odbywał spowiedź we wtorki i piątki. Bracia laicy spowiadali się w środy i soboty. Spowiedź zakonnika nie miała trwać długo, aby inni nie musieli długo czekać na swoją kolej. Jeśli pojawiał się trudny problem, wtedy zakonnik powinien spotkać się z bratem w swojej celi i tam problem rozwiązać¹¹⁹.

Po mszy bracia rozchodzili się do swoich zajęć. Był to czas przeznaczony na pracę trwający do godzin południowych. Po upływie tego czasu cała wspólnota na głos dzwonu zbierała się w refektarzu na obiad¹²⁰. K. Kantak tak opisuje zachowanie zakonników w refektarzu: „skoro wszyscy zgromadzą się w refektarzu, to po umyciu rąk, po kulpie i Benedicite, na dany znak zasiadają do stołu ... wszyscy mają mieć kaptur na głowie, nawet chociaż jest upał. Nie zostawia się miejsc próżnych (okien dla nieobecnych). Należy siedzieć przyzwoicie. Nie uchodzi opierać się łokciami na stole, ani rozglądać, ani zakładać nogi na nogę obyczajem świeckich ludzi”¹²¹. Przed przystąpieniem do jedzenia bracia wysłuchiwali czytania lekcji i dopiero na dany znak gwardiana przystępowano do spożywania obiadu. Czytało się również w czasie obiadu, co czynił lektor, który powinien wcześniej przygotować się do tej czynności. Co miesiąc w czasie obiadu czytano regułę po łacinie, zaś wieczorem przy wieczerzy po polsku¹²². Podobnie jak obiad odbywała się wieczerza, która nie miała trwać dłużej niż godzinę¹²³.

Po wieczerzy gromadzono się w kościele aby odśpiewać kompletę i odmówić modlitwy wieczorne. Każdy dzień w klasztorze kończył się błogostawieństwem, którego udzielał przełożony lub jego zastępca. Wspomnieć trzeba również, iż zapewne raz w tygodni zbierali się zakonnicy na dyscyplinę, czyli wspólne praktykowanie ascezy w konwencie. Kantor dawał znać dzwonkiem o rozpoczęciu ćwiczeń. Po zgromadzeniu się wszystkich braci w refektarzu gaszono świece i wtedy odmawiając modlitwę rozbierali się, a następnie odmawiając psalm pokutny „Miserere mei, Deus” biczowali się¹²⁴.

Wspomnieć również trzeba, iż zakonnicy byli zobowiązani do milczenia. Obowiązywało ono zasadniczo od jutrzni do prymy, tj. do godziny szóstej rano. Milczeć należało również podczas spożywania obiadu i wieczerzy, a także po obiedzie w dni postne i w okresie od Wielkanocy do święta Podwyższenia Krzyża Pańskiego¹²⁵.

Po wszystkich modlitwach i ćwiczeniach zakonnik udawał się na spoczynek do swojej celi, gdzie zachowywał się spokojnie bez hałasu, rozbierał się, modlił, kropił wodą święconą i kładł do łóżka. Nie wolno było używać poduszek i pierzyn. W celi nie wolno było świecić świec i jej zamykać na klucz. W ciągu dnia, jeśli był upał mógł zdjąć habit, lecz nie wolno było zdejmować koszuli, pantalonów, sznurka i kaptura¹²⁶.

Raz w tygodniu w piątek wieczorem po modlitwach wieczornych odbywała się kapituła konwencka. Poświęcona była wyłącznie dyscyplinie w konwencie. Nie załatwiano podczas jej trwania żadnych innych spraw. Gwardian podczas kapituły głosił braciom naukę o regule i o konkretnych sprawach w życiu danej społeczności zakonnej¹²⁷.

Warto zaznaczyć, iż w konwentach istniały nowicjaty, który z pewnością miał również wpływ na życie ascetyczne klasztoru¹²⁸. Podobnie we wszystkich klasztorach przyjmowano kandydatów do około 1622 roku, którzy byli formowani i wychowywani pod okiem wikarego klasztoru, który był zarazem mistrzem i spowiednikiem i ojcem duchownym¹²⁹. Okres nowicjatu trwał jeden rok. Przez ten czas nowicjusz musiał zaznajomić się z zasadami obranego życia, a także zdobyć odpowiednią wiedzę dotyczącą rubryk i ceremonii liturgicznych. Starano się również uformować przyszłego profesa w dziedzinie posłuszeństwa, pobożności i ascezy¹³⁰. Dopiero od około roku 1622 w wyniku centralizacji nowicjatów wyznaczano osobnych magistrów¹³¹. Dla przykładu można ukazać na podstawie zachowanych ksiąg ilość nowicjuszy, którzy przebywali w klasztorze leżajskim. Począwszy od roku 1656 nowicjuszy było niewielu. Zazwyczaj liczba ta wahała się od 1-3 nowicjuszy¹³². Profesję ślubów czasowych złożyło w 1805 roku 4 nowicjuszy, w 1807 – 5, 1815 – 2 i w 1822 – 2 nowicjuszy¹³³. 1837 było 7 nowicjuszy, w 1838 -13, w 1839 -15, 1840-6, 1880 -7, 1891 -11. Podobnie kształtowała się liczba nowicjuszy w latach następnych¹³⁴.

Szczególne miejsce w społeczności zakonnej zajmowali chorzy. Przebywali oni w osobnych pomieszczeniach zwanych infirmerią. Otaczano ich specjalną troską i miłością, wg zaleceń reguły św. Franciszka. Infirmerią zajmował się zazwyczaj jeden z braci zakonnych. Praca w infirmerii nie należała do łatwych, wręcz przeciwnie wymagała wielkiej odpowiedzialności i odwagi¹³⁵.

Nieco inaczej wyglądał dzień w klasztorze w niedzielę i święta. Odbывало się wówczas uroczyste nabożeństwo, zapewne lepsze były potrawy na stołach. Bracia nie szli do codziennych swoich zajęć. Podobnie było jeśli do klasztoru przyjeżdżali goście, którym okazywano wielką gościnność i serdeczność¹³⁶.

Ukazując powyższy rytm dnia w klasztorze, zdajemy sobie sprawę, iż – jak w każdej społeczności ludzkiej – znaleźli się zakonnicy gorliwi i mniej gorliwi. Dlatego w konwentach bernardyńskich nie brakowało kar, które były stosowane za liczne wykroczenia, uchybienia i zaniedbania względem ustalonego porządku w klasztorze¹³⁷.

Życie wewnętrzne klasztorów bernardyńskich przez cały wiek XVII zaczyna się coraz bardziej obniżać. Jednakże nie wyglądało jeszcze przynajmniej w I połowie tak źle, skoro w tym czasie spotykamy bardzo pozytywny obraz życia bernardyńskiego, który pochodził z 1628 roku¹³⁸.

Bracia w wieku XVII podobnie jak wcześniej prowadzili podobny styl życia: rano byli budzeni przez zakrystianów, schodzili się wszyscy do kościoła i odprawiali nabożeństwo chóralne, odprawiali rozmyślanie po jutrzni, które trwało godzinę, uczestniczyli we mszy św. konwenckiej. Odnośnie do wyżywienia i jedzenia czytamy: „żywność szczupła; nie może bowiem być w obfitości dla tyłu. Wina niema. Piwa kwaśne. Łóżka z siennikami i skórą, twarde. Ubiór przeubogi, koszule przeważnie łątane”¹³⁹. Chociaż obraz życia zakonników bernardyńskich na pozór dobry, to wspomnieć trzeba, iż pojawiało się szereg odstępstw względem ustalonego porządku dnia w klasztorze i reguły św. ojca Franciszka. Dodać w tym miejscu trzeba, iż bernardyni nie byli wyjątkiem wśród duchowieństwa zakonnego lub diecezjalnego, jeśli chodzi o obniżanie poziomu życia ascetycznego w tym czasie. Był to bowiem czas sprzyjający kryzysowi w zakonach i uwidaczniał się również wśród duchowieństwa i ludzi świeckich¹⁴⁰. Regres ten był widoczny we wszystkich przejawach życia. Coraz więcej było objawów wygody w klasztorach, jak wygodne i miękkie łóżka, piece, coraz więcej wagi przywiązywano do wyglądu habitu i starano się o lepszy materiał na jego uszycie, podobnie było z odzieżą i obuwiem. Spożywano posiłki poza refektarzem, zakonnicy zaniedbywali obowiązek chóru, bez potrzeby opuszczali klasztor, widoczna była utrata autorytetu urzędu gwardiana. Bardzo negatywnie wpływała na życie i dyscyplinę zakonną służba świecka, która wprowadzała do klasztoru zwyczaje świeckie. Coraz częściej organizowano w konwentach wesole biesiady nie licujące z życiem zakonnym oraz grano w karty i kości. Nie najlepszą opinią w tym czasie słyszało się o laikach, którzy nie mieli w sobie

ducha pobożności i modlitwy. Wszystkie te mankamenty życia zakonnego prowadziły również do naruszenia ślubu ubóstwa, który stanowi istotę życia franciszkańskiego¹⁴¹. Negatywnym przejawem była również praca zakonników poza klasztorem, a zwłaszcza praca jako kapelana w dworze dobrodziejów, która stała się przyczyną absencji zakonnika w klasztorze i zaniedbań w życiu duchowym, czy praca kwestarza¹⁴².

Dalsze osłabienie życia zakonnego u bernardynów dokołało się w XVIII wieku. Wielki wpływ odegrały w tym względzie wydarzenia zewnętrzne, chociażby sytuacja społeczno-polityczna i religijna Polski w tym czasie i utrata niepodległości w 1772 roku¹⁴³.

3. Studia zakonne i szkolnictwo elementarne

Prowincja Ruska prowadziła również swoje studia zakonne, gdzie zakonnicy zdobywali potrzebną wiedzę teologiczną i filozoficzną. Zaznaczyć trzeba, iż studia bernardyńskie pod koniec XVI i I połowy XVII wieku przeżywały rozkwit. Przyczyniły się do tego uchwały Soboru Trydenckiego. Reformę studiów zakonnych miał przeprowadzić o. Hannibal Rosselli, który 12 września 1581 roku przybył w tym celu do krakowskiego klasztoru bernardynów¹⁴⁴. Po przyjeździe rozpoczął wykłady teologii komentując księgi *Sentencji* Piotra Lombarda według Jana Dunsza Szkota. Wykładał również na Akademii Krakowskiej. W swoich wykładach propagował szkotyzm, w piśmiennictwie irenizm i hermetyzm, tworząc własne uogólnienia i rozstrzygnięcia, które były zgodne z Pismem Świętym i Tradycją¹⁴⁵. Filozofia natomiast na studiach miała charakter komentarzy do dzieł filozoficznych Arystotelesa według myśli Szkota, która była wykładana w sposób nowożytny i humanistyczny¹⁴⁶.

Studia były realizowane w kilku klasztorach: w jednych wykładano teologię, a w innych filozofię. Dla przykładu można podać, iż w 1684 roku teologia była wykładana we Lwowie, Lublinie i Rzeszowie, zaś filozofia w Samborze, Sokalu i Przeworsku¹⁴⁷. W roku 1687 teologia była wykładana nadal w Lwowie, Lublinie i Rzeszowie, zaś filozofia w Samborze, Sokalu, Brześciu i Przeworsku¹⁴⁸. W 1753 roku teologia była wykładana we Lwowie, Zaslaviu, Dubnie, Husiatynie, Lublinie, Przeworsku, Radecznicy, Samborze, a filozofia we Lwowie, Zaslaviu, Brześciu i Rzeszowie¹⁴⁹. Koniec XVII wieku i I połowa XVIII to okres kryzysu, który został wywołany ze względu na brak lektorów i zmniejszeniu liczby studentów¹⁵⁰. Jednakże dzięki podjętym reformom w II połowie XVIII wieku studia przeżywały odrodzenie, czego nie można powiedzieć o przełomie XVIII i XIX wieku, który charakteryzował się zupełną stagnacją¹⁵¹.

Przy klasztorach prowincji Ruskiej, które dostały się pod panowanie zaboru rosyjskiego i od 1816 roku stanowiły wspólną prowincję wraz z klasztorami litewskimi pod nazwą Prowincji Litewsko-Ruskiej¹⁵², bernardyni prowadzili na

przełomie XVIII i XIX wieku wiele szkół parafialnych¹⁵³. Większość szkół z tamtych terenów przetrwała powstanie listopadowe, mimo faktu, że władze zaborcze stopniowo je likwidowały. Wiązało się to z popowstaniową dyskryminacją polityczną w stosunku do ludności polskiej, jak również kasatą klasztorów, przy których owe szkoły działały¹⁵⁴.

Najwcześniej, bo zaraz po I rozbiórce Polski w 1772 roku utworzyli bernardyni szkołę w Janowie na Podolu, która miała początkowo charakter elementarny¹⁵⁵. Posiadamy także pewne wzmianki późniejsze o szkole w Janowie, jako średniej. W 1820 roku były prowadzone przy niej regularne obserwacje meteorologiczne. Władysław Smoleński zanotował, iż „bernardyni w Janowie szkodzili szkołom i szarogrodzkiem”, a te były szkołami średnimi¹⁵⁶. Później jednak szkoła ta, jak się wydaje, stała się ponownie szkołą elementarną. Ostatnia wiadomość o jej istnieniu pochodzi z 1828 roku, a naukę w niej pobierało 15 uczniów¹⁵⁷.

Odnośnie szkoły w Jarmolińcach pierwsza wiadomość pochodzi z 1803 roku¹⁵⁸. Powstała prawdopodobnie na skutek uchwały władz kościelnych diecezji łuckiej w 1805 roku¹⁵⁹. Z tego bowiem okresu zachowały się sprawozdania szkolne¹⁶⁰. Była prowadzona przez zakonników wzorowo, a w 1824 roku liczyła 34 uczniów¹⁶¹. Była dobrze zorganizowana, w której pracował zazwyczaj jeden z ojców oddelegowany do tego rodzaju pracy¹⁶².

W Łucku było wiele szkół parafialnych, zatem bernardyni nie widzieli początkowo potrzeby zakładania w tym mieście szkoły przy swoim klasztorze. Jednak i tam – jak się dowiadujemy – w roku 1818 uczono chłopców czytania i pisania¹⁶³. Następna wiadomość z roku 1829 dotyczyła nominacji na prefekta szkoły o. Stefana Zawłoka, co wskazuje wyraźnie na istnienie szkoły prowadzonej przez bernardynów w Łucku¹⁶⁴.

Szkoła elementarna w Żytomierzu powstała wskutek uchwały władz diecezjalnych w Łucku z dnia 20 października 1803 roku. Dopiero w tym czasie bernardyni zobowiązali się utrzymywać szkołę¹⁶⁵. Uczniów w niej nigdy nie było wielu. W 1807 roku było ich 12, 1808 -12, 1809 – 18, 1810 – 18, 1811 – 17, 1812 -4, 1813 -13, 1814 – 27 i 1815 -26¹⁶⁶. Zasadniczym celem szkoły było przygotowanie młodzieży do nauki w miejscowej szkole średniej. W 1831 r. na polecenie prowincjała została zamknięta¹⁶⁷.

Szkoła parafialna w Zasławiu powstała w 1803 roku. Zapewne powstała na skutek inicjatywy Tadeusza Czackiego w Łucku¹⁶⁸. Nie była to duża szkoła. Zazwyczaj liczba uczniów wahała się od kilku do kilkunastu¹⁶⁹.

Pierwszy ślad istnienia szkoły w Dubnie pochodzi z 1788 r. Przeżywała ona wówczas jakiś kryzys i nie wiemy czy była później prowadzona przez zakonników lub kogoś innego¹⁷⁰. Wiadomo tylko, iż po rocznej przerwie została znów otworzona¹⁷¹. Następny ślad działalności bernardynów na polu oświatowym w Dubnie pochodzi z roku 1803¹⁷². Uczył wówczas w tamtejszej szkole tylko

jeden zakonnik. Zachowały się sprawozdania z działalności szkoły z lat 1804-1815. W szkole tej naukę pobierała mała liczba uczniów, w granicach od 13 do 24 osób. Najwięcej było uczniów w 1809 i 1810 r.¹⁷³. Być może, iż w Dubnie w prowadzeniu szkoły pomagali klerycy, którzy studiowali w tamtejszym klasztorze teologię, a później filozofię¹⁷⁴. Kiedy ta szkoła przestała funkcjonować, trudno ustalić.

Od 1800 r. bernardyni prowadzili szkołę elementarną w Cudnowie, o czym informuje zapis wizytacyjny, który sporządził w tymże roku nieznaną z imienia archidiakon łucki Umiewski, wizytujący z upoważnienia biskupa Kacpra Cieciszowskiego. Umiewski doradzał, aby przyuczać uczącą się młodzież do uprawy drzew morwowych i hodowli jedwabników¹⁷⁵. Uczył w niej tylko jeden zakonnik¹⁷⁶. Dochowały się sprawozdania z lat 1811-1812 r. Liczba uczniów w 1811 r. wynosiła 16, a w 1812 tylko 6 uczniów¹⁷⁷.

O szkole w Warkowicach wiadomo, że powstała około 1803 r., jak też i to, że naukę prowadził jeden kapłan¹⁷⁸.

Podobnie o szkółce w Janówce dysponujemy śladowymi wiadomościami. Jedynym źródłem o istnieniu tam szkoły parafialnej, prowadzonej przez bernardynów są sprawozdania sporządzone przez Michała Ambrosa. Zamieścił on ją w statystyce z lat 1804-1815¹⁷⁹.

Powstanie szkoły w Kustyniu datuje się na rok 1803. Lekcji udzielał tam jeden zakonnik. Jednak musiała istnieć już trochę wcześniej, ponieważ w 1800 r. archidiakon łucki Umiewski, wizytujący szkołę z ramienia wspomnianego już wcześniej ordynariusza diecezji Cieciszewskiego, napisał: „Miałem ukontentowanie widzieć w tym klasztorze edukującą się młodzież, uczącą się pod okiem przełożonego i troskliwego nauczyciela bernardynów”¹⁸⁰.

O szkole w Brześciu nad Bugiem wiemy jedynie, że powstała przed rokiem 1804, ponieważ w tym roku została zamieszczona w wykazie szkół¹⁸¹.

Wszystkie wyżej wymienione szkoły odegrały wielce pożyteczną rolę w wychowaniu młodzieży i jedynie należy żałować, iż nie jest możliwe odtworzenie ich działalności z powodu braku dokumentów źródłowych. Mimo, iż nie posiadamy pewnych informacji o każdej szkole elementarnej, ich działalności i funkcjonowaniu, to należy przypuszczać, iż większość trzymała się zasadniczo programów opracowanych jeszcze przez Komisję Edukacji Narodowej. Uczono przede wszystkim nauki czytania i pisanie w języku polskim. W szkole uczono również czterech działań arytmetycznych oraz religii. Często zdarzało się też, że udzielano wiadomości z zakresu gospodarstwa wiejskiego, rysunku podstawowych figur geometrycznych oraz informacji o miarach, wagach i pieniądzach. Szkolnictwo bernardyńskie na tych terenach zasadniczo przestało istnieć po powstaniu listopadowym w wyniku represji ze strony władz zaborczych¹⁸².

4. Trudne lata Prowincji Ruskiej

Analizując historię prowincji Ruskiej zwrócić należy szczególną uwagę na fakt, iż schyłek I połowy XVII wieku zbiegł się z początkiem szeregu klęsk narodowych. Początkiem tego trudnego okresu dla Polski i dla bernardynów było powstanie Chmielnickiego, które wybuchło w 1648 roku i później przekształciło się w wojnę polsko-rosyjską, trwającą od roku 1654 do roku 1667¹⁸³. W wyniku działań wojennych zakonnicy zmuszeni byli opuścić wiele swoich klasztorów, które uległy zniszczeniu. Były to konwenty w Buratynie, Bukaczowcach, Fastowie, Kijowie, Łubniach, Machnówce, Mańkówce, Romnach i Strzeliskach¹⁸⁴. Wiele klasztorów dzięki silnym fortyfikacjom zdołało się obronić, jak np. we Lwowie¹⁸⁵, Zbarażu¹⁸⁶, Samborze¹⁸⁷ i Sokalu¹⁸⁸. Inne natomiast klasztory poniosły straty materialne na skutek kradzieży, jak np. w Husiatynie, Leszniowie, Uładówce, Zasławiu i Brześciu Litewskim¹⁸⁹.

Mniejsze szkody przyniosły prowincji najazdy Szwedów w latach 1655-1660 oraz najazd Jerzego Rakoczego. W czasie najazdu Szwedów przez pewien czas przebywał w klasztorze leżajskim król szwedzki Karol Gustaw, dzięki któremu ocalał klasztor i kościół¹⁹⁰. Po odejściu Szwedów Leżajsk został zajęty przez Jerzego Rakoczego, sam zaś klasztor okradziono i spalono¹⁹¹. Pewne szkody zostały również wyrządzone w klasztorze w Przeworsku¹⁹².

Innym doświadczeniem dla bernardynów prowincji Ruskiej były walki z Doroszenką, trwające od 1668 roku oraz wojna z Turcją i utrata Podola z częścią Ukrainy na rzecz najeźdźców tureckich¹⁹³. W czasie działań wojennych oblegano Lwów¹⁹⁴. Turcy zajęli klasztor w Uładówce, który został ostatecznie opuszczony przez Bernardynów¹⁹⁵ oraz złupili klasztor w Zbarażu, gdzie zamordowali ponadto trzech zakonników¹⁹⁶.

W czasie trwania wojny północnej (1700 – 1721) szkodę ze strony wojsk szwedzkich poniósł klasztor w Lublinie¹⁹⁷, zaś klasztor w Sokalu został bardzo dotkliwie ograbiony z 23 skrzyń zawierających srebra i ornaty. Należały one do klasztorów bernardyńskich na Litwie. Dodać trzeba, iż nie rabowano rzeczy i kosztowności, które należały do konwentu Sokalskiego¹⁹⁸.

W czasie działań wojennych, obejmujące lata od 1648 roku do 1694 roku wielu zakonników bernardyńskich oddało swoje życie w obronie wiary i Ojczyzny. Najwięcej ofiar w tym względzie poniósł klasztor w Łubniach, gdzie w 1648 roku zamordowano: o. Bonawenturę Wolskiego, o. Gabriela Kłodzińskiego, o. Hieronima Janewicza, o. Cypriana Dambrowskiego, o. Mariana Grandeckiego, o. Melchiora Piaseckiego, o. Antoniego z Lublina, o. Augustyna Ryczkowskiego, o. Kapistrana Borowickiego, o. Filipa Szupskiego, o. Stanisława Nowomiejskiego, o. Pawła Niziankiewicza, br. Józefa Skrzyszowskiego, br. Jana z Sambora, br. Kazimierza Ruckiego, br. Daniela Głazkiewicza, br. Franciszka Mittera, br. Macieja Wielowskiego, br. Kazimierza z Jarosławia, br. Antoniego z Między-

rzecza, br. Stefana Biskupka, br. Tomasza Zawiszy i br. Cypriana Podciernieckiego. Mordowani byli również zakonnicy w innych klasztorach: w Kijowie, Baturynie, Machnówce, Zasławiu, Zbarażu i Brześciu Litewskim¹⁹⁹. Dodać należy, iż wielu zakonników poniosło śmierć pełniąc obowiązki kapelanów wojskowych²⁰⁰.

Szczególnie trudnym czasem dla Prowincji Ruskiej był okres utraty suwerenności i wolności Polski, w wyniku czego prowincja za sprawą zaborców ulegała podziałom. Najpierw w 1772 roku utraciła na rzecz Austrii 15 klasztorów: Brzeżany, Dukla, Fraga, Gwoździec, Husiatyn, Krystynopol, Leszniów, Leżajsk, Lwów, Przeworsk, Radecznica, Rzeszów, Sambor, Sokal i Zbaraż²⁰¹. W drugim rozbiórce utraciła kolejnych 5 klasztorów na rzecz Rosji – w Cudnowie, Janowie Jarmolińcach, Zasławiu i Żytomierzu oraz w trzecim rozbiórce zostało przyłączonych również do Rosji 6 klasztorów – w Brześciu n. Bugiem, Dubnie, Janówce, Kustyniu, Łucku i w Warkowiczach²⁰² oraz 4 konwenty na rzecz Austrii – Jeleniec, Józefów, Lublin i Łuków²⁰³. Bernardyni nie zaprzestali w tym trudnym czasie swojej działalności, a szczególnie wewnętrznej. Zaangażowanie to przejawiało się m. in.: staraniem o wewnętrzny ład i porządek w klasztorach, służbie Bożej, odbywania kapituł, prowadzenie nowicjatów i studiów zakonnych²⁰⁴.

5. Działalność duszpasterska

Bernardynom pracującym na wschodnich terenach Rzeczypospolitej postawiono jako główny cel pracy duszpasterskiej nawracanie na katolicyzm mieszkańców Rusi i Litwy. Głównym zamierzeniem było dążenie do odnowy życia religijnego poprzez różnorodne formy duszpasterstwa wśród tamtejszej ludności, które realizowano przede wszystkim poprzez odprawianie Mszy św. i innych nabożeństw oraz udzielanie sakramentów świętych²⁰⁵.

Jedną z form ożywienia duszpasterskiego była działalność stowarzyszeń religijnych, czyli bractw²⁰⁶. Po Soborze Trydenckim bractwa religijne stały się jednym z głównych narzędzi Kościoła w walce z reformacją. Stąd od końca XVI wieku następuje gwałtowny ich rozwój, również przy klasztorach bernardynskich. Bractwa te posiadały swoje księgi, w których spisywano rozchody i przychody²⁰⁷ oraz księgi zawierające spisy członków danego bractwa²⁰⁸.

Jednym z takich bractw, które było propagowane przez bernardynów, było bractwo św. Anny. Zostało ono przeszczepione do Polski za sprawą kolonistów niemieckich, zamieszkujących miasta Królestwa Polskiego²⁰⁹.

Innym bractwem działającym przy klasztorach bernardynskich było bractwo Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Powstało ono na skutek coraz bardziej rosnącej czci ku Matce Bożej Niepokalanie Poczętej²¹⁰. Wspomnieć warto, iż od roku 1646 bernardyni uzyskali pozwolenie na zakładanie stowarzyszeń przy swoich konwentach²¹¹.

Zaangażowanie zakonników w pracy duszpasterskiej w wojsku²¹² wydało owoc w powstaniu żołnierskiego bractwa pod wezwaniem św. Michała Archanioła²¹³. Zostało ono założone w 1596 roku przez ówczesnego gwardiana konwentu lwowskiego – o. Marcina z Bydgoszczy²¹⁴.

Oprócz wyżej wymienionych bractw istniały jeszcze: bractwo św. Bernardyna²¹⁵, Paska św. Franciszka²¹⁶, św. Antoniego²¹⁷ oraz sporadycznie bractwo św. Iwona²¹⁸ i św. Anioła Stróża²¹⁹.

Rysem charakterystycznym w działalności duszpasterskiej bernardynów prowincji Ruskiej była działalność duszpasterska w sanktuariach. Wśród sanktuariów wyróżnić trzeba sanktuaria maryjne w Sokalu²²⁰, Leżajsku²²¹, Rzeszowie²²², Dubnie²²³ oraz innych²²⁴, sanktuarium św. Jana z Dukli we Lwowie²²⁵ oraz sanktuarium św. Antoniego w Radecznicy²²⁶.

Kaznodziejstwo bernardynów prowincji Ruskiej w XVII wieku nie wyróżniało się niczym szczególnym. Było utrzymane w stylu barokowym, charakteryzującym się brakiem w pogłębianiu stylu i treści. Płytkim myśłem nadawano przesadne środki wyrazu. Barokowy styl głoszonych kazań zmieniał się w manierę, zaś jego zalety stały się wadami wymowy²²⁷. Bernardyni specjalizowali się w tym okresie w głoszeniu kazań panegirycznych, które były wygłaszane na cześć dobrodziejów²²⁸. Przykładem takich kazań może być kazanie wygłoszone podczas koronacji obrazu Matki Bożej Pocieszenia w Sokalu przez o. Adriana Serewicza²²⁹.

W II połowie XVIII wieku, kiedy przypada okres oświecenia, w kazaniach ujawniły się takie cechy epoki jak naturalizm, historycyzm, czy racjonalizm²³⁰.

Wspomnieć należy, iż już w XVI wieku na wschodnich terenach Polski utarł się zwyczaj wzywania bernardyńskich zakonników do czuwania przy zmarłych. Zwyczaj ten przetrwał w następnych wiekach, tj. w XVII i XVIII²³¹.

Wspomnieć trzeba także, iż bernardyni sprawowali również urzędy kapelanów u sióstr zakonnych, między innymi Brygidek w Sokalu i Samborze²³² oraz bywali kapelanami na dworach swoich dobrodziejów²³³.

Reasumując trzeba stwierdzić, iż duszpasterstwo bernardyńskie posiadało charakter duszpasterstwa nadzwyczajnego, bowiem przy klasztorach nie istniały parafie. Pewnym wyjątkiem w tym względzie był klasztor w Zbarażu, gdzie w 1726 roku ufundowano placówkę parafialną²³⁴. Zakonnicy angażowali się szczególnie w propagowaniu bractw religijnych idąc za wskazaniem Soboru Trydenckiego oraz w pracy duszpasterskiej w licznych klasztorach i sanktuariach²³⁵.

Ważne miejsce wśród działalności bernardynów zajmowała działalność społeczna. Jedną z form działalności społecznej była działalność leczniczo – aptekarska²³⁶. Przyczyną powstania tego typu działalności wynikała z braku dostatecznej liczby wykształconych lekarzy²³⁷. Wywarło to wpływ na zakładanie infirmerii w klasztorach, które z czasem udostępniano również ludziom świec-

kim. Starano się, aby lekarze i aptekarze, którzy wstępowali do bernardynów, wychowywali swoich następców²³⁸. Poza tym wspomnieć należy, iż w klasztorach istniała pewna grupa zakonników pielęgniarzy, którzy zdobywali wiedzę medyczną dzięki pracy z chorymi oraz kontaktom wykształconych lekarzy i aptekarzy. Nabywaną w ten sposób wiedzę wykorzystywano przy sporządzaniu różnorodnych lekarstw. Podstawowym materiałem przy sporządzaniu lekarstw były zioła. Tworzono z nich maści, proszki, nalewki i napary²³⁹.

Jedną z najbardziej znanych aptek bernardyńskich była apteka w Sokalu, która spełniała ważną funkcję społeczną na tamtejszym terenie. Została ona zorganizowana w 1641 roku przez Bernardyna Floriana Piątkowica. Wspomnieć trzeba, iż obok apteki powstała także infirmeria, która miała służyć nie tylko zakonnikom, ale również miejscowej ludności²⁴⁰.

Apteka istniała również przy klasztorze we Lwowie. Powstała ona w 1642 roku i od samego początku była pomyślana jako apteka ogólnodostępna. Była dobrze zaopatrzona i skutecznie konkurowała z innymi aptekami na terenie Lwowa²⁴¹.

Duszpasterstwo bernardyńskie zostało zahamowane w wyniku zaborów i stosowania wobec klasztorów polityki represji ze strony władz zaborczych. Tak było w klasztorach, które znalazły się pod panowaniem Rosji²⁴². Zakonnicy bernardyńscy podobnie jak i inne zakony, nie zaprzestali swojej działalności. Przejawiało się one m. in.: przyjmowaniu nowych placówek duszpasterskich, powstawaniu przy klasztorach parafii, obejmowanie parafii jako wikariusze i kapelani dworskich oraz siostr zakonnych, misji ludowych, działalności szkolnej, patriotycznej i społecznej. Działalność duszpasterską prowadzono do kasat klasztorów, do których przystąpiono szczególnie w latach 1832, 1836-1843, 1863-1864 oraz w latach 1865-1866, doprowadzając do całkowitej zagłady życia zakonnego. Objęły one klasztory znajdujące się w Cesarstwie Rosyjskim i Królestwie Polskim²⁴³. W znacznie większym stopniu niż w Rosji była realizowana etatyzacja Kościoła katolickiego w katolickiej Austrii. Już za rządów Marii Teresy (1740-1780), a następnie za Józefa II (1780-1790) stosowano w polityce kościelnej kierunek zwany józefinizmem²⁴⁴. Również i tutaj pojawiały się z biegiem czasu antykościelne zarządzenia i dekrety, które ograniczały działalność duszpasterską klasztorów²⁴⁵. Jednakże i w tym zaborze zakonnicy nie poddali się zniechęceniu, lecz z wielką gorliwością podejmowali działalność duszpasterską. Klasztory bernardyńskie pod zaborem austriackim, tzw. Prowincji Galicyjskiej doczekały wolnej Polski w 1918 roku²⁴⁶.

Summary

Bernardines and the Russian Province 1637-1864 – the Sketch of Activity

The Bernardines were found in 1453 thanks to John Capistrano who belonged to the Convent of Brothers Minor for observance, i.e. supporters of maintaining the Rule of St. Francis without any changes and softening. He founded the first observance monastery in Poland in Krakow – Stradom under the name St. Bernard from Siena. The Bernardines were very quickly met with approbation by the community which was evident by many Bernardine communities throughout Poland. The number of communities was so large that over of the centuries, four Bernardine Provinces were created: Malopolska, Wielkopolska, Lithuanian and Russian. This article presents the internal and territorial organization of Bernardine-Russian Province. Based on conducted research, almost the whole picture of the Province was obtained. The following subjects are particularly interesting: periods of founding monasteries in Eastern territories, political system of the province, pastoral activity, and therefore, the development of religious brotherhoods, the care over Marian sanctuaries (Sokal, Leżajsk, Rzeszow, Fraga) and over sanctuaries named after saints, for example in Lwów and Radechnica, community service, monastic studies and internal spirituality. It should be stressed that Bernardine monks undertook all kinds of works with great care and determination in particular province. They were extremely useful for the convent as well as people of Eastern territories of Poland and the Church.

PRZYPISY

- ¹ Archiwum Prowincji Bernardyńskiej Krakowskiej (=APBK) rkps sygn. VI-a-2 I. „Archiwii conventus Leżajscensis ...”, 1608-1779, k. 25; K. Kantak, *Bernardyni polscy*, Lwów 1933, t. 1, s. 8, 10; S. Łempicki, *Pater Capestrano w Polsce*. „Studia Franciszkańskie” 3 (1988) ss. 243nn; W. Murawiec, *Jan z Kapistrano. Kaznodzieja podróżujący i reformator*. „Studia Franciszkańskie” 3(1988), ss. 289nn; E. Obruśnik, *Św. Jan Kapistran kaznodzieja i reformator. Wybrane zagadnienia z ikonografii bernardynów w Polsce*. „Studia Franciszkańskie” 5 (1992), ss. 301-302. – Warto zapoznać się z historią życia i działalności dwóch szczególnych reformatorów życia zakonnego Braci Mniejszych i twórców nowej rodziny Braci Mniejszych Obserwantów, a mianowicie św. Bernardyna ze Sieny i św. Jana Kapistrana. – S.J. Kafel, *Św. Bernardyn ze Sieny – mistyk i misjonarz (1380-1444)*. „Studia Franciszkańskie” 6(1994), ss. 187-203; W. Murawiec, *Jan z Kapistrano*, ss. 273-294; S. Łempicki, *Pater Capistrano w Polsce*, ss. 243-250.
- ² H.E. Wyczawski, *Kraków*, w: H.E. Wyczawski [red.], *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 154 [=KBwP]; K. Kantak, *Dzieje krakowskich bernardynów w zarysie* w: K. Kantak, J. Szablowski, J. Żarnecki [red.], *Kościół i klasztor OO. Bernardynów w Krakowie*, cz. 1, Kra-

ków 1958 s. 10nn; J. Kłoczowski [red.], *Bracia Mniejsi w Polsce średniowiecznej*, w: *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, t. I, cz. 1, *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Kraków 1983, s. 62; M. Kutzner, *Architektura polskich późnogotyckich klasztorów franciszkanów obserwantów (zwanych bernardynami)*, w: J. Kłoczowski [red.], *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, t. I, cz. 2 i 3, *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Kraków 1989 s. 277; I. Rusecki, *Bernardyni krakowscy stróżami relikwii Błogosławionego Szymona*, Kalwaria Zebrzydowska 1998, ss. 16-17; I. Rusecki, *Bernardyński matecznik*. – „Vita Provinciae” nr 1-2(1997), s. 78. – APBK rkps sygn. I-a-1 „Jezus, Maria, Franciscus. Aeternae memoriae conventus Cracoviensis ad Sanctam Bernardinum in Stradom situs hoc libro commendatur, benefactorumque ac benefactricum in eum propensorum series explicatur inchoante Patre Fratre Francisco Dzielowski tunc custode Cracoviensi 1668”, 1454-1882, ss. 7nn.

- ³ W. Murawiec, *Jan z Kapistrano*, s. 398; D. Kaczmarzyk, *Kościół św. Anny*, Warszawa 1984 ss. 12-13; W. Murawiec, *Bernardyni warszawscy. Dzieje klasztoru św. Anny w Warszawie 1454-1864*, Kraków 1973, s. 11. – APBK rkps sygn. M.-3 „Singularum Provinciae Polonae coenobiorum ordinis divi Francisci Regularis Observantiae topographia specialis feliciter incipit”, 1453 – ok. 1590 k. 15v.
- ⁴ A. Chadam, *Poznań*, KBwP, ss. 266-267; J.A. Mazurek, *Bernardyni w Poznaniu 1455-1655*. „Studia Franciszkańskie” 4 (1991) ss. 249nn; S.B. Tomczak, *Biblioteka bernardynów w Poznaniu od początku fundacji do XVII w.* „Studia Franciszkańskie” 4(1991), s. 318; M. Kutzner, *Architektura polskich późnogotyckich klasztorów franciszkanów obserwantów (zwanych bernardynami)*, t. I, cz. 2 i 3, s. 277; A. Kusztelski, *Historia budowy i wyposażenia kościoła bernardyńskiego. Z prac nad katalogiem zabytków Poznania*, w: J. Wiesiołowski [red.], *Kronika miasta Poznania*, 3-4(1994), ss. 405nn. – APBK rkps sygn. W-35 Fragmenty kronik zakonu Bernardynów w Polsce. I. „Erectiones, foundationes, privilegia, indulta, rescripta Summorum Pontificum, Regum Poloniae, Cardinalium, Principum, Antistitum, Senatorum, Nobilium, Magistratum, Civium, Urbium civitatumque a prima omnium nostrorum conventuum monasteriorum Sanctimonialium anno 1783 collectae”, XV – XIX. Fragment. (Klasztor w Poznaniu), s. 7.
- ⁵ S.B. Tomczak, *Wschowa*, KBwP, s. 442. – APBK rkps sygn. W-35 II Fragmenty kroniki Prowincji Wielkopolskiej, s. 91.
- ⁶ K. Grudziński, *Kościan*, KBwP, ss. 146-147. – APBK rkps sygn. W-35 II Fragmenty kroniki ..., s. 87. – APBK rkps sygn. M.-3 „Singularum Provinciae Polonae... k. 24v.
- ⁷ S.B. Tomczak, *Kobylin*, KBwP, s. 137. – APBK rkps sygn. W-35 Fragmenty kroniki..., s. 113. – APBK rkps sygn. M.-3 „Singularum Provinciae Polonae..., k. 25v.
- ⁸ A. Chadam, *Tarnów*, KBwP, s. 373. – APBK rkps sygn. M.-3 „Singularum Provinciae Polonae ..., k. 26v.
- ⁹ W. Murawiec, *Kalisz*, KBwP, s. 107. – APBK rkps sygn. W-35 II Fragmenty kroniki ..., s. 121.
- ¹⁰ K. Grudziński, *Koło*, KBwP, ss. 140-141; A. Wędzki, *Czasy najdawniejsze (do r. 1362)*, w: J. Burszta [red.], *Sześćset lat miasta Koła*, Poznań 1963, s. 31. – APBK rkps sygn. W-35 IV Fragmenty kroniki klasztoru w Kole, s. 267; APBK rkps sygn.

Bernardyni w Prowincji Ruskiej 1637 – 1864

M.-2 „*Topographia specialis feliciter incipit Provinciae Polonae anno Virginei Partus 1597*”, 1453 – 1642 k. 86v.

- ¹¹ A. Pabin, *Łowicz*, KBwP, s. 202-203. – APBK rkps sygn. W-35 VI Fragmenty kroniki Prowincji Wielkopolskiej, s. 275; APBK rkps sygn. M.-2 „*Topographia specialis feliciter ...*”, k. 113.
- ¹² I. Rusecki, *Klasztor i kościół Ojców Bernardynów w Warcie – miejscem kultu o. Rafała z Proszowic*, Kalwaria Zebrzydowska 1998, ss. 19nn; K. Grudziński, *Warta*, KBwP, s. 418; K. Wiliński, K. Bryński, *Dzieje miasta Warty*, Warszawa 1984, ss. 30-31.
- ¹³ K. Grudziński, *Radom*, KBwP, s. 293.
- ¹⁴ A. Pabin, *Bydgoszcz*, KBwP, s. 35. – APBK rkps sygn. W-35 II. Fragmenty kroniki..., s. 171.
- ¹⁵ S. Litak w swoim opracowaniu wyczerpująco ukazał przebieg reformacji w Polsce, jej rozpowszechnianie się, stosunek królów do nowej religii oraz jej upadek i zwycięstwo Kościoła katolickiego. – S. Litak, *W dobie reform i polemik religijnych*, w: J. Kłoczowski [red.], *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1979*, Lublin 1992, ss. 195nn.
- ¹⁶ H.E. Wyczawski, *Złoczew*, KBwP, s. 460. – APBK rkps sygn. W-35 XI Fragmenty kroniki Prowincji Wielkopolskiej, s. 333.
- ¹⁷ H.E. Wyczawski, *Nowy Dwór*, KBwP, s. 237.
- ¹⁸ H.E. Wyczawski, *Sieraków*, KBwP, s. 318. – APBK rkps sygn. W-35 II. Fragmenty kroniki ..., s. 205.
- ¹⁹ K. Grudziński, *Piotrków Trybunalski*, KBwP, s. 259.
- ²⁰ S.B. Tomczak, *Ostrzeszów*, KBwP, ss. 249-250. – APBK rkps sygn. W-35 II. Fragmenty kroniki ..., s. 237.
- ²¹ A. Jackowski, *Pielgrzymowanie*, Wrocław 1998, s. 193, 196; I. Soljan, E. Z. Bil-ska, *Kalwaria Zebrzydowska*, w: A. Jackowski [red.], *Miejsca święte Rzeczypospolitej. Leksykon*, Kraków 1998, s. 119 [=MŚR]; H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska*, KBwP, ss. 113-114; A. Chadam, *Geneza Kalwarii Zebrzydowskiej*. – „*Peregrinus Cracoviensis*”, 2(1995), ss. 21-22. – Historię powstania fundacji bernardynskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej i jej dzieje wraz z drózkami przedstawił wyczerpująco Hieronim Wyczawski w swojej monografii. – H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru bernardynów i kalwaryjskich drózek*, Kalwaria Zebrzydowska 1987, ss. 18nn. – APBK rkps sygn. IV-a-1 „*Historia Calvariae seu diligens et accurata descriptio situs, foundationis, privilegiorum devotissimi conventus Zebrzydoviensis concessionibus, litteris apostolicis, confraternitatibus et miraculis nec non rebus in eo notabiliter gestis collecta anno Domini 1616*”, 1600-1904, s. 7nn.
- ²² W. Murawiec, *Bochnia*, KBwP, s. 24.
- ²³ W. Murawiec, *Karczówka*, KBwP, s. 133.
- ²⁴ H.E. Wyczawski, *Alwernia. Dzieje klasztoru OO. Bernardynów*, Kraków 1957, s. 16; H.E. Wyczawski, *Alwernia*, KBwP, s. 17; J. Samek, *Przewodnik po mieście Alwer-ni i okolicy*, Kalwaria Zebrzydowska 1995, ss. 13-14.

- ²⁵ H.E. Wyczawski, *Przasnysz*, KBwP, s. 274.
- ²⁶ H.E. Wyczawski, *Łęczyca*, KBwP, ss. 197-198; J. Grodzka, *Łęczyca i okolice*, Łódź 1972, s. 23.
- ²⁷ H.E. Wyczawski, *Olsztyn*, KBwP, s. 239.
- ²⁸ W. Murawiec, *Grodzisk (Grodzisko)*, KBwP, ss. 82-83.
- ²⁹ H.E. Wyczawski, *Wieluń*, KBwP, ss. 431-432.
- ³⁰ M. Topińska, *Kościół czerniakowski*, Warszawa 1977, ss. 15nn; K. Grudziński, *Warszawa-Czerniaków*, KBwP, s. 409.
- ³¹ H.E. Wyczawski, *Strzegocin*, KBwP, s. 357.
- ³² Wykaz wszystkich fundacji bernardyńskich podaje H. E. Wyczawski, *Wykaz klasztorów bernardyńskich*, KBwP, ss. 569-571.
- ³³ K. Grudziński, *Bernardyni w służbie ojczyzny 1453-1953*, cz. 1, s. 33. (Mps. w posiadaniu APBK, sygn. RGP-k-111).
- ³⁴ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. I, s. 170.
- ³⁵ Ł. Wenc, *Fundacje i fundatorzy klasztorów dominikańskich i bernardyńskich w Polsce w latach 1580-1648*, w: J. Kłoczowski [red], *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222-1972*, t. I, Warszawa 1975, s. 587.
- ³⁶ A. Chadam, *Lublin*, KBwP, s. 188. (Fund. mieszczanie lubelscy). – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ordinis Minorum Regularis Observantiae sub titulo Immaculatae Conceptionis B. V. Mariae”, 1460 -1782, ss. 42-43.
- ³⁷ H.E. Wyczawski, W. Murawiec, *Święty Jan z Dukli. (ok. 1414-1484)*, Kalwaria Zebrzydowska 1997, s. 45; H.E. Wyczawski, *Lwów*, KBwP, s. 193. (Fund. Andrzej Odrowąż – wojewoda ruski). – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, s. 8-9; APBK rkps sygn. XXII-a-1 „Liber vitae seu catalogus fundatorum, confratrum et benefactorum conventus Leopoliensis ad S. Andream Apostolum Fratrum Minorum de Observantia defunctorum”. „Copia manuscripti olim in nostra bibliotheca Leopoliensi ad S. Andream Ap. Sub N. IX asservati et modo in bibliotheca Universitatis Leopoliensis sub signis Rk. 85 reperibilis. Cura P. Norberti Golichowski – a. 1895 mense Martio per fratres Clericos transsumpta”, 1460 – 1754 k. 4nn.
- ³⁸ A. Chadam, *Przeworsk*, KBwP, s. 284. (Fund. Rafał z Jarosławia – marszałek wielki koronny). – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, ss. 21-22.
- ³⁹ A. Chadam, *Sambor*, KBwP, s. 311. (Fund. Jan Odrowąż – wojewoda ruski). – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, ss. 18-19.
- ⁴⁰ A. Jackowski, *Sokal*, MŚR, s. 284; A. Chadam, *Sokal*, KBwP, ss. 342-343. (Fund. Stanisław Gomoliński – biskup chełmski). – APBK rkps sygn. RGP-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, s. 25; APBK rkps sygn. XXIV-a-1 „Loci Sokaliensis ad Sanctam Mariam Consolationis celebritas, receptio, instauratio a fratribus ordinis Minorum de Observantia D. Francisci anno D. 1599”, 1592-1929, ss. 7nn; APBK dok. 166 Biskup chełmski Stanisław Gomoliński oddaje Bernardynom kościół Matki Boskiej na wyspie na rzece Bugu koło Sokala ... Sokal 17 październik 1599.
- ⁴¹ H.E. Wyczawski, *Zasław*, KBwP, s. 451. (Fund. Janusz Zasławski – wojewoda wołyński). – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, s. 55.

- ⁴² W. Murawiec, *Brześć Litewski*, KBwP, s. 26. (Fund. Marcin Szyszkowski – biskup łucki). – APBK rkps sygn. XXIII-1 „Acta seu monumenta diversa ex duobus vetustissimis protocollis conventus istius Samboriensis ad Beatissimam Virginem Mariam in coelum Assumptam ordinis Minorum S. P. N. Francisci Regularis Observantiae ad tutiorem securioremque conservationem rerum memorabilium anno Christi 1780 collecta et in unum volumen istud compilata”, 1471-1941, ss. 46-47.
- ⁴³ A. Jackowski, *Leżajsk*, MŚR, ss. 163-164; E. Obruśnik, *Początki dziejów leżajskiego sanktuarium według najstarszych tekstów, ikonografii i tradycji*, Leżajsk 1997, s. 8; W. Murawiec, *Leżajsk*, KBwP, ss. 175-176. (Fund. Łukasz Opaliński – starosta leżajski); – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, ss. 33-34; APBK rkps sygn. VI-a-2 I Archiwii conventus Leżajscensis ..., k. 36; APBK rkps sygn. XXIII-1 „Acta seu monumenta diversa ex duobus vetustissimis protocollis conventus istius Samboriensis ...”, s. 34.
- ⁴⁴ A. Chadam, *Husiatyn*, KBwP, s. 90-91. (Fund. Walenty Kalinowski – generał ziem podolskich). – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, ss. 54-55.
- ⁴⁵ H.E. Wyczawski, *Dubno*, KBwP, s. 50. (Fund. Janusz Ostrogski – kasztelan krakowski). – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, ss. 41-42.
- ⁴⁶ H.E. Wyczawski, *Kijów*, KBwP, s. 135. (Fund. Marcin Gasztold – wojewoda kijowski). – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, ss. 62-63.
- ⁴⁷ A. Chadam, *Łuków*, KBwP, s. 213. (Fund. Erazm Domaszewski – starosta łukowski). – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, ss. 44-45.
- ⁴⁸ A. Chadam, *Zbaraż*, KBwP, s. 455. (Fund. Jerzy Zbarski – wojewoda krakowski). – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, ss. 51-52.
- ⁴⁹ H.E. Wyczawski, *Janówka*, KBwP, s. 96. (Fund. Krystyna Malińska – księżna z domu Wiśniowiecka). – APBK rkps sygn. XXIV-k-1 „Erectio provinciae Russiae sub titulo Immaculae Conceptionis B. Mariae Virginis cum omnibus descriptis conventibus Socaliensi conventui offertur, consecratur, dedicatur anno Virginei Partus 1680 die 23 mensis Octobris”, 1670-1757, ss. 51-52.
- ⁵⁰ H.E. Wyczawski, *Machnówka*, KBwP, s. 215. – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, s. 65.
- ⁵¹ D. Szałankiewicz, *Rzeszów*, MŚR, s. 273; W. Murawiec, *Rzeszów*, KBwP, s. 304. (Fund. Mikołaj Ligenza – kasztelan sandomierski). – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, ss. 23-24.
- ⁵² H.E. Wyczawski, *Bukaczowce*, KBwP, s. 34. (Fund. Jerzy Kalinowski – szlachcic). – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, s. 65.
- ⁵³ H.E. Wyczawski, *Łubnie*, KBwP, s. 210. (Fund. Jeremiasz Wiśniowiecki – wojewoda ruski).
- ⁵⁴ H.E. Wyczawski, *Strzeliska*, KBwP, s. 360.
- ⁵⁵ A. Chadam, *Leszniów*, KBwP, s. 172. (Fund. Maciej Leśniowski – kasztelan betzki). – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, s. 40.
- ⁵⁶ H.E. Wyczawski, *Uładówka*, KBwP, s. 396. (Fund. Aleksander Piaseczyński – kasztelan kijowski).
- ⁵⁷ H.E. Wyczawski, *Fastów*, KBwP, s. 58. (Fund. Aleksander Sokołowski – biskup kijowski).

- ⁵⁸ H.E. Wyczawski, *Mańkówka*, KBwP, s. 216.
- ⁵⁹ H.E. Wyczawski, *Romny*, KBwP, s. 304.
- ⁶⁰ H.E. Wyczawski, *Baturyn*, KBwP, s. 21. (Fund. Jerzy Ossoliński – kanclerz wielki koronny). – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, s. 62.
- ⁶¹ H.E. Wyczawski, *Łuck*, KBwP, s. 211. (Fund. Agnieszka Staniszeńska – wdowa po sędzim dworskim). – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae...”, ss. 48-49.
- ⁶² Patrz przypisy nr 98-111, 113-115, 117-119, 122-123.
- ⁶³ Podziały Bernardynów przedstawił H. E. Wyczawski w dodatku w pozycji pt. *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*. – H.E. Wyczawski, *Krótką historia Zakonu Braci Mniejszych*, KBwP, s. 624.
- ⁶⁴ Tamże, s. 624; H.E. Wyczawski [red], *Wprowadzenie*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, Warszawa 1981, s. 15 [=SPPF].
- ⁶⁵ H.E. Wyczawski, *Krótką historia Zakonu Braci Mniejszych*, KBwP, s. 624. – Krzysztof Scipio Campo (1578-1649) urodził się w Grodnie jako wnuk neapolitańskiego szlachcica. Do zakonu wstąpił w roku 1596, w 1601 roku otrzymał święcenia kapłańskie. Studiował w Rzymie, Salamance i Alcali. Był trzykrotnie wybierany prowincjałem Bernardynów. Był również członkiem zarządu generalnego. Jako prowincjał wydał „Ordinarium divini officii”. – W. Murawiec, *Scipio de Campo Krzysztof*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 36/1, Warszawa-Kraków 1995, ss. 85-87.
- ⁶⁶ H.E. Wyczawski, *Krótką historia Zakonu Braci Mniejszych*, KBwP, s. 604; K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 2, 1573-1795-1932, s. 82nn; K. Kantak, *Powstanie reformatów polskich*, Poznań 1910, s. 20n.
- ⁶⁷ J. Kędzior, *Chronica Ordinis FF. Minorum in Polonia ab anno 1623 ad annum 1633*, s. 22. (Mps w posiadaniu APBK sygn. RGP-k-97).
- ⁶⁸ APBK rkps sygn. RGP-b-3 „Archivum Provinciae Russiae ac omnium conventuum respectu foundationum, per quem, quando, quo in loco, compilatum a. D. 1737 sub gubernio Fr. P. Ignatii Orłowski pro tunc ministri provincialis”, XIV – 1737, s. 1nn; APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, s. 1nn.
- ⁶⁹ H.E. Wyczawski, *Krótką historia Zakonu Braci Mniejszych*, KBwP, s. 624; H.E. Wyczawski, *Wprowadzenie*, w: SPPF, s. 15; J. Kędzior, *Chronica Ordinis*, s. 30.
- ⁷⁰ H.E. Wyczawski, *Wprowadzenie*, SPPF, s. 15.
- ⁷¹ A. Bartosz, *Radecznica*, Lublin 1919, s. 7; K. Grudziński, *Bernardyńskie sanktuarium św. Antoniego w Radecznicach 1664-1964*. „Wiadomości diecezjalne lubelskie” 38(1964), nr 1-7, s. 139; A. Chadam, *Radecznica*, KBwP, s. 284. (Fund. Mikołaj Świrski, biskup sufragani i administrator sede vacante diec. chełmskiej); J. Groch, *Radecznica*, MŚR, ss. 260-261. – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, ss. 49-50.
- ⁷² A. Chadam, *Fraga*, KBwP, s. 59. (Fund. Stanisław Jabłonowski, hetman wielki koronny i kasztelan krakowski). – APBK rkps sygn. APBK rkps sygn. XXIV-k-1 „Erectio provinciae Russiae ...”, s. 86; APBK rkps sygn. XVIII-4, Akta klasztoru Bernardynów we Fradzie przed jego likwidacją, 1706-1808, s. 1nn.

- ⁷³ W. Murawiec, *Brzeżany*, KBwP, s. 29. (Fund. Mikołaj, H. Sieniawski, wojewoda wołyński i hetman polny koronny); A. Jackowski, *Brzeżany*, KBwP, s. 18. – APBK rkps sygn. XXIV-k-1 „Erectio provinciae Russiae ...”, ss. 83-84.
- ⁷⁴ K. Grudziński, *Józefów*, KBwP, s. 99. (Fund. Andrzej Potocki, kasztelan krakowski i hetman polny koronny). – APBK rkps sygn. XXIV-k-1 „Erectio provinciae Russiae...”, ss. 81-82.
- ⁷⁵ A. Chadam, *Krystynopol*, KBwP, s. 167. (Fund. Feliks (Szczęsny) Kazimierz Potocki, wojewoda krakowski i hetman polny koronny). – APBK rkps sygn. XX-a-1 „Erectio conventus Christinopoliensis patrum Ordinis Minorum S. Patris Francisci Regularis Observantiae ab Felice Casimiro a Potok in Podhayce Potocki, palatino Ceacoviensi, exercituum Regni duce campestri, Sokaliensi, Rabczycensi, Livonensi, Tłumacensi capitaneo die 30 mensis Maji anno Domini 1695-to facta. Hic etiam variorum benefactorum inveniuntur”, 1695 – 1928, s. 1nn; APBK rkps sygn. XXIV-k-1 „Erectio provinciae Russiae ...”, ss. 85-86.
- ⁷⁶ K. Grudziński, *Kamieniec Podolski*, KBwP, s. 123.
- ⁷⁷ A. Chadam, *Gwoździec*, KBwP, s. 85. (Fund. Michał Puzyna, książę, pisarz litewski). – Zachowana księga szeroko przedstawia sprawę powstałej fundacji bernardynów w Gwoźdźcu. – APBK rkps sygn. RGP-b-3 „Archivi Provinciae Russiae ...”, s. 853nn.
- ⁷⁸ H.E. Wyczawski, *Warkowicze*, KBwP, s. 397. (Fund. Jakub Ledóchowski, podstoli drohicki). – APBK rkps sygn. XXIV-k-1 „Erectio provinciae Russiae ...”, s. 93.
- ⁷⁹ H.E. Wyczawski, *Kustyń*, KBwP, s. 170. (Fund. Kazimierz Stanisław Stecki, kasztelan kijowski).
- ⁸⁰ K. Grudziński, *Dukla*, KBwP, s. 53. (Fund. Józef Mniszech, marszałek wielki koronny i Józef Bukowski, chorąży sanocki); D. Szalankiewicz, *Dukla*, KBwP, s. 65. – APBK rkps sygn. RGP-b-4 „Erectio Provinciae Russiae ...”, s. 76.
- ⁸¹ K. Grudziński, *Jeleniec*, KBwP, s. 98. (Fund. Antoni Jezierski, szlachcic).
- ⁸² K. Grudziński, *Cudnów*, KBwP, s. 41. (Fund. Janusz Sanguszko, książę).
- ⁸³ H.E. Wyczawski, *Jarmolińce*, KBwP, s. 99. (Fund. Paweł Skrzyński, podkomorzy królewski i Jan Onufry Orłowski, łowczy nadworny).
- ⁸⁴ H.E. Wyczawski, *Żytomierz*, KBwP, s. 465. (Fund. Jan Kajetan Iliński, starosta grodowy żytomierski).
- ⁸⁵ H.E. Wyczawski, *Janów*, KBwP, s. 95. (Fund. Adam Chołoniewski, kasztelan buski).
- ⁸⁶ Patrz przypisy nr 149-153, 155-163.
- ⁸⁷ H. Gapski, *Profesi bernardyńscy konwentu krakowskiego w latach 1578-1650*, „Roczniki Humanistyczne” 23(1975), z. 2, s. 71nn.
- ⁸⁸ Patrz przypisy nr 98-111.
- ⁸⁹ H.E. Wyczawski, *Schematyzm bernardyński z 1753 roku*. „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 26(1973), s. 282; H.E. Wyczawski, *Krótką historią Zakonu Braci Mniejszych*, KBwP, s. 625.
- ⁹⁰ H. Holzapfel, *Manuale historiae Ordinis Fratrum Minorum*, Fryburg 1909, s. 374.
- ⁹¹ H.E. Wyczawski, *Schematyzm bernardyński*, 26(1973), s. 279.

- ⁹² Począwszy od roku 1637 do 1772 roku prowincjalami Prowincji Ruskiej byli: Zygmunt Szembek (1637), Bernardyn Orłowicz (1640), Franciszek z Przeworska (1643), Piotr Ceynar (1646), Bonifacy Warpiesza (1650), Bonawentura Bonar (1653), Hieronim Dzierzgowski (1656), Kazimierz Awedyk (1659), Bonawentura Kotarski (1663), Franciszek Rayszewicz (1666), Jan Wałowicz (1669), Franciszek Rykalicz (1672), Cyprian Damirski (1675), Jan Wałowicz (1678), Dymitr Wolski (1681), Chryzostom Orchowski (1684), Franciszek Przybyłowicz (1687), Ambroży Biglewicz (1690), Cyprian Siedlecki (1693), Antoni Lipski (1696), Daniel Falczykiewicz (1699), Paulin Zakrzewski (1702), Szymon Niegardowski (1705), Stanisław Długosz (1708), Bernard Krupski (1711), Szymon Niegardowski (1714), Mikołaj Lurynowicz (1717), Jan Kapistran Okólski (1720), Euzebiusz Zielnicki (1723), Marcelian Ziomkowski (1726), Jan Kapistran Wdziekoński (1729), Antoni Szczamburski (1732), Ignacy Orłowski (1735), Jan Kapistran Wdziekoński (1738), Jan Kapistran Kwolek (41), Franciszek Kozlewski (1744), Jan Kapistran Wdziekoński (1747), Jan Kapistran Kwolek (1750), Wenanty Tyszkowski (1753), Benedykt Kotwicki (1757), Wenanty Tyszkowski (1760), Jan Kapistran Kwolek (1763), Benedykt Kotwicki (1766), Felicjan Lewicki (1769) i Wenanty Tyszkowski (1772). – N. Golichowski, *Upominek dla czcigodnej Braci OO. Bernardynów w Galicyi i W. Ks. Krakowskim*, Lwów 1895, cz. 1, ss. 20-33; Biblioteka Ossolineum we Wrocławiu, rkps 1460/II Acta Provinciae Russiae, 1637-1750, t. 1, k. 3nn.
- ⁹³ F. Szpucha w swojej pracy przedstawił szczegółowe zasady prawnego wyboru prowincjale. – F. Szpucha, *Urząd prowincjale w zakonie Braci Mniejszych*, ss. 119-127. (Mps w posiadaniu autora).
- ⁹⁴ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. I, s. 79.
- ⁹⁵ Przykładem mogą być kongregacje w Leżajsku, które odbywały się w 1692 roku w Leżajsku i w 1695 roku w Sokalu. – Biblioteka Ossolineum we Wrocławiu, rkps 1460/II Acta Provinciae Russiae, 1637-1750, t. 5, k. 649, 695.
- ⁹⁶ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. I, s. 80.
- ⁹⁷ Tamże, ss. 80nn.
- ⁹⁸ Tamże, s. 83.
- ⁹⁹ Tamże s. 83. – Warto zaznaczyć, iż najważniejszą kodyfikacją przepisów przed podziałem prowincji, przyjętą przez kapitułę obradującą w Samborze w 1597 roku, były przepisy zrehabilitowane przez o. Benedykta Gąsiorka. Późniejszy podział prowincji nie wpłynął na opracowanie nowych statutów, lecz w dalszym ciągu opierano się na statutach opracowanych przez Gąsiorka, które uzupełniano na kolejnych kapitułach. Nową próbą kodyfikacji przepisów zakonnych były przepisy opracowane przez o. Benedykta Kotwickiego, który w 1769 roku przyjął za swoje i wydał zebrane przez o. Jana Kamieńskiego statuty prowincjalne dla Prowincji Wielkopolskiej. Ważność tych dwóch kompilacji polega na tym, iż pierwsze normalne statuty opracowano dopiero w 1925 roku. Do tego czasu posługiwano się przepisami zastanymi, które w miarę potrzeby uzupełniano. – H.E. Wyczawski, *Statuty zakonu bernardynów w Polsce*, „Prawo Kanoniczne” 25(1982), z. 1-2, ss. 185-195; W. Murawiec, *Kotwicki Benedykt*, w: SPPF, s. 238; W. Murawiec, *Kamieński Jan*, SPPF, ss. 207-208; K. Kantak, *Capitula nec non Constitutiones FF. Minorum Observantium (Bernardinorum) Provinciae Poloniae 1453 (1467)-1628*. „Collectanea Theologica” 15(1934), ss. 461-462.

- ¹⁰⁰ H.E. Wyczawski, *Lwów*, KBwP, s. 195; A. Chadam, *Sokał*, KBwP, s. 347. – Jednym z powodów urządzania kapituł w dużych klasztorach był problem przyjęcia dużej liczby zakonników, którzy brali udział w kapitule. Przykładem w tym względzie mogą być dwie kapitule odbywające się w 1485 i 1515 rokiem w Samborze, które mogły się odbyć dzięki pomocy Beaty Odrowąż. – Jan z Komorowa, *Memoirale Fratrum Minorum*, w: *Monumenta Poloniae Historica*, Lwów 1888, t. V, s. 246, 313.
- ¹⁰¹ N. Golichowski, *Upominek dla czcigodnej Braci OO. Bernardynów*, cz. 1, s. 20nn.
- ¹⁰² N. Golichowski, *Przed nową epoką*, Kraków 1899, ss. 149nn.
- ¹⁰³ APBK rkps sygn. VI-a-5 Archivum conventus ..., s. 141nn.
- ¹⁰⁴ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. I, ss. 86-87.
- ¹⁰⁵ Tamże s. 88. – Wykaz kantorów, którzy spełniali ten urząd w XVII wieku podaje kronika. – APBK rkps sygn. VI-a-5 Archivum conventus ..., ss. 144-154.
- ¹⁰⁶ Warto sięgnąć w tym względzie do zachowanych ksiąg archiwalnych. – APBK rkps sygn. VI-a-1 Metryka ..., ss. 366nn; APBK rkps sygn. VI-a-5 Archivum conventus ..., ss. 141nn; APBK rkps sygn. VI-c-9 „Liber mortuorum” klasztoru Bernardynów w Leżajsku, 1465-1814, ss. 1nn; APBK rkps sygn. VI-c-7 I „Coementarium patrum ac fratrum in conventu Leżajscensi Beatissimae Virginis Mariae conscriptum die 13 Julii anno 1714”, 1714-1799, s. 3nn; APBK rkps sygn. VI-c-10 „Liber mortuorum” klasztoru Bernardynów w Leżajsku, 1460-1938, ss. 8nn.
- ¹⁰⁷ Kanafarz spełniał funkcję, która miała na celu sprawowanie opieki nad spiżarnią i piwnicą klasztorną. – A. Bruckner, *Encyklopedia Staropolska*, t. I, Warszawa 1937, kol. 518.
- ¹⁰⁸ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. I, ss. 88-89. – APBK rkps sygn. VI-a-1 „Metryka ...”, s. 367nn.
- ¹⁰⁹ Normalnie obowiązek kwestarzy sprawowało dwóch zakonników, ksiądz i brat laik. – K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. I, s. 89.
- ¹¹⁰ Urząd syndyka powierzano ludziom o wielkim zaufaniu i wpływach. Zazwyczaj powierzano go dobrodziejom danego klasztoru. – K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. I, s. 89.
- ¹¹¹ H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru Bernardynów i kalwaryjskich drózek*, Kalwaria Zebrzydowska 1987, s. 178; W. Murawiec, *Bernardyni warszawscy 1453-1864*, Warszawa 1973, s. 93; K. Kantak, *Bernardyni polscy 1573-1795-1932*, Lwów 1933, t. II, ss. 208-209.
- ¹¹² K. Kantak, *Życie wewnętrzne Bernardynów w dobie przedreformacyjnej*. „Przegląd Teologiczny” 10(1929), z. 2, ss. 315-316.
- ¹¹³ Tamże, ss. 316, 318.
- ¹¹⁴ Innocenty z Kościana urodził się w Kościanie między 1470-1480 rokiem. Do zakonu wstąpił w Kościanie i tam odbył nowicjat. W latach 1515-1517 przebywał w klasztorze w Krakowie i być może wtedy był magistrem nowicjatu i napisał podręcznik dla kształcenia nowicjuszy. W roku 1520 był mianowany gwardianem w Kościanie, zaś w 1530 roku w Poznaniu. Spełniał również urząd prowincjała w latach 1534-1537. Ponownie był wybrany prowincjałem w 1540 roku. Brał udział w kapitule generalnej zakonu w Nicei w 1535 i Mantui w 1541 roku. Zmarł w Poznaniu

27 XII 1541 roku. – H.E. Wyczawski, *Innocenty z Kościana*, w: SPPF, ss. 179-180.

¹¹⁵ K. Grudziński, *Życie wewnętrzne bernardynów w dobie przedreformacyjnej*, „Przegląd Teologiczny” 10 (1929), z. 2, s. 318.

¹¹⁶ Tamże, s. 320.

¹¹⁷ Tamże, s. 318.

¹¹⁸ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. I, s. 105.

¹¹⁹ K. Kantak, *Życie wewnętrzne Bernardynów*, z. 2, s. 321.

¹²⁰ Tamże, ss. 321-322.

¹²¹ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. I, s. 110.

¹²² K. Kantak, *Życie wewnętrzne Bernardynów*, z. 2, ss. 322-323.

¹²³ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. I, s. 114.

¹²⁴ K. Kantak, *Życie wewnętrzne Bernardynów*, z. 2, ss. 326, 325.

¹²⁵ Tamże, s. 327.

¹²⁶ Tamże, s. 326; K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. I, s. 116.

¹²⁷ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. I, ss. 15-16.

¹²⁸ Powyższe stwierdzenie wydaje się zapewne słuszne, gdyż wspólne życie z kandydatami do zakonu w jednym domu dopingowało do ścisłego przestrzegania reguły zakonnej i przepisów konwenckich.

¹²⁹ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. I, ss. 87, 92. – Kandydaci na nowicjuszy byli poddawani egzaminowi przed przyjęciem do klasztoru ze znajomości łaciny i śpiewu. – W. Murawiec, *Bernardyni warszawscy*, ss. 96-97.

¹³⁰ K. Kantak, *Życie wewnętrzne Bernardynów w dobie przedreformacyjnej*, „Przegląd Teologiczny” 10(1929), z. 3, ss. 268-269.

¹³¹ Dla przykładu można podać, iż magistrowie nowicjuszy z Leżajska zostali zamieszczeni w poszczególnych księgach nowicjackich. – APBK rkps sygn. VI-c-2 „Liber registrandorum novitiorum ...”, ss. 3nn; APBK rkps sygn. VI-c-4 I „Liber professionem novitiorum ...”, ss. 6nn.

¹³² APBK rkps sygn. VI-c-1 I „Metrica novitiorum conventus Leżajscensis ...”, ss. 3nn.

¹³³ APBK rkps sygn. VI-c-4 I „Liber professionem novitiorum ...”, ss. 6nn.

¹³⁴ APBK rkps sygn. VI-c-5 „Consignatio novitiorum in conventu Leżajscensi ...”, ss. 1nn.

¹³⁵ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. I, ss. 118-119.

¹³⁶ Tamże, s. 117.

¹³⁷ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. I, s. 117.

¹³⁸ W opisie czytamy: „Milo było patrzeć w tym czasie, jak ojcowie prowincji, gwardiani, kaznodzieje, lektorzy i inni przedniejsi ojcowie prześcigali się z młodszymi, aby służyć do stołu, myć talerze, winy wyznawać dobrowolnie, przyjmować kary. Jedni usta sobie zatykali drewnem, drudzy zasłaniali oczy, krzyż dźwigali, wielu leżało krzyżem na progu refektarza lub kościoła. Cóż rzec o milczeniu, które ściśle chowali? Cóż o modlitwie, na którą biegli pośpiesznie wszyscy bez wyjątku? Cóż o wieczornej t. z. rekolekcji czyli rachunku sumienia, na który wszyscy się schodzili na

znak dzwonka i trwali najmniej trzy kwadranse? Nawet lektorom filozofii zimą jednej tylko celi dozwolono na pisanie i wykłady. Wraz ze studentami celowali skromnością, pilnością w modlitwie i czytaniu, zgodzie, szacunku i czci dla przełożonych, miłości dla wszystkich. W poniedziałki, wtorki i czwartki z wielką skwapliwością dążyli na ćwiczenia cierpliwości i pokory, odbywające się wobec wszystkich przy stole siedzących w zwykłym miejscu kulpy, i to nie tylko ustami, ale także uczynkiem wszelkie rozkazy chętnie wykonywali i wypełniali". – K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. II, s. 208.

¹³⁹ Tamże, ss. 216-217.

¹⁴⁰ Tamże, s. 222.

¹⁴¹ Tamże, ss. 217nn.

¹⁴² Tamże, ss. 286-287; W. Muller, *Trudne stulecie (1648-1750)*, w: J. Kłoczowski [red.], *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1979*, Lublin 1992, s. 283.

¹⁴³ Sytuacja Polski w tym trudnym czasie szczegółowo została przedstawiona przez W. Mullera i L. Bieńkowskiego, zaś sytuacja Bernardynów przez I. Ruseckiego – W. Muller, *Trudne stulecie (1648-1750)*, ss. 255-293; L. Bieńkowski, *Oświecenie i katastrofa rozbiorów (2 poł. XVIII w.)*, w: J. Kłoczowski [red.], *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1979*, Lublin 1992 ss. 295-301; I. Rusecki, *Państwo-Kościół. Zarys wzajemnych stosunków z uwzględnieniem historii OO. Bernardynów. Od czasów najdawniejszych do współczesności*, Kraków 1998, ss. 8-16. (Mps w posiadaniu autora).

¹⁴⁴ W. Murawiec, *Hannibal Roselli*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 32, s. 130nn.

¹⁴⁵ W. Murawiec, *Hannibal Rosselli – profesor Akademii Krakowskiej i autor Phymandra*. „Folia Historica Cracoviensia” 1(1989), s. 33.

¹⁴⁶ W. Murawiec, *Reforma Zakonu Braci Mniejszych po Soborze Trydenckim*, Kraków 1990, s. 44; W. Murawiec, S. Piech, *Z dziejów formacji i kształcenia duchowieństwa katolickiego w Polsce*, Kraków 1990, s. 22.

¹⁴⁷ Biblioteka Ossolineum we Wrocławiu Rkps sygn. 1460/II Acta Provinciae Russiae, 1637-1750, t. 3, k. 496-497.

¹⁴⁸ Tamże, t. 4, k. 523nn.

¹⁴⁹ H.E. Wyczawski, *Schematyzm bernardyński z 1753 roku*. „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 26(1973), ss. 279-280.

¹⁵⁰ N. Golichowski, *Upominek dla czcigodnej Braci OO. Bernardynów w Galicyi i W. Ks. Krakowskim*, cz. 1, ss. 28-29; tenże, s. 238.

¹⁵¹ H. Błażkiewicz, *Szkoła franciszkańska*, w: M. Rechowicz [red.], *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, ss. 347-348.

¹⁵² K. Grudziński, A. Dębowski, *Działalność oświatowa*, w: J.R. Bar [red.], *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772-1970*, Warszawa 1970, cz. 3, ss. 88-89; K. Grudziński, *prowincje i klasztory*, w: J. R. Bar [red.], *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772-1970*, Warszawa 1970, cz. 3, s. 20.

¹⁵³ K. Grudziński, A. Dębowski, *Działalność oświatowa*, ss. 88-89.

¹⁵⁴ Tamże, s. 89

¹⁵⁵ H.E. Wyczawski, *Janów*, KBWP, s. 96.

- ¹⁵⁶ W. Smoleński, *Żywioły zachowawcze i Komisja edukacyjna. Wybór pism*, Warszawa 1954, s. 172.
- ¹⁵⁷ H.E. Wyczawski, *Janów*, KBwP, s. 96.
- ¹⁵⁸ K. Grudziński, A. Dębowski, *Działalność oświatowa*, s. 89.
- ¹⁵⁹ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. II, s. 555.
- ¹⁶⁰ M. Ambros, *Zarys statystyczny szkół wydziału wileńskiego*. „Ateneum Wileńskie” 14(1939), z. 1, ss. 212-213.
- ¹⁶¹ K. Grudziński, A. Dębowski, *Działalność oświatowa*, s. 89.
- ¹⁶² H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy 1772-1946*, Kalwaria Zebrzydowska 1992, t. III, s. 119; H.E. Wyczawski, *Jarmolińce*, KBwP, s. 98.
- ¹⁶³ APBK rkps sygn. L-8 „Liber visitationum per A.R.P. Ministrum Provincialem (Provinciae) Lithuaniae ordinis Ministrum Observantium absolvendarum ab anno 1789 mense Octobri”, s. 236.
- ¹⁶⁴ H.E. Wyczawski, *Łuck*, KBwP, s. 212.
- ¹⁶⁵ M. Ambros, *Zarys statystyczny szkół*, ss. 198-199.
- ¹⁶⁶ Tamże, s. 209.
- ¹⁶⁷ H.E. Wyczawski, *Żytomierz*, KBwP, s. 465.
- ¹⁶⁸ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. III, s. 118.
- ¹⁶⁹ K. Grudziński, A. Dębowski, *Działalność oświatowa*, s. 89.
- ¹⁷⁰ T. Wierzbowski, *Szkoły parafialne w Polsce i na Litwie za czasów Komisji Edukacji Narodowej*, Kraków 1921, s. 46.
- ¹⁷¹ Tamże, s. 55.
- ¹⁷² H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. III, s. 119.
- ¹⁷³ M. Ambros, *Zarys statystyczny szkół*, ss. 198-199.
- ¹⁷⁴ H.E. Wyczawski, *Dubno*, KBwP, s. 52.
- ¹⁷⁵ H.E. Wyczawski, *Cudnów*, KBwP, s. 41.
- ¹⁷⁶ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. III, s. 119.
- ¹⁷⁷ M. Ambros, *Zarys statystyczny szkół*, ss. 208-209.
- ¹⁷⁸ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. III, s. 119.
- ¹⁷⁹ Tamże, s. 118.
- ¹⁸⁰ H.E. Wyczawski, *Kustyń*, KBwP, s. 171.
- ¹⁸¹ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. III, s. 119.
- ¹⁸² K. Grudziński, A. Dębowski, *Działalność oświatowa*, s. 89.
- ¹⁸³ W. Konopczyński, *Dzieje Polski nowożytnej*, Warszawa 1996, ss. 403-404; Z. Wójcik, *Historia powszechna XVI – XVII wieku*, Warszawa 1995, ss. 472nn.
- ¹⁸⁴ H.E. Wyczawski, *Buratyn*, KBwP, s. 21; tenże, *Bukaczowce*, KBwP, s. 35; tenże, *Fastów*, KBwP, s. 58; tenże, *Kijów*, KBwP, s. 136; tenże, *Łubnie*, KBwP, s. 211; tenże, *Machnówka*, KBwP, s. 215; tenże, *Mańkówka*, KBwP, s. 216; tenże, *Romny*, KBwP, s. 304; tenże, *Strzeliska*, KBwP, s. 360.

- ¹⁸⁵ H.E. Wyczawski, *Lwów*, KBwP, s. 195; L. Kubala, *Oblężenie Lwowa w roku 1648. Szkice historyczne*, Warszawa 1923, ss. 54-60. – Lwów był oblegany przez oddziały Chmielnickiego dwukrotnie, tj. w roku 1648 i w 1655. – T. Józefowicz, *Kronika miasta Lwowa*, Lwów 1854, ss. 113-127, 175-206.
- ¹⁸⁶ L. Kubala, *Oblężenie Zbaraża i pokój pod Zborowem. Szkice historyczne*, Warszawa 1923, ss. 78-93; A. Chadam, *Zbaraż*, KBwP, s. 455.
- ¹⁸⁷ A. Chadam, *Sambor*, KBwP, s. 313.
- ¹⁸⁸ K. Grudziński, *Bernardyni w służbie ojczyzny 1453-1953*, cz. 1 s. 75nn (Mps w posiadaniu APBK); A. Chadam, *Sokał*, KBwP, s. 345; D. Muskus, *Dzieje kultu Sokalskiej Madonny*, „Przegląd Kalwaryjski” 5(1998), s. 111.
- ¹⁸⁹ A. Chadam, *Husiatyn*, KBwP, s. 91; tenże, *Leszniów*, KBwP, s. 172; H.E. Wyczawski, *Uładówka*, KBwP, s. 397; tenże, *Zasław*, KBwP, s. 452; W. Murawiec, *Brześć Litewski*, KBwP, s. 22.
- ¹⁹⁰ APBK rkps sygn. VI-a-2 I Archivii conventus Leżajscensis ..., k. 40v; W. Murawiec, *Leżajsk*, KBwP, s. 176; Cz. Bogdalski, *Pamiętnik kościoła i klasztoru OO. Bernardynów w Leżajsku*, Kraków 1929, ss. 63-64.
- ¹⁹¹ E i F. Stolorow, *Zabytki sztuki w Leżajsku i okolicy*, w: K. Baczkowski, J. Półciwarteł [red.], *Dzieje Leżajska*, Leżajsk 1996, s. 587; Cz. Bogdalski, *Pamiętnik kościoła i klasztoru*, s. 64.
- ¹⁹² A. Chadam, *Przeworsk*, KBwP, s. 281.
- ¹⁹³ W. Konopczyński, *Dzieje Polski nowożytnej*, ss. 456nn.
- ¹⁹⁴ T. Józefowicz, *Kronika miasta Lwowa*, ss. 311nn.
- ¹⁹⁵ H.E. Wyczawski, *Uładówka*, KBwP, s. 397.
- ¹⁹⁶ A. Chadam, *Zbaraż*, KBwP, s. 456.
- ¹⁹⁷ E. Wyczawski, *Lublin*, KBwP, s. 190.
- ¹⁹⁸ Ł. Łakosiński, *Magnus Stenbock w Polsce*, Wrocław 1967, ss. 57nn. – Zdeponowano wówczas w klasztorze sokalskim wiele kosztowności i cennych przedmiotów, które należały do innych klasztorów litewskich. Podobnie uczyniła także bogata szlachta litewska, a przede wszystkim rodzina Potockich, oddając najcenniejsze przedmioty na przechowanie do klasztoru. Oddziały wojsk szwedzkich pod dowództwem generała Stenbocka zarekwirowały wówczas 23 skrzynie kosztowności, tj. sreber i szat liturgicznych, będących własnością klasztorów bernardyńskich na Litwie. – A. Chadam, *Sokał*, KBwP, s. 346.
- ¹⁹⁹ C. Damirski, *Fundatio Fratrum Minorum de Observantia in partibus*, w: S. Barącz, *Pamiętnik Zakonu WW. OO. Bernardynów w Polsce*, Lwów 1874, ss. 126n, 132; H.E. Wyczawski, *Łubnie*, KBwP, s. 211; W. Murawiec, *Brześć Litewski*, KBwP, s. 27; H.E. Wyczawski, *Machnówka*, KBwP, s. 215; H.E. Wyczawski, *Baturyn*, KBwP, s. 21; H.E. Wyczawski, *Kijów*, KBwP, s. 136; H.E. Wyczawski, *Zasław*, KBwP, s. 452; A. Chadam, *Zbaraż*, KBwP, s. 455; K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. II, ss. 141nn.
- ²⁰⁰ Najwięcej bernardyńskich zakonników pełniących urząd kapelanów wojskowych zmarło lub zostało zamordowanych w czasie działań wojennych, między rokiem 1640 a 1650. Byli to między innymi ojcowie: Michał Drzewosz – 1640, Augustyn

z Kamieńca – 1647, Aleksander Mrowiński – 1648, Franciszek Sokolowski – ok. 1648, Borkowski (brak imienia) – 1648, Bielski (brak imienia) – 1648, Aleksander Oleksyniusz – 1648, Bernardyn Jankowski – 1648, Klemens Sokolowski – 1648, Florian Sebastianowicz (Kolasa) – 1648, Aleksander Bielina – 1648, Benedykt z Wojnicza – 1648, Melchior Lutomirski – 1648, Cyryl Horno – 1648, Franciszek Zabkowski – 1649, Leon Miński – 1650 i wielu innych. – K. Grudziński, *Bernardyni w służbie ojczyzny*, cz. 1, ss. 106nn, 110nn, 114.

²⁰¹ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. III, s. 55.

²⁰² Tamże, s. 52.

²⁰³ K. Grudziński, *Prowincje i klasztory*, s. 25. – Warto również zwrócić uwagę na powstanie prowincji ruskiej zakordonowej i jej dalsze dzieje. – Tamże ss. 20nn.

²⁰⁴ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. III, s. 104nn.

²⁰⁵ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. II, ss. 240-241; A. Chruszczewski, *Zakony w Polsce XVII-XVIII w.*, w: M. Rechowicz [red], *Księga Tysiąclecia Katolicyzmu w Polsce*, Lublin 1969, t. I, s. 110; H.E. Wyczawski, *Krótką historią Zakonu Braci Mniejszych*, KBwP s. 627; I. Rusecki, *Działalność społeczna i patriotyczna ojców bernardynów (1772-1864)*, s. 15. (Mps w posiadaniu APBK).

²⁰⁶ K. Kuźmiak, *Bractwo kościelne*, w: F. Gryglewicz, Ł. Łukaszczyk, Z. Sulowski [red], *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1976, t. 2, kol. 1013. – Wspomnieć trzeba, iż istniały one na ziemiach polskich już od XII wieku. – E. Wiśniowski, *Bractwa religijne na ziemiach polskich w średniowieczu*. „Roczniki Humanistyczne”, 17(1969), z. 2, ss. 51-58.

²⁰⁷ Przykładem w tym względzie mogą być zachowane księgi rachunkowe bractwa św. Anny i św. Michała Archaniola we Lwowie, Szkaplerza św. w Leżajsku, Niepokalanego Poczęcia NMP w Rzeszowie oraz bractwa Najśw. Sakramentu, Niepokalanego Poczęcia NMP i św. Anny w Krystynopolu – APBK rkps sygn. XXII-h-2 I „Regestr percepty i expensy Bractwa Świętej Anny i Świętego Michała Archaniola sprawiony przez sławetnego Pana Szczepana Komarnickiego podskarbiego bractwa tegoż roku Pańskiego 1755 die 16 Augusti”, ss. 5nn; APBK rkps sygn. VI-f-8; „Tę książkę, tj. rejestr przychodów i rozchodów Bractwa Szkaplerza św. przy kościele XX. Bernardynów w Leżajsku sprawiono za promotora W. Księdza Symforiana Gdowskiego bylego tu natenczas magistra nowicjuszów i kaznodziei, starszych zaś tego bractwa Józefa Deca, Stanisława Niemczyskiego, Jana Garbackiego i Jana Kisielewicza roku 1872”, ss. 3nn; APBK rkps sygn. XII-g-3 „Książka przychodu i wydatku Bractwa Niepokal. Poczęcia Najśw. Marii Panny w Rzeszowie u XX. Bernardynów”, ss. 2nn; APBK rkps sygn. XX-d-2 I „W imię Pańskie. Amen. Poczynają się rejestra expensy prześwieatnych Bractw Najświętszego Sakramentu, Niepokalanego Poczęcia N. Marii Panny i św. Anny, fundowanych w kościele krystynopolskim OO. Bernardynów od roku Pańskiego 1778 a dnia 1 stycznia, a za podskarbstwa tychże bractw J. Pana Łukasza Bakońskiego”, ss. 3nn.

²⁰⁸ Dla przykładu można podać dane odnośnie liczby członków z zachowanych ksiąg archiwalnych w bractwie św. Bernardyna we Lwowie, Szkaplerza św. i św. Anny w Sokalu, Niepokalanego Poczęcia NMP, św. Michała Archaniola, św. Anny, św. Franciszka i św. Jana Nepomucena, które działały przy klasztorze w Zasławiu,

Szkaplerza św. w Leżajsku oraz bractw działających przy klasztorze w Zbarażu. – APBK rkps sygn. XXII-h-1 Spis członków Bractwa św. Bernardyna przy kościele Bernardynów we Lwowie, k. 1nn; APBK rkps sygn. XXIV-g-3 „Cathalogus fratrum et sororum, qui in hoc libro aeternae confraternitatis sanctissimi Scapularis sunt annotati”, k. 1nn; APBK rkps sygn. XXIV-g-5 I Księga Bractwa św. Anny przy kościele Bernardynów w Sokalu 1723-1857, s. 1nn; APBK rkps sygn. S-za-20 Księga wpisowa bractw Niepokalanego Poczęcia, Świętego Michała Archanioła, Świętej Anny, Świętego Franciszka, Świętego Jana Nepomucena, 1751-1899, k. 3nn., 28nn., 50nn., 78nn., 118nn., 126vnn; APBK rkps sygn. VI-f-3 I „Ten registr bracki lubo już daleko dawniej zaczęła istnieć i odznaczać się konfraternia nasza, zaczął się dopiero w roku 1791 za Wielebnego X. Gwardiana Methodego, trwał potem za różnych nieustannie gwardianów, z których tu choć niektórzy są: Coelestyn, Józafat, Florenty, Łucjusz, Prymityw, Juwenalis, Pankracy, Adrian, Klementyn, Gabriel i teraz jest oto w roku 1844, w dniu 24 października zregulowany przez X. Klemensa [Gonśora], kaznodzieję i promotora i wszystkich braci jak daleko wyrażono jest, którego to czasu jest X. Pius Burdziński exprowincjał gwardianem, to oto odnowienie książki i uregulowanie czyli uporządkowanie stało się”, ss. 5nn; APBK rkps sygn. XXV-d-1 Akta dotyczące kultu i duszpasterstwa oraz spraw personalnych klasztoru Bernardynów w Zbarażu, ss. 159nn., 287nn.

²⁰⁹ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. II, s. 253nn. – Jednym z pierwszych konwentów, w którym bractwo to zostało zaprowadzone był klasztor w Warszawie. Papież Sykstus V za sprawą biskupa Jana Dymitra Solikowskiego podniósł bractwo przy kościele św. Anny do rangi arcybractwa z władzą erygowania konfraterni przy innych kościołach i kaplicach. – W. Murawiec, *Bernardyni warszawscy*, s. 144; K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. II, s. 253.

²¹⁰ K. Kuźmiak, *Bractwa Matki Bożej Wspomożycielki Chrześcijan na ziemiach polskich w XVIII stuleciu*, Rzym 1973, ss. 22-23.

²¹¹ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. II, s. 257.

²¹² Wspomnieć trzeba, iż niespokojny wiek XVII w Polsce spowodował rozwój duszpasterstwa wojskowego prowadzonego przez Bernardynów i innych zakonów. Do ich obowiązków należało spowiadanie żołnierzy, odprawianie Mszy św. i udzielanie Komunii św. Spełniali również inne zadania, jak np. kurierów i negocjatorów między zwaśnionymi stronami. – K. Grudziński, *Bernardyni w służbie ojczyzny*, cz. 1, s. 86; E. Nowak, *Rys dziejów duszpasterstwa wojskowego w Polsce 958 – 1831*, Warszawa 1932, s. 27.

²¹³ F. Siarczyński, *Obraz wieku panowania Zygmunta III*, Lwów 1828, s. 56. – Warto zapoznać się z pracą E. Nowaka, w której autor szczegółowo ukazał Bractwo św. Michała Archanioła. – E. Nowak, *Bractwo żołnierskie św. Michała Archanioła*, Warszawa 1932, ss. 5nn.

²¹⁴ H.E. Wyczawski, *Marcin z Bydgoszczy*, SPPF, s. 386.

²¹⁵ H.E. Wyczawski, *Bractwo św. Bernardyna*. „Caritas” 3(1947), ss. 312nn; N. Goli-chowski, *Przed nową epoką*, Kraków 1899, s. 150. – Bractwo to posiadało charakter charytatywny, którego członkowie opiekowali się ubogimi oraz potrzebującymi. – K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. I, s. 158.

²¹⁶ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. II, ss. 256-257.

- ²¹⁷ APBK rkps [b. sygn.] Archivum conventus Radecznicensis 1667-1823 k. 152-153 (fotokopie); A. Chadam, *Sambor*, KBwP, s. 312; W. Murawiec, *Leżajsk*, KBwP, s. 182.
- ²¹⁸ H.E. Wyczawski, *Lublin*, KBwP, s. 190.
- ²¹⁹ H.E. Wyczawski, *Dubno*, KBwP, s. 51; tenże, *Janówka*, KBwP, s. 97. – Bractwo św. Anioła Stróża było głównie szerzone przez paulinów. – B. Kumor, *Kościołne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym*, w: M. Rechowicz [red], *Księga Tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t. I, s. 539.
- ²²⁰ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. II, s. 22; K. Grudziński, *Bernardyni w latach 1772-1970*, w: J. R. Bar [red], *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772-1970*, cz. 3, s. 48; A. Chadam, *Sokal*, KBwP, s. 342nn; A. Jackowski, *MŚR*, ss. 283-284. D. Muskus w swoim artykule szczegółowo przedstawił dzieje kultu Matki Bożej Pocieszenia w Sokalu. – D. Muskus, *Dzieje kultu Sokalskiej Madonny*, ss. 107-117.
- ²²¹ K. Grudziński, *Bernardyni w latach 1772-1970*, s. 48; W. Murawiec, *Leżajsk*, KBwP, ss. 175nn; A. Jackowski, *Leżajsk*, *MŚR*, ss. 84-85, 163nn; P. Anzulewicz, *Z dawna Polski Tyś Królową – przewodnik po sanktuariach maryjnych*, Szymanów 1983, s. 75. – Bernardyni sprawujący duszpasterstwo w swoim kościele w Leżajsku w 1751 roku otrzymali pozwolenie na koronację cudownego obrazu Matki Bożej Leżajskiej. – APBK dok. 92 Annibal, biskup Porto i św. Rufiny, kardynał ... archiprezbiter bazyliki św. Piotra oraz kapituła tejże bazyliki zezwalają na koronację obrazu Najświętszej Maryi Panny ... w Leżajsku oraz upoważniają do dokonania tego aktu biskupa przemyskiego. Rzym 8 XII 1751.
- ²²² P. Anzulewicz, *Z dawna Polski Tyś Królową*, s. 104; Wacław z Sulgostowa, *Wizerunki obrazu NMP*. Kraków 1902, s. 580; S. Barącz, *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Lwów 1891, ss. 240-241; W. Murawiec, *Rzeszów*, KBwP, ss. 304nn; D. Szalankiewicz, *Rzeszów*, w: *MŚR*, ss. 273-274. – Warto sięgnąć do ksiąg archiwalnych, w których znajdujemy wiele szczegółowych informacji odnośnie kultu Matki Bożej w Rzeszowie, erekcji kościoła Bernardynów, cudów udzielanych za Jej przyczyną oraz koronacji cudownego obrazu Matki Bożej. – APBK rkps sygn. XII-e-3 „Archivum miraculorum Clarissimae miraculis Beatissimae V. Mariae in ecclesia Fratrum Min[orum] Reg[ularis] Obs[ervantiae] sub titulo ejusdem B. V. M. Assumptionis compactum anno Domini 1739”, 1669-1766, ss. 1nn; APBK rkps sygn. XII-e-4 „Chronologiczne opisanie zjawienia się obrazu czyli statuy Najświętszej Panny Marii cudownej w Rzeszowie, cudów przez ofiarujących się do Niej w różnych utrapieniach i smutkach doznawanych, erekcji kościoła WW. OO. Bernardynów, koronacja obrazu i ciąg dalszych cudów – anno salutis 1829”, 1513-1778, ss. 3nn.
- ²²³ S. Barącz, *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Lwów 1874, s. 65; Wołyniak (J. Giżycki), *Zniesione kościoły i klasztory rzymsko-katolickie przez rząd rosyjski w wieku XIX w diecezji łuckiej, żytomierskiej i kamienieckiej*. „Nova Polonia Sacra”, Kraków 1928, s. 22; H.E. Wyczawski, *Dubno*, KBwP, ss. 50-51.
- ²²⁴ K. Grudziński, *Bernardyni w latach 1772-1970*, ss. 48-49.
- ²²⁵ K. Grudziński, *Bernardyni w latach 1772-1970*, s. 49; K. Grudziński, *Dukla*, KBwP, s. 53nn; D. Szalankiewicz, *Dukla*, *MŚR*, ss. 64-65.
- ²²⁶ K. Grudziński, *Bernardyni w latach 1772-1970*, s. 49; A. Chadam, *Radecznica*, KBwP, s. 284; J. Groch, *Radecznica*, *MŚR*, ss. 259-260.

- ²²⁷ M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa*, w: M. Rechowicz [red], *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, Lublin 1977, t. 3, s. 77; J. Nowak – Dłużewski, *Stanisław Korniński*, Warszawa 1951, ss. 131nn.
- ²²⁸ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. II, ss. 278, 280.
- ²²⁹ D. Muskus, *Dzieje kultu Sokalskiej Madonny*, s. 114; W. Murawiec, *Seriewicz Hadrian*, SPPF, s. 434.
- ²³⁰ M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa*, t. 3, s. 84. – Wybitnym kaznodzieją tego okresu był o. Salwator Radliński. – K. Grudziński, *Radliński Salwator*, SPPF, ss. 403-404.
- ²³¹ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. II, s. 288. – J. Czarniecki opisuje udział bernardyńskich zakonników w pogrzebach Anny Potockiej i Franciszka S. Potockiego w 1772 roku oraz ukazuje korzyści jakie płynęły z tego rodzaju duszpasterstwa. – J. Czarniecki, *Mały król na Rusi i jego stolica Krystynopol*, Kraków 1939, ss. 195-255.
- ²³² K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. II, s. 278.
- ²³³ Tamże, ss. 450-451.
- ²³⁴ APBK rkps sygn. XXV-d-2 Akta dotyczące parafii bernardynów w Zbarażu, 1726-1939, s. 1nn.
- ²³⁵ Warto podkreślić, iż u progu rozbiorów Polski na ogólną liczbę 368 kapłanów 46 spełniało urząd kaznodziei, 319 było spowiednikami, 88 duszpasterzami w parafiach diecezjalnych oraz 33 było kapelanami w dworach szlacheckich. – J. Flaga, *Zakony męskie w Polsce w 1772. Duszpasterstwo. Materiały do atlasu historycznego chrześcijaństwa w Polsce*, Lublin 1991, t. 2, cz. 1, ss. 55-56; Tenże, *Działalność duszpasterska zakonów w II poł. XVIII wieku 1767-1772*, Lublin 1986, ss. 101, 116, 123; Tenże, *Kaznodzieje i spowiednicy zakonni w Polsce około 1772*, w: E. Wiśniowski [red], *Z badań nad dziejami zakonów i stosunków wyznaniowych na ziemiach polskich*, Lublin 1984, ss. 12, 23, 37.
- ²³⁶ Z. Kazanowska, *Działalność społeczna bernardynów w XVIII-XIX w.*, Kraków 1981, s. 25.
- ²³⁷ Stan medycyny w ówczesnej Polsce ukazał szczegółowo J.S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*, Warszawa 1976, t. I, ss. 423-444.
- ²³⁸ H.E. Wyczawski, *Z dziejów aptekarstwa bernardyńskiego*, „Prawo Kanoniczne” 4(1961), z. 1-4, s. 303.
- ²³⁹ Z. Kazanowska, *Działalność społeczna bernardynów*, s. 26.
- ²⁴⁰ A. Chadam, *Sokał*, KBwP, s. 345.
- ²⁴¹ Z. Kazanowska, *Działalność społeczna Bernardynów w II połowie XVIII i w XIX w.*, w: J. Kłoczowski [red], *Zakony franciszkańskie w Polsce*, Niepokalanów 1996, t. III, ss. 139-140.
- ²⁴² I. Rusecki, *Państwo-Kościół. Zarys wzajemnych stosunków z uwzględnieniem historii OO. Bernardynów. Od czasów najdawniejszych do współczesności*, Kraków 1998, s. 16nn. (Mps w posiadaniu APBK). – Więcej danych na temat klasztorów bernardyńskich pod zaborem rosyjskim: H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. III, ss. 50nn.

- ²⁴³ I. Rusecki, *Państwo-Kościół*, ss. 16-18. – Szerzej na ten temat: H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. III, s. 103nn oraz P.P. Gach, *Zakony franciszkańskie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1773-1914*, w: J. Kłoczowski [red], *Zakony franciszkańskie w Polsce*, Niepokalanów 1996, t. III, ss. 16nn.
- ²⁴⁴ P.P. Gach, *Zakony franciszkańskie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1773-1914*, t. III, s. 13.
- ²⁴⁵ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. III, ss. 193nn.
- ²⁴⁶ H.E. Wyczawski, *Wprowadzenie*, w: SPPF, s. 15.

POCZĄTKI ORGANIZACJI ŻYCIA KOŚCIELNEGO I ROZWÓJ SIECI PARAFIALNEJ NA ŻYWIECCZYŹNIE

1. Powstanie i organizacja diecezji krakowskiej

Wiek XI i XII to okres formowania się w Polsce struktur kościelnych. Kościół w Polsce składał się z metropolii w Gnieźnie oraz biskupstw w Poznaniu, Krakowie, Kołobrzegu, Wrocławiu i Płocku. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że od początku organizacja kościelna w Polsce miała metropolię. Po przeniesieniu dworu książęcego do Krakowa wzrosło znaczenie biskupów krakowskich i zarysowały się początki rywalizacji Gniezna i Krakowa. W Gnieźnie istniał kult św. Wojciecha, a w Krakowie postarano się o wprowadzenie lokalnego kultu św. Floriana, którego relikwie sprowadzono uroczyście w 1184 r. z Rzymu. Na przełomie XII i XIII wieku rozwinął się także kult św. Stanisława biskupa¹.

Z kroniki Thietmara wynika, że biskupstwo krakowskie nie zostało utworzone wraz z prowincją kościelną polską w 1000 roku, ale tak jak biskupstwa wrocławskie i kołobrzesckie, zostało nowo założonemu arcybiskupstwu podporządkowane. Tradycja Kościoła krakowskiego zdaje się uzasadniać takie sformułowanie Thietmara. Przechowała ona imiona dwóch nauczycieli wiary na ziemi Wiślan w X wieku. Byli to Prohor i Prokulf, którzy znaleźli się w wykazie biskupów krakowskich przed Popponem².

Dzielnica krakowska jako jedna z pierwszych zetknęła się z chrześcijaństwem. W żywocie św. Metodego napisano „o potężnym księciu siedzącym w Wiślech, który urągał chrześcijanom i szkody im wyrządzał”³. Święty Metody nakłaniał księcia Wiślan do przyjęcia wiary chrześcijańskiej. Po śmierci Metodego z polecenia papieża Jana IX wyświęcono arcybiskupa dla Moraw i nadto trzech sufraganów. Zdaniem profesora Abrahama działalność jednego z tych biskupów sięgała okolic Krakowa. Zdaniem Maciejowskiego i Podkańskiego

biskup ten sprawował działalność chrześcijańską w kraju Wiślan, który później przejęła diecezja⁴. Po upadku państwa wielkomorawskiego chrześcijaństwo w tych stronach zostało znacznie osłabione. Poppon był pierwszym biskupem w Krakowie po utworzeniu za sprawą Bolesława Chrobrego w 1000 roku diecezji krakowskiej. Z jej utworzeniem można łączyć upadek wspomnianej diecezji morawskiej, która należała do prowincji mogunckiej⁵. W XIV w. diecezja krakowska była największą diecezją na terenie Polski. Obejmowała ona obszar 54 200 km² i liczyła ok. 367 tysięcy mieszkańców. Ogromne terytorium diecezji krakowskiej pozostawało nie zmienione do 1770 r. Należały do niej województwa: krakowskie, sandomierskie, lubelskie i księstwa: oświęcimskie, zatorskie, siewierskie, część księstwa cieszyńskiego i raciborskiego, państwo pszczyńskie i starostwo spiskie. W 1711 r. było w diecezji 950 parafii.

Wskutek pierwszego rozbioru Polski po zajęciu Galicji przez Austrię nastąpiły zmiany w granicach diecezji. Część diecezji krakowskiej leżąca na prawym brzegu Wisły i znajdująca się pod panowaniem Austrii została odcięta i z tych terenów dekretem z dnia 20 września 1783 r. cesarz Józef II samowolnie utworzył diecezję tarnowską. Dopiero później, w 1786 r., papież Pius VI erygował biskupstwo tarnowskie⁶. W zaborze austriackim diecezja tarnowska przechodziła różne koleje losu, była likwidowana i erygowana ponownie. Stolica znajdowała się przez pewien czas w Tyńcu, następnie została przeniesiona do Tarnowa. W latach 1851-1885 rządził diecezją tarnowską biskup Józef Alojzy Pukalski, były proboszcz z Żywca. Tak więc Żywiecczyzna pozostawała w diecezji tarnowskiej od 1785 do 1880 roku, kiedy to kilka dekanatów, a w nich również żywiecki, powróciło do diecezji krakowskiej.

Od 1880 r. Żywiecczyzna znalazła się ponownie w diecezji krakowskiej i dopiero czasy współczesne przyniosły następną zmianę. Jan Paweł II bullą *Totus Tuus Poloniae Populus* z dnia 25 marca 1992 r. z wydzielonego terenu archidiecezji krakowskiej i diecezji katowickiej utworzył diecezję bielsko-żywiecką. Równocześnie papież mianował pierwszego biskupa ordynariusza nowo powstałej diecezji ks. prałata Tadeusza Rakoczego. Obecnie diecezja bielsko-żywiecka liczy 202 parafie zorganizowane w dwudziestu dekanatach. Przy tym ostatnim podziale organizacyjnym kilka parafii regionu żywieckiego pozostało w Archidiecezji Krakowskiej.

Intensywny rozwój społeczeństwa polskiego wpłynął decydująco na rozwój sieci parafialnej. Wskazuje na to zwiększenie liczby parafii z tysiąca około 1200 r. do trzech tysięcy ok. 1300 roku⁷. Oczywiście rozwój ten zależny był od ogólnej sytuacji osadniczej i nie dokonywał się równomiernie na wszystkich obszarach Polski. Na terenach gęsto zaludnionych organizacja parafialna powstawała szybciej i wcześniej aniżeli tam, gdzie osadnictwo docierało później.

Wielkość okręgów parafialnych zależała od środowiska, w którym powstawała świątynia. W XII w. Śląsk wraz z Czechami i Morawami był terenem najbar-

dziei zagęszczonej sieci parafialnej w Europie środkowej. Okręg parafialny na tym terenie obejmował nawet 20-25 km². W diecezjach polskich okręgi parafialne bywały dwukrotnie lub nawet trzykrotnie większe. Parafie składały się z kilku lub kilkunastu wsi. Można przypuszczać, że pierwsze parafie powstające na Żywiecczyźnie były bardzo rozległe. Przynależność osady do danej parafii określona była od Soboru Laterańskiego IV prawem tzw. przymusu parafialnego. Dotyczył on obowiązku spełniania określonych praktyk religijnych wyłącznie w kościele parafialnym. Ten ważny element prawny ustroju parafialnego został wprowadzony w 1215 r., w Polsce zaś przypomniany przez statuty legata Filipa z 1279 roku⁸.

W związku z rozbudową organizacji parafialnej nastąpił wzrost liczby duchowieństwa. Potrzebny był nadzór władz kościelnych nad coraz liczniejszym klerem i jego pracą duszpasterską. Nastąpiła rozbudowa struktur kościelnych ponadparafialnych: archidiakonatów i dekanatów, służących do kontroli parafii i umocnienia ich oddziaływania. System okręgów archidiakońskich z określonymi okręgami jurysdykcyjnymi pojawił się na terenie diecezji krakowskiej już pod koniec XII wieku⁹.

Archidiakonat znany w diecezji krakowskiej od 1166 r. odgrywał ważną rolę. Był jednym z najważniejszych urzędów kościelnych, pierwszym po biskupstwie i obok biskupa głównym w zarządzaniu diecezją. Początkowo w diecezji był jeden archidiakon. Później na czele okręgów, na które zwykle były podzielone diecezje, stało kilku archidiakonów. Każda diecezja dzieliła się na archidiakonaty, te zaś na dekanaty i parafie. Dekanat żywiecki należał do archidiakonatu krakowskiego. Do głównych zadań archidiakona należała wizytacja podległych mu parafii, troska o kult religijny i dyscyplinę moralną kleru¹⁰. Podział diecezji na archidiakonaty dawał większe możliwości sprawnego funkcjonowania diecezji bez uszczerbku dla kościelnej władzy biskupów. Po pierwszym rozbiórze Polski organizacja archidiakonalna nie utrzymała się długo, a kres jej położyły rządy józefińskie. W nowo uformowanym terytorium diecezji krakowskiej w 1895 r. nie było już podziału na archidiakonaty¹¹.

Oprócz podziału na archidiakonaty, mniejszymi okręgami administracji kościelnej były dekanaty. Uformowanie się instytucji dekanalnej w Kościele polskim dokonało się w XIII w. Informacje o dekanatach w diecezji krakowskiej, które nazwano „*decani rurales*”, pochodzą z 1240 r. *Vita minor* św. Stanisława przypisuje utworzenie dekanatów gorliwości pasterskiej św. Stanisława¹². Dekanaty obejmowały przeważnie po kilkanaście parafii, niekiedy więcej. Nazwa dekanatu wywodziła się od najznacniejszej parafii w dekanacie, względnie od imienia parafii. Na stanowisko dziekana powoływano najgodniejszego spośród księży dekanalnych. Do zadań dziekana należał nadzór nad życiem i pracą duszpasterską duchowieństwa w dekanacie, nad kościołami i beneficjami, wykonywanie zarządzeń biskupa i archidiakona, opieka nad księżmi chorymi i grzebanie

zmarłych księży, wprowadzanie na urzędy nowych proboszczów, przeprowadzanie wizytacji parafii w dekanacie oraz urządzenie raz lub dwa razy w roku kongregacji dekanalnej¹³.

Do roku 1644 cała Żywiecczyzna należała do dekanatu oświęcimskiego. W skład tego dekanatu wchodziły następujące kościoły i parafie:

1. Oświęcim – oppidum	14. Rychwałd	27. Lipnik
2. Włosienica filia	15. Łękawica	28. Komorowice
3. Grodziec	16. Gilowice	29. Bastwina
4. Osiek alias Zajfredy	17. Ślemi	30. Kozy
5. Witkowice	18. Jeleśnia	31. Stara Wieś
6. Wilamowice Antiqua	19. Cięcina	32. Giraltowice
7. Wilamowice Nova	20. Rajcza	33. Jawiszowice
8. Pisarzowice	21. Milówka	34. Dankowice
9. Bielany	22. Rydziechowy	35. Bulowice
10. Kęty oppidum	23. Lipowa	36. Poręba
11. Czaniec	24. Łodygowice	37. Nidek ¹⁴
12. Żywiec Nova – oppidum	25. Wilkowice	
13. Żywiec Antiqua	26. Mikuszowice	

Uwieńczeniem działalności organizacyjno-duszpasterskiej w tym rejonie było wydzielenie górskich parafii dekanatu oświęcimskiego i utworzenie nowego dekanatu żywieckiego. Utworzył go biskup krakowski Piotr Gembicki dekretem z dnia 21 października 1644 roku. Przyczyną utworzenia nowego dekanatu była duża odległość z Żywca do Oświęcimia. Dekanat żywiecki powstał z inicjatywy księdza Stanisława Kaszkowica, który uprzednio piastował godność dziekana oświęcimskiego, a od 1644 r. został pierwszym dziekanem żywieckim¹⁵. Do nowo utworzonego dekanatu żywieckiego przydzielono parafie: Żywiec, Stary Żywiec, Rychwałd, Ślemień, Jeleśnię, Milówkę, Radziechowy, Łodygowice, Lipnik, Komorowice i Bestwinę. Ksiądz Stanisław Kaszkowic był w tym czasie plebanem radziechowskim i łodygowickim, a proboszczem żywieckim był ks. Stanisław Bloch. W 1785 r. dekanat żywiecki liczył 15 parafii¹⁶.

W wiele lat później (15.IX.1964) dekanat żywiecki podzielono na dwie części Żywiec-Północ i Żywiec-Południe. Obecnie parafie Żywiecczyny wchodzą w skład następujących dekanatów: żywieckiego, milowskiego, radziechowskiego, łodygowickiego, jeleśniańskiego, kęckiego i suskiego.

2. Rozwój sieci parafialnej na Żywiecczyźnie

Jednym z ważniejszych przejawów rozwoju życia religijnego było powstawanie sieci parafialnej i budowa świątyń, co również charakterystyczne było dla Żywiecczyzny. Budowa kościołów i tworzenie ośrodków duszpasterskich, a później parafii, były w dużej mierze wynikiem działalności ludności miejscowej. Powstawanie sieci parafialnej było również pozytywną odpowiedzią władzy diecezjalnej i wyrazem troski o życie religijne mieszkańców diecezji. Niejednokrotnie były to także inicjatywy możnowładców, którzy pragnęli zapewnić opiekę duszpasterską swoim poddanym. Wśród opracowań na temat historii Kościoła na Żywiecczyźnie nie ma osobnej publikacji dotyczącej problemu kształtowania się sieci parafialnej. Okazjonalnie jedynie pisali o tym Franciszek Lenczowski¹⁷ i Jerzy Szablowski. Ten ostatni rozwojem sieci parafialnej zajmował się marginalnie opracowując temat sztuki sakralnej na Żywiecczyźnie¹⁸.

Już w wykazie świętopietrza z lat 1325-1327 Żywiec został wymieniony jako miejscowość będąca siedzibą parafii¹⁹. Kościół w Żywcu, wspomniany w źródłach na początku XIV wieku, prawdopodobnie istniał już pod koniec XIII wieku, przed lokacją tego miasta na prawie magdeburskim. Najstarsza informacja o parafii żywieckiej znana jest więc z lat 1325-1327, a o samym Żywcu jako oppidum (miasto) z roku 1327²⁰. W źródłach tych wzmiankowany był najprawdopodobniej kościół w Starym Żywcu²¹. Była to osada położona około 3 km w kierunku północnym od nowego miasta. Lokacja nowego miasta przypadła prawdopodobnie na rządy księcia oświęcimskiego Kazimierza (1414-1443)²². Kościół parafialny pod wezwaniem Narodzenia NPM wybudowany w nowym mieście, położony między rynkiem a zamkiem, sięga swymi początkami pierwszej połowy XV w. Wawrzyniec i Jan Komorowscy w latach 1515-1542 znacznie rozbudowali kościół przez podwyższenie murów i przedłużenie prezbiterium i nawy²³.

W drugiej połowie XIV w. na terenie Żywiecczyzny znajdowało się 13 kościołów. Dziesięć z nich było zbudowanych z drewna, a trzy były murowane²⁴. W wieku XVII i XVIII wybudowano 5 nowych kościołów drewnianych. Równocześnie dwa stare, w Jeleśni i Rychwałdzie, zostały rozebrane, a na ich miejsce wybudowano świątynie murowane. Dopiero w XIX wieku na miejsce pozostałych kościołów drewnianych wzniesiono murowane w Milówce (1834-1839), w Ślemieniu (1843-1945), w Rajczy (1890), w Lipowej (1896), w Żywcu Przemienienia Pańskiego (1850-1856) oraz św. Marka (1855)²⁵. Stare zabytkowe kościółki drewniane zachowały się jedynie jeszcze w Łodygowicach, Ciężynie, Gilowicach, Mikuszowicach i Lachowicach.

Stosunki kościelne na Żywiecczyźnie pod koniec XVI w. przedstawiają akta wizytacyjne prepozyta tarnowskiego Krzysztofa Kazimirskiego, biskupa nominata kijowskiego. Z polecenia biskupa krakowskiego Jerzego Radziwiłła wizytował on w 1598 r. dekanaty: oświęcimski i zatorski²⁶. Księstwa Oświęcimskie

i Zatorskie były w XVI w. terenem silnego oddziaływania nowych wyznań religijnych, zwłaszcza luteranizmu. W Księstwie Oświęcimskim przyjmowali go nawet chłopci. Szczególnie rozpowszechnił się on w miejscowościach, w których mieszkała ludność narodowości niemieckiej. Przynależność do luteranizmu Krzysztofa Komorowskiego, właściciela dóbr żywieckich, odbiła się ujemnie na stosunkach kościelnych w Żywiecczyźnie. W samym mieście Żywcu jedna ze świątyń przejęta została przez luteranów. Podobnie było i w innych miejscowościach.

W tym czasie w dekanacie oświęcimskim istniały 33 kościoły. Protestanci przejęli 9 kościołów i jedną kaplicę. W trzynastu parafiach nie było proboszczów katolickich²⁷. W tej sytuacji biskup krakowski, Jerzy Radziwiłł, podjął dzieło przywracania w tej okolicy katolicyzmu. Celowi temu miała służyć także wizytacja przeprowadzona przez Krzysztofa Kazimirskiego, która dała rozeznanie usytuowania sił reformacji na terenie Żywiecczyzny, a także utwierdziła wiernych w katolicyzmie. Poprzez zachętę do sumiennego wypełniania obowiązków duszpasterskich przez duchowieństwo wizytator chciał wzmocnić siłę oddziaływania Kościoła katolickiego. Zadanie to stało się możliwe do wykonania, gdyż luteranizm przyjął się w Żywiecczyźnie raczej powierzchownie i utracił wkrótce poparcie Komorowskich. Sytuacja zmieniła się na korzyść Kościoła katolickiego już za czasów Mikołaja Komorowskiego i Królowej Konstancji, która w 1628 r. zatroszczyła się o ufundowanie nowych parafii (Milówka, Jeleśnia) i poprawę uposażenia starych parafii.

Założenie pierwszych parafii w Żywcu i Gilowicach przypadło na przełom XIII i XIV wieku. W tym samym czasie powstała parafia w Wilkowicach. Nieco później w drugiej połowie XIV w. Powstały parafie w Łodygowicach i Cięcinnie, a w XV w. siedzibami parafii zostały Lipowa, Radziechowy i Rychwałd. W wieku XVI powstały kolejne parafie w Czańcu i Jeleśni, a w XVII i XVIII w. Milówce, Sucheju, Ślemieniu i Szczyrku. Wiek XIX przyniósł utworzenie parafii w Koszarawie, Rajczy, Międzybrodziu Bialskim, Straconce, Mikuszowicach Krakowskich i Lipowej. W wieku XX nastąpił ogromny rozwój sieci parafialnej. Dość wspomnieć, że w tym czasie powstało na terenie Żywiecczyzny kilkadziesiąt nowych ośrodków parafialnych.

Należy również podkreślić, że niektóre ośrodki były reerygowane, gdyż zjawisko tworzenia parafii i zanikania ich przez włączanie do sąsiednich wskutek przemian ludnościowych i niedostatku środków utrzymania, znane jest w XV i XVI wieku, szczególnie na terenach górskich²⁸.

Dokładniejsze dane o powstawaniu parafii na Żywiecczyźnie przedstawiono w poniższej tabeli według układu chronologicznego.

Należy także dodać, iż nie przeprowadzono specjalnych badań nad datami erygowania parafii (szczególnie tych najstarszych) w poszczególnych miejscowościach. Daty te zostały podane w oparciu o katalogi i informatory kościelne archidiecezji krakowskiej i diecezji bielsko-żywieckiej opracowane w ostatnich latach.

Początki organizacji życia kościelnego i rozwój sieci parafialnej na Żywiecczyźnie

Wykaz placówek duszpasterskich na Żywiecczyźnie wg kolejności ich powstawania

L.p	Parafia	Pod wezwaniem	Data eryg.	Informacje
1.	Żywiec	Narodzenia NMP	przed 1325	Kościół parafialny w St. Żywcu był kościołem macierzystym dla parafii w nowym mieście Żywcu, w którym wybudowano nowy kościół w początkach XV w.
2.	Gilowice	Św. Andrzeja Apostoła	przed 1325	Reeryg. w 1925 r. W 1635 r. zbudowano nowy kościół. W 1757 r. przeniesiono do Gilowic drewniany kościół z Rychwałdu.
3.	Wilkowice	Św. Michała Archanioła	przed 1325	Reeryg. w 1797 r. Opat cystersów z Rud Lupo (Wilk) miał wznieść pierwszy kościół w Wilkowicach
4.	Cięcina	Św. Katarzyny	1358	Wymieniona w M.P.V. i w Lib. Ben.; reeryg. w 1789 r.
5.	Łodygowice	Św. Ap. Szymona i Judy	1373	Obecny kościół drewniany wybud. w latach 1634-1635
6.	Radziechowy	Św. Marcina	ok.1390	
7.	Rychwałd	Św. Mikołaja	1472	Stary kościół drewniany przeniesiony do Gilowic. Nowy murowany poświęcono w 1756 r.
8.	Łękawica	Św. Michała Archanioła	1480	Par. wspomniana w Lib. Ben., reeryg. w 1935 r. Drewniany kościół z XVI w. spłonął w 1992 r. Odbudowany w latach 1993-1996, poświęcony w 1997 r.
9.	Lipowa	Św. Bartłomieja	ok.1480	Par. wymieniona w Lib. Ben. ok. 1480 r., później przyłączona do parafii w Radziechowach, reeryg. w 1896 r.
10.	Zembrzyce	Św. Jana Chrzciciela	1533	Nowy kościół wybud. w 1913 r.
11.	Czaniec	Św. Bartłomieja	1565	
12.	Krzeszów	Matki Bożej Nieustającej Pomocy	1612	Kościół drewn. istniał w XVI w. W 1615 r. wzniesiono nowy staraniem Piotra Komorowskiego. W latach 1635-1782 przebywali tu kanonicy regularni
13.	Sucha	Nawiedzenia NMP	1614	Kościół wybud. przez Piotra Komorowskiego (1613-1614). W 1630 r. przybyli do parafii kanonicy regularni i przebywali tu do 1782 r. Nowy kościół wybud. w 1908 r.

ZDZISŁAW GOGOLA OFMConv

14.	Jeleśnia	Św. Wojciecha	1628	
15.	Milówka	Wniebowzięcia NMP	1667	Przed tą datą należała do par. w Radziechowach. W latach 1628-1630 wybud. Kościół drew. Nowy kościół konsek. w 1847 r.
16.	Ślemień	Św. Jana Chrzcziciela	1672	Eryg. staraniem Katarzyny Grudzińskiej. Sanktuarium na Jasnej Górze pw. Narodzenia NMP
17.	Lachowice	Św. Ap. Piotra i Pawła	1789	Kościół drewn. wybud. w 1789 r.
18.	Szczyrk	Św. Jakuba Apostoła	1797	Kościół par. drewn. z lat 1797- 1800. Sanktuarium Księża Salezjanów pw. NMP Królowej Polski
19.	Koszarawa	Św. Karola Boromeusza	1824	
20.	Rajcza	Św. Wawrzyńca i św. Kazimierza	1844	Kościół drewn. zbud. w 1674 r. Król Jan Kazimierz ofiarował do niego obraz MB Częstochowskiej. Nowy kościół wybud. w latach 1886-1890
21.	Międzybrodzie Bialskie	Św. Marii Magdaleny	1845	
22.	Tarnawa Dolna	Św. Jana Kantego	1845	Nowy kościół par. wybud. w latach 1878-1882
23.	Straconka	MB Pocieszenia	1875	
24.	Mikuszowice Krakowskie	Św. Barbary	1894	Kościół wg podania miał zbudować zbójnik Kmita Mikuszowski. Kościół ten spłonął w 1687 r. Obecny drewn. wybud. w 1690 r.
25.	Stryżawa	Św. Anny	1897	Kościół wybudowano w latach 1892-1894
26.	Buczkowice	Przemienienia Pańskiego	1908	
27.	Porąbka	Narodzenia NMP	1909	
28.	Ujsoły	Św. Józefa	1913	
29.	Żabnica	MB Częstochowskiej	1918	
30.	Kobiernice	Niepokalanego Poczęcia NMP	1922	
31.	Godziszka	MB Szkaplerznej	1923	
32.	Zwardoń	Nawiedzenia NMP	1932	

Początki organizacji życia kościelnego i rozwój sieci parafialnej na Żywiecczyźnie

33.	Pietrzykowice	Najśw. Serca Pana Jezusa	1944	
34.	Rybarzowice	MB Pocieszenia	1947	
35.	Międzybrodzie Żywieckie	NMP Nieustającej Pomocy	1947	
36.	Krzyżowa	Niepokalanego Serca NMP	1948	
37.	Hucisko	Niepokalanego Serca NMP	1948	Kościół par. wybud. w latach 1938-1942
38.	Żywiec- Zabłocie	Św. Floriana	1948	
39.	Rycerka Górna	NMP Nieustającej Pomocy	1950	
40.	Juszczyna	Nawiedzenia NMP	1952	
41.	Zarzecz	Wszystkich Świętych	1964	Par. utworzona w 1926 r. w Starym Żywcu. Przeniesiona do Zarzecz w 1964
42.	Żywiec-Sporysz	Chrystusa Króla	1967	
43.	Wieprz	Niepokalanego Serca NMP	1970	Do par. należą: Wieprz, Brzuśnik, Bystra Żywiecka
44.	Leśna	Św. Michała Archanioła	1973	Do par. należą: Leśna, Sienna, Twardorzeczka
45.	Bujaków	Podwyższenia Krzyża Św.	1974	
46.	Bystra Krakowska	Najdroższej Krwi Pana Jezusa	1977	
47.	Sól	Najśw. Serca Pana Jezusa	1982	
48.	Kamesznica	Najśw. Imienia Maryi	1982	
49.	Trzebinia	MB Królowej Różańca Św.	1982	
50.	Pewel Wielka	Św. Maksymilian a Kolbego	1982	
51.	Meszna	Niepokalanego Serca NMP	1982	
52.	Łodygowice Górne	Św. Stanisława Bpa i Męczennika	1982	
53.	Pewel Ślemieńska	NMP Królowej Polski	1983	
54.	Pewel Mała	Najśw. Serca Pana Jezusa	1983	

55.	Żywiec-Oczków	Św. Maksymiliana Kolbego	1983	
56.	Przyborów	Św. Jadwigi Królowej	1983	
57.	Sopotnia Mała	Św. Jana Chrzyciciela	1983	
58.	Sopotnia Wielka	NMP Nieustającej Pomocy	1983	
59.	Cisiec	Św. Maksymiliana Kolbego	1984	Kościół wybudowano bez zezwolenia władz w ciągu jednej doby 5-6 listopada 1972 r.
60.	Przyłęków	NMP Wspomożenia Wiernych	1985	
61.	Żywiec-Moszczanica	Miłosierdzia Bożego	1986	
62.	Świnna	NMP Nieustającej Pomocy	1987	
63.	Laliki	Zesłania Ducha Świętego	1989	
64.	Koszarawa-Bystra	Św. Franciszka z Asyżu	1989	
65.	Soblówka	Niepokalanego Serca NMP	1990	
66.	Korbielów	NMP Królowej Aniołów	1993	Kościół konsek. w 1936 r. W 1958 r. przybyli tu dominikanie; w 1974 r. przywieźli cudowny obraz Matki Bożej z Bohorodczan

Źródła: J. Szablowski, *Zabytki sztuki w Polsce. Powiat Żywiecki*, Warszawa 1948; *Rocznik Towarzystwa Naukowego Krakowskiego*, Kraków 1861; *Schematyzm Diecezji Krakowskiej z 1904 r.*; Archiwum Kurii Metropolitalnej Krakowskiej, *Wizytacja za biskupa Radziwiłła*, A.V., vol. 17 z 1598 r. i *Wizytacja za biskupa Szyszkowskiego*, A.V., 1617; A. Komoniecki, *Dziejopis Żywiecki*, Żywiec 1987; J. Ptaśnik [red.], *Monumenta Poloniae Vaticana*, Kraków 1913, t. 1, 2; Jan Długosz, *Liber Beneficiorum*, t. 1, 2; T. Papesch, *Monografia wsi Gilowic*, Gilowice 1929, rkps; A. Komoniecki, *Rychwalda Monumenta; Schematismus Tarnoviensis 1861; Currenda Dioec. Tarnoviensis A.D. 1981*; M. Pielą, *Lipowska świątynia ma sto lat – Kalendarz Żywiecki 1997r.*; *Inventarium ecclesiae parochialis in Cięcina 1789*; S. Heuman, *Wiadomości o parafii i kościele parafialnym w Sucheju*, Kraków 1901; F. Lenczowski, *Przekazy kroniki Andrzeja Komonieckiego o kościołach w Żywcu i jego okręgu*, „Nasza Przyszłość” 38(1972); *Inventarium ecclesiae parochialis Krzeszoviensis 1752*; T. Gromnicki,

*Początki organizacji życia kościelnego i rozwój sieci parafialnej na Żywiecczyźnie
Świętopietrze w Polsce, Kraków 1908; Katalog kościołów i duchowieństwa Ar-
chidiecezji Krakowskiej 1983; Informator Diecezji Bielsko-Żywieckiej 1995.*

Summary

Organizational Beginnings of the Church's Life and Development of Parish Network in Żywiec Region

The Church's structures in Poland were formed during the turn of the 11th-12th centuries. Back then the archbishop was in Gniezno. On the other hand, Kraków, Wrocław, Płock and Kolobrzeg were led by bishops. In the 14th century the capital of Poland was transferred to Kraków and the Kraków diocese became the largest diocese of Poland. It encompassed approximately 950 parishes covering 54,200 square kilometers. The Żywiec region belonged to the Kraków diocese until 1785 when the Tarnów diocese was created. Żywiec region was included in a newly created diocese for the period of almost 100 years. In 1880, the Żywiec region returned to the Kraków diocese. Since 1992, the Żywiec region belongs to Bielsko-Żywiec diocese. In the beginning, the parishes of this region – depending on the population – were two to three times bigger than in other regions in Europe (they contained several villages). The whole Żywiec region till 1644 belonged to Oświęcim deanry, which encompassed 37 towns. Bishop Piotr Gembicki in 1644 separated the mountainous parishes of this deanry and created Żywiec deanry. It was composed of twelve towns. New parishes were forming during the development in the Żywiec region. The most dynamic development took place in the 20th century. Presently, there are 66 towns and there is still a tendency of dividing the present parishes and creating new ones.

PRZYPISY

- ¹ K. Dobrowolski, *Dzieje kultu św. Floriana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923, s. 24nn. U. Borkowska, *Odbudowa i tworzenie podstaw*. w: J. Kłoczowski [red.], *Chrześcijaństwo w Polsce*, Lublin 1981, ss. 33-36
- ² J. Wyrozumski, *Dzieje Krakowa*, Kraków 1992, t. 1, s. 71; J. Widajewicz, *Prohor i Prokulf najdawniejsi biskupi krakowscy*, „Nasza Przeszłość” 4(1948), ss. 17-32; *Katalog kościołów i duchowieństwa archidiecezji Krakowskiej*, Kraków 1983, s.19; G. Labuda, *Czeskie chrześcijaństwo na Śląsku i w Małopolsce w X i XI wieku*. w: *Chryścianizacja Polski południowej*, Kraków 1994, ss. 86-87.
- ³ *Żywot św. Metodego*, w: *Żywoty Konstantyna i Metodego*, tł. Lehr-Splawiński, Poznań 1959, s.114.
- ⁴ K. Potkański, *Kraków przed Piastami*. w: tegoż, *Lehici, Polanie i Polska*, Warszawa 1965, s. 307.
- ⁵ G. Labuda, *Pierwsze państwo polskie*, Kraków 1985, ss. 15-26; W. Abraham, *Organizacja kościelna w Polsce do połowy XII w.*, Lwów 1893, s. 259nn.

- ⁶ B. Kumor, *Dzieje polityczno-geograficzne diecezji tamowskiej*, Lublin 1958, ss. 30-52.
- ⁷ *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, Warszawa 1914, t. 39-40, s. 58; A. Witkowska, *Przemiany XIII wieku (1198-1320)*. w: J. Kłoczowski [red.], *Chrześcijaństwo w Polsce*, Lublin 1981, s. 62. Dla porównania w 1925 r. diecezja liczyła 242 parafie, a w 1937 r. 272 parafie. *Kościół katolicki w Polsce 1918-1990*, w: *Rocznik statystyczny*, Warszawa 1991, ss. 224-234.
- ⁸ A. Witkowska, *Przemiany XIII wieku*, s. 63.
- ⁹ Tamże, ss. 65-66; H. Wyczawski, *Przygotowanie do studiów w archiwach kościelnych*, Kalwaria Zebrzydowska 1989, ss. 152-154.
- ¹⁰ B. Kumor, *Archidiecezja krakowska i jej organizacja terytorialna*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 6(1979), ss. 88-89.
- ¹¹ B. Kumor, *Organizacja archidiakonałna w Małopolsce południowej*, „Prawo Kanoniczne”, 2(1959), nr 1-2 ss. 391-423.
- ¹² D. Borawska, *Z dziejów jednej legendy. W sprawie genezy kultu św. Stanisława Biskupa*, Warszawa 1950, s. 52.
- ¹³ M. Przybylko, *Urząd dziekana w rozwoju historycznym*, „Prawo Kanoniczne”, 3(1960), nr 3-4, ss. 195-272; tamże 5(1962), nr 1-2, ss. 77-148; J. Kracik, *Najstarsze akta kongregacji dekanalnych w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 29(1974), ss. 261-272.
- ¹⁴ A. Komonicki, *Dziejopis Żywiecki*, Żywiec 1987, s. 179.
- ¹⁵ Tamże, s. 178.
- ¹⁶ B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772-1918*, Kraków 1980, s. 526.
- ¹⁷ F. Lenczowski, *Przekazy kroniki Andrzeja Komonickiego o kościołach w Żywcu i jego okręgu*, „Nasza Przyszłość” 38(1972), ss. 93-119.
- ¹⁸ J. Szablowski, *Zabytki sztuki w Polsce. Powiat żywiecki*, Warszawa 1948. Cenne materiały źródłowe znajdują się w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Archiwum Diecezjalnym w Tarnowie, Archiwum Państwowym w Żywcu, Archiwum Parafialnym Parafii Narodzenia NPM w Żywcu, w Archiwach parafialnych w Rychnalowie i Gilowicach.
- ¹⁹ *Acta Camerae Apostolicae*, vol. 1(1207-1344), w: J. Ptaśnik [red.], *Monumenta Poloniae Vaticana*, Kraków 1913, t. 1.
- ²⁰ *Monumenta Poloniae Vaticana*, t. 1, s. 149.
- ²¹ F. Lenczowski, *Przekazy kroniki Andrzeja Komonickiego*, s. 94; K. Potkański, *Granice biskupstwa krakowskiego*, „Rocznik Krakowski” 4(1900), s. 215.
- ²² J. Długosz, *Liber beneficiorum*, t. 1, s. 86; t. 2, s. 289 – wymienione są tu Antiqua Żywiecz villa i oppidum Żywiecz.
- ²³ A. Komonicki, *Dziejopis Żywiecki*, s. 60; J. Szablowski, *Zabytki sztuki w Polsce*, s. 228.
- ²⁴ Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, *Acta Visitationis*, t. 17, r. 1598: wizytacja za biskupa Radziwiłła.
- ²⁵ J. Szablowski, *Zabytki sztuki w Polsce*, s. 13.
- ²⁶ Archiwum Kapituły Metropolitalnej w Krakowie, *Acta Visitationis*, t. 17, r. 1598.
- ²⁷ J. Bukowski, *Dzieje reformacji w Polsce*, Kraków 1883, t. 1, s. 650.
- ²⁸ J. Kracik, *Radziechowy, parafia z jagiellońskich czasów*, Radziechowy 1993, s. 6.

BRACTWO MATKI BOŻEJ BOLESNEJ PRZY BAZYLICE OO. FRANCISZKANÓW W KRAKOWIE

Kult pasyjny, który stanowi jedną z zasadniczych cech duchowości św. Franciszka z Asyżu, był zawsze bardzo żywy w zakonie franciszkańskim. Szczególnym przedmiotem tego kultu w bazylice franciszkańskiej w Krakowie był i pozostał wizerunek Matki Bożej, zwanej Smętną Dobrodziejką. Nieznany artysta z XV wieku w sposób mistrzowski ukazał smutek i zastygłą boleść Matki przeżywającej konanie Syna – twarz okolona białą chustą, bolesny skurcz ust, oczy zalane łzami, załamane ręce i miecz przeszywający Jej serce. Ten wizerunek zawsze budził głębokie przeżycia duchowe, skłaniał do refleksji i przyciągał coraz liczniejsze rzesze ludzi.

Rozwój kultu Matki Bożej Bolesnej, współcierpiącej z umęczonym Synem, stał niewątpliwie u podstaw założenia bractwa Męki Pańskiej w 1595 r. Uwidoczniło się to nawet w nazwie tego bractwa: „Bractwo Compassionis albo Męki Pana Jezusowej i Błogosławionej Panny Marię”. Tę zależność jeszcze bardziej naocznie uwidaczniała używana powszechnie polska nazwa: „Bractwo politowania Męki Jezusowej i Bolesnej Matki Jego Dziewice Maryi”. Naśladowanie i przeżywanie w sercu tego, co przeżywała Matka Bolesna, było zasadniczym celem bractwa Męki Pańskiej. Dobitnie to wyrażała, śpiewana podczas nabożeństw i procesji, pieśń *Stabat Mater* – *Stała Matka Bolesciwa, obok krzyża ledwo żywa, gdy na krzyżu wisiał Syn*. Bractwo Męki Pańskiej, które w XVII i XVIII w. wspaniale się rozwijało i prowadziło szeroką działalność, nie tylko religijną, po rozbiorach Polski znalazło się w upadku. Natomiast coraz szersze kręgi zataczał kult Matki Bożej Bolesnej wokół Jej cudownego obrazu w kościele franciszkańskim.

Znamiennym wyrazem wspomnianego kultu było założenie Bractwa Matki Bożej Bolesnej. Pozwolenie na erekcję tego bractwa wystawił 27 stycznia 1881 r. generał serwitów o. Jan Anioł Mondani, które 5 lutego 1881 r. aprobował

biskup krakowski Albin Dunajewski. Bractwo jednak nie zostało wtedy erygowane. Generał serwitów o. Andrzej Corrado 6 kwietnia 1892 r. potwierdził poprzednie zezwolenie, które powtórnie podpisał kardynał Albin Dunajewski. Na tej podstawie o. Daniel Bieleń, gwardian krakowski, dnia 17 lipca 1892 r. dokonał, w kaplicy Matki Bożej Bolesnej, uroczystej erekcji bractwa pod tytułem 7 Boleści Najświętszej Marii Panny. Od tego też czasu bractwo zawsze miało swego promotora, którym był jeden z ojców klasztoru krakowskiego. Jego zadaniem było przyjmowanie do bractwa, prowadzenie księgi wpisowej, poświęcanie koronek i szkaplerzy Matki Bożej Bolesnej, odprawianie brackich nabożeństw. Bractwo nie miało jednak – i nie ma – stałej administracji, statutów. Nie posiada zatem ścisłej organizacji. Nie organizowało zebrań, zresztą było to niemożliwe, gdyż członkowie bractwa byli rozsiiani po najdalszych okolicach, a nawet poza granicami ziem polskich. Bractwo stanowi więc rodzaj luźnego stowarzyszenia, zatwierdzonego przez władzę kościelną, a jeszcze bardziej szeroki ruch społeczny, którego członkowie, poprzez rozpamiętywanie męki Chrystusa i boleści Jego Matki, mieli się animować do godnego i szlachetnego życia i szerzyć ten kult w swoim otoczeniu.

Bractwo Matki Bożej Bolesnej nie posiadało – jak zaznaczono – statutów, ani też, w ścisłym tego słowa znaczeniu, reguły. Jednakże jeszcze w XIX wieku został wydany podręcznik, rodzaj modlitownika, gdzie obok przywilejów i obowiązków członków bractwa zamieszczono modlitwy i pieśni, stosowane w czasie brackich nabożeństw. W dniu przyjęcia do bractwa członkowie mieli przystąpić do spowiedzi i Komunii św. oraz przyjąć szkaplerz, który należało zawsze nosić. Dla uczczenia siedmiu boleści Matki Bożej członkowie bractwa powinni odmawiać 7 Ojcze nasz i 7 Zdrowaś Maryjo, a w niedzielę lub w piątek odmówić koronkę do siedmiu boleści NMP. Trzecia niedziela miesiąca stanowiła święto dla stowarzyszenia. Szczególnym przywilejem cieszyła się trzecia niedziela września, wtedy bowiem członkowie bractwa mogli uzyskać odpust zupełny za każdorazowe nawiedzenie kaplicy Matki Bożej Bolesnej i odmówienie wyznaczonej modlitwy. Już w 1895 r. bp Jan Puzyna udzielił pozwolenia na wystawienie w monstrancji Najświętszego Sakramentu w następujących okolicznościach: w trzecią niedzielę września; podczas nowenny przed świętem 7 boleści Matki Bożej; w dniu Jej święta, jak również przez 3 dni przed świętem 7 boleści Matki B., obchodzonym w wielkim poście; ponadto w czasie nabożeństwa drózkowego odprawianego co kwartał. Członkowie bractwa mogli uzyskać odpusty częściowe za udział w żałobnym orszaku na cmentarz, za doprowadzenie do zgody między zwaśnionymi, nawrócenie błądzących i za inne uczynki miłosierdzia. Bractwo uczestniczyło również we wszystkich łaskach i przywilejach zakonu serwitów. Dlatego jego członkowie byli zobowiązani do modlitwy za ten zakon.

Bractwo rozwijało się niezwykle szybko. Do końca 1997 roku zostało zapisanych do bractwa 22.315 członków: większość stanowiły kobiety – 20.083;

natomiast mężczyzn – 2.232. Spośród kobiet zapisanych do bractwa, świeckich było 19.105 oraz 978 sióstr zakonnych. Nie zawsze zaznaczano przynależności danej zakonnicy do zgromadzenia. Najwięcej było wpisanych sióstr marianek (177), następnie felicjanek (168), bazylianek ze Lwowa (68), norbertanek (50), sióstr Miłosierdzia (47), urszulanek (43), klarysek (36), dominikanek (33), augustianek (22), sercanek (21), służebniczek (18). Ponadto zaznaczone były wpisy pojedyncze lub po kilka – karmelitanek, szarytek, serwitek, wizytek, nazaretanek, duchaczek, józefitek, bernardynek, albertynek, serafitek i pallotynek. Z licznych kobiet świeckich na uwagę zasługuje Marianna Kolbe, matka św. Maksymiliana i Katarzyna Salawa, siostra bł. Anieli – obie zapisane zostały do bractwa w 1915 r. Wśród wpisanych do bractwa mężczyzn – 1.290 stanowili świeccy, a 942 osoby duchowne. Minimalny procent spośród duchownych stanowili kapłani diecezjalni. Wpisało się ich bowiem zaledwie 18, w tym 1 biskup sufragan. Natomiast zakonników zostało wpisanych 924. Z tej liczby było 889 franciszkanów, 14 karmelitów bosych, 6 paulinów, 4 zmartwychwstańców, 2 bernardynów, 2 bonifratrów, 2 kapucynów, 2 reformatów, 1 misjonarz, 1 pijar i 1 kameduła. W latach międzywojennych, a nawet jeszcze po drugiej wojnie światowej, do bractwa wpisywały się całe roczniki kleryków franciszkańskich studiujących w Krakowie, a także bracia z Niepokalanowa. Stąd duża liczba franciszkanów zapisanych do bractwa. Motywem decydującym dla rozszerzania się bractwa był cudowny wizerunek Matki Bożej Bolesnej, którego sława zataczała coraz szersze kręgi. Od erekcji bractwa, co roku wpisywało się do niego po kilkaset osób. Natomiast w 1908 r. w którym obraz został ukoronowany, wpisało się do bractwa aż 1.582 osoby. Jeszcze w 1910 r. zapisano imponującą liczbę 882 członków. Później zmalała ta liczba znowu do kilkuset. Znamienne jest rzeczą, że liczba ta ogromnie wzrosła pod koniec pierwszej wojny światowej i zaraz po jej zakończeniu. I tak: w 1917 r. przyjęto 1.439, w 1918 r. aż 1.639, a w 1919 r. 762 osoby. Potem liczba przyjmowanych członków zmniejszała się coraz bardziej od kilkuset, do kilkudziesięciu, kilku, a nawet jednej osoby w 1996 r. Wyjątek stanowi rok 1949, gdy przyjęto 489 osób i 1958 r. – 384 osoby. W pierwszych latach powstania bractwa rzadko notowano miejscowości, z których pochodzili członkowie. Potem czyniono to sporadycznie, a nie systematycznie. Najczęściej zanotowano tylko ogólnie, że dana osoba pochodzi z Królestwa Polskiego, Księstwa Poznańskiego, z Prus, Górnego Śląska, z Litwy lub z USA (Detroit, Chicago). W księgach wpisowych zapisano ok. 400 miejscowości, najwięcej z bliższych i dalszych okolic Krakowa. Spotykamy jednak także miejscowości bardzo odległe od Krakowa: na zachodzie: Szczecin, Poznań, Legnica, Wrocław, Wodzisław, Rybnik, na północy – Gdynia, Gdańsk, Łódź, Warszawa; na południu – Bielsko, Żywiec, Nowy Targ, Zakopane, a na wschodzie – Wilno, Nisko, Przemyśl, Sanok, Lublin, Siedlce, Trembowla, Tarnopol, Czerniowce i inne.

Ten wielki obszar geograficzny, obejmujący wszystkie ziemie – przed i powojennej, a nawet przedrozbiorowej Polski – jest wymownym dowodem, że kult cudownego wizerunku Matki Bożej Bolesnej z bazyliki franciszkanów w Krakowie, był niezwykle żywy i napełniał otuchą serca Polaków, rozsianych po całym świecie.

DZIEKCZYNNE *TE DEUM* ZA POSŁUGĘ FRANCISZKANÓW WE LWÓWKU ŚLĄSKIM (1948 – 1998)¹

1. Po 135 latach nieobecności w tym mieście – 6 października 1945 r. – franciszkanie powrócili do Lwówka Śląskiego. Ich kościół i klasztor, po kasacie w 1810 r., został zamieniony na muzeum, a następnie na magazyn, natomiast w budynku klasztorным urządzono szkołę. Franciszkanie przejęli kościół parafialny, dawny joannicki, pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, i trwają przy tej świątyni nieprzerwanie do dnia dzisiejszego czyli 53 lata. To nieco więcej niż złoty jubileusz ich duszpasterskiej pracy we lwóweckiej parafii.

Początki tej działalności w latach powojennych były bardzo trudne, wręcz pionierskie. Działania wojenne spowodowały wiele zniszczeń. Dalszego dzieła zniszczenia dokonywali sowieccy żołnierze, a także osadnicy – była to nie tylko ludność przymusowo wysiedlona z kresów wschodnich, ale praktycznie napływająca również z wszystkich stron Polski. Ci ludzie chcieli się jak najprędzej jakoś urządzić, dlatego rozkradali wszystko, co się tylko dało, także z kościołów czy plebani, nawet naczynia i szaty liturgiczne. Natomiast ludność niemiecka (autochtoni) musiała razem ze swoimi niemieckimi duszpasterzami wyjeżdżać do Niemiec. W takich warunkach należało znaleźć miejsce do zamieszkania – często był to jakiś mniej zniszczony budynek lub gościnny dom sióstr zakonnych. Przede wszystkim jednak należało zabezpieczyć i przystosować świątynię do służby Bożej.

2. Zniszczenia wojenne dotknęły także i ten wielki trzynawowy, halowy kościół gotycki. Zaraz zabrano się do odpowiednich remontów. Przede wszystkim trzeba było naprawić podziurawione dachy. Następnie wstawiono nowe wielkie okna, ułożono nową posadzkę, zaprowadzono w kościele prąd elektryczny, zakupione zostały i wstawione nowe organy i dzwony; uzupełniano wewnętrzne wyposażenie. W latach siedemdziesiątych odmalowano wnętrze świątyni,

wymieniono posadzkę i instalację centralnego ogrzewania. I tak powoli ta piękna świątynia podnosiła się z upadku spowodowanego zniszczeniami wojennymi. Tak było przez całe to powojenne półwiecze naszego tutaj trwania. W kazaniu trudno wyliczać inwestycje, zresztą sami je dobrze znacie, bo byliście nie tylko świadkami, ale przez swoje ofiary i pracę, współautorami tych wszystkich inwestycji. Dziś dziękujemy dobremu Bogu za ten wielki dar, za wspólny parafialny dom, gdzie czujemy się jedną wielką Bożą rodziną.

Od kilku lat – jak to sami obserwujecie – trwają intensywne prace przy dawnym kościele franciszkańskim. Pragniemy gorąco także i tę świątynię podnieść z ruin i przyozdobić, aby w niej – jak przed wiekami – rozbrzmiewała Boża chwała. Przecież ta świątynia stanowi jeden z najcenniejszych zabytków naszego miasta. Jesteśmy przekonani, że z Bożym błogosławieństwem i przy Waszej pomocy, wnet i w tej świątyni zabrzmia głosy i śpiewy na cześć Stwórcy i ku radości Jego stworzeń.

3. Parafia we Lwówku Śląskim od początku była duża, a przede wszystkim bardzo rozległa. W 1946 r. na miejscu było 2 tys. katolików i ok. 2 tys. w okolicznych wioskach, z których aż 11 należało do lwóweckiej parafii. W tych pierwszych miesiącach, a nawet przez ponad rok po wojnie, franciszkanie opieką duszpasterską objęli również 5 okolicznych parafii, które nie miały jeszcze własnych duszpasterzy. W swoim sprawozdaniu na kapitule prowincjalnej w 1947 r. kustosz prowincji podał, że od 1945 r. dwu ojców ze Lwówka Śl. obsługuje także 7 kościołów filialnych. W takiej niezwykle trudnej sytuacji w kościołach filialnych odprawiano Msze św. dwa razy w miesiącu, wtedy spowiadano i udzielano innych sakramentów św. Cała parafia liczyła wówczas ok. 6 tys. wiernych. Trzy lata później, w 1950 r., sytuacja uległa znacznej poprawie, niektóre parafie się usamodzielniały. Parafia we Lwówku, do której należały 4 kościoły filialne (Płuczki Górne, Żerkowice, Kotliska i Niwnice) i 7 wiosek, liczyła ok. 7 tysięcy wiernych. Od lat 70-tych obsługiwano, prócz kościoła we Lwówku, dwa kościoły filialne. Liczba parafian stale, choć wolno, rosła – w 1960 i 1970 r. wynosiła ok. 10 tys., w 1980 r. – 11 tys., a w 1990 r. ok. 12,5 tys. wiernych.

Praca duszpasterska w tej rozległej parafii była w pierwszych latach bardzo trudna i wymagała od kapłanów ofiarnej, prawdziwie heroicznej postawy. Ludność była bardzo zróżnicowana i wciąż jeszcze napływała nie tylko z terenów wschodnich, ale prawie ze wszystkich ziem polskich. Przed duszpasterzami stało wielkie zadanie – zintegrowania, zespolenia tych wszystkich osadników w jedną wielką rodzinę parafialną. Zadanie to było tym trudniejsze, że początkowo było tylko 2 ojców. Liczba pracujących tu franciszkanów szybko jednak wzrastała. Już w 1948 r. pracowało tu 3 ojców i 1 brat zakonny. W latach 50-tych pracowało tu 4 ojców; w latach 60-tych – 5 ojców i 1 brat; od lat 70-tych do dzisiaj pracowało we Lwówku Śl. zwykle 4 lub 5 ojców i 1 brat zakonny, natomiast na przełomie lat 80-tych i 90-tych było tutaj 6 ojców.

4. Duszpasterstwo parafialne to największe i najważniejsze pole pracy lwóweckich franciszkanów. Była to bardzo szeroka i wielopłaszczyznowa dziedzina ich działalności i trudno w jednym kazaniu w całości ją ukazać. Pragnę wskazać tylko niektóre kierunki tej działalności, byśmy mogli uświadomić sobie ogrom pracy, a równocześnie niezwykle błogosławieństwo, którym dobry Bóg darzył naszą wspólnotę klasztorną i parafialną. Jak wszędzie, tak i w naszej świątyni, działalność duszpasterska koncentrowała się przede wszystkim wokół ołtarza, ambony i konfesjonału.

a/. W niedziele i święta w kościele parafialnym, jak również w kościołach filialnych, odprawiano msze św. dla ludu z kazaniem. Kazania głoszone także podczas okresowych nabożeństw jak Gorzkie Żale, nieszpory, nowenny, tridua, 40-godzinne nabożeństwa; do tego trzeba dodać konferencje dla narzeczonych, konferencje ascetyczne dla sióstr zakonnych, a także dla duchowieństwa na spotkaniach dekanalnych, kazania okolicznościowe, jak np. odpustowe, ślubne, pogrzebowe, które trudno tu wyliczyć. W wielkim przybliżeniu można przyjąć, że w tym powojennym okresie, w tej świątyni i w kościołach filialnych zostało wygłoszonych ponad 40.000 kazań i konferencji. To wielka liczba. Gdybyśmy tak w tej chwili naraz usłyszeli te wszystkie głosy to z pewnością byłoby dysonanse, ale myślę, że zabrzmiałby wielki pochwalny i dziękczynny hymn na cześć Stwórcy w duchu św. Franciszka. Pismo Św. mówi, że „żywe jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny... zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4,12). A zatem ile skruszonych serc! Należy tu jeszcze dodać, że ojcowie tego klasztoru w ciągu tego powojennego półwiecza przeprowadzili ok. 200 serii misji i rekolekcji ludowych i dla sióstr zakonnych i ponad 100 nowen, triduów, 40-godzinnych nabożeństw na terenie całego kraju. Niewątpliwie to duży wkład w posiew słowa Bożego w głębi ludzkich serc. Trzeba zatem dziękować Bogu za te wielkie łaski, że dał ludziom takie możliwości.

b/. A gdyby przemówiły konfesjonały? Z całą pewnością wystawiałyby ogromne Boże miłosierdzie. To wielka rzesza ludzi, którzy od tych źródeł łaski odchodzili szczęśliwi, że dobry Bóg na nowo zadomowił się w ich sercu. Nie wiadomo, ile godzin spędzili ojcowie w konfesjonałach w ciągu tego ostatniego półwiecza, bo nie prowadzono takiej statystyki. Były to na pewno dziesiątki tysięcy godzin. Bardzo wiele jednak nam mówi o tym ilość rozdawanych w naszej parafii Komunii św. w ciągu jednego roku. Niestety, nie ma dokładnych danych ze wszystkich lat powojennych; dokładniejsze dane posiadamy dopiero od końca lat 50-tych, wtedy bowiem z rozporządzenia episkopatu Polski sporządzano kwestionariusze duszpasterskie. Można jednak w przybliżeniu określić ilość rozdanych w naszej parafii Komunii św. W latach 40-tych i 50-tych każdego roku rozdawano średnio ok. 25.000 Komunii św. Ta liczba stale wzrastała i wynosiła: w latach 60-tych ok. 40.000; w latach 70-tych – ok. 70.000; w latach 80-tych – ok. 85.000, a w latach 90-tych – ok. 100.000. W pewnym

zaokrągleniu, ale nie jest to liczba zawyżona, można podać, że przez ostatnie pół wieku pracy franciszkanów w tej parafii rozdano ponad 3 miliony Komunii św. To jest największy powód do dumy, do radości, do wyśpiewania dzisiaj dziękczynnego *Te Deum* dobremu Bogu, że stał się tak bliski tej wspólnocie parafialnej. Ta wielka liczba rozdanych Komunii św. wiele mówi nam o pracy ojców w konfesjonałach. Warto było się trudzić, by wspólnota parafialna tętniła 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 Paraftanie, do Jezusa-Hostii chcemy dziś także i Wam – z okazji tego wielkiego jubileuszu 750-lecia przybycia franciszkanów do Lwówka Śląskiego – podziękować i wspólnie z Wami wyśpiewać dziękczynne *Ciebie Boga wysławiamy*. Można z nadzieją patrzeć w przyszłość, bo przecież tam, gdzie Jezus króluje w ludzkich sercach, zawsze w końcu zwycięża pokój, dobro i miłość, ponieważ On jest samą Miłością i Najwyższym Dobrem.

Trzeba tu jeszcze dodać, że przez posługę franciszkanów Jezus Eucharystyczny stał się największą pociechą dla wielu chorych w szpitalu i w domach. Każdego roku zaopatrywano na drogę do wieczności przez posługę sakramentalną (spowiedź, Komunia św., namaszczenie) od kilkudziesięciu do kilkuset chorych, aby wzorem św. Franciszka śmierć była dla nich siostrą, która prowadzi człowieka w ramiona kochającego Ojca, a taka śmierć nie jest tragedią dla człowieka, ale jego zbawieniem.

c/. Istotną sprawą jest kształtowanie sumienia ludzi od najmłodszych lat życia, formowanie umysłu i serca, by wyrastali na dobrych, szlachetnych obywateli, prawdziwych uczniów Chrystusa, budujących – zgodnie z hasłem franciszkańskim „Pokój i Dobro” – ład moralny w ojczyźnie, a przede wszystkim dobroć, życzliwość, wzajemną tolerancję i miłość we własnej rodzinie. Niezwykle ważną rolę w tej dziedzinie spełniała i nadal spełnia katechizacja. To szeroka dziedzina duszpasterska. Mam tu na myśli przede wszystkim nauczanie religii dzieci i młodzieży. W pierwszych latach po wojnie nauka religii odbywała się w szkołach. Od połowy lat 50-tych zaczęto usuwać religię ze szkół, najpierw w miastach, a potem również i we wsiach. Władze komunistyczne definitywnie usunęły zakonników ze szkół w 1958 roku, a dwa lata później także duchowieństwo diecezjalne. Odtąd nauka religii odbywała się w kościołach, kaplicach, lub w kościelnych punktach katechetycznych. Nie wiemy, ile dzieci i młodzieży było objętych nauczaniem religii w tych pierwszych latach powojennych, bo nie prowadzono takiej ewidencji. Można jednak podać ilość szkół, w których odbywała się katechizacja. W sprawozdaniu na kapitułę prowincjalną w 1947 r. kustosz podał, że we Lwówku Śl. uczono religii w 3 szkołach i w gimnazjum, w którym prócz religii jeden z ojców uczył również języka łacińskiego. W 1954 r. nauczanie religii – jak zanotował prowincjał w czasie

wizytacji – odbywało się w 6 szkołach; 3 lata później (1957 r.) prowincjał zanotował, że w parafii jest 15 szkół. W następnych dziesięcioleciach prowadzono katechizację w sześciu punktach katechetycznych. Ilość katechetów wzrastała wraz ze wzrostem parafii i liczby pracujących tutaj ojców. Początkowo uczyło tylko dwóch ojców, później trzech, a następnie czterech ojców i siostra zakonna.

W 1966 r. nauczaniem religii w parafii lwóweckiej było objętych 2.615 dzieci i młodzieży. W następnych dziesięcioleciach liczba ta wahała się od najniższej 1.500 w 1970 r. do najwyższej – 2.941 w r. 1989 r. Można przyjąć, iż każdego roku średnio z katechezy korzystało około 2.000 dzieci i młodzieży; cyfry te obejmują przedszkolaków, dzieci szkół podstawowych, młodzież szkół średnich, a także tzw. młodzież pozaszkolną, pracującą, która jednak w znikomym tylko procencie korzystała z katechezy. Jeśli weźmiemy pod uwagę cały ten powojenny okres, to bilans będzie imponujący.

d/. Prowadzenie ministrantów i duchowa opieka nad nimi to także szczególna forma katechezy. W naszej lwóweckiej parafii grupa ministrantów była stosunkowo duża. Dane na ten temat czerpiemy głównie z kwestionariuszy duszpasterskich. W 1965 r. było 45 ministrantów. W następnych latach liczba ta ulegała wahaniom od 30 w 1971 r. do 85 w 1986 r.; zatem średnio grupę ministrantów tworzyło ok. 50 chłopców. Widok licznych zastępów liturgicznej służby ołtarza z całą pewnością cieszył i budował parafian, a także porywał do naśladowania Chrystusa i dania pozytywnej odpowiedzi na Jego wezwanie: „Pójdź za Mną”, czego pięknym owocem są powołania kapłańskie i zakonne, jakie wydała nasza parafia.

e/. Uświetnieniem i ozdobą nabożeństw kościelnych była niewątpliwie oprawa liturgiczna w wykonaniu tzw. scholi, która składała się z kilku, najczęściej z kilkunastu, dziewcząt – śpiewały one głównie psalmy między niedzielnymi i świątecznymi czytaniem. Działał tu również młodzieżowy zespół wokalmuzyczny. Szczególnym ubogaceniem procesji eucharystycznych była tzw. biel procesyjna, czyli dziewczęta, które sypały kwiatki, nosiły sztandarki, a także i starsze panie, noszące na tych procesjach chorągwie i feretrony i sprawujące opiekę nad tymi młodymi dziewczętami. Liczba bieli była zawsze stosunkowo duża i wahała się od 30 osób w 1969 r. do 120 w 1975 r.

f/. Należałoby bodaj jeszcze wspomnieć o działalności bractw i stowarzyszeń religijnych. Od samego początku, czyli od przyjścia po wojnie franciszkanów do Lwówka Śląskiego bardzo pięknie rozwijało się Bractwo Żywego Różańca. I tak np. w 1967 r. prowincjał zanotował, że we Lwówku było 10 róż; w następnych latach było zawsze kilkanaście takich róż. Mniej aktywne były inne stowarzyszenia, które istniały w tej parafii, jak Rycerstwo Niepokalanej (które w niektórych latach liczyło ponad 100 członków), Trzeci Zakon św. Franciszka, Krucjata Eucharystyczna, Sodalicja Mariańska i inne.

g/. Bardzo piękną kartę w swej powojennej historii zapisała parafia we Lwówku w dziedzinie charytatywnej. Od 1970 prowadzono w tej parafii punkt duszpasterstwa głuchoniemych. W 1988 r. prowincjał zanotował w czasie wizytacji, że powołano tutaj Parafialną Komisję Charytatywną, która liczyła 60 osób – członkowie tej komisji śpieszyli z pomocą materialną biednym, opuszczonym, wielodzietnym rodzinom; przekazywali im ofiary pieniężne, odzież, żywność, zwłaszcza z okazji Tygodnia Miłosierdzia. W tym kontekście należy wzmiankować także, że franciszkanie opieką duszpasterską otoczyli również Zakład Dzieci Kalekich w Płakowicach.

Kazanie to nie naukowy referat, dlatego tylko w wielkim skrócie wskazałem na niektóre przejawy duszpasterskiej działalności franciszkanów i życia parafialnego w okresie powojennym. Zdecydowanie to nie wszystkie przejawy tej działalności. Nie można bowiem zapominać, że w tej parafii bardzo żywo działały oazy młodzieżowe (np. w 1988 r. były trzy grupy młodzieży oazowej – w sumie 50 osób) oraz oazy rodzinne. Prowadzone były kursy przedmażeńskie dla narzeczonych i poradnia życia małżeńskiego. Działała nawet grupa teatralna.

Z powyższego wyraźnie wynika, jak piękną pracę wykonali franciszkanie i cała wspólnota parafialna w ciągu tego powojennego półwiecza i jak wielkie towarzyszyło nam ustawicznie miłosierdzie i błogosławieństwo Boże. Dziś pragniemy wyśpiewać dobremu Bogu dziękczynne *Te Deum* i równocześnie przeprosić za nasze ludzkie słabości i zaniedbania: „Przed oczy Twoje, Panie, winy nasze składamy”.

5. Kiedy zbliżała się śmierć św. Franciszka, umieszczono go w pałacu biskupim w Asyżu. Ale św. Franciszek nie chciał umierać w pałacu biskupim, dlatego poprosił, żeby przeniesiono go do Porcjunkuli. Br. Elias, ówczesny przełożony generalny zakonu, uzyskał pozwolenie władz miasta, które wyznaczyły uzbrojoną straż do pilnowania tych żywych jeszcze relikwii. W połowie drogi Święty poprosił, aby go zwrócono twarzą w stronę miasta (był bowiem już niewidomy), podniósł się na noszach i rzekł: „Bądź błogosławione miasto umiłowane. Ciebie... Bóg wybrał, byś stało się mieszkaniem tych, co Go znać będą i roztoczą wśród ludu woń czystego żywota. Panie Jezu, Ojciec wszelkiego miłosierdzia, pomnij na obfitość łask, któreś temu miastu wyświadczył. Niech pozostanie ono na zawsze przybytkiem sławiących Imię Twe błogosławione, na wieki wieków” (O. Englebert, *Życie św. Franciszka z Asyżu*, Niepokalanów 1980, ss. 258-259).

Niech to Franciszkowe błogosławieństwo spełnia się nad Waszym miastem. Niech Lwówek Śląski będzie zawsze miastem ludzi dobrych, szlachetnych, oddanych Bogu, rodzinie, Kościołowi, Ojczyźnie, byście nigdy nie zapominali o dobrodziejstwach, jakich ustawicznie doznajecie od Najlepszego Ojca. Niechże zatem ten jubileusz uczuli wszystkich naśladowców św. Franciszka, nie tylko tych w habitach, na to, co dla niego było najważniejsze – na sprawy Boże.

Dziękczynne Te deum za posługę Franciszkanów we Lwówku Śląskim (1948 – 1998)

A wam, drodzy Parafianie, należy się od nas franciszkanów, gorąca podzięką za te długie lata pięknej współpracy i wspólnego wysławiania 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.

¹ Kazanie wygłoszone 27 września 1998 r. w ramach obchodów jubileuszu 750-lecia przybycia franciszkanów do Lwówka Śląskiego.

ROMAN JOACHIM BAR OFMConv (1912 – 1997)

1. Życie

Bar Roman, imię zakonne Joachim, urodził się w Kosinie k/Łańcuta w woj. rzeszowskim pod numerem domu 405, dnia 13 lipca 1912 r. jako syn Stanisława i Katarzyny zd. Czerak. Ochrzczony został następnego dnia w kościele parafialnym w Kosinie przez tamtejszego proboszcza ks. Juliana Krzyżanowskiego. Rodzicami chrzestnymi byli: Izydor Bar i Aniela Kulpaczyńska.

Do szkoły podstawowej (powszechnej) uczęszczał w Kosinie. Gimnazjum Państwowe im. H. Sienkiewicza w Łańcutie rozpoczęte w 1922 r. ukończył we Lwowie w II Państwowym Gimnazjum im. Karola Szajnochy w 1931 r. Egzamin dojrzałości złożył 13 maja 1931 r. w X Gimnazjum im. H. Sienkiewicza we Lwowie.

Nowicjat zakonny odbył w Łagiewnikach k/Łodzi w Zakonie Braci Mniejszych Konwentualnych i otrzymał zakonne imię Joachim. Pierwsze śluby złożył br. Joachim w Łagiewnikach dn. 15 września 1928 r. Śluby wieczyste złożył we Lwowie dn. 14 lipca 1933 r.

Studia filozoficzno-teologiczne rozpoczęte w WSD OO. Franciszkanów w Krakowie w 1931 r. kontynuował we Lwowie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza i na podstawie pracy pt. *Ustawodawstwo polskich Synodów do 1420 r. 'O stosunku zakonników do biskupa'. Część I.* Otrzymał dyplom magistra teologii 30 czerwca 1936 r. we Lwowie. Świecenia kapłańskie otrzymał z rąk ks. bpa Eugeniusza Baziaka 30 czerwca 1935 r. w kaplicy seminaryjnej we Lwowie.

Trzyletnie studia prawa kanonicznego odbył w Rzymie w Pont. Institutum Utriusque Iuris i tam w lipcu 1939 r. doktoryzował się na podstawie rozprawy *Relationes inter religiosos et episcopum iuxta Constitutiones Polonorum Synodorum usque ad 1420 annum*. Otrzymał w Rzymie doktorat nostryfikował go na Uniwersytecie Warszawskim dn. 29 kwietnia 1946 r. [Nr 265/46 Warszawa].

Pod koniec studiów rzymskich dn. 25 marca 1938 r. w uroczystość Zwiastowania NMP o. Joachim listownie zgłosił chęć udania się do pracy misyjnej w Japonii. W tym zgłoszeniu pisze: „Gdyby mi Pan Jezus dał tę łaskę, żebym się mógł przyczynić to tryumfu wiary katolickiej w Japonii, uważałbym to sobie za wielki zaszczyt. Ufam, że św. Teresa od Dzieciątka Jezus, moja szczególna Patronka, uprosi mi u Niepokalanej potrzebnych sił do pracy, a zwłaszcza do wytrwania wśród trudów misyjnych”.

Do wybitniejszych profesorów, którzy wpłynęli na formację naukową o. Joachima Romana Bara należeli we Lwowie: ks. Józef Umiński i ks. Michał Wyszyński, a w Rzymie: o. B. Kurtscheid i o. A. Coussea, późniejszy kardynał.

Po podziale Prowincji Polskiej OO. Franciszkanów w 1939 r. na dwie prowincje o. Joachim Roman Bar został przydzielony do Prowincji św. Antoniego Padewskiego i bł. Jakuba Strzemię w Krakowie. W tej prowincji pełnił różne funkcje: był wicerektorem seminarium OO. Franciszkanów w Krakowie (1939-1945), a potem jego rektorem (1945-1947), prefektem studiów, członkiem Rady Prowincjalnej, kustoszem prowincjalnym. W 1971 r. został wybrany prowincjałem, a w 1972 r. wikariuszem generalnym Zakonu z rezydencją w Rzymie. Brał udział we wszystkich kapitułach Prowincji od 1947 r. oraz w czterech kapitułach generalnych. Ze względu na znajomość prawa zakonnego pomagał różnym zakonom w redagowaniu odnowionych konstytucji. Był również wizytatorem i kuratorem kilku zakonów, szczególnie żeńskich.

W okresie przygotowań do Soboru Watykańskiego II był członkiem Komisji dla Spraw Zakonnych utworzonej przez Konferencję Episkopatu Polskiego. Wiele czasu poświęcił sprawom procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych polskich Sług Bożych, w charakterze postulatora czy promotora wiary. Często udzielał konsultacji prawno – praktycznych z zakresu prawa kanonizacyjnego i beatyfikacyjnego, gdyż był znawcą tego działu prawa tak od strony teoretycznej jak i praktycznej.

Głównym zajęciem o. Joachima od 1939 r. do śmierci była praca dydaktyczna i naukowa. Wykładał prawo kanoniczne w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie (1939-1964 i 1982-1991 – łącznie 34 lata). Również wykład w Studium Generalnym OO. Dominikanów w Krakowie (1953-1956) i w Seminarium Metropolitalnym w Krakowie (1954-1964). W roku akad. 1961/62 dojeżdżał do Warszawy na Akademię Teologię Katolicką z wykładami zleconymi z prawa kanonicznego zakonnego. W jesieni (10 IX 1964 r.) przeniósł się na stałe do Warszawy, aby objąć zajęcia na Wydziale Prawa Kanonicznego ATK. Czekając na zatwierdzenie habilitacji pracował jako adiunkt, potem otrzymał nominację na docenta (30 IX 1966 r.), a 1 I 1973 r. na profesora nadzwyczajnego. Od roku akad. 1966/67 do przejścia na emeryturę (30 IX 1982 r.) kierował Katedrą Historii Źródeł i Literatury Prawa Kanonicznego. Na ATK wykładał historię instytutów prawa kanonicznego, prawo zakonne, pra-

wo o osobach świeckich, a przez kilka lat prawo rzeczowe o miejscach świętych. Ponadto prowadził seminarium i wykłady monograficzne dla doktorantów.

Od 1964 r. o. Joachim należał do redakcji czasopisma wydawnictwa *Prawo kanoniczne*. Współpracował z redakcją *Encyklopedii katolickiej* wydawanej przez KUL i z redakcją słownika naukowego wydawanego w Rzymie *Dizionario degli istituti di perfezione*. Prace naukowe skoncentrował o. Joachim na historii prawa kanonicznego, na prawie osobowym, głównie zakonnym i na bibliografii. Przez bibliografię stworzył warsztat pomocniczy dla kanonistów, teologów i pisarzy interesujących się zagadnieniami franciszkańskimi. Dla polskiej kanonistyki duże znaczenie posiada jego podręcznik prawa zakonnego – pierwszy po ogłoszeniu *Kodeksu Prawa Kanonicznego* – podręcznik o Trzecim Zakonie Franciszkańskim i rozprawy o początkach niektórych zgromadzeń zakonnych w Polsce i ich prawie partykularnym. Za pracę naukową w dziedzinie prawa kanonicznego i prawa zakonnego Rada ds. Nauki i Kultury Stowarzyszenia PAX w Warszawie dn. 26 XI 1978 r. przyznała o. Joachimowi nagrodę naukową za rok 1978 im. Włodzimierza Pietrzaka. Wcześniej, bo 1 X 1978 r. „Ks. Roman Joachim Bar otrzymuje Nagrodę Ministerstwa Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki indywidualną stopnia drugiego za osiągnięcia w dziedzinie badań naukowych, Warszawa dnia 1 października 1978 roku”.

Pierwszy artykuł popularny o prawie małżeńskim ogłosił o. Joachim jeszcze w czasie studiów teologicznych w 1932 r. Odtąd co pewien czas ukazywały się jego artykuły popularne lub naukowe, najwięcej od 1964 r., kiedy to skoncentrował się na pracy dydaktycznej i pisarskiej. Prace naukowe przeważnie ukazywały się w czasopismach: „Polonia Sacra”, „Prawo Kanoniczne”, „Nasza Przyszłość”, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, „Ateneum Kapłańskie” i in. Część artykułów i książek publikował wraz z innymi autorami, najwięcej jednak publikował sam. W ciągu całego życia opublikował ich przeszło 300.

Jednym z największych osiągnięć o. Joachima było przygotowanie, prowadzenie i przeprowadzenie długiego i żmudnego procesu beatyfikacyjnego Anieli Salawy. Ukoronowaniem tego było ogłoszenie przez Ojca Św. Jana Pawła II na Rynku Krakowskim dnia 13 sierpnia 1991 r. Anieli Salawy błogosławioną.

Dnia 12 XI 1991 r. ówczesny prowincjał o. Zdzisław Gogola skierował do o. Joachima pismo, w którym podziękował mu za długoletnią pracę pedagogiczną i naukową na rzecz Prowincji i Zakonu.

Pracowite życie ziemskie o. Joachima dobiegło swego kresu 4 lutego 1997 r. w klasztorze św. Franciszka z Asyżu w Krakowie i tu należy oddać głos kronikarzowi klasztornemu: „4 II 1997 wtorek – o godz. 22.50 zmarł po dwumiesięcznej chorobie o. prof. Joachim Bar: jubilat w Zakonie i kapłaństwie, profesor prawa kanonicznego, ex-wikariusz Zakonu, ex-prowincjał, wizytator do spraw kanonizacyjnych, emerytowany profesor ATK, ex-rektor i wychowawca WSD OO. Franciszkanów w Krakowie, kurator zgromadzeń zakonnych, długoletni

asystent Franciszkańskiego Zakonu Świeckich. Zmarł w klasztorze, pogrzeb w sobotę, tj. 8 lutego br.” (...). „8 II 1997 r. sobota – pogrzeb o. Joachima Romana Bara (urodz. 13 VII 1912 r. w Kosinie). Msza św. pogrzebowa została odprawiona o godz. 11.00 w bazylice. Mszy św. koncelebrewanej (ze 112 kapłanami) przewodniczył ks. bp Kazimierz Nycz. Homilię pogrzebową wygłosił Wikariusz Prowincji, o. Kazimierz Malinowski. Doczesne szczątki o. Joachima złożone zostały w grobowcu OO. Franciszkanów na cmentarzu Najśw. Salwatora o godz. 12.45. Kondukt żałobny poprowadził Kardynał Franciszek Macharski, Arcybiskup Metropolita Krakowski. M. in. w pogrzebie udział wzięli ks. infułat Zegarowicz z Przemyśla; ks. prałat J. Bar – kanclerz kurii przemyskiej i bratanek zmarłego o. Joachima; o. Hubert Lipiński – Asystent Generalny z Rzymu; o. Peter Damian Massengill z Asyżu z Komisji *Giustizia e Pace*; ojcowie prowincjałowie: o. Stanisław Gryń (Praga), o. Józef Łapiński (Warszawa), o. L. Semik OO. Karmelici – Kraków, o. Cz. Gniecki (OO. Bernardyni – Kraków); przedstawiciele wyższych uczelni katolickich: dziekan Wydziału Prawa ATK – ks. prof. M. Kałowski; KUL – o. prof. C. Napiórkowski; PAT – ks. Prorektor i Kanclerz Kurii krakowskiej – ks. prof. J. Dyduch; ks. Jan Zając (kuria krakowska); ks. prałat Bielański (proboszcz par. katedralnej w Krakowie); ks. prałat J. Bryła (proboszcz par. Najśw. Salwatora); oraz inni kapłani diecezjalni i zakonnicy a także nasi współbracia z Prowincji Warszawskiej (gwardian Niepokalanowa, o. M. Paczowski), jak również liczne siostry zakonne: SS. Sercanki, Albertynki, Serafitki, Marianki, Prezentki i inne” (p. *Kronika klasztoru OO. Franciszkanów w Krakowie od maja 1984*, ss. 668-669).

Niech bł. Aniela Salawa i inni błogosławieni i błogosławione, do których wyniesienia na ołtarze przyczynił się o. Joachim, orędują za nim u Boga.

2. Dorobek pisarski w zestawieniu chronologicznym

Rok 1932

1. *Katolicy na szanie*, „Rycerz Niepokalanej”, 11(1932), ss. 7-9; 42-46.
2. *Kronika misyjna. Nasi misjonarze w Japonii*, „Pochodnia Seraficka” 7(1932), ss. 156-158.
3. *Kronika misyjna*, „Pochodnia Seraficka” 7(1932), ss. 185-187.
4. *Kronika misyjna. Japonia – Mugenzaino Sono*, „Pochodnia Seraficka” 7(1932), ss. 222-224.
5. *Zwycięstwo*, „Rycerz Niepokalanej” 11(1932), ss. 238-239.

1933

6. *Przecucie czy łaska Boża?*, w: „Kalendarz Rycerza Niepokalanej na rok 1933”, ss. 57-58.

1934

7. *Walka*, „Rycerz Niepokalanej” 13(1934), ss. 200-201.

1936

8. *Nigdy nie jest za późno*, „Rycerz Niepokalanej” 15(1936), s. 103.

1937

9. *Jeszcze o pracy samokształceniowej*, „Bratni Zew” 5(1936-1937), s. 7.

1938

10. *Br. Bonifacy Porębski kleryk naszego zakonu*, w: „Wiadomości z Prowincji OO. Franciszkanów w Polsce” 8(1938), ss. 89-94.

1939

11. *Z naszych misyj*, „Pochodnia Seraficka” 14(1939), ss. 24-25.
12. *Z naszych misyj*, „Pochodnia Seraficka” 14(1939), ss. 50-51.
13. *Kto winien?*, „Pochodnia Seraficka” 14(1939), ss. 85-86.
14. *Z naszych misyj*, „Pochodnia Seraficka” 14(1939), ss. 86-89.
15. *Odpusty przywiązane do Drogi Krzyżowej*, „Pochodnia Seraficka” 14(1939), ss. 113-115.
16. *Największa radość dziecka*, „Pochodnia Seraficka” 14(1939), ss. 140-141.
17. *Z naszych misyj. Chiny – Hinganfu*, „Pochodnia Seraficka” 14(1939), ss. 151-152.
18. *Pietas erga B.M.V. Pii Papae XI*, „Miles Immaculatae” 2(1939), ss. 43-47; 52.
19. *W blasku kapłaństwa*, „Pochodnia Seraficka” 14(1939), s. 173.
20. *Szczęśliwy kto miał dobrą matkę*, „Pochodnia Seraficka” 14(1939), ss. 210-211.
21. *Z naszych misyj. Afryka. Ndola*, „Pochodnia Seraficka” 14(1939), ss. 218-219.
22. *Papież Pius X (w 25- tą rocznicę śmierci)*, „Pochodnia Seraficka” 14(1939), ss. 230-233.

1940

23. *Relationes inter religiosos et episcopum iuxta constitutiones polonorum synodorum usque ad 1420 annum*, Cracoviae 1944, ss. 95.

1945

24. *Tercjarstwo franciszkańskie*, Kraków 1945, ss. 131.

1946

25. *Serafickim szlakiem. Rozmyślenia dla sióstr III Zakonu św. Franciszka*, Kraków 1946, ss. 114.

1947

26. *Troski i zadania tercjarstwa*, „Pochodnia Seraficka” 15(1947), ss. 5-7.
27. *Składki*, „Pochodnia Seraficka” 15(1947), s. 47.
28. *Czy zakładać nową kongregację*, „Pochodnia Seraficka” 15(1947), ss. 69-70.

29. *Przez ugory życia*, „Pochodnia Seraficka” 15(1947), ss. 82-83, 88.
30. *Zebrania. Jak odbywać miesięczne zebrania kongregacji?*, „Pochodnia Seraficka” 15(1947), ss. 92-93.
31. *Księgi kongregacji*, „Pochodnia Seraficka” 15(1947), ss. 2-3.
32. *Wykaz treści Ateneum Kapłańskiego za lata 1909-1939 ułożony na sposób bibliografii*, „Ateneum Kapłańskie”, 47(1947), ss. 220-224, 325-328, 484-493.
33. *Kto może być przyjęty do trzeciego zakonu?*, „Pochodnia Seraficka” 15(1947), ss. 182-183.
34. *Kongregacja Sióstr przy bazylice OO. Franciszkanów w Krakowie*, „Pochodnia Seraficka” 15(1947), s. 192.
35. *Działalność trzeciego zakonu*, „Pochodnia Seraficka” 15(1947), ss. 236-238.
36. *Polska bibliografia prawa kanonicznego od wynalezienia druku do 1940 roku* [współred. W. Zmarz], t. II, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1947, ss. 355.
37. *Aniela Salawa*, Kraków 1947, ss. 4.

1948

38. *Działalność trzeciego zakonu (wskazania praktyczne)*, „Pochodnia Seraficka” 16(1948), ss. 15-16.
39. *Głębiej i raźniej*, „Pochodnia Seraficka” 16(1948), ss. 61-62.
40. *Rec. Panzram Bernhard, Geschitliche Grundlagen der ältesten schlesischen Pfarrorganisation, Breslau 1940*, „Nasza Przyszłość” 4(1948), ss. 354-355.
41. *Bł. Jolenta Patronka Wielkopolski*, Gniezno 1948.
42. *Szkoła seraficka. Podręcznik dla członków trzeciego zakonu św. Franciszka z Asyżu*, Wrocław b.r.
43. *Św. Franciszek z Asyżu i jego trzeci zakon. Dokumenty ostatnich papieży. Zebrał i przetłumaczył o. Joachim Bari o. Zefiryn Włodarczyk*, Wrocław – Kraków 1948.
44. *Organizacja Zjazdów Towarzystwa Teologicznego*, „Ateneum Kapłańskie” 49(1948), ss. 62-63.
45. *Wykaz treści Ateneum Kapłańskiego za lata 1909-1939 ułożony na sposób bibliografii*, „Ateneum Kapłańskie”, 48(1948), ss. 99-104, 201-208, 305-312, 405-416, 519-525; 49(1948), ss. 90-99, 201-208, 309-312, 409-416, 517-524.

1949

46. *Z Franciszkowego orszaku – Justyna Walter*, „Pochodnia Seraficka” 17(1949), ss. 12-13.
47. *Pokodeksowe ustawodawstwo kościelne o sakramentach świętych. Wykaz źródeł ustawodawczych (1918-1948)*, „Ateneum Kapłańskie” 50(1949), ss. 355-361.
48. *Polska bibliografia prawa kanonicznego za lata 1941-1947*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1(1949), ss. 477-487.
49. *Wykaz treści Ateneum Kapłańskiego za lata 1909-1939 ułożony na sposób bibliografii*, „Ateneum Kapłańskie”, 50(1949), ss. 97-104, 201-208, 305-312, 409-416; 51(1949), ss. 109-112, 409-416, 507-516; 51(1949), ss. 109-112, 201-208, 300-304, 390-400, 499-501.

1950

50. *Synody biskupa przemyskiego Józefa Sebastiana Pelczara*, „Ateneum Kapłańskie” 52(1950), ss. 198-210.
51. *Potrzeba i program opracowania polskiej bibliografii teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 52(1950), ss. 228-241.
52. *Korzenie świętości*, „Pochodnia Seraficka” 18(1950), ss. 238-239.
53. *Wykaz treści Ateneum Kapłańskiego za lata 1909-1939 ułożony na sposób bibliografii*, „Ateneum Kapłańskie”, 52(1950), ss. 316-324.

1951

54. *Nieznany rękopiśmienny odpis statutów synodalnych krakowskich biskupa Jana, Konarskiego z 1509 roku*, „Polonia Sacra” 4(1951), ss. 81-84.

1956

55. *Śp. ks. prof. dr Jan Władysław Krzemieniecki*, „Polonia Sacra” 9(1956), ss. 217-222.

1957

56. *Uwagi na temat procesu beatyfikacyjnego*, „Ateneum Kapłańskie” 54(1957), ss. 293-299.

1958

57. *Klasztor klauzurowy według konstytucji pap. Piusa XII „Sponsa Christi”*, „Currenda diecezji tarnowskiej” 108(1958), ss. 79-88, 142-155.
58. *Najstarsze dokumenty Zgromadzenia Panien Prezentek*, „Nasza Przyszłość” 7(1958), ss. 277-298.
59. *Zgromadzenie Panien Ofiarowania N. Maryi P. i jego ustawy (1627-1955)*, „Polonia Sacra” 10(1958), nr 1, ss. 219-251.
60. *Aniela Salawa. Dziennik* [red. J. Bar, A. Wojtczak], „Nasza Przyszłość” 8(1958), ss. 355-406.
61. *Polskie procesy kanonizacyjne i beatyfikacyjne*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 11(1958), ss. 418-447.
62. *Zakonnik poza klasztorem*, „Polonia Sacra” 10(1958), nr 1, ss. 83-164.
63. *Kodeks prawa kanonicznego a konstytucje zakonu OO. Franciszkanów*, „Prawo Kanoniczne” 1(1958), ss. 309-326.
64. *Polska bibliografia prawa kanonicznego za lata 1941-1956*, „Prawo Kanoniczne” 1(1958), ss. 387-437.

1959

65. *Z dziejów Zgromadzenia Panien Prezentek*, „Nasza przeszłość” 10(1959), ss. 209-245.
66. *Wykaz treści „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” (1948-1957)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 12(1959), ss. 605-644.
67. *Wykaz treści dziesięciu roczników (1948-1958)*, „Polonia Sacra”, „Prawo Kanoniczne” 2(1959), nr 1-2, ss. 457-477.

68. *Z dziejów wychowania dziewcząt w dawnej Polsce Zakład Panien Prezentek w Krakowie*, „Prawo Kanoniczne” 2(1959), nr 3-4, ss. 313-339.

1960

69. *Polska bibliografia prawa kanonicznego od wynalezienia druku do 1940 r. Tom I od wynalezienia druku do 1799 r.* [współred. W. Zmarz], Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1960.
70. Rec.: Ks. M. Myrcha, *Ekskomunika*, Warszawa 1959; tegoż, *Interdykt*, Warszawa 1960; tegoż, *Depozycja i degradacja*, Warszawa 1961, „Prawo Kanoniczne” 3(1960), nr 3-4, ss. 396-397.

1961

71. *Polskie zakony*, „Prawo Kanoniczne” 4(1961), ss. 421-592.

1963

72. *Zgromadzenie sióstr serafitek 1881-1961*, „Prawo Kanoniczne” 6(1963), ss. 75-211.
73. *Udział Polski w literaturze franciszkańskiej. Bibliografia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1(1963), nr 1, ss. 215-282.

1965

74. *Praca naukowa Wydziału Prawa Kanonicznego w latach 1954-1964*, ATK, Warszawa 1965, ss. 162.
75. *Aniela Salawa*, Detroit 1965.
76. *Z dziejów nowych form organizacyjnych stanów doskonałości w Polsce*, „Prawo Kanoniczne” 8(1965), nr 3-4, ss. 189-213.

1966

77. *Prawo stanów doskonałości chrześcijańskiej Kościoła katolickiego*, ATK, Warszawa 1966, ss. 366.
78. *Autobiografia Józefa Sebastiana Pelczara* [red.], „Prawo Kanoniczne” 9(1966), nr 1-2, ss. 213-312.
79. *Czy ten sam tytuł nieważności małżeństwa?*, „Prawo Kanoniczne” 9(1966), nr 1-2, ss. 355-356.
80. *Rozwój stanów doskonałości w Polsce. V Zgromadzenie Matki Bożej Miłosierdzia (1862-1962)*, „Prawo Kanoniczne” 9(1966), nr 3-4, ss. 27-184.
81. *Zarządzenia Stolicy Apostolskiej*, „Prawo Kanoniczne” 9(1966), nr 3-4, ss. 409-413.
82. *Sprawozdanie z posiedzeń naukowych Wydziału Prawa kanonicznego ATK w roku akad. 1965/66*, „Prawo Kanoniczne” 9(1966), nr 3-4, ss. 413-420.
83. Rec. A. Pugliese, *I tre esami canonici delle candidate alla vita religiosa*, Milano-Roma 1964, „Prawo Kanoniczne” 9(1966), nr 3-4, ss. 444.
84. *Udział Polski w literaturze franciszkańskiej. Bibliografia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 4(1966), nr 1, ss. 339-357; nr 2, ss. 265-378.

1967

85. *Rozwój stanów doskonałości w Polsce. Początki zgromadzenia sióstr benedyktynek samarytanek*, „Prawo Kanoniczne” 10(1967), nr 1-2, ss. 143-192.
86. Rec. A. Szelegiewicz, *Edmund Bojanowski i jego dzieło*, Poznań-Warszawa-Lublin 1966, „Prawo Kanoniczne” 10(1967), nr 1-2, ss. 396-397.
87. *Rozwój stanów doskonałości w Polsce. Zgromadzenie sióstr obliczanek (1888 – 1958)*, „Prawo Kanoniczne” 19(1967), nr 3-4, ss. 79-123.
88. *Sprawozdanie z posiedzeń naukowych Wydziału Prawa Kanonicznego ATK w roku akad. 1966/67*, „Prawo Kanoniczne” 19(1967), nr 3-4, ss. 399-404.
89. *Nowe zasady korzystania z odpustów*, „Collectanea Theologica” 37(1967), nr 2, ss. 97-104.
90. *Ruch religijny kobiet w XIX wieku na ziemiach polskich*, „Collectanea Theologica” 37(1967), nr 3, ss. 165-177.
91. *Praca nad rewizją kodeksu prawa kanonicznego*, „Collectanea Theologica” 37(1967), nr 3, s. 178.
92. *Udział Polski w literaturze franciszkańskiej. Bibliografia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 5(1967), nr 1, ss. 247-288; nr 2, ss. 181-224.

1968

93. *Jubileusz Ks. Prof. Mariana Myrchy*, „Prawo Kanoniczne” 11(1968), nr 1-2, ss. 315-319.
94. *Proces beatyfikacyjny O. Maksymiliana Kolbe*, „Prawo Kanoniczne” 11(1968), nr 1-2, ss. 351-354.
95. *Seminarium naukowe kanonistów*, „Collectanea Theologica” 38(1968), ss. 187-188.
96. *Śmierć o. Maksymiliana Kolbe w świetle prawa kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 11(1968), nr 3-4, ss. 81-154.
97. Rec. J. Sawicki, *Bibliographia synodorum particularium, Civitas Vaticana 1967*, „Prawo Kanoniczne” 11(1968), nr 3-4, ss. 315-17.
98. *Zakony żeńskie w Polsce w 1967 r.*, „Prawo Kanoniczne” 11(1968), nr 3-4, ss. 343-357.
99. *Wykaz treści dziesięciu roczników (1958-1967) kwartalnika „Prawo Kanoniczne”*, „Prawo Kanoniczne” 11(1968), nr 3-4, ss. 359-371.
100. *O zakonach, o osobach świeckich*, ATK, Warszawa 1968, ss. 382, w: *Zarys prawa kanonicznego, Prawo osobowe*, t. II, z. 4.
101. *Zgon O. Bernardino Rizzi OFMConv.*, „Collectanea Theologica”, 38(1968), s. 158.
102. Rec. Mirjam Prager, *Die religiösen Frauenorden, Aschaffenburg 1968*, „Collectanea Theologica” 38(1968), ss. 220-221.
103. *Udział Polski w literaturze franciszkańskiej. Bibliografia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 6(1968), nr 1, ss. 343-407; nr 2, ss. 263-353.

1969

104. *Rozwój stanów doskonałości w Polsce. Zgromadzenie sióstr misjonek św. Rodziny (1905 – 1959)*, „Prawo Kanoniczne” 12(1969), nr 1-2, ss. 35-118.

105. *Rewizja odpustów zakonów i stowarzyszeń*, „Prawo Kanoniczne” 12(1969), nr 1-2, ss.137-146.
106. *Rec. Simeon a S. Familia, De vita religiosa documenta selecta, Romae 1967.* – „Prawo Kanoniczne” 12(1969), nr 1-2, ss. 351-352.
107. *Nowy wykaz odpustów (Enchiridion indulgentiarum)*, „Prawo Kanoniczne” 12(1969), nr 3-4, ss. 79-94.
108. *Nowe formy zrzeszeń katolików świeckich w XIII wieku*, „Prawo Kanoniczne” 12(1969), nr 3-4, ss. 201-213.
109. *Polska bibliografia teologiczna za lata 1940-1948* [współred. A. Schletz], ATK, Warszawa 1969, ss. 210. .
110. *Czy katolicy zamordowani w obozach koncentracyjnych są męczennikami?*, „Collectanea Theologica” 39(1969), ss. 151-155.
111. *Udział Polski w literaturze franciszkańskiej. Bibliografia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 7(1969), nr 1 – ss. 203-295; nr 2 – ss. 339-421.

1970

112. *Rec. Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, tom I Katowice 1968*, „Prawo Kanoniczne” 13(1970), nr 1-2, ss. 285-287.
113. *Formacja zakonna w świetle instrukcji z dnia 6.I.1969 r.*, „Prawo Kanoniczne” 13(1970), nr 3-4, ss. 3-22.
114. *Materiały do historii nauki i literatury prawa kanonicznego w Polsce. Wstęp*, „Prawo Kanoniczne” 13(1970), nr 3-4, ss. 273-274.

1971

115. *Odnowiony obrzęd profesji zakonnej*, „Collectanea Theologica” 41(1971), ss. 179-186.
116. *Studium o ojcu Maksymilianie Kolbe*, [red.], ATK, Warszawa 1971, ss. 289.
117. *O. Maksymilian Kolbe, środowisko życia i działalności*, [red.], ATK, Warszawa 1971, ss. 271.
118. *Posoborowa odnowa klauzury mniszek*, „Prawo Kanoniczne” 14(1971), nr 1-2, ss. 87-104.
119. *Rozwój stanów doskonałości w Polsce. Konstytucje zgromadzenia sióstr franciszkanek od cierpiących (1884-1954)*, „Prawo Kanoniczne” 14(1971), nr 1-2, ss. 105-121.
120. *Rec. Rituale Romanum... Ordo professionis religiosae, editio typica, Typ. Poligl. Vaticanis 1970*, „Prawo kanoniczne” 14(1971), nr 1-2, ss. 333-334.
121. *E. Catazzo, La vita religiosa nel Magistero Pontificio postconciliare, Vicenza 1969*, „Prawo Kanoniczne” 14(1971), nr 1-2, s. 334.
122. *O. Stefan Wawrzkowicz*, „Prawo Kanoniczne” 14(1971), nr 1-2, ss. 329-330.
123. *Przygotowanie procesu 'de miraculo'*, „Prawo Kanoniczne” 14(1971), nr 3-4, ss. 396-401.
124. *Polska bibliografia teologii i prawa kanonicznego za rok 1969*, ATK, Warszawa 1971, ss. 168.
125. *Prawo zakonne po Soborze Watykańskim II*, ATK, Warszawa 1971, ss.264.

Roman Joachim Bar OFMConv (1912 – 1997)

126. *Działalność naukowa Wydziału Prawa Kanonicznego w latach 1965-1970*, w: *Działalność naukowa Akademii Teologii Katolickiej*, ATK, Warszawa 1971, ss. 384-521.

1972

127. *Polska bibliografia teologii i prawa kanonicznego za rok 1970* [red.], ATK Warszawa, 1972, ss. 80.
128. *Nieszczęśliwy przypadek czy męczeństwo? Refleksje kanonisty nad śmiercią Karoliny Kózkówny* [współred. J. Białobok], „Prawo Kanoniczne” 15(1972), nr 1-2, ss. 119-158.
129. Rec. Ks. T. Bielski, *Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II*, Poznań – Warszawa 1970, „Prawo Kanoniczne” 15(1972), nr 1-2, s. 249.
130. Rec. *Posoborowe prawodawstwo kościelne, zebrał i przetł. ks. E. Szafrowski, t. 1-2*, Warszawa 1968-1970, „Prawo Kanoniczne” 15(1972), nr 1-2, ss. 249-251.
131. *Nowy obrzęd konsekracji dziewic*, „Prawo Kanoniczne” 15(1972), nr 1-2, ss. 251-253.
132. B. Żynda, *Bibliografia wydawnictw Księgarni św. Wojciecha 1895-1970*. Poznań 1970, „Collectanea Theologica” 42(1972), s. 216.
133. *Polska bibliografia teologii i prawa kanonicznego za lata 1949-1968* [współred. R. Sobański], ATK, Warszawa 1972, ss. 455.
134. *Salawa Aniela*, w: *Hagiografia polska, słownik bio-bibliograficzny*, t. 2, Poznań 1972, ss. 294-300.
135. Rec. A. Casieri, *Il miracolo nelle cause di beatificazione e di canonizzazione e possibilità di aggiornamento*, Roma 1971, „Prawo Kanoniczne” 15(1972), nr 3-4, ss. 259-260.

1973

136. *Aniela Salawa*, „Rycerz Niepokalanej” [ed. S. Severa] 34(1973), ss. 53-55.
137. *Eredità letteraria del B. Massimiliano Kolbe*, „Miles Immaculatae” 9(1973), ss. 115-117.
138. *Bł. Maksymilian Maria Kolbe. Wybór pism* [red.], ATK, Warszawa 1973, ss. 664.
139. *Polska bibliografia nauk kościelnych za rok 1971* [współred. R. Sobański], ATK, Warszawa 1973, ss. 104.
140. *Przygotowania do rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego według nowej procedury*, „Biuletyn Informacyjny” Postulatorskiego Ośrodka Studiów w Rzymie 7(1973), nr 3, ss. 23-28.
141. Hasła w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973:
– *Adoratorki*, kol. 105-107.
– *Antonianki*, kol. 668.
– *Augustianki w Polsce*, kol. 1084.

1974

142. *Stulecie zgromadzeń bezhabitowych w Polsce*, „Rycerz Niepokalanej” 35(1974), ss. 113-114.

143. *Przed beatyfikacją Czcigodnej Śl. B. Marii Teresy Ledóchowskiej*, „Biuletyn Informacyjny” Postulatorskiego Ośrodka Studiów w Rzymie 8(1974), ss. 51-53.
144. Rec. M. Winowska, *Prawo do miłosierdzia, Posłannictwo Siostry Faustyny, Paris 1974*, „Biuletyn Informacyjny” Postulatorskiego Ośrodka Studiów w Rzymie 8(1974), ss. 60-61.
145. Rec. J. Frankowski, *Polska bibliografia biblijna adnotowana za lata 1964-1968, Warszawa 1971*, „Miscellanea Francescana”, 74(1974), s. 265.
146. Rec. St. Napiórkowski, *Historia ruchu ekumenicznego, Lublin 1972*, „Miscellanea Francescana” 74(1974), s. 266.
147. Rec. *Atti del Congresso Internazionale di Diritto Canon. La Chiesa dopo il Concilio, Roma 1970, Milano 1972*, „Apollinaris” 67(1974), ss. 265-267.
148. Rec. *L'Incontro Interfrancescano nel 750° della regola „bollata” (1223-1973), Venezia 1973*, „Prawo Kanoniczne” 17(1974), nr 3-4, ss. 306-307.
149. *Sprawy polskie w Kongregacji dla Spraw Świętych*, „Biuletyn Informacyjny” Postulatorskiego Ośrodka Studiów w Rzymie 8(1974), ss. 132-138.
Przedruk: „Prawo Kanoniczne” 18(1975) nr 3-4, ss. 351-359.
150. *Błogosławiony Maksymilian Maria Kolbe, dokumenty, artykuły, opracowania* [red.], Niepokalanów 1974, ss. 430.
151. *Hasła w: Dizionario degli istituti di perfezione, vol. I, Roma 1974*:
– *Beata Maria Vergine di Misericordia, Suore della*, kol. 1146-1148.
– *Benedittine missionarie*, kol. 1269-1270.
– *Benedittine samaritane della Croce di Cristo*, kol. 1278-1279.
– *Boniakowski Czesław Antoni*, kol. 1518.

1975

152. *Polskie sprawy beatyfikacyjne i kanonizacyjne w Kongregacji dla Spraw Świętych*, „Biuletyn Towarzystwa Przyjaciół Teologii i Filozofii chrześcijańskiej”, Rzym 5(1975), ss. 16-18.
153. *Setna rocznica powstania w Polsce zgromadzeń zakonnych bezhabitowych*, „Biuletyn Towarzystwa Przyjaciół Teologii i Filozofii chrześcijańskiej”, Rzym 5(1975), s.19.
154. *Wybór pism Bolesławy Lament* [red.], Rzym 1975, ss. 185.
155. *Zmiana przepisów o wydaleniu z zakonu*, „Prawo Kanoniczne” 18(1975), nr 1-2, ss. 69-71.
156. *Listy postulacyjne*, „Biuletyn Informacyjny” Postulatorskiego Ośrodka Studiów w Rzymie 9(1975), ss. 27-29. Przedruk: „Prawo Kanoniczne” 19(1976), nr 1-2, ss. 343-345.
157. *Il martirio di Massimiliano Kolbe*, Roma 1975, ss. 119.

1976

158. *Zmiana przepisów kanonicznych o wydawaniu książek treści religijnej*, „Prawo Kanoniczne” 19(1976), nr 1-2, ss. 93-97.
159. Rec. *Dizionario degli istituti di perfezione, vol. I Roma 1974*, „Prawo Kanoniczne” 19(1976), nr 1-2, ss. 283-285.

160. *Działalność ustawodawcza biskupa przemyskiego J. S. Pelczara – (1900-1924)*, „Prawo Kanoniczne” 19(1976), nr 3-4, ss. 81-111.
161. *Konferencje ascetyczne, notatki słuchaczy z przemówień Ojca Maksymiliana Kolbego*, [współred. J. A. Książek, W. K. Kaczmarek], Niepokalanów 1976, ss. 460.
162. *Rec. S. Congr. pro Causis Sanctorum, Index ac status causarum beatificationis Servorum Dei et canonizationis Beatorum, Romae 1975*, „Collectanea Theologica” 46(1976), ss. 219-220.
163. Hasła w: *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1976:
 - *Bernardynki amerykańskie*, kol. 315-316.
 - *Betanki*, kol. 336.
 - *Bober Piotr ks.*, kol. 689.
 - *Bouix Marie Dominique*, kol. 850.
 - *Bracia misjonarze kresowi*, kol. 999.
 - *Bracia samarytanie św. Franciszka z Asyżu*, kol. 1005-1006.
 - *Bracia Serca Jezusowego*, kol. 1006.
 - *Brzeziński Józef*, kol. 1134.
164. Hasło w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. III, Roma 1976,
 - *Czeska Maciejowska Sofia*, kol. 368.

1977

165. *Ks. prof. Marian Alfons Myrcha*, „Prawo Kanoniczne” 20(1977), nr 3-4, ss. 5-10.
166. *Rec: Konferencje ascetyczne, notatki z przemówień Ojca Maksymiliana Kolbego*, Niepokalanów 1976, „Collectanea Theologica” 47(1977), fasc. II, ss. 242-243.
167. *Prawo zakonne po Soborze Watykańskim II*, ATK, Warszawa 1977³, ss. 342.
168. *Compendio della vita della serva di Dio Bolesława Lament, scritto da suor G. B. Wołoszyn*, [red.], Roma 1977, ss. 96.
169. Hasła w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. IV, Roma 1977.
 - *Francescane Serve della Croce*, kol. 441-442.
 - *Fratelli della Misericordia di San Rocco*, kol. 669-870.
 - *Fratelli Missionari delle Terre di Confine*, kol. 674-675.
 - *Fratelli del Patrocinio di San Giuseppe*, kol. 689-690.
 - *Fratelli del Sacro Cuore*, kol. 699.
 - *Fratelli Samaritani di San Francesco d'Assisi*, kol. 701.
 - *Fratelli di Sant'Agostino del SS. Sacramento*, kol. 726.
 - *Gesù Cristo Misericordioso e Redentore, Suore di*, kol. 1135-1136.
 - *Immacolato Cuore di Maria di Kietrz*, kol. 1654-1655.

1978

170. *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772-1970*, [red.], ATK, Warszawa 1978, cz. 1 – ss. 258; cz. 2 – ss. 262; cz. 3 – ss. 302. Autorstwa J. Bara w cz. 1 są hasła:

- *Wstęp*, ss. 5-6.
 - *Prezentki*, ss. 51-52.
 - *Natywitanki*, ss. 89-90.
 - *Córki św. Franciszka*, s. 148.
 - *Antoninki*, ss. 150-151.
 - *Misjonarze kresowi*, s. 159.
 - *Bracia Opieki św. Józefa*, s. 160.
 - *Bracia samarytanie*, ss. 160-161.
 - *Wiadomości ogólne* (o zgrom. bezhabitowych), ss. 162-163.
 - *Posłanniczki Serca Jezusowego*, ss. 163-164.
 - *Elżbietanki cieszyńskie*, ss. 248-249.
 - *Franciszkanki Maryi Nieustającej Pomocy*, s. 258.
171. *Hasła w: Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. V, Roma 1978:
- *Jaroszewska Jadwiga*, kol. 303.
 - *Kulesza Jadwiga*, kol. 378.
 - *Lament Bolesława*, kol. 435-436.
 - *Missionarie della Sacra Famiglia di Białystok*, kol. 1604-1605.
 - *Marianum*, kol. 985.

1979

172. *Il processo di canonizzazione di San Stanislao*, „L'Osservatore Romano”, 13.V.1979, s. 5.
173. *Początki zgromadzenia sióstr św. Teresy od Dzieciątka Jezus (1936-1965)*, „Prawo Kanoniczne” 22(1979), nr 1-2, ss. 57-91.
174. *Prof. Bolesław Wilanowski*, „Prawo Kanoniczne” 22(1979), nr 1-2, ss. 259-263.
175. *Prace nad dziełem „Polscy kanoniści”*, „Prawo Kanoniczne” 22(1979), nr 1-2, ss. 324-325.
176. *Ku doskonałości zakonnej* [red.], ATK, Warszawa 1979, ss. 221.
177. *Schron na dachu, pamiątnik Żyda z 1943 roku*, „Tygodnik Powszechny” 33(1979), nr 29, s. 5.
178. *Chóry zakonne*. w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1979, t. 3, kol. 266.
179. *Czy została dokonana beatyfikacja Królowej Jadwigi?*, „Tygodnik Powszechny” 33(1979), nr 34, s. 6.
180. *Drogą rad ewangelicznych. Wprowadzenie do życia zakonnego* [współred. H. Brygołowna], ATK, Warszawa 1978, ss. 430.
181. *Rec. Miscellanea Amato Pietro Frutaz*, Roma 1978, „Collectanea Theologica” 49(1979), s. 209.

1980

182. *Przedmowa do dzieła: O. Albert Wojtczak, O. Wenanty Katarzyniec (1889-1921)*, w: *Chrześcijananie*, t. 4, Warszawa 1980, ss. 35-36.
183. *Matka Wincenta Jadwiga Jaroszewska (1900-1937)*, w: *Chrześcijananie*, t. 4, Warszawa 1980, ss. 329-343.

184. *Zgromadzenie Córek Serca Maryi (SS. Sercanek) w latach 1885-1958 (Rozwój stanów doskonałości w Polsce, nr 11)*, „Prawo Kanoniczne” 23(1980), nr 1-2, ss. 87-161.
185. *Śp. O. Władysław Stanisław Rymarz (1908-1979)*, „Prawo Kanoniczne” 23(1980), nr 1-2, ss. 238-240.
186. *Rozwój stanów doskonałości w Polsce (Program dalszej pracy)*, „Prawo Kanoniczne” 23(1980), nr 1-2, ss. 319-322.
187. *Bibliografie wydane przez Akademię Teologii Katolickiej*, „Collectanea Theologica” 50(1980), fasc. 4, ss. 185-187.
188. *Hasła w: Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. VI, Roma 1980.
– *Natività della Vergine, Suore della*, kol. 251.
– *Passione di Nostro Signore Gesù Cristo, Suore della*, kol. 1233.
189. *Konferencje wyższych przełożonych zakonów w Polsce (Powołanie i organizacja)*, „Prawo Kanoniczne” 23(1980), nr 3-4, ss. 99-116.

1981

190. *Polscy kanoniści (wiek XIX i XX)*, [red.], ATK, Warszawa 1981, cz. 1 – ss. 284, cz. 2 – ss. 281.
191. *Rec: W. Gramatowski, Z. Wilińska, Karol Wojtyła w świetle publikacji, bibliografia, Città del Vaticano 1980*, „Collectanea Theologica” 51(1981), fasc. 2, s. 208.
192. *Przebywanie zakonników poza domem zakonnym*, „Prawo Kanoniczne” 24(1981), nr 1-2, ss. 137-148.
193. *Wybór pism Marii Karłowskiej*, [red.], ATK, Warszawa 1981 ss. 268, *Polskie teksty ascetyczne*, t. I.
194. *Wybór pism Zofii Pauli Tajber i Kazimierzy Gruszczyńskiej*, [red.], ATK, Warszawa 1981, ss. 387, *Polskie teksty ascetyczne*, t. II.
195. *Wybór pism Leonii Marii Nastal i Wincenty Jadwigi Jaroszewskiej*, [red.], ATK, Warszawa 1981, ss. 379, *Polskie teksty ascetyczne*, t. III.
196. *Wybór pism ks. Jana Balickiego*, [red.], ATK, Warszawa 1981, ss. 626.
197. *Jeszcze o beatyfikacji bł. Jadwigi Królowej*, „Tygodnik Powszechny” 35(1981), nr 30, s. 2.
198. *Wybór pism o. Honorata Koźmińskiego, cz. I. Przemówienia o życiu zakonnym. Środki do leczenia chorób duszy*, [współred. G. Bartoszewski], ATK, Warszawa 1981, ss. 316, *Polskie teksty ascetyczne*, t. IV.
199. *Biogramy (307) w: H. E. Wyczawski [red.], Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, Warszawa 1981, ss. 570.

1982

200. *O. Gwido Józef Bar 1915-1942*, w: *Chrześcijananie*, t. 8 Warszawa 1982, ss. 135-140.
201. *Irena Dziewałtowska Gintowt (1922-1948)*, w: *Chrześcijananie*, t. 8 Warszawa 1982, ss. 373-383.
202. *S. Irena Dziewałtowska Gintowt, Miłość nie zna miary (Dziennik duszy)*, [red.], Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1982, ss. 588.

- 203. *Franciszkową drogą, duszpasterskie i ascetyczne materiały o św. Franciszku z Asyżu*, [red.], ATK, Warszawa 1982, ss. 408.
- 204. *Nowy statut Rycerstwa Niepokalanej (M.I.) objawem rozwoju prawa kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 25(1982), nr 3-4, ss. 101-106.
- 205. *Droga do kanonizacji*, „Tygodnik Powszechny” 36(1982), nr 41, s. 3.
- 206. *Proces kanonizacyjny bł. Maksymiliana Kolbego*, „Ład” 2(1982), nr 27, s. 1 i 4.
- 207. Rec: Kinga Strzelecka, Maksymilian M. Kolbe. *Für andere leben und sterben*, Freiburg i. Br. 1981, „Collectanea Theologica” 52(1982), fasc. 3, ss. 207-208.

1983

- 208. O. Albert Wojtczak, *Aniela Salawa*, [red.], ODISS, Warszawa 1983, ss. 340.
- 209. Rec: Ks. H. Misztal, *Causae historicae w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym*, Lublin 1981, „Prawo Kanoniczne” 26(1983), nr 1-2, ss. 317-324.
- 210. *Wybór pism o. Honorata Koźmińskiego*, cz. 2, [współred. G. Bartoszewski], ATK, Warszawa 1983, ss. 399, *Polskie teksty ascetyczne*, t. V.
- 211. *Polscy święci*, t. I, [red.], ATK, Warszawa 1983, ss. 359.
- 212. *Przełożona domu zakonnego, wskazania prawne i ascetyczne*, ATK, Warszawa 1983, ss. 211.
- 213. *Polscy święci*, t. II, [red.], ATK, Warszawa 1983, ss. 333.
- 214. Hasła w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. VII, Roma 1983:
 - Podgórski Antonius, kol. 18.
 - Potocka Sułkowska Ewa Karolina, kol. 190-191.

1984

- 215. *Polscy święci*, t. III, [red.], ATK, Warszawa 1984, ss. 339.
- 216. *Polscy święci*, t. IV, [red.], ATK, Warszawa 1984, ss. 349.
- 217. *Wybór pism ks. Juliana Młynarczyka*, [współred. J. Grzybek], ATK, Warszawa 1984, ss. 270, *Polskie teksty ascetyczne*, t. VI.
- 218. *Przedmowa*, w: *Wybór pism ks. W. Granata*, Warszawa 1984, ss. 3-4, *Polskie teksty ascetyczne*, t. VII.
- 219. *Błogosławiona Bronisława*, [red.], ATK, Warszawa 1984, ss. 102.

1985

- 220. *Polscy święci*, t. 7, [red.], ATK, Warszawa 1985, ss. 344.
- 221. *Postępowanie kanonizacyjne*, [współred. H. Misztal], ATK, Warszawa 1985, ss. 200.
- 222. *Błogosławiony Wincenty Kadłubek. Życie – kult – modlitwy*, [red.], ATK, Warszawa 1985, ss. 144.
- 223. *Prawo o instytucjach życia konsekrowanego*, [współred. J. Kałowski], ATK, Warszawa 1985, ss. 254.
- 224. *Błogosławiona Kinga, życiorys, zbiór modlitw*, [red.], ATK, Warszawa 1985, ss. 136.
- 225. *Przedmowa*, w: E. Twardosz, *Aniela Salawa wzór życia chrześcijańskiego*, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1985, ss. 75.

Roman Joachim Bar OFMConv (1912 – 1997)

226. *Błogosławiona Salomea, życiorys, modlitwy, pieśni*, [red.], ATK, Warszawa 1985, ss.135.
227. *Przedmowa*, w: S. Barcik, *Kalwaria Pałacowska*, Warszawa 1985, s. 6.

1986

228. *Polscy święci*, t. 6, [red.], ATK, Warszawa 1986, ss. 323.
229. *Poradnik kanonicznego prawa zakonnego*, ATK, Warszawa 1989, ss. 159.
230. *Polscy święci*, t. 9, [red.], ATK, Warszawa 1986, ss. 353.
231. *Apostołka Najświętszego Oblicza Pana Jezusa, Eliza Cejzik*, [red.], Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1986, ss. 191.
232. *Księga zmarłych OO. Franciszkanów w Polsce od roku 1850*, [red.], Kraków 1986, ss. 446.
233. *Odnowiona reguła trzeciego zakonu regularnego św. Franciszka*, „Prawo Kanoniczne” 29(1986), nr 3-4, ss. 101-111.
234. Rec: *S. Congr. pro Causis Sanctorum. Index ac status Causarum, Roma 1985*, „Prawo Kanoniczne” 29(1986), nr 3-4, ss. 273-274.
235. *Ś.p. O. Stanisław Wójcik*, „Prawo Kanoniczne” 29(1986), nr 3-4, ss. 271-272.
236. *Przewodnik dla spowiedników zakonnic. Wskazania prawne i duszpasterskie*, Druk. SS. Loretanek, Warszawa 1986, ss. 96.

1987

237. *Polscy święci*, t. 12, [red.], ATK, Warszawa 1987, ss. 226.
238. *Polscy święci*, t. 8, [red.], ATK, Warszawa 1987, ss. 328.
239. *Pragnę bardzo, aby wam dobrze było (Aniela Salawa)*, w: „W nurcie franciszkańskim”, Kraków 1987, t. 1, ss. 203-209.
240. *Polscy święci*, t. 11, [red.], ATK Warszawa 1987, ss. 315.
241. Rec: *Ks. J. Swastek, Św. Brygida Szwedzka i zakon Najśw. Zbawiciela, Lublin 1986*, „Prawo Kanoniczne” 30(1987), nr 1-2, ss. 270-274.
242. Rec: *Ks. H. Misztal, Biegli w postępowaniu kanonizacyjnym, Lublin 1985*, „Prawo Kanoniczne” 30(1987), nr 1-2, ss. 284-286.
243. *Droga do beatyfikacji królowej Jadwigi*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40(1987), nr 1, ss. 58-63.
244. *Reguła franciszkańskiego zakonu świeckich*, „Prawo Kanoniczne” 30(1987), nr 3-4, ss. 143-188.
245. *Na marginesie deklaracji o beatyfikacji królowej Jadwigi*, „Prawo Kanoniczne” 30(1987), nr 3-4, ss. 289-291.
246. *Rozwój życia zakonnego, rys historyczno-prawny*, w: *Apostolskie posłannictwo zakonów*, Pallottinum, Poznań 1987, ss. 13-21.
247. *Wprowadzenie* w: O. I. Borkiewicz, *Aniela Salawa, opowiadania o życiu*, ATK, Warszawa 1987, ss. 5-7.
248. *Na śladach błogosławionej Karoliny*, „Gość Niedzielny” 64(1987), nr 46, s. 7.
249. *Polscy święci*, t. 10, [red.], ATK, Warszawa 1987, ss. 327.

1988

250. *Jego śladami. Kazania o św. Franciszku z Asyżu*, [red.], ATK, Warszawa, ss. 226.
251. Hasła w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. VIII, Roma 1988:
– *Santa Teresa di Bambino Gesù, suore di*, kol. 771-772.
– *Serve di Gesù nell' Eucarestia*, kol. 1328.
252. *S. Bernardyna Maria Jabłońska, Wybór pism*, [red.], Kraków 1988, ss. 90.
253. *Historia procesu do beatyfikacji Służebnicy Bożej Anieli Salawy*, „Prawo Kanoniczne” 31(1988), nr 3-4, ss. 283-290.

1989

254. *Wypowiedzi Służebnicy Bożej Anieli Salawy*, [red.], Kraków 1989, ss. 23.
255. *Błogosławiona Kinga, życiorys, zbiór modlitw, wydanie drugie*, ATK, Warszawa 1989, ss. 136.
256. *Rosenbaiger Kazimierz Samuel*, w: *Polski słownik biograficzny*, Kraków-Wrocław 1989, t. 32, ss. 132-133.
257. *Święty Jacek, życiorys, modlitwy, pieśni*, [red.], ATK, Warszawa 1989, ss. 78.
258. *Praktyka administracyjna w zakonach żeńskich*, „Prawo Kanoniczne” 32(1989), nr 1-2, ss. 233-261.
259. *Aniela Salawa, Dziennik*, [red.], ATK, Warszawa 1989, ss. 111.

1990

260. *Listy Sługi Bożego Wenantego Katarzyńca do św. Maksymiliana Kolbego*. w: „W nurcie franciszkańskim”, Kraków 1990, t. 2, ss. 163-172.
261. *Informacja o literaturze franciszkańskiej w języku polskim od 1976 r.*, w: „W nurcie franciszkańskim”, Kraków 1990, t. 2, ss. 245-257.
262. *Sanktuarium Matki Wolności. Historia obrazu i kultu Matki Bożej od Wykupu Niewolników zwanej Świętojańską w kościele Sióstr Prezentek w Krakowie*, [red.], ATK, Warszawa 1989, ss. 135.
263. *Stanisław Kazimierczyk zwany błogosławionym. Życie, kult, modlitwy, pieśni*, [red.], ATK, Warszawa 1989, ss. 72.
264. *Wybór pism dominikańskich*, [współred. Z. Mazur OP], ATK, Warszawa 1989, ss. 286.
265. *Chrześcijański sens cierpienia w świetle życia Służebnicy Bożej Anieli Salawy*, [współred. R. Wierna], Kraków 1990, ss. 48.
266. *Sługa Boży Wenanty Katarzyniec, rys życia i praktyka cnót*, Kraków 1990, ss. 48.
267. *Wybór pism Zofii Pauli Tajber*, cz. II, [red.], Kraków 1990, ss. 176.
268. *Wierna Utajonej Miłości. Rys życia i wybór pism Kolumby Róży Białeckiej*, [współred. Z. Mazur], Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1990, ss. 189.

1991

269. *Błogosławiona Aniela Salawa*, Kraków 1991, ss. 20.
270. *Droga do beatyfikacji Rafała Chylińskiego*, „Prawo Kanoniczne” 34(1991), nr 3-4, ss. 215-218.

Roman Joachim Bar OFMConv (1912 – 1997)

- 271. O. A. Sanna OFMConv, *Powołanie i misja w Kościele błogosławionej Anieli Salawy*, [redakcja przekładu B. Gancarza], Kraków 1991, ss. 47.
- 272. *Służba czy SŁUŻBA?* „Rycerz Niepokalanej” [ed. S. Severa] 11(1991), ss. 341-342.
- 273. *Zbiór źródeł do poznania życia i cnót błogosławionej Anieli Salawy*, [red.], Kraków 1991, ss. 584.

1992

- 274. *Synody przemyskie biskupa Pelczara*, w: *Józef Sebastian Pelczar... w przededniu beatyfikacji, sesja naukowa z 26-27 kwietnia 1991 r.*, Kraków 1992, ss. 85-93.

1993

- 275. *Beatyfikacja bł. Jakuba Strzemię i możliwość jego kanonizacji (Refleksje jubileuszowe)*, w: „W nurcie franciszkańskim”, Kraków 1993, t. 3, ss. 121-125.
- 276. *Sługa Boży Michał Rapacz, kapłan i męczennik (1904-1946)*, Kraków 1993, ss. 16.

1994

- 277. *Refleksje na tle życia i cnót Służebnicy Bożej Małgorzaty Łucji Szewczyk (1828-1905) współzałożycielki Zgromadzenia Sióstr Serafitek*, [współred. I. Borkiewicz], Kraków 1994, ss.164.

1995

- 278. *Znak miłości Peru. Życie i męczeństwo dwóch kapłanów franciszkańskich w Peru 1991r.*, [współred. J. Wysoczański], „Bratni Zew”, Kraków 1995, ss. 122.

OMÓWIENIA I RECENZJE

Iga Czackowska, *Pomiędzy potopem a tęczą. Ekumeniczne studium integralności stworzenia.*

Seria wydawnicza „Jeden Pan, jedna wiara”. Studia i rozprawy Instytutu Ekumenicznego KUL, RW KUL, Lublin 1998, ss. 160.

Mijający wiek był dla podzielonych Kościołów chrześcijańskich okresem narodzin i rozwoju ruchu ekumenicznego. Czy zakończy się on symbolicznym spotkaniem wyznań chrześcijańskich i wielkich monoteistycznych religii w Ziemi Świętej? Czy obecnie nadzieja na jedność chrześcijan ma mocne podstawy?

Prowadzony od kilkudziesięciu lat dialog ekumeniczny odbywa się zasadniczo w trzech nurtach: misyjnym, doktrynalnym i praktycznym. Dla nurtu doktrynalnego i praktycznego najważniejszą płaszczyzną współpracy jest Światowa Rada Kościołów (ŚRK). Utworzona w 1948 r. skupia dziś 332 Kościoły protestanckie i prawosławne ze 100 krajów świata. Stawia sobie cele nie tylko religijne, np. IV Zgromadzenie Ogólne w Uppsali w 1968 r. podkreślając znaczenie służby chrześcijańskiej, wiele uwagi poświęciło sprawom sprawiedliwości społecznej i ekonomicznej, zwłaszcza nędzy i rasizmowi, a w 1983 r. na VI Zgromadzeniu Ogólnym w Vancouver zainaugurowano program „Sprawiedliwość, Pokój, Integralność Stworzenia” (JPIC). ŚRK jest obecnie światowym autorytetem w sprawach dotyczących pokoju, sprawiedliwości oraz ekologii i to zarówno na płaszczyźnie rozważań teoretycznych, jak i działań praktycznych. Jednak, zajmując się tą problematyką w naszym kraju, można dojść do wniosku, że ów autorytet w Polsce jest praktycznie nie obecny. Czy wynika to jedynie z braku zainteresowania lub dominującą rolą Kościoła katolickiego? Oto zatem wielkie źródło nieodkryte.

Powitać zatem należy pracę Igi Czackowskiej, która po raz pierwszy w Polsce prezentuje refleksję teologiczną i dokonania ŚRK w dziedzinie szeroko rozumianej ekologii, tym bardziej, że – według opinii autorki – „trudno sobie wyobrazić chrześcijańską odpowiedź na kryzys ekologiczny bez uwzględnienia dorobku ŚRK” (s. 8). Wcześniej publikowane przez autorkę artykuły: *Kościoły chrześcijańskie wobec kryzysu ekologicznego*, „Roczniki Teologiczne” t. XXXVIII-XXXIX, z. 2(1991-1992), ss. 151-160; *Zaangażowanie ekologiczne*

ne ŚRK, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2(1994), ss. 29-44; *Przyroda we wspólnocie z Bogiem i człowiekiem*, „Konteksty” 3-4(1994), ss. 158-166; *Zagadnienia ekologiczne w pracach i dokumentach Światowej Rady Kościołów*, „Człowiek i przyroda” 2(1995), ss. 81-100 oraz tłumaczenia niektórych dokumentów ŚRK takich jak *Dokument końcowy Światowego Zgromadzenia na rzecz Sprawiedliwości, Pokoju i Integralności Stworzenia w Seulu*, 5-12.03.1990, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1(1993), ss. 29-71 (razem z E. Adamiak); *Kosztowna jedność. Konsultacja Światowej Rady Kościołów na temat: Koinonia a Sprawiedliwość, Pokój i Integralność Stworzenia*, Ronde, Dania 24-28.02.1993, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1(1994), ss. 55-71 zachęcały do gruntownego przestudiowania tego tematu.

We wstępie swojej rozprawy I. Czackowska omawia genezę zainteresowania Światowej Rady Kościołów problematyką ekologiczną zwłaszcza w ramach programu „Sprawiedliwość, Pokój, Integralność Stworzenia” (JPIC). Między rokiem 1985, kiedy to rozpoczęły się ważniejsze dla ekologii spotkania a rokiem 1993, kiedy praca powstawała, odbyło się szereg spotkań różnych gremiów ŚRK oraz opublikowano wiele dokumentów. Materiał bibliograficzny omawianej pracy obejmuje 16 dokumentów podejmujących tematy ekologii oraz kilkanaście innych pośrednio z tą dziedziną związanych. Pomocne są tu również teksty referatów ze spotkań na których nie uwzględniono wspólnego stanowiska. Wszystkie one odzwierciedlają pracę teologów różnych wyznań, uwzględniają opinie i odkrycia przedstawicieli nauk szczegółowych, uważnie przypatrują się dawnym mitom oraz intuicjom innych religii. Odnajdujemy tu „ducha” wielu teologów i myślicieli nawet nie związanych blisko ze ŚRK, pochodzących z różnych tradycji religijnych i filozoficznych. Autorka podjęła się zadania przyjrzenia się im pod kątem współczesnej teologii integralności stworzenia. Warto zatem – razem z autorką – zastanowić się, czym jest owa integralność stworzenia stanowiąca kategorię normującą myślenie teologiczne prezentowanych dokumentów? Warto też rozważyć, czy chrześcijaństwo będzie w stanie zaproponować współczesnemu światu zharmonizowaną, głęboką intelektualnie i moralnie wizję Boga, człowieka i pozostałych stworzeń, jeżeli do tej pory nie zdołało rozbudzić w człowieku wystarczającej wrażliwości na przyrodę? Przyglądając się tekstom ŚRK można szukać sposobu, jak zbudować spójny system, który połączyłby źródłowe dla chrześcijaństwa pojęcia hebrajskie z wrażliwością myślenia europejskiego, azjatyckiego, afrykańskiego, a ponadto uwzględniał osiągnięcia współczesnej nauki? Dalej, idąc ścieżką proponowaną przez I. Czackowską, można postawić kolejne trudne pytanie: w jakiej mierze taka chrześcijańska propozycja może odegrać znaczącą rolę pośród wielu współczesnych systemów, prądów, nurtów myślowych, które często całkowicie odmiennie mówią o Bogu, człowieku i przyrodzie? I jeszcze jedno, trochę retoryczne pytanie: czy wystarczające będą spektakularne działania po-

Omówienia i recenzje

jedynczych chrześcijan i Kościołów, czy raczej wiarygodne i przekonujące okaże się ogólnochrześcijańskie, prawdziwie ekumeniczne zaangażowanie na rzecz ekologii? (s. 11).

Autorka odważnie podejmuje próbę odpowiedzi na te niełatwe pytania, a przynajmniej pragnie systematycznie zaprezentować wizję integralności stworzenia zawartą w dokumentach Światowej Rady Kościołów. Czy zdoła obronić się przed „potopem” trudności? Czy dane jej będzie ujrzeć „tęczę” wieńczącą dzieło? Czy raczej znajdzie się w pełnej napięcia i niepokoju sytuacji „pomiędzy”?

Pięć rozdziałów rozprawy omawia kolejno przejawy kryzysu integralności stworzenia, podstawowe postulaty stawiane teologii integralności stworzenia oraz trzy aspekty tej integralności: w odniesieniu do Boga, do stworzenia i do człowieka. I. Czackowska zdecydowała się w swoim wykładzie połączyć w logiczną całość treści tekstów pochodzące z tak różnych tradycji, jak teologia prawosławna i feministyczna, teistyczna i panteistyczna, jak kosmologia kreacjonistyczna i ewolucyjna. Dzięki temu zabiegowi może wśród „najgłębszych korzeni” kryzysu ekologicznego wymienić w jednym ciągu grzeszność człowieka i jego strach przed śmiercią opierając się na prawosławnym dokumencie *Orthodox Perspectives on Creation* oraz hierarchiczno-dualistyczne i antropocentryczne myślenie dominujące w filozofii i teologii krytykowane szczególnie przez nurt feministyczny.

Istotne w analizie zjawiska kryzysu ekologicznego w pracach ŚRK jest zwrócenie uwagi, że dotyczy on nie tyle przyrody, co człowieka oraz że ma on wymiar globalny i jest wynikiem zarówno nawarstwień historycznych jak i dzisiejszych uwarunkowań. Natomiast samo omówienie przejawów tego kryzysu oparte jest w głównej mierze na znanych opracowaniach agencji ONZ.

Cenniejsza wydaje się prezentacja perspektyw kobiet, rdzennej ludności, wyznawców innych religii czy ludzi nauki, które mogą być inspirujące dla teologii stworzenia. Bowiem, zdaniem autorki, nowy jej kształt nie zależy jedynie od przemyślenia na nowo tradycyjnej teologii chrześcijańskiej, nie może też ograniczać się do jednej tylko kultury czy jednego sposobu ujmowania rzeczywistości właściwego naukowo-technicznej kulturze Północy, lecz powinien uwzględnić także myśl innych kultur. Na przykład, głos rdzennych mieszkańców różnych kontynentów spowodował złączenie kwestii sprawiedliwości społecznej i sprawiedliwości ekologicznej. Oni bowiem, chociaż mieszkają na własnej ziemi, nie są wolni; obce systemy ekonomiczne uniemożliwiły wypracowanie własnych modeli gospodarki, a dziś niszczą ich środowisko naturalne często pozbawiając środków do życia.

Innym ważnym postulatem formułowanym przez współczesnych teologów jest uwzględnienie odkryć naukowo-technicznych, zwłaszcza w odniesieniu do przyrody. Cytowany w książce anglikański teolog i fizyk John Polkinghorne stwierdził: „Wiara w Boga jest wiara integrująca różne aspekty ludzkiego do-

świadczenia. Jeśli jest to rzeczywiście prawdą, to nauki i teologia są za sobą powiązane, potrzebują się wzajemnie” (s. 58). Oczywiście, nie chodzi tu o „God of the gaps” – o wypełnienie wiarą luk w wiedzy naukowej, lecz o teologię, która biorąc pod uwagę sugestie nauk szczegółowych zmienia rozłożenie akcentów dotychczasowej antropocentrycznej wizji świata. Jest to istotne dla teologicznego, integrującego i holistycznego wyjaśniania rzeczywistości zgodnie z danymi naukowymi a także dla określenia moralnych kryteriów uprawiania nauki i rozwoju technologii, tak ważnych w obecnym gwałtownym postępie biotechnologii czy genetyki.

Te prezentacje wyznaczyły kontekst dla omówienia trzech aspektów integralności stworzenia: nauka o Bogu, o stworzeniu i o człowieku. Iga Czaczkowska czyni to w kolejnych trzech rozdziałach. A zaczyna stawiając szereg pytań. W kontekście obrazu Boga, podstawowego tematu każdej religii oraz zależnego od niego obrazu człowieka i całego stworzonego świata pyta: „Czy obraz Boga, przedstawiany we współczesnej teologii ekologicznej, jest identyczny z obrazem Boga tradycyjnej teologii? Czy w ogóle istnieje jakiś jeden obowiązujący i powszechnie w chrześcijaństwie przyjmowany obraz Boga? W jakiej mierze język i symbole, którymi posługują się współcześni, wpływają na obraz Boga? Czy i w jakim sensie postulat uwzględniania odkryć nauk szczegółowych ma znaczenie dla naszego słowa o Bogu? W jakiej mierze Bóg żywego doświadczenia wierzącego chrześcijanina jest Bogiem teologicznej refleksji?” I dalej, w kontekście teologii integralności stworzenia: „Co dla samego Boga oznacza, iż stworzył świat różny od siebie, a jednocześnie pozostający w nim w bliskich relacjach? W jaki sposób Bóg doświadcza tego świata i jak w nim uczestniczy? Jak współczesna teologia stworzenia rozwiązuje kwestie transcendencji i immanencji Boga? Co stwierdza na temat wszechmocy i wszechwiedzy Boga?” (s. 61).

To trudne pytania, ale otwierają wspaniałą perspektywę intelektualną i zachęcają do lektury, tym bardziej, że autorka swe rozważania prezentuje pięknym językiem i z dużą erudycją teologiczną, co szczególnie widać, gdy omawia tak trudne zagadnienia, jak chrystologia kosmiczna, trynitarny kontekst stworzenia czy pneumatologia stworzenia.

Wśród obrazów Boga uwagę zwraca panenteistyczny model Boga zwany czasem teizmem neoklasycznym, który mówi, że Bóg jest związany z kosmosem, chociaż się z nim nie utożsamia; jest obecny wewnątrz świata i uczestniczy w radościach i cierpieniach swoich stworzeń. Tu Bóg Stwórca jest Bogiem Zbawcą i Bogiem Uświęcicielem, Bogiem Początku i Bogiem Końca. I choć model ten wydaje się być szczególnie biblijnym także i on wzbudza dalsze pytania: „W jaki sposób Bóg jest obecny w stworzeniach? Jeżeli Bóg wypełnia stworzenia, to i one w jakiś sposób są obecne w Bogu. W jaki sposób można mówić o transcendencji Boga, skoro Bóg wypełnia stworzenia? Kim lub czym jest dla Boga stworzony przez Niego świat?” (s. 71).

Omówienia i recenzje

Przystępując do omówienia eschatologicznej orientacji wszystkich stworzeń Czackowska wskazuje na cztery główne tematy: stworzenie, nowe stworzenie, przymierze i Królestwo Boże. Używając języka T. Kuhna i współczesnej teorii nauki nazywa je paradygmatami integralności stworzenia, gdyż mają one „zdolność systematyzacji całościowej wiedzy o stworzeniu” (s. 89); mają charakter biblijny i teologiczny a dopełniając się ukazują prawdy o stworzeniach z różnych perspektyw; „ukazują napięcie między stworzeniem a wypełnieniem, między obietnicą a realizacją obietnicy” (s. 115).

Możemy sprawę przybliżyć ukazując, jako swego rodzaju ich „miejsce realizacji”, tajemnicę Eucharystii.

Kościół, wspólnota Nowego Przymierza, celebruje Eucharystię, która sama w sobie jest aktem przymierza, stale przez Boga odnawianym. Biorąc udział w Eucharystii potwierdzamy nasze pragnienie włączenia się w przymierze, w jego utrzymywanie i przekazywanie (wyrażane m.in. przez znak pokoju). Materialne elementy w Eucharystii, chleb, wino i woda, objawiają stałą obecność Chrystusa pośród stworzeń. Dzięki łamaniu chleba uczniowie rozpoznają Jezusa, zatem materia tego świata umożliwia rozpoznanie Boga i nawiązanie z Nim kontaktu; staje się więc pośrednikiem pomiędzy Bogiem a człowiekiem, przybliża boską rzeczywistość. Z drugiej strony, człowiek, podnosząc chleb i wino, głosi obecność Boga w świecie i dla świata; uświęca materialny świat, którego sam jest częścią oraz czyni go przestrzenią, gdzie króluje Bóg – Królestwem Bożym. Następuje ponowne zintegrowanie stworzeń w Chrystusie – rzeczywistość eschatologiczna, która realizuje się już teraz. A sam człowiek jest „kapłanem Bożego stworzenia”: reprezentuje Boga przed stworzeniami, a stworzenia przed Bogiem; stoi na granicy świata materialnego i duchowego, łącząc oba w sobie. Sakrament Eucharystii będąc miejscem spotkania tego, co Boskie i tego, co ziemskie antycypuje przyszłe niebo i ziemię oraz kształtuje sakramentalną postawę człowieka wobec świata. Człowiek wiedząc, że wszystko zostało stworzone przez Boga, jest jego własnością i ostatecznie w Bogu znajdzie spełnienie. A sprawując funkcję kapłana i pośrednika powinien na wzór Najwyższego Kapłana przyjąć postawę współczującą a nawet współcierpiącą wobec swych bliźnich – ludzi i innych stworzeń oraz ochotnie podjąć zadanie ochrony, troski i uzdrawiania świata.

Tak to tajemnica Eucharystii oprócz głównych tematów eschatologicznej orientacji wszystkich stworzeń ukazała nam również niektóre antropologiczne elementy teologii integralności stworzenia. Są one niezwykle istotne, bowiem określenie miejsca i roli człowieka w zachowaniu i utrzymaniu integralności stworzenia należy do najbardziej dyskusyjnych kwestii w teologii stworzenia.

Podsumowując swą prezentację wizji integralności stworzenia obecną w dokumentach Światowej Rady Kościołów i w refleksji współczesnych teologów I. Czackowska wskazała m.in. na szereg otwartych perspektyw badawczych

OMÓWIENIA I RECENZJE

we współczesnej teologii stworzenia oraz na walor etyczny i pedagogiczny takich badań. Dostarczają one materiału do sformułowania swoistego imperatywu ekologicznego, który pomógł by przezwyciężyć rozległy kryzys ekologiczny w świecie. W pracy widzimy, że ekologia i ekumenizm idą w parze, i to nie tylko ze względu na wspólny grecki źródłosłów. Oto wiara „przynagła rozum, aby przekraczał wszelkie bariery izolacji i nie wahał się ponosić ryzyka w poszukiwaniu wszystkiego, co piękne, dobre i prawdziwe” (Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 56).

Dla mnie osobiście, kapłana i franciszkanina, ekumeniczne studium teologa Igi Czackowskiej jest nie tylko wzbogaceniem o nowe perspektywy intelektualne i duchowe, ale również pięknym świadectwem doświadczenia chrześcijańskiego przeżytego wśród wspaniałości przyrody z troską, tak o stan świata w którym żyjemy, jak o jakość naszego chrześcijaństwa w XXI wieku.

Stanisław Jaromi OFMConv



ISSN 1427-292X