



ARCHIWUM
PROWINCJALNE
FRANCISZKANÓW
KRAKÓW - OFMconv

B-XIc-12



W NURCIE 12 FRANCISZKAŃSKIM

**W NURCIE
FRANCISZKAŃSKIM
12 (2003)**



© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne
OO. Franciszkanów w Krakowie
Kraków 2003 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” 12 (2003)

Redaguje zespół:

ZDZISŁAW JÓZEF KUJAS OFMConv (redaktor naczelny)
KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK OFMConv (sekretarz red., adiustacja)

Przekład streszczeń artykułów:

MARIA I STANISŁAW CYGAN (USA-NY)

Korekta:

MONIKA MAJKA

SKŁAD I ŁAMANIE
Biuro FSM
Franciszkańskie Spotkanie Młodych
31-004 Kraków, pl. Wszystkich Świętych 5
tel./fax: (012) 421 52 04
e-mail: poranafsm@poczta.onet.pl

Druk
„Pracownia AA”
31-101 Kraków, Pl. Na Groblach 5

Od Redakcji

Oddajemy dwunasty numer naszego periodyku „W nurcie franciszkańskim” za rok 2003, wydawanego przez Wyższe Seminarium Duchowne OFMConv w Krakowie.

Podobnie jak w numerach poprzednich, również w obecnym zachowana została dotychczasowa zewnętrzna szata graficzna oraz trójczłonowy wewnętrzny podział na: teologię, franciszkanizm, historię, których dopełnieniem są omówienia i recenzje. Zdecydowana większość autorów publikujących tutaj swoje artykuły to wykładowcy i osoby związane z w/w Wyższym Seminarium Duchownym.

Nie brak też autorów związanych z Instytutem Studiów Franciszkańskich, który skupia wokół siebie osoby należące do różnych rodzin franciszkańskich oraz autorów z innych środowisk naukowych.

Tematyka trzech głównych działów obejmuje zasadniczo szeroko rozumianą problematykę franciszkańską. Być może niektóre tytuły zdają się odbiegać treściowo od przyjętych założeń, ale tylko pozornie, bowiem w szerszym kontekście historyczno-teologicznym wiążą się ściśle z duchowością i historią franciszkańską, której przedstawienie i przybliżenie Czytelnikowi jest celem tego periodyku.

Serdecznie zapraszamy każdego P. T. Czytelnika, zainteresowanego teologią, duchowością i historią franciszkańską, do współpracy z redakcją. Oczekujemy również na wszelkie sugestie i uwagi co do zawartości rocznika.

o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv

SPIS TREŚCI

TEOLOGIA

Przemysław A. Wiśniewski OFMConv Jezus jako nowy Mojżesz i nowy chleb z nieba według ewangelii św. Jana (J 6, 22–59)	9
Michał Ćwierz Piotr Jan Olivi (1248–1298) <i>Principium de Christo, medio Scripturae</i>	35
Stanisław Mycek „Pluralistyczny” Bóg „tolerancyjnego” chrześcijanina	63
Anna Budkowska Absurd zła	77
Krzysztof Kościelniak Status teologiczny i prawny kobiety w islamie. Tradycja a zmiany prawne w ciągu ostatnich dziesięcioleci	105
Paweł Salamon OFMConv Znaczenie środków komunikacji społecznej w ocenie teologii katolickiej	115

HISTORIA

Symeon Józef Barcik OFMConv Franciszkańskie Studium w Krakowie	129
Andrzej Szafulski Życie cnotliwe podstawą moralności społecznej w kazaniach A. Węgrzynowicza OFMRef	143
Innocenty Rusecki OFM Życie i działalność bernardynów w latach okupacji i Polski Ludowej (1939–1952)	155

Symeon Józef Barcik OFMConv	
Ojciec Albert Wojtczak (1907–1962)	181
Zdzisław Gogola OFMConv	
Kościół w Polsce wobec wyzwań misyjnych w XX wieku	231

FRANCISZKANIZM

Norbert M. Siwiński OFMConv	
Aniol jako pośrednik pomiędzy Bogiem a człowiekiem w opisie trzynastowiecznych hagiografów św. Franciszka	249
Isidoro Liberale Gatti	
Prezentacja tomu <i>Atti del Convegno Internazionale sul Sisto IV</i>	273
Florian Szczęch OFMConv	
Reguły zakonne w życiu Kościoła i u św. Maksymiliana Kolbego	283
S. Serafia Pajerska SI. NSJ	
Święty tercjarz z Korczyny	297
Katarzyna Skowronek	
Motywy franciszkańskie w <i>Listach pasterskich Episkopatu Polski (1945–2003)</i> . Z rozważań językoznawcy	309
S. Serafia Pajerska SI. NSJ	
Na obrzeżach Brandstaetterowskiego franciszkanizmu	333
Jerzy Brusilo OFMConv	
Franciszkanie wobec nauk przyrodniczych. Uzasadnienie formacji ekoetycznej	365

OMÓWIENIA I RECENZJE

Józef Krętosz, <i>Katedra obrządku łacińskiego we Lwowie i jej proboszcz o. Rafał Kiernicki OFMConv w latach 1948–1991</i> , Księgarnia św. Jacka, Katowice 2003, ss. 243. <i>Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach</i> , nr 11.	379

TABLE OF CONTENTS

THEOLOGY

Przemysław A. Wiśniewski OFMConv Jesus as a new Messiah and new Bread from Heaven according to St. John's Gospel (John 6: 22–59).....	9
Michał Ćwierz Peter John Olivi (1248–1298) Principium de Christo, medio Scripturae	35
Stanisław Mycek “Pluralistic” God “of tolerant” Christian	63
Anna Budkowska The Absurd of Evil	77
Krzysztof Kościelniak Theological and legal status of women in Islam. Tradition vs. legal changes in last decades	105
Paweł Salamon OFMConv The Role of Mass Media in the Perspective of Catholic Theology	115

HISTORY

Symeon Józef Barcik OFMConv Franciscan Theological Seminary in Krakow	129
Andrzej Szafulski Virtuous Life as a Basis of social Morality in Homilies of A. Wegrzynowicz, OFM Ref.	143
Innocenty Rusecki OFM Life and Works of Bernardines under Occupation and People's Republic of Poland (1939–1952)	155

Symeon Józef Barcik OFMConv	
Father Albert Wojtczak (1907–1962)	181
Zdzisław Gogola OFMConv	
Church in Poland in relation to missionary challenges of the 20th century	231

THE FRANCISCAN'S ISSUES

Norbert M. Siwiński OFMConv	
The Angel as a Mediator between God and Man in the Writings of 13 th century Hagiographers of St. Francis	249
Isidoro Liberale Gatti	
Prezentacja tomu <i>Atti del Convegno Internazionale sul Sisto IV</i>	273
Florian Szczęch OFMConv	
Monastic Rules in the Life of the Church and St. Maximilian Kolbe	283
S. Serafia Pajerska SI. NSJ	
Third Order Saint from Korczyn	297
Katarzyna Skowronek	
The Franciscan Motives in "The Pastoral Letters of the Polish Episcopate" (1945–2003), based on Reflections of a Linguist	309
S. Serafia Pajerska SI. NSJ	
On the Periphery of Brandstaetter's Franciscanism	333
Jerzy Brusilo OFMConv	
Franciscans versus natural Sciences. Justification for the Postulate for the Formation of ecological Ethics	365

REVIEWS

Józef Krętosz, <i>Katedra obrządku łacińskiego we Lwowie i jej proboszcz o. Rafał Kiernicki OFMConv w latach 1948–1991</i> , Księgarnia św. Jacka, Katowice 2003, ss. 243. <i>Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach</i> , nr 11.	379

TEOLOGIA

Przemysław A. Wiśniewski OFMConv
W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 12(2003)

JEZUS JAKO NOWY MOJŻESZ I NOWY CHLEB Z NIEBA WEDŁUG EWANGELII ŚW. JANA (J 6,22–59)

Kościół Apostolski u końca I wieku stanął przed bardzo trudnym zadaniem określenia swej istoty. Jego członkowie zauważyli, że chrześcijaństwo nie jest tylko jedną z form realizacji judaizmu, ale jest religią autonomiczną, opartą jedynie na judaistycznych fundamentach. Wielu chrześcijan pochodzenia żydowskiego po roku 70 musiało dokonać radykalnego wyboru między Synagogą, która coraz ostrzej występowała przeciw *heretykom*, a Kościołem, który coraz odważniej odcinał się od struktur judaizmu.

Poza tym Kościół tworzyli także wyznawcy Chrystusa nie utożsamiający się z kulturą żydowską, pochodzący ze wszystkich zakątków ówczesnego świata. Również oni zadawali sobie pytanie o ich miejsce w Kościele, oraz o możliwość pogodzenia przesłania chrześcijańskiego z ich dotychczasowym światopoglądem kulturowo-religijnym.

Kościół obok problemów wewnętrznych musiał stawić czoło trudnościom zewnętrznym tj.: prześladowanie ze strony Żydów, niezrozumienie ze strony władz cesarstwa rzymskiego, tendencje tworzenia religii synkretycznej, pierwsze herezje gnostycko-doketyczne. Kościół miał świadomość, że nie zdoła określić swej natury oraz oprzeć się napływającym coraz to nowym trudnościom, jeśli nie da odpowiedzi na fundamentalne pytanie: Kim dla człowieka wierzącego jest Jezus z Nazaretu?

Wśród chrześcijan istniały różne, często fragmentaryczne obrazy Jezusa. Dla niektórych był wspaniałym nauczycielem, dla innych największym z proroków, jeszcze inni widzieli w nim eschatologicznego potomka Dawida, który już w niedalekiej przyszłości na ziemi utworzy swe królestwo.

Odpowiedź na powyższe pytanie zostało udzielone w dziele tzw. *szkoły Janowej*, które do kanonu ksiąg natchnionych zostało zaliczone jako Ewangelia św. Jana. Resumé tej odpowiedzi znajduje się w epilogu dzieła: *I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej książce, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego.* (J 20, 30–31).

Ewangelia św. Jana zdecydowanie i wyraźnie ukazuje Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego, który wypełnia w swym życiu wszystkie zapowiedzi mesjańskie Starego Testamentu i w ten sposób zaspokaja oczekiwania i tęsknoty wszystkich ludzi. W Janowym obrazie Jezusa jako Mesjasza można odnaleźć wiele starotestamentowych *miniatur* mesjańskich: Jezus to Syn Dawida, Syn Człowieczy, Syn Boży, Pan, Kapłan, Pasterz, Prorok, Zbawiciel, Baranek Boży. Jednak te przedstawienia nie dają jeszcze pełnego obrazu Chrystusa – Mesjasza.

Jezus tak jak w Kanie Galilejskiej kazał wypełnić stągwie wodą, a potem przemienił wodę w wino, tak też w swym życiu wypełnił wszystkie zapowiedzi mesjańskie, dokonując jednocześnie ich przemiany w nowy, wyjątkowy i niepowtarzalny obraz prawdziwego Mesjasza.

Jedną z postaci Starego Testamentu pełniącą funkcję zapowiedzi-znaku, którą można odnaleźć w Janowym obrazie Chrystusa jest Mojżesz. Nie jest to oryginalny zabieg autora czwartej Ewangelii, gdyż typologię osoby Mojżesza stosowano już w Starym Testamencie. Z łatwością bowiem można zauważyć, że już Jozue ukazwany jest według wzoru Mojżesza, podobnie kształtowana była sylwetka króla Dawida, cechy Sługi Jahwe, tajemniczy Taheb samarytan, Nauczyciel Sprawiedliwości esseńczyków, czy w końcu sam Jezus w Ewangeliach synoptycznych.

Jednakże między tymi ostatnimi a Ewangelią św. Jana zachodzi zasadnicza różnica w ukazaniu relacji Jezusa do Mojżesza. O ile bowiem synoptycy wykorzystują postać Mojżesza jako tło dla wyeksponowania nauki Jezusa, często budując między nimi antagonizm, o tyle u św. Jana Mojżesz jest ukazany jako zapowiedź-znak przyszłego Mesjasza.

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie Jezusa jako nowego Mojżesza, innymi słowy, odkrycie antytypu Mojżesza w obrazie Mesjasza przedstawionym w czwartej Ewangelii. Praca ta nie będzie obejmowała jednak całego dzieła Janowego, lecz jedynie jego fragment – tzw. *Mowę eucharystyczną*, której tekst jest emblematycznym przykładem dokonanej przez Jezusa transpozycji.

W omawianej perykopie Jezus jawi się jako nowy Mojżesz, prezentując siebie jako Dawcę nowego pokarmu. Już na tym poziomie odsłania się przewaga Jezusa w stosunku do Mojżesza, który był jedynie pośrednikiem, a nie dawcą pokarmu. Kolejną odsłoną jest jakość daru: pokarm Mojżesza był nietrwały, a spożywający go z czasem pomarli; pokarm Jezusa jest wiecznotrwały i zapewnia życie wieczne. Punktem kulminacyjnym manifestacji mesjańskiej Jezusa

jest doprowadzenie do tożsamości Dawcy i Daru, co jest wydarzeniem bez precedensu.

A zatem sposób ukazania nowości Jezusa nie polega na bezwiednym powielaniu czynów Mojżesza, lecz na dokonaniu procesu demitologizacji osoby Mojżesza i jego pokarmu – manny, przejęciu całego ładunku mesjańskiego, który do tej pory był sprzężony z Mojżeszem i manną, oraz na zaoferowaniu całkiem nowego pokarmu, którym jest sam Jezus.

1. Pośrednicy Przymierza: Mojżesz – Jezus

W epilogu Ewangelii św. Jana, który ukazuje cel napisania dzieła, czytamy: *I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej książce, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego.* (J 20, 30–31). Dla Jana Jezus jest Mesjaszem, który jako prorok na wzór Mojżesza przyszedł na świat, aby dać ludziom swe życie. Przyjrzyjmy się zatem Janowemu portretowi Jezusa, którego tło¹ stanowi postać Mojżesza.

Jak już zostało wspomniane, Tora nie posiadała jednolitego wizerunku Mojżesza, jednakże na podstawie tekstów Pięcioksięgi spróbujemy ukazać jego rolę jako mediatora Bożego objawienia.

Mojżesz jest człowiekiem posłanym przez Boga, aby wybawił umiłowany przez Boga Lud od niewoli egipskiej. Jest zatem apostołem Boga, a misja jego posłania jest już wpisana w jego imię².

Jego powołanie dokonało się na pustyni (por. Wj 3, 1n). W miejscu ciszy rozległ się głos Boga, który objawił Mojżeszowi swe imię³. Znajomość imienia Bożego ma być gwarancją autentyczności misji, a zarazem nauką o naturze Boga. Pustynia dla Mojżesza jest także miejscem zdobywania umiejętności w prowadzeniu ludu: Mojżesz-pasterz będzie przywódcą narodu.

¹ Por. S. Mędała, *Chwała Jezusa*, w: *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa*, Warszawa 1992, s. 32.

² M. Buber, *Mojżesz*, Warszawa 1998, s. 30, pisze: „Sama opowieść biblijna woli wyjaśniać imię na podstawie etymologii hebrajskiej jako *wydobyty* (z Nilu). Ale forma czasownika (...) dopuszcza tylko jedno znaczenie: *wydobywający*. I sugerowanie takiej właśnie interpretacji jest w istocie, jak sądzę, ukrytym zamiarem owej etymologii: ma ona określać Mojżesza, jako tego, który wydobył Izraela z toni”.

³ P. Beauchamp, *Pięćdziesiąt portretów biblijnych*, Kraków 2001, ss. 64-65, stwierdza: „Imię Boga zostaje wtedy wyjawione w dwóch formach; *Jest*: piszemy ją YHWH. Ale nie w ten sposób Bóg wyjawia je najpierw Mojżeszowi (Wj 3, 14). Mówi najpierw *Jestem, który jestem*. (...) W Bogu żywym ma miejsce jedność bytu i mowy. Dlatego Jan powie kiedyś, że *Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo*. (...) Tak więc przygotowuje się w *oddaleniu* Janowy wstęp, który przeznaczony jest dla nas”.

Najważniejszą funkcją Mojżesza, jaką miał realizować aż do swej śmierci, jest bycie **pośrednikiem Przymierza** między Jahwe i Jego ludem⁴. Funkcja ta ukazuje się w trzech odsłonach: proroka, ustawodawcy i orędownika.

Mojżesz jest *ustami* Boga. Jego rola jako **proroka** polega na tym, by być strażnikiem Przymierza, które za jego pośrednictwem zostało zawarte na Synaju (por. Wj 24, 3–8) oraz wychowawcą stale buntującego się ludu⁵.

Jako **orędownik** zapewnił Izraelitom zwycięstwo nad ich wrogami (por. Wj 17, 9–13), wyjednał ludowi przebaczenie jego grzechów (Wj 32, 11–14) a przede wszystkim uratował lud przed unicestwieniem, siebie samego wystawiając na gniew Boży⁶.

Także za sprawą Mojżesza lud izraelski dostaje *dziesięć słów* Bożych, które pozostają w ścisłym związku z Przymierzem, które zarazem stanowią „twardą szkołę, dzięki której naród *o twardym karku* wdraża się w świętość, której Bóg spodziewa się po nim”⁷. Z czasem doszło do utożsamienia wszystkich przepisów prawnych z osobą Mojżesza, który był postrzegany przez Izraelitów jako ustawodawca. Między *Prawem* a Mojżeszem można było postawić znak równości⁸.

Na zakończenie prezentacji postaci Mojżesza przytoczmy jeszcze jeden jego atrybut: *poznał Pana twarzą w twarz* (Pwt 34,10). Zdanie to jest nawiązaniem do Wj 33, 11–23. Werset 11 ukazuje, że *Jahwe rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem*, w rzeczywistości jednak Jahwe zakryty był słupem obłoku. Zatem Mojżesz prosi o możliwość oglądania Boga bez zasłony, czy jakiegokolwiek pośrednika. Wersety 20–23 przekazują, że Jahwe przychylił się do prośby Mojżesza, czyniąc jednak istotne ograniczenia. Tak więc Mojżesz nie widział *Boga przechodzącego*, gdyż – jak to zostało oddane przez zastosowanie antropomorfizmu – Jahwe zakrył mu oczy swą ręką i odjął ją dopiero wtedy, gdy był widoczny jedynie z tyłu⁹.

Z powyższej analizy wynika, że terminy *poznać* (Pwt 34, 10) czy *widzieć* (Wj 33, 11) nie są użyte w dosłownym znaczeniu, ale ukazują obrazowo zażyłą relację, jaka łączyła Mojżesza z Jego Bogiem. Trafnie tę prawdę wyeksponował św. Grzegorz z Nyssy: „Iść za kimś – to znaczy oglądać go od tyłu. Tak też i Mojżesz, który tak bardzo pragnął widzieć oblicze Boga, dowiedział się, jak się

⁴ Mojżesz jest jedyną osobą oprócz Jezusa Chrystusa, która w Nowym Testamencie nosi tytuł *pośrednika* (Ga 3, 19).

⁵ Por. R. Motte, M.-F. Lacan, *Mojżesz*, w: X. Leon-Dufour [red.], *Słownik teologii biblijnej* (dalej = STB), Poznań 1994, s. 505.

⁶ Por. K. Romaniuk, *Powołanie w Biblii*, Warszawa 1989, s. 40.

⁷ P. Grelot, *Prawo*, STB, s. 771.

⁸ Por. A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii; Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, Kraków 1977, s. 208.

⁹ Por. S. Łach, *Księga Wyjścia*, Poznań 1964, ss. 279–281.

ogląda Boga: naśladować Boga wszędzie, dokąd tylko On idzie, to już znaczy oglądać Boga"¹⁰.

Już z tej krótkiej analizy roli Mojżesza, jaką odegrał na *scenie historii zbawienia*, wynika, że był on w Starym Testamencie postacią wybitną, a według Księgi Powtórzonego Prawa był *wydarzeniem* bez precedensu (por. Pwt 34, 10).

Święty Jan wykorzystał wielkość Mojżesza jako archetypu Mesjasza, aby na jego tle ukazać boskość Jezusa i w ten sposób przekonać wyznawców *nowej drogi*, że „jedno z głównych zadań życia Mojżesza polegało na tym, że fakty z jego życia miały być typem historii Mesjasza”¹¹.

Według Ewangelii św. Jana Jezus przyszedł od Boga do ludzi, a Jego słowo dociera do nich jako słowo przychodzące z nieba. Jezus jest *posłany* przez Boga (por. J 3, 14.34), który jest Jego Ojcem (J 5, 36n; 6, 44; 8, 18; 12, 49) – żyjącym Ojcem (J 6, 57). Miejscem i przeznaczeniem posłania jest świat, rozumiany jako świat człowieka¹². Jezus jako *posłany* nie jest jednak wyłącznie emisariuszem i wysłannikiem Ojca, bowiem „Jego misja jest zakorzeniona w czymś głębszym niż zwykle posłanie w jakimś historycznym momencie. Wyraża to Jego życie jako Syna”¹³.

Jezus w czwartej Ewangelii mówił tak często i z naciskiem o tym, że Bóg posłał na świat swojego Syna, jakby to była najważniejsza sprawa w Jego życiu. Na określenie posłania autor natchniony używał dwóch słów greckich: πέμπω (por. J 6, 38.39.43) i ἀποστέλλω (por. J 6, 57). Czasownik πέμπω zwraca uwagę przede wszystkim na sam fakt posłania i na tych, do których misja jest skierowana. Słowo ἀποστέλλω uwydatnia natomiast znaczenie tego, który został wysłany, jego autorytet, zwraca także uwagę na misję, jaką ma on do spełnienia i związaną z tym odpowiedzialność. Tak więc przez użycie tego słowa autor czwartej Ewangelii podkreślał oprócz bóstwa Jezusa przede wszystkim to, co Bóg poprzez Niego zdziałał dla ludzi¹⁴ jako Jego jedyny Apostoł (por. Hbr 3, 1).

Misja Jezusa podobnie jak w przypadku Mojżesza wpisana jest w Jego imię¹⁵. Jezus w języku hebrajskim oznacza: *Bóg zbawia*. Imię Jezus wyraża zarówno Jego tożsamość, jak i posłanie¹⁶. To imię „nigdy nie osiągnęło tak pełnego znaczenia, jak w wypadku Jezusa z Nazaretu. (...) Zgodnie z planem

¹⁰ Cyt. za: F. Gils, J. Guillet, *Oblicze*, STB, s. 584.

¹¹ M. Filipiak, *Mojżesz a Jezus*, w: F. Gryglewicz [red.], *Egzegeza św. Jana*, Lublin 1976, s. 64.

¹² Por. J. Gnłka, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, ss. 328-329.

¹³ M. Waldstein, *Misja Jezusa i Jego uczniów w Ewangelii Janowej*, *ComP* 10(1990)1, s. 10.

¹⁴ Por. F. Gryglewicz, *Słowo Ciałem się stało*, Lublin 1976, ss. 98-100.

¹⁵ Jezus często używał także formuły objawieniowej *Ja jestem*, która jest nawiązaniem do Imienia Boga: *Jestem, który jestem*.

¹⁶ Por. KKK 430.

Bożej Opatrzności Jezus z Nazaretu nie tylko nosi imię, które mówi o zbawieniu: *Bóg wybawia*, ale także jest Tym, którego imię oznacza: *jest Zbawicielem*¹⁷. Zatem imię Jezusa ukazuje całkowitą zbieżność osoby i jej misji. W Jezusie Chrystusie osoba i misja są tak ze sobą tożsame, że od wieczności misja jest Osobą, a Osoba – misją¹⁸.

Idea *posłania*, która wyraża się w zwrotach: *Ojciec, który mnie posłał* (por. J 6, 39); *zstąpić z nieba*¹⁹ (np. J 6, 51), *dać Syna* (J 3, 16), zdecydowanie implikuje *preegzystencję* Jezusa: Syn przychodzi z nieba (por. J 6,38), gdyż przed swym posłaniem jest u Ojca (J 7, 29) oraz *inkarnację*: *Słowo było w bliskości Boga* (J 1, 1) i *Słowo stało się ciałem i rozbiło namiot wśród nas* (J 1, 14)²⁰.

A zatem już sam charakter posłania Jezusa, który jest *Bogiem posłanym do człowieka* jest absolutnie inny od natury posłania Mojżesza, który był *człowiekiem posłanym przez Boga*. Ta dyferencja będzie rzutowała na wszelkie inne analogie, jakie będą zachodziły między *obrazami* Mojżesza i Jezusa, zawsze akcentując wyższość Ostatniego.

Jezus w Ewangelii św. Jana podobnie jak Mojżesz w Księdze Wyjścia²¹ ukazany jest jako *pasterz*: *abym ze wszystkiego, co mi dał (Ojciec), niczego nie stracił* (J 6, 39); *Ja jestem dobrym pasterzem. Dobry pasterz daje życie swoje za owce* (J 10, 10–11). W J 10, 3cd Jezus mówi: *wola on swoje owce po imieniu i wyprowadza je*. W tym zdaniu *wyprowadzenie* owiec zostało określone czasownikiem ἐξάγω, który często jest spotykany w LXX. Wyraża on tam *wyprowadzenie* Izraelitów z niewoli, przede wszystkim z Egiptu (por. Wj 3, 10.11.12; Kpł 19,36; 22,33)²².

Użyte zaś w J 10, 10 słowo ἵλθων jest aorystem od czasownika ἔρχομαι²³ – *przychodzę*, które odpowiada hebrajskiemu słowu bô, spotykanemu w technicznym terminie hā ‘ôlām habbā – *wiek nadchodzący*, czyli czasy mesjańskie. Zatem Jezus – dobry Pasterz, który przychodzi, aby owce miały życie, jest oczekiwanym Mesjaszem, który wyprowadzi owce z niewoli²⁴.

Posłanie Jezusa najlepiej ukazuje swój sens w funkcji Pośrednika między Ojcem a światem. Zobaczmy wpiertw, jaka jest wzajemna relacja Ojca i Syna

¹⁷ Jan Paweł II, *Jezus - Syn Boży i Zbawiciel człowieka*, Audycja generalna, 14.01.1987, OR 1(86)1987, ss. 9-10.

¹⁸ Por. A. Scola, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa dzisiaj*, ComP 17(1998)1, s. 16.

¹⁹ Zob. 2.4. termin καταβαίνω.

²⁰ Por. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 331.

²¹ Por. A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, s. 218.

²² Por. F. Gryglewicz, *Brama i Pasterz*, w: F. Gryglewicz [red.], *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne* (dalej = EgzJ2), Lublin 1992, s. 73.

²³ Zob. F. Gryglewicz, *Słowo Ciałem się stało*, s. 103.

²⁴ Por. J. W. Roslon, *Mesjasz dawcą życia*, w: S. Łach, M. Filipiak [red.], *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, Lublin 1974, s. 292.

w Ewangelii św. Jana: Ojciec posyła i autoryzuje Syna. Syn: zna Ojca, przychodzi od Ojca, daje poznać Ojca, wypełnia dzieła Ojca, powraca do Ojca²⁵.

Logos – *Słowo u Boga* jako Pośrednik stworzenia miał udział w stwarzaniu wszystkich rzeczy bez żadnego wyjątku (J 1, 3). W swej preegzystencji Logos *słyszał i widział* to wszystko, co potem przekazał ludziom. Jest On zatem jedynym objawieniem Ojca²⁶. Objawienie to dokonuje się na trzech etapach:

- Ojciec posłał Syna, aby objawić i uprzystępnąć ludzkości skarby życia Bożego;
- Ojciec – przez Syna – udoskonala dzieło stworzenia i objawia się światu;
- Ojciec Syna staje się Ojcem tych wszystkich, którzy wierzą w Syna²⁷.

Tak więc Ojciec zna Syna i Syn zna Ojca (10, 15). Każdy, kto widzi Syna, widzi i Ojca (14, 9). Syn objawia doskonale Ojca przez swoje słowa, czyny, całą swoją osobą, tak że dla wierzących Bóg nie jest już taki odległy i niepojęty. Syn choć został posłany na świat, stale przebywa *na łonie Ojca* i ma udział w Jego bóstwie. I chociaż *rozbił namiot wśród nas* (J 1, 14 σκηνώω) stale przebywa w chwale Ojca²⁸. Pomiędzy tymi dwoma osobami istnieje wzajemna immanencja. Jedna mieszka i żyje w drugiej²⁹.

Zobaczmy teraz, w jaki sposób św. Jan ukazuje Jezusa jako Orędownika i Prawodawcę.

Funkcję Orędownika najlepiej ukazuje Modlitwa arcykapłańska (J 17). Jezus jako objawiciel imienia Ojca (17, 6) i Jego Pośrednik (17, 7–8a) wstawia się do swego Ojca *za ludźmi, których dał Mu ze świata* (por. 6.37). Modlitwę wstawienniczą Jezusa za Jego uczniami można wyrazić za pomocą trzech prośb: *Strzeż! Uświęć! Zbaw!* Jezus zatem prosi Ojca, by ich strzegł przed oddziaływaniem świata, na którym panuje zło; aby uświęcił Jezusowych uczniów dzięki prawdzie, którą jest Słowo Boże; aby utrzymał ich w jedności na wzór jedności Ojca i Syna; aby w końcu zbawił uczniów, dzięki czemu będą mogli oglądać tę chwałę, której Mu udzielił Bóg. Szczytem orędownictwa jest *poświęcenie w ofierze samego siebie* (17,1 9) Jezus jako *Baranek Boży* (1, 29.36), jako *baranek paschalny* (19, 36) odda swe życie na krzyżu *za życie świata* (6, 51), aby Jego uczniowie *byli uświęceni w prawdzie*³⁰.

²⁵ Por. S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, ss. 60-61.

²⁶ Por. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 305.

²⁷ Por. W. Marchel, *Ojciec*, EgzJ2, s. 148.

²⁸ F. Gryglewicz, *Słowo Ciałem się stało*, s. 106 pisze: „Słowo to bowiem (σκηνώω) przypomina święty namiot, w którym Bóg przebywał wśród swojego wybranego narodu, rozmawiał z Mojżeszem i dawał mu polecenia; spółgłoski tego słowa powtarzają brzmienie hebrajskiego słowa *szakan* mówiącego o mieszkaniu Boga, a równocześnie są to te same spółgłoski, z których składa się hebrajskie słowo *szekina* oznaczające chwałę Bożą i obłok, w którym Bóg przebywał w świątyni”.

²⁹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, ss. 222-224.

³⁰ Por. F. Gryglewicz, *Modlitwa arcykapłańska*, EgzJ2, ss. 120-125.

Następnym przejawem pośrednictwa Jezusa jest funkcja **ustawodawcy**.

Podczas gdy Prawo zostało dane za pośrednictwem Mojżesza, łaska i prawda stały się przez Jezusa Chrystusa (J 1, 17).

Fragment ten ukazuje, że skutkiem uwierzenia w posłanie Słowa-Jezusa jest otrzymanie *łaski i prawdy*, które są porównane z darem *Prawa*. *Łaska i prawda* różnią się od *Prawa*:

- pośrednictwem: z jednej strony Mojżesz, z drugiej strony Jezus;
- sposobem przekazu: *Prawo zostało dane* (ἐδόθη) – posiada więc charakter statyczny, gdyż zostało nadane przez kogoś (aoryst pasywny); *Łaska i prawda stały się – przyszły* (ἐγένετο) – mają więc wewnętrzną dynamikę – (aoryst medialny);
- skutkami: Prawo otwiera możliwość działania, ale samo nie jest działaniem, zaś *łaska i prawda* przez swe ustawiczne odnawianie się i ciągle udzielanie się dotyczą istoty i istnienia podmiotu. Człowiek otwarty na nieustanne działanie *łaski i prawdy* otrzymuje moc działania Bożego³¹.

Jezus *prawu statycznemu* przeciwstawia *przykazanie dynamiczne*, które otrzymał od Ojca (por. J 12, 50): *Przykazanie nowe daję Wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiowałem* (J 13, 34). Nowość Jego przykazania znanego w Starym Testamencie polega na tym, że z drugorzędnego postulatatu nie zapisanego w Dekalogu, staje się przykazaniem naczelnym, uniwersalnym, opierającym się na zjednoczeniu z Jezusem³².

Z porównania powyższych tekstów wynika, że Jezus ustanawia nowy porządek prawny, jednak nie w aspekcie literalnym, lecz duchowym: wyznacznikiem wszelkiego działania ma być miłość wzajemna na wzór miłości Jezusa, miłości po krzyż. Jest to więc przykazanie pełne dynamizmu, gdyż miłość uzdalnia człowieka do przekazania-oddania życia za drugiego (por. J 6, 51c *za życie świata*).

Na zakończenie przyjrzyjmy się jeszcze zestawieniu cech obu Pośredników.

MOJŻESZ	JEZUS
Jest człowiekiem posłanym przez Boga. Poznał imię Boga – <i>Ja jestem</i> .	Jest Bogiem posłanym do człowieka (por. J 6, 38). <i>Ja jestem</i> – to imię własne Jezusa (por. J 6, 35).
Przymierze zawarte za jego pośrednictwem miało charakter ekskluzywny i czasowy.	Przymierze uniwersalne i wiecznotrwałe, którego przyjęcie zapewnia życie wieczne-zbawienie (por. J 6, 51).
Przebywał z Bogiem w Namioocie Spotkania i doświadczał Jego chwały .	Jest miejscem przebywania Boga. Jego ciałem jest nowym Namiotem Spotkania (por. J 6, 51) i otoczony jest tą samą chwałą , co Ojciec (J 17, 1).
Jako prorok był ustami Boga , które przekazywały Słowa Boże.	Jest Słowem , które było u Boga (J 1, 1).

³¹ Por. S. Mędala, *Chrystologia*, s. 184.

³² Por. L. Stachowiak, *Ewangelia św. Jana, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań-Warszawa 1975, s. 309.

MOJŻESZ	JEZUS
Przekazał Prawo, które zostało dodane ze względu na wykroczenia aż do przyjścia Pałomka , któremu udzielono obietnicy (Ga 3, 19).	Ustanowił przykazanie miłości , które uwiarygodnił swym życiem oddanym za żyde świata (por. J 6, 51c).
Bóg jest jego Przyjacielem, z którym rozmawiał twarzą w twarz , lecz nie widział Oblicza Boga.	Bóg jest Jego Ojcem (por. J 6, 32), a On sam jest najpiękniejszą Ikoną Ojca (por. J 12, 45; 6, 40).

Powyższe rozważania ukazujące postać i życie Mojżesza jako tło utworzonego przez Jana portretu Jezusa nie stanowią pełnej refleksji porównującej Jezusa z Jego archetypem – Mojżeszem, jednakże wydają się wystarczające w przedstawieniu wniosku, że św. Jan chcąc przekonać swych czytelników o tym, że *Jezus jest Mesjaszem*, *Synem Bożym* posłużył się stosowaną już wcześniej typologią Mesjasz – Mojżesz.

2. Nowy pokarm: Słowo – Ciało

W zakończeniu Księgi Powtórzonego Prawa autor natchniony stwierdza, że nie powstał prorok podobny do Mojżesza, który by był *równy we wszystkich znakach i cudach, które polecił mu Pan czynić* (Pwt 34, 11). Mojżesz w oczach Izraelitów jawił się jako cudotwórca (czyny zdziałane przed faraonem, znaki i cuda dokonane podczas pobytu na pustyni). Cuda Mojżesza, podobnie jak cała jego osoba z czasem nabrały znaczenia typicznego (typologia aktu), powtórzenie ich przez Mesjasza miało być dowodem autentyczności posłania³³.

Według Ewangelii św. Jana jednym ze znaków uwiarygodniających mesjańską misję Jezusa miał być znak cudownego rozmnożenia chlebów (por. J 6, 1–15): Jezus, w trosce o tych, którzy za Nim podążali, obdarzył ich darem *nowej manny*³⁴. Wydawać by się mogło, że lud prawidłowo odczytał znak rozmnożenia chleba jako ponowienie cudu manny, skoro uznał Jezusa jako proroka na wzór Mojżesza (por. J 6, 14). Jednak następne wydarzenia (poszukiwanie przez lud Jezusa i przybycie za Nim do Kafarnaum) oraz wypowiedź Jezusa (J 6, 26) świadczą o tym, że lud nie zrozumiał wymowy znaku, ponownie domagając się od Niego rozwiązania ich problemów materialnych³⁵.

Brak zrozumienia u tych, którzy jeszcze dnia poprzedniego czcili Jezusa jako wysłannika mesjańskiego, był powodem wprowadzenia przez Jezusa zasadniczej różnicy między pokarmem należącym do świata rzeczy przemijalnych, a tym innym, *który trwa na wieki, a który da wam Syn Człowieczy* (J 6, 27),

³³ Por. S. Sabugal, *Χριστός, Investigación exegetica sobre la cristología joannea*, Barcelona 1972, s. 61.

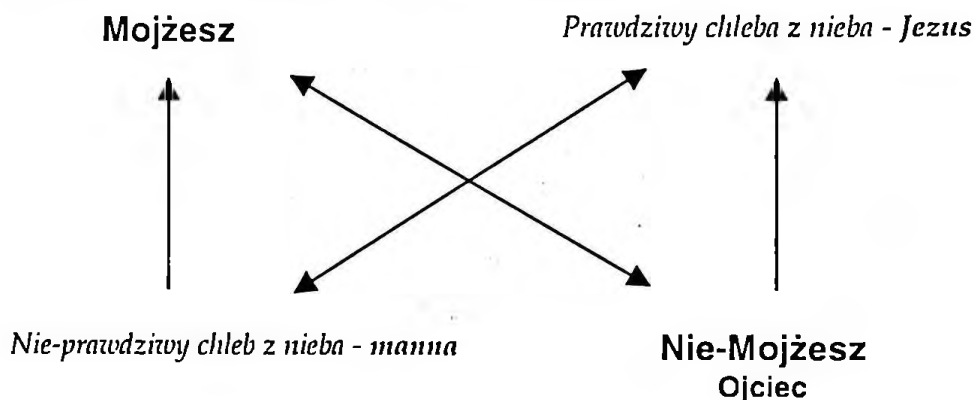
³⁴ Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 199.

³⁵ Por. G. Vignini, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie. Tekst z komentarzem*, Lublin 2000, s. 436.

wprowadzając w ten sposób pojęcie dwóch różnych typów pokarmu: materialnego i duchowego³⁶.

Punktem wyjścia nauki o nowym pokarmie jest wypowiedź tłum: *Ojcowie nasi jedli mannę na pustyni, jak napisano: Dał im do jedzenia chleb z nieba* (J 6, 31). Zdanie to wskazuje, że wymóg troski o pokarm wiecznotrwały, wywarł tak silną presję na słuchaczach, że nie zwrócili oni uwagi na rozróżnienie pokarmów: *ten, który ginie – ten, który trwa na wieki*, ani na Syna Człowieczego, który pokarmu udzieli, ani nawet na Ojca, który *naznaczył pieczęcią* misję Jezusa (por. J 6, 27)³⁷.

Odpowiedź Jezusa może wydawać się zaskakująca: *Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Nie Mojżesz dał wam chleb z nieba, ale dopiero Ojciec mój daje wam prawdziwy chleb z nieba* (J 6, 32)³⁸. Do tego momentu postać Mojżesza występowała jedynie *implicite* (por. J 6, 14), choć akcenty porównania Jezusa do Mojżesza można doszukać się w wypowiedzi ludu: *Mojżesz działał znaki i jemu uwierzyliśmy, Ty coś zdasz* (por. J 6, 30–31). Wypowiedź Jezusa sformułowana za pomocą trzech przeciwstawień wprowadza nowy porządek w historię zbawienia: *Mojżesz – Ojciec mój; dał – daje; chleb z nieba – prawdziwy chleb z nieba*. Treść wersetów 31–32 można przedstawić za pomocą kwadratu semiotycznego:



Według powyższego schematu negacją Mojżesza, a więc Nie-Mojżeszem jest Ojciec; przeciwieństwem natomiast Mojżesza jest *Jezus – prawdziwy chleb*

³⁶ Por. J. Giblet, *Eucharystia w Ewangelii św. Jana*, Conc (1-10) 1968, s. 570.

³⁷ Por. F. Gryglewicz, *Przemówienie w Kafarnaum*, EgzJ2, s. 51.

³⁸ R. E. Brown, *The Gospel according to John, Introduction, Translation, and Notes; vol I*, New York 1966, s. 262 stwierdza: W jednym z modeli żydowskiej egzegezy jest zawarte wskazanie: „Nie czytaj, ale”. Więc Jezus mówi: Nie interpretujcie *on* jako Mojżesz i nie czytajcie czas przeszły *dał*, ale interpretujcie *on* jako Ojciec i czytajcie *daje*. Korekta czasu bazuje na różnicy w hebrajskiej wokalizacji, w której spółgłoski *ntn* są czytane jako *nōtēn*, a nie jako *nātān*. Przez te zmiany Jezus wskazuje, że Stary Testament jest wypełniany teraz w Jego dziele. Manna dana przez Mojżesza nie była prawdziwym chlebem z nieba, o którym mówi Stary Testament; prawdziwym chlebem jest nauczanie Jezusa.

z nieba, który jest zarazem negacją *manny* – *nie-prawdziwego pokarmu z nieba*³⁹. Zachodzą także dwie implikacje, z których jedna prowadzi do wniosku prawdziwego (1), druga do fałszywego (2):

1) $[(p \supset q) \wedge p] \supset q$

(p) jeśli Ojciec posyła Syna $\supset$ (q) Syn zstępuje z nieba

(p) Ojciec posłał Syna

(q) Syn jako prawdziwy chleb z nieba zstąpił na świat.

Powyższe wnioskowanie oparte jest o schemat formalny niezawodny – *modus ponendo ponens*. Natomiast wnioskowanie tłum mogło być oparte na prawie sylogizmu hipotetycznego zastosowanego jednak do właściwości intensjonalnych, skutkiem czego doprowadziło ich to do fałszywego wniosku:

2) $[(p \supset q) \wedge (q \supset r)] \supset (p \supset r)$

(p) jeśli manna została dana $\supset$ (q) to za sprawą Boga (por. Wj 16,4.15)

(q) za sprawą Boga $\supset$ (r) Mojżesz czynił cuda (por. Pwt 34,11)

(p) jeśli manna została dana $\supset$ (r) Mojżesz uczynił cud⁴⁰.

Nie dziwi nas fakt takiego rozumowania Żydów, gdyż dla nich słowa i czyny Mojżesza były słowami i czynami Boga, i odwrotnie. Można nawet rzec, że Bóg rzekł się swej odpowiedzialności i użył jej Mojżeszowi: *oto posyłam cię do faraona, i wyprowadź mój lud, Izraelitów, z Egiptu* (Wj 3, 10)⁴¹.

Możemy zatem postawić pytanie, dlaczego w swej wypowiedzi Jezus nawiązał do osoby Mojżesza. Odpowiedź nasuwa się sama: chciał przez to ukazać swego Ojca jako jedyne Dawcę wszelkiego pokarmu, zarówno naturalnego (*manna*), jak i duchowego (*prawdziwy chleb z nieba*). Jezus prezentując siebie jako chleb z nieba, ukazał relację, jaka zachodzi między Nim i Ojcem (doświadczanie wydarzenia Jezusa w perspektywie Ojca), aby w ten sposób definitywnie odseparować się od stałego oceniania Jego osoby według wyobrażeń eschatologii żydowskiej (doświadczenie osoby Jezusa w perspektywie Mojżesza). W ten sposób oczyścił postać Mojżesza od wszelkich błędnych wyobrażeń związanych z Jego osobą, wcześniej stwierdzając: *gdybyście uwierzyli Mojżeszowi, to byście i Mnie uwierzyli. O Mnie bowiem on pisał. Jeżeli jednak jego pismom nie wierzycie, jakżeż moim słowom będziecie wierzyli?* (J 5, 46–47).

W kontekście formuły objawieniowej *Ja jestem chlebem życia* zawartej w w. 35 powstaje kolejne pytanie, dlaczego Jezus nie objawił swej osoby słowami: *Ja jestem manną życia*, lecz użył ekwiwalentu *manny* – *chleb z nieba*? Być może

³⁹ Por. W. Rakocy, *Nowe metody analizy literackiej w egzegezie Nowego Testamentu*, w: R. Rubiniewicz [red.], *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, s.555.

⁴⁰ Wzory schematów logicznych zaczerpnięte z: F. S. Marchewka, *Spotkanie z logiką. Semiotyka, logika formalna oraz krótka ich historia*, Kalwaria Zebrzydowska 2000, ss. 45-50.

⁴¹ Por. P. Beauchamp, *Pięćdziesiąt portretów biblijnych*, s. 68.

Jezus celowo unikał terminu *manna*, podobnie jak czynił to wobec terminu *mesjasz*, gdyż oba zwroty posiadały koneksje z wizjami eschatologii judaistycznej, od których Jezus radykalnie się odcinał (por. J 6, 15)⁴². Poza tym termin *chleb* mógł stanowić punkt wyjścia do nauki na temat *Ciała Chrystusa*, które w Eucharystii jest pod postacią chleba⁴³, oraz posiadał odpowiednie starotestamentalne znaczenie.

Na tle nauki Starego Testamentu *prawdziwym chlebem z nieba* jest **Słowo Boże**, Jezus – odwieczne Słowo Ojca zstępujące na świat, aby być pokarmem dla wierzących w Niego⁴⁴. Jezus jest więc Słowem, które Ojciec już daje (δίδωσιν) przez sam fakt przebywania Jezusa wśród ludzi (por. J 6, 31).

Werset 35 ukazuje, że *prawdziwy chleb z nieba* to **mądrość**, przewyższająca tę, o której mówił mędrzec (Syr 24, 9), gdyż ci, którzy mnie spożywają, dalej łaknąć będą, a którzy mnie piją, nadal będą pragnąć (Syr 24, 21), natomiast ten, który do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął; a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie (J 6, 35)⁴⁵.

W swej nauce Jezus uświadamia słuchaczy, że skuteczność *chleba-Słowa* w udzielaniu życia zależy od postawy wiary w Jezusa. Charakterystyka postawy przedstawiona jest za pomocą trzech czasowników, które pojawiają się sukcesywnie w trakcie dialogu: *przyjść* (J 6, 35.37.45); *uwierzyć* (J 6, 35.40.47); *spożywać* (J 6,50)⁴⁶. Przyjrzyjmy się znaczeniu tych czasowników w teologii św. Jana ewangelisty.

Zwrot *przyjść do Jezusa* wyraził Jan za pomocą ἐρχομαι πρὸς, który w w. 35 postawiony paralelnie do słowa *wierzyć* – πιστεύω jest synonimem uwierzenia, a może nawet zostania uczniem Jezusa, oraz przez czasownik ἦκω (w. 37), który głębiej sięgał w Boże życie i wyraźniej podkreślał teologiczny aspekt tego, co miało wyrazić przyjście i zbliżenie do Jezusa jako boskiej postaci.

Ten obrazowy zwrot uwydatnia wysiłek każdego człowieka włożony w przyjście do Jezusa, w osobiste zaangażowanie się zarówno tego, kto zaczyna wierzyć, jak i tego, kto już jest wyznawcą. Wersety 44–45 pokazują ponadto, że wiara jest darem Boga: *Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec* (J 6, 44; por. J 12, 32). Zatem *przyjście do Jezusa* jako wyrażenie wiary posiada dwa aspekty: ludzki wysiłek i Boży dar⁴⁷.

⁴² Por. S. Mędała, *Chrystologia*, s. 215.

⁴³ Por. L. Stachowiak, *Literackie i egzegetyczne problemy w perykopie o chlebie z nieba* (J 6,22-59), STV 11(1973)2, s. 62.

⁴⁴ Por. P. Gryziec, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii Ewangelii wg św. Jana*, Kraków 2000, s. 144.

⁴⁵ Por. J. Giblet, *Eucharystia w Ewangelii św. Jana*, s. 570.

⁴⁶ Por. P. Gryziec, *Spotkania przy studni*, s. 146.

⁴⁷ Por. F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana*, Katowice 1984, ss. 39-44.

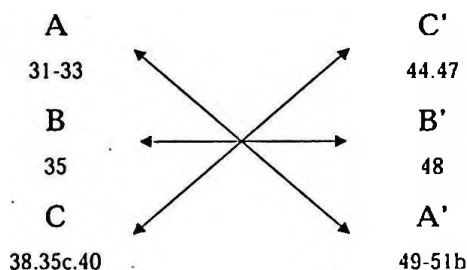
Zobaczmy teraz, jaka jest relacja wiary do chleba-Słowa. Inicjacja w procesie uwierzenia pochodzi od Ojca. Pod Jego wpływem ludzie przychodzą do Jezusa, a On nikogo nie odrzuca (w. 38). Taka jest przecież wola Boga, aby nikt nie zginął, lecz aby każdy osiągnął życie wieczne.

Werset 44 ukazuje potrzebę współpracy z Bogiem, który *pociąga* człowieka. Jednak człowiek sam musi zdecydować się na akt wiary. Natomiast przytaczając w w. 45 cytaty z Iz 54,13, Jezus zwraca uwagę na naukę: ten, kto ma uwierzyć Jezusowi, musi najpierw poznać naukę zasłyszaną od Ojca (por. Rz 10, 17). Jest to swoistego rodzaju edukacja: Jezus jest nauczycielem, za którego pośrednictwem Ojciec przekazuje swą naukę, której treścią jest Jezus-Logos, w którego trzeba wierzyć, gdyż przez Jego działanie Bóg działa na ludzi, poucza ich, zachęca i pociąga do siebie⁴⁸.

Ostatnim z warunków, które wierzący musi spełnić, aby chleb-Słowo było skuteczne w jego życiu jest: *spożywać chleb, który z nieba zstępuje* (J 6, 50). Do tej pory, mimo że wiele razy była mowa o dawaniu chleba, nie było wyrażen explicite o spożywaniu chleba. Jeśli przyjmiemy, że część eucharystyczna odnosząca się do chleba-Ciała zaczyna się dopiero od w. 51c, to zaskakującym wydaje się fakt, że Jezus mówi o spożywaniu chleba, którym jest On-Słowo.

Prawdopodobnie użycie czasownika *spożywać* stanowi pewnego rodzaju preludium do wykładu o spożywaniu Ciała i piciu Krwi Chrystusa. Być może ten zwrot przywołuje symboliczną wizję proroka Ezechiela, który z nakazu Jahwe spożył zwój Słowa Bożego. Jezus dając swoje słowo do spożycia, zaspokoił *głód słuchania słów Pańskich*, który był nieporównywalnie większy od *głodu chleba i pragnienia wody* (Am 8,11).

Jednak aby poznać pełne znaczenie terminu *spożywać* (φαγεῖν), należy się przyjrzeć kontekstowi bliższemu wersetu 50. Wersety 48–50 tworzą inkluzję do wstępnej części tzw. *Mowy eucharystycznej*: 48–35, 49–50 – 31–33⁴⁹ i jednocześnie są częścią składową chiazmu⁵⁰:



⁴⁸ Por. F. Gryglewicz, *Przemówienie w Kafarnaum*, ss. 54-55.

⁴⁹ Por. R. E. Brown, *The Gospel according to John. Introduction*, s. 277.

⁵⁰ Por. V. Kunka, *Jezus jako dar Boga dla świata w czwartej Ewangelii*, w: *Studia z Biblistyki* T. V, Warszawa 1990, s. 241.

Zobaczmy, jak przebiega rozwój myśli o pokarmie danym na pustyni. Gdy w w. 31 jest mowa tylko o spożywaniu *przez ojców manny na pustyni*, to w. 49 ukazuje skutki spożywania tego pokarmu: *jedli i pomarli*. Podobnie gdy w w. 32 jest twierdzenie o dawaniu *prawdziwego chleba z nieba*, to w w. 50 wyrażona jest prawda o skutku przyjęcia daru Ojca: *kto go spożywa, nie umrze*. Ponadto pomiędzy w. 49 i w. 50 zachodzi ostra opozycja, wyrażona w zestawieniu przeciwnych terminów: manna – chleb z nieba; pustynia – niebo; umrzeć – nie umrzeć; spożywali – spożywa. Z zestawienia tych dwóch wersów wynika jednoznaczna konkluzja: spożywanie *manny* (czytaj: *karmienie się* żydowskimi spekulacjami eschatologicznymi) nie przynosi pożytku, wręcz przeciwnie sprowadza śmierć, natomiast spożywanie *chleba* (czytaj: *przyjście do, wiara w i przyjęcie Słowa*) daje życie.

Jezus dokonał jeszcze jednego zabiegu: oczyścił wydarzenie manny podobnie jak postać Mojżesza (por. J 6, 32) z wszelkich błędnych naleciałości teologicznych. Jezus nazywając siebie *chlebem życia*, dokonał demitologizacji *manny*, przywracając w ten sposób jej pierwotne znaczenie: manna to tylko i wyłącznie wytwór owadów.

W świetle powyższych słów można stwierdzić, że termin *spożywać* oznacza definitywny wybór pokarmu, w którego prawdziwość człowiek wcześniej uwierzył. Wyboru trzeba dokonać między Jezusem (*chlebem z nieba*) a Nie-Jezusem (*manną*).

Po dokonaniu semantycznej operacji na terminie *manna*, Jezus mógł ukazać drugie znaczenie *chleba*, którym jest Jego Ciało. Człowiekowi, który z wiarą przyjął Jezusa-Słowo, Syn Człowieczy otwiera nowe horyzonty, ukazuje *więcej jeszcze* (καὶ ἔτι): *chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata* (J 6, 51c)⁵¹. Jezus objawia Boży porządek zbawienia: tylko ten, kto wierzy w Słowo-Jezusa, będzie wierzył w Ciało-Jezusa i będzie mógł je spożywać, skutkiem czego otrzyma życie wieczne.

Pobieżna lektura eucharystycznej części mowy (ww. 51c–59) mogłaby doprowadzić czytelnika do błędnego wniosku, że Jezus za wszelką cenę chce przekonać swych słuchaczy, że chleb eucharystyczny jest prawdziwym Ciałem, a wino prawdziwą Krwią Chrystusa. Nie ma tu mowy o transsubstancjacji, gdyż o tym mówił Jezus w w. 51c, kiedy utożsamiał *chleb z nieba* ze swym Ciałem. Zatem Jezus nie przekonuje, że chleb jest Ciałem, ale że *Ciało jest prawdziwym pokarmem* (J 6, 5). Dzieje się tak dlatego, ponieważ Jezus zakłada wiarę słuchacza w słowa Jezusa o chlebie-Ciele. Tak więc jedynie ci, co nie uwierzyli w boskie pochodzenie Jezusa (por. J 6, 41), nie wierzą nauce o Ciele Chrystusa (por. J 6, 52).

Można postawić kolejną kwestię: dlaczego Jezus z taką mocą udowadniał, że *Jego Ciało jest prawdziwym pokarmem*? Odpowiedź zawarta jest w następnych wypowiedziach Jezusa: chciał wskazać skutek spożywania Jego Ciała – otrzymanie

⁵¹ Por. J. Giblet, *Eucharystia w Ewangelii św. Jana*, s. 572.

daru *życia wiecznego*. Cały wywód Jezusa można sprowadzić do jednego zdania: jeśli słuchacz pragnie osiąść życie wieczne, musi się karmić Ciałem Pańskim. Słuchacz-czytelnik miał pewność, że wiara w Słowo i spożywanie Ciała doprowadzą go do życia wiecznego, gdyż Jezus twierdził, że jest to *Ciało za życie świata*. Ciało, które Jezus daje swym wiernym, jest tym samym Ciałem, które zostanie umęczone na krzyżu i którego śmierć otworzyła *bramy życia wiecznego w niebie*.

Eucharystia w ujęciu czwartej Ewangelii jest proklamacją śmierci Jezusa aż przyjdzie oraz proklamacją wcielenia, które osiąga swe przedłużenie i skuteczność w sakramencie⁵². Eucharystia zatem łączy dwa momenty tego samego aktu zbawczego: wcielenie i śmierć na krzyżu. Zauważmy, że taką samą strukturę posiada tekst tzw. *Mowy eucharystycznej*: w wersetach 27–51b jest zawarta nauka o *Słowie, które stało się Ciałem* (por. J 1, 14); w wersetach 51c–58 o *Ciele za życie świata* wydanym na krzyżu.

Dialog o chlebie życia ukazuje dwa imiona prawdziwego chleba: Słowo Boże i Ciało Pańskie. Obydwa rodzaje pokarmu łączy jeden cel, jakim jest posiadanie życia. Te dwa imiona odpowiadają dwóm częściom mszy św.: Liturgii Słowa i Liturgii Ciała. Sobór Watykański II stwierdza, że *Kościół nie przestaje brać i podawać wiernym chleb żywota ze stołu Słowa Bożego, jak i Ciała Chrystusowego* (KO 21)⁵³.

Eucharystia jest przestrzenią, w której *Słowo staje się Ciałem za życie świata*. Podczas Eucharystii, która na całym świecie jest sprawowana nieustannie, Chrystus „podobnie jak uczniom w Emaus, wyjaśnia nam Pisma i łamie dla nas chleb”⁵⁴ i jak nieustannie na ziemi rodzi się nowy człowiek, tak *Słowo staje się Ciałem*, i jak co chwilę umiera człowiek, tak *Ciało umiera za życie świata*.

Na zakończenie zobaczymy jeszcze, jak tajemnica życia wiecznego jest stopniowo odkrywana w tzw. mowie eucharystycznej. „Wstępnym warunkiem, pierwszym krokiem ku życiu, jest *przyjście* do Jezusa. Następnie ten, który przychodzi otrzymuje chleb życia – Jezus jest Słowem Ojca, w które trzeba *uwierzyć*. Dopiero wiara w Jezusa – Mesjasza i Syna Bożego otwiera możliwość uczynienia następnego kroku – wejścia w tajemnicę przeistoczenia. Po przekroczeniu progu wiary staje się dostępna dla wierzącego tajemnica Eucharystii i najgłębszy sens znaku rozmnożenia chleba”⁵⁵.

3. Chleb dający życie

W Księdze Powtórzonego Prawa czytamy: „*Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Biorę dziś przeciwko wam na świadków*

⁵² Por. S. Mędala, *Chwała Jezusa*, s. 39.

⁵³ Por. P. Gryziec, *Spotkania przy studni*, s. 146.

⁵⁴ *Piąta Modlitwa Eucharystyczna*, w: *Mszal Rzymski*, Poznań 1988, s. 388*.

⁵⁵ P. Gryziec, *Spotkania przy studni*, s. 147.

niebo i ziemię, kładąc przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli..." (Pwt 30, 15.19–20).

Jahwe za pośrednictwem Mojżesza daje Izraelowi możliwość wyboru między dwiema drogami: drogą *życia* i szczęścia, a drogą śmierci i nieszczęścia. Izraelici zostaną obdarowani *życiem*, jeśli *będą miłować Pana, Boga swego, i chodzić Jego drogami, pełniąc Jego polecenia, prawa i nakazy* (Pwt 30, 16). Bóg szanując wolność swego Ludu stawia przed nim alternatywę, równocześnie jednak miłując swój naród zachęca go: *wybierajcie więc życie, abyście żyli* (Pwt 30, 19).

W Starym Testamencie terminowi *życie* (hebr. חַיִּים, gr. ζωή) przypisywano podstawową i najwyższą wartość, choć zarazem obejmował on tylko naturalny fakt istnienia złączony ze zdrowiem, dobrym samopoczuciem i szczęściem. *Życie* w pełni posiada tylko Bóg, który jest samym życiem i źródłem życia wszystkiego, co istnieje. Bóg jest Panem *życia* i śmierci⁵⁶. Dlatego też Bóg jest nazywany Bogiem żywym (Pwt 5,24) lub wprost żyjącym (Pwt 32, 40; Dn 14, 24; por. J 6, 57). Jest to cecha, która odróżnia Go od martwych bóstw pogańskich⁵⁷.

W pismach starotestamentalnych *życie* przedstawiano również jako dobro będące wynikiem zbawczej działalności Mesjasza. Dlatego też pobożni Izraelici tęsknili za czasami mesjańskimi, w których spodziewali się *życia* pozbawionego jakichkolwiek braków i obfitującego w rozmaite dobrodziejstwa⁵⁸.

Od starotestamentalnego pojęcia *życia* wychodzi św. Jan, w którego Ewangelii stanowi ono myśl przewodnią: *Te [znaki Jezusa] zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego* (J 20, 31).

Dla autora czwartej Ewangelii *życie* ściśle związane jest z historią zbawienia (por. J 3, 16). Z tych względów św. Jan mówi o idei *życia* i ukazuje ją za pomocą różnych określeń, przeciwstawień i metafor. W czwartej Ewangelii są dwie wypowiedzi Chrystusa, w których nazywa On siebie *życiem*: (11, 25; 14, 6). W pierwszym przypadku wyrażenie: *Ja jestem życiem* przedstawia Jezusa jako sprawcę i źródło życia wiecznego, w drugim zaś Jezus wyjawia swym uczniom prawdę, że jest On drogą do Boga, czyli że udziela On życia Bożego, bowiem jest jedyną drogą do *życia*⁵⁹.

Poza przedstawionymi przerośniami, w których Jezus utożsamiony jest z *życiem*, w Ewangelii św. Jana można spotkać pięć innych obrazów wyrażających ideę życia: *słowa życia* (6, 63); *przykazania życia* (12, 49–50); *światło życia* (1, 4; 8, 12); *woda życia* (4, 10); *chleb życia*. Wyrażenie *słowa są życiem*

⁵⁶ Por. F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie*, s. 127.

⁵⁷ Por. J. Czerski, *Życie*, EgzJ2, s. 291.

⁵⁸ Por. F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie*, s. 127.

⁵⁹ M. Wolniewicz w *Biblii Poznańskiej* oddaje J 14,6: „Ja jestem drogą prawdziwą do życia”.

wskazuje na skuteczne i życiodajne działanie słów Jezusa, natomiast wyrażenie *przykazania Jego są życiem* ukazują dzieło zbawcze jako źródło *życia*. Szerszą treść posiadają trzy pozostałe metafory: *światło* i *chleb* są symbolami Chrystusa, natomiast *woda* oznacza Ducha Świętego lub dobra nadprzyrodzone⁶⁰. Natomiast najbogatszą treść spośród omawianych symboli *życia* posiada metafora *chleba*, którą teraz pokrótce omówimy.

Termin *życie* w omawianej perykopie występuje 18 razy, w tym:

– 11 razy w formie rzeczownika (ζωή, -ῆς) w różnych przypadkach: w. 27.33.35.40.47.48.51.53.54.63.68;

– 2 razy jako imiesłów (οἱ ζῶντες – żyjący): w. 51.57. i raz jako imiesłów (τὸ ζωοποιεῖν – ożywiający) w. 63;

– 3 razy w formie czasownikowej (ζήσεται – żyć będzie): w. 51.57.58. i raz w formie (ζῶ – żyję): w. 57.

Życie Boże w mowie eucharystycznej wygłoszonej w Kafarnaum ukazane jest w dwóch odsłonach: *życie Boże* w Jezusie Chrystusie i *życie Boże* w wiernych. Podobnie jak w Starym Testamencie Bóg Ojciec jest źródłem życia, które stanowi Jego istotę: *Ojciec ma życie w sobie* (J 5, 26)⁶¹. To *Boże życie* najpierw otrzymał Boży Syn. W prologu jest On nazwany Słowem, w którym jest *życie*: *w nim było życie* (J 1, 4)⁶². Syn Boży zstąpił na ziemię (J 10, 28), przyniósł *życie*, które otrzymał od Ojca i dał je ludziom⁶³.

W tzw. *Mowie eucharystycznej* św. Jan podkreślając funkcję Jezusa jako *Dawcę życia* i pokazując sposób przekazywania tego *życia*, nie zasłonił równocześnie pozycji Boga Ojca, który dając światu Jezusa jest pierwszym *Dawcą chleba życia* (J 6, 32), pierwszym *źródłem życia*. Jezus zatem żyje przez Ojca, który Go posłał, ponieważ „czuje wewnątrz życiodajną dynamikę misji”⁶⁴.

W kontekście dynamizmu posłania ujawnia się druga odsłona *życia*: *życie Boże* w wiernych. *Życie* to przyniósł Jezus z nieba na świat, a uczestniczy w nim każdy, kto wierzy w Jezusa i Jego naukę (por. J 6, 26–51b), kto spożywa Ciało i pije Jego Krew (por. J, 6, 51c–58)⁶⁵. Zanim ukażemy przejawy Bożego życia w wiernych porównajmy obie części mowy eucharystycznej:

⁶⁰ Por. J. Czerski, *Życie*, ss. 291–306.

⁶¹ C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 198 pisze: „Teksty żydowskie spoza obszaru Palestyny podają, że Bóg jest jedynym, który ma życie w sobie (życie *nie stworzone, nie zapoczątkowane*). Również pewne pisma greckie opisują najwyższego Boga jako istniejącego niezależnie od jakiegokolwiek źródła poza Nim samym”.

⁶² Por. F. Gryglewicz, *Chleb*, s. 115.

⁶³ Por. F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie*, s. 129.

⁶⁴ J. Luzarraga, *Życie wieczne w pismach św. Jana*, ComP 67(1992)1, s. 29.

⁶⁵ Por. F. Gryglewicz, *Chleb*, 132.

Wiara w Słowo	Spożywanie Ciała
33: Chlebem Bożym jest Ten, który z nieba zstępuje i życie daje światu.	51c: Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata.
40: aby każdy kto widzi Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne. A ja go wskreszę w dniu ostatecznym.	54: Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym
47: Kto we Mnie wierzy, ma życie wieczne.	57: Kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie.
50: Kto go spożywa, nie umrze.	58: Kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki.

Z powyższego zestawienia wynika, że istnieje wyraźny paralelizm między wiarą w Słowo a spożywaniem Ciała. Zarówno wiara, która prowadzi do spożywania Ciała, jak i sam akt konsumpcji mają moc życiotwórczą. Nie należy jednak wiary i spożywania traktować jako dwóch niezależnych od siebie źródeł życia: wręcz przeciwnie, samo spożywanie Ciała bez wiary nie przyniesie życia, lecz śmierć (por. 1Kor 11, 17–34).

Czytelnik Ewangelii może jednak zadać pytanie: o jakim *życiu* mówi Jezus w Kafarnaum? W swym przemówieniu Chrystus mówi o wszystkich rodzajach *życia*: naturalnym i nadprzyrodzonym, doczesnym i przyszłym, przemijającym i wiecznym. Jezus wspominał o naturalnym *życiu* człowieka, gdy mówił o wskrzeszeniu wiemych w dniu ostatecznym (por. J 6, 39.40.44.54), przede wszystkim jednak mówił o nadprzyrodzonym *życiu Bożym*, w którym człowiek partycypuje już w wymiarze czasu, a w pełni będzie uczestniczył w wieczności⁶⁶. Zatem istotą mowy jest „przedstawienie *życia wiecznego* jako rzeczywistości teraźniejszej, danej przez samego Jezusa”⁶⁷. Tak więc chrześcijanin zjednoczony z Jezusem już posiada *życie wieczne* we właściwym sensie, ale jednocześnie oczekuje jego pełni przy zmartwychwstaniu eschatologicznym⁶⁸.

Zobaczmy, jak *życie* jest ukazane w mowie eucharystycznej.

Życie dane światu – za życie świata (J 6,33 – J 6,51)

Wersety 33 i 51 mówią o tej samej rzeczywistości. Jezus zstępujący z nieba *daje swoje życie światu* w momencie kulminacyjnym Jego miłości – śmierci na krzyżu. Jezus oddając swe *życie za życie świata*, a więc ratując świat przed

⁶⁶ Por. F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie*, s. 129.

⁶⁷ J. Luzarraga, *Życie wieczne*, s. 30.

⁶⁸ Por. L. Stachowiak, *Ewangelia św. Jana*, s. 215.

śmiercią, obdarza go swym życiem. Świat, który do tej chwili egzystował wyłącznie dzięki życiu udzielonemu mu przy stworzeniu, istnieje teraz dzięki życiu zbawionemu przez Jezusa. Wydarzenie krzyża zmienia zatem jakość życia każdego człowieka: przez zbawienie – cudowną wymianę życia Jezusa za życie świata, człowiek przestaje być światowy, a staje się Chrystusowy. Świat, a w nim człowiek zostaje przebóstwiony.

Mieć życie w sobie (J 6, 53)

Jest to najmocniejsze wyrażenie użyte do opisanie skutków spożywania Ciała i picia Krwi, bowiem zwykle zwrot ten wyraża właściwość samego Boga (por. J 5, 26)⁶⁹. Święty Tomasz tymi słowami komentuje wypowiedź Jezusa: „Właściwym skutkiem Eucharystii jest przekształcenie człowieka w Chrystusa”⁷⁰. W tym przypadku sprawdza się także wypowiedź niewierzącego filozofa: „człowiek jest tym, co je”, bowiem dzięki Eucharystii chrześcijanin jest naprawdę Tym, co spożywa⁷¹. Tak więc przyjmowanie z wiarą Ciała przemienia istotę człowieka i jego istnienie na wzór Bożego życia w Chrystusie.

Trwać w Chrystusie (J 6, 56)

Formuła ta mówi o wzajemnym, dwustronnym przebywaniu Jezusa w wiernych i wiernych w Jezusie. W Ewangelii św. Jana spotykamy więcej takich sformułowań, które posiadają następującą treść: przebywanie Chrystusa w Ojcu (por. J 15,10), wzajemne przebywanie Ojca w Synu i Syna w Ojcu (por. J 14, 10-11.21.22), przebywanie Boga Ojca w Synu i w wiernych (por. J 14, 23), czy też Chrystusa w wiernych, a Ojca w Chrystusie (por. J 17, 21) lub Chrystusa w wiernych (por. J 6, 56; 15, 4-7). Z powyższego zestawienia wynika, że pojęcie przebywania sięga bardzo głęboko w rzeczywistość życia Bożego.

Wzajemne trwanie Chrystusa w wiernych i wiernych w Chrystusie, które jest zapowiedzianym skutkiem spożywania Eucharystii, jest takie samo, jak wzajemne przebywanie w sobie Ojca i Syna, bowiem takie same są jego cechy i ta sama natura⁷².

Chcąc zrozumieć istotę trwania należy uwolnić obraz opisujący tę rzeczywistość od jego aspektu przestrzennego. Miejscem w sensie teologicznym przebywania ucznia jest Jezus. Dzięki sakramentowi Ciała i Krwi wierzący jednoczy się z Jezusem, który daje się mu pod postacią chleba jako życie. Tak więc Jezus trwa w człowieku, tak jak Ojciec trwa w Nim (por. J 14, 10)⁷³.

⁶⁹ Por. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 418.

⁷⁰ Św. Tomasz, *In IV sent.*, d.12, q.2, a.1.

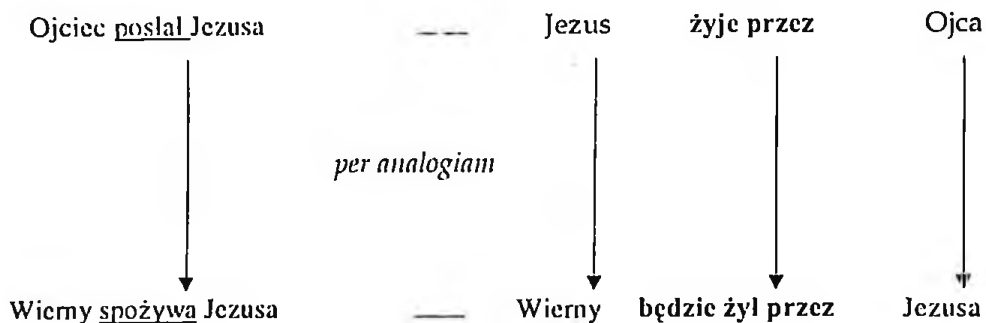
⁷¹ Por. A. Babuchowski, *O Eucharystii - wierszem i prozą*, „W drodze” 3(342) 2002.

⁷² Por. F. Gryglewicz, *Chleb*, s. 123.

⁷³ Por. M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, Tarnów 1997, s. 171.

Kto spożywa Jezusa, będzie żył przez Jezusa (por. J 6, 57)

Werset 57 zbudowany jest na zasadzie analogii relacji Ojciec-Syn do relacji Jezus-wierzący. Obrazowo można to przedstawić za pomocą poniższego schematu:



Czytelnik Ewangelii św. Jana wie, że *Ojciec posłał Syna by dać życie* (por. J 3, 16–17) i że życie Syna jest *życiem*, którego udzielił mu Ojciec (por. J 5, 26). Werset 57 stanowi rozszerzenie immanentnej relacji istniejącej między Ojcem i Synem na wierzących, którzy uczestniczą w Eucharystii⁷⁴.

Dzięki zastosowaniu analogii Jezus zademonstrował następną cechę *życia* - *przechodność*: ten kto posiada *życie*, może je przekazywać:

Ojciec → Syn → człowiek

Należy jednak pamiętać, że jakość *życia* Ojca w Synu i jakość *życia* Jezusa w człowieku jest różna, gdyż podobieństwo *życia przez* oparte jest jedynie na analogii proporcjonalności właściwej⁷⁵. *Syn żyje przez Ojca*, czyli pochodzi od Ojca w perspektywie porządku *życia wewnątrztrynitarnego* – Ojciec jest *principium* pochodzenia Syna⁷⁶. Natomiast „zewnętrzne” działanie Ojca i Syna św. Jan określa mianem jedności *życia*: *Ja i Ojciec jedno jesteśmy* (J 10, 30). Można powiedzieć, że jedność wzajemnego poznania (J 10, 15) i wspólnego działania (J 5, 17) zmierza do przekazywania Bożego *życia* (J 4, 25), którego Dawcą jest jednocześnie Ojciec i Syn⁷⁷.

Aby odpowiedzieć na pytanie: jakie *życie* otrzymuje człowiek przez Chrystusa, należy przybliżyć znaczenie przyminka *διὰ*. W prologu Ewangelii czytamy: *Wszystko*

⁷⁴ Por. *Katolicki komentarz biblijny*, red. wydania oryg. R. E. Brown; J. A. Fitzmyer; R. E. Murphy, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1140.

⁷⁵ Na temat rodzajów analogii zob. G. Dogiel, *Metafizyka*, Kraków 1992, s. 36.

⁷⁶ Por. F. Courth, *Bóg trójjedynego miłości*, Poznań 1997, s. 244.

⁷⁷ Tamże, s. 302.

przez Nie się stało (J 1, 3). Werset ten akcentuje równość Słowa Bogu, a jednocześnie stwierdza, że stworzenie jest pod każdym względem zwrócone ku Chrystusowi, któremu zawdzięcza swe istnienie. W takiej perspektywie nie dziwi sformułowanie zawarte w następnym wersecie: *W Nim było życie* (J 1, 4). To życie jest największym darem zbawczym, przyniesionym przez Chrystusa na świat⁷⁸.

Dlatego też w dalszej części Ewangelii spotykamy słowa Jezusa: *Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony* (J 3, 17). W wersecie poprzedzającym to zdanie również była mowa o życiu wiecznym jako darze Ojca (por. J 3, 16). W końcu Jezus objawia się jako *prawdziwa droga do życia*, po czym stwierdza, że *nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie* (J 14, 6).

Z wymienionych wypowiedzi wynika, że każdy akt zbawczy, który dokonuje się przez pośrednictwo Jezusa związany jest z życiem: stworzenie (por. J 1, 3; 6, 33); zbawienie-odkupienie (J 3, 17; 6, 51); jedność z Ojcem (J 14, 6; 6, 56). Również przez spożywanie Eucharystii Jezus „przenika do głębi ludzkie życie i przemienia je w życie Boże. To przenikanie jest tak pełne mocy, że w naturę człowieka zaszczerpia gwarancję ostatecznego zmartwychwstania. Poprzez eucharystyczną Komunię chrześcijanin otrzymuje niepodważalne zapewnienie pełni życia: jego materialne ciało jest przeznaczone do tego, by odziedziczyć wieczne życie Chrystusa”⁷⁹.

Tak więc Jezus, który udziela się wierzącym w Eucharystii przebóstwia ich *życie stworzone w życie zbawione*, odkupione śmiercią na krzyżu, skutkiem czego włącza go w inmanentne *życie Trójcy*.

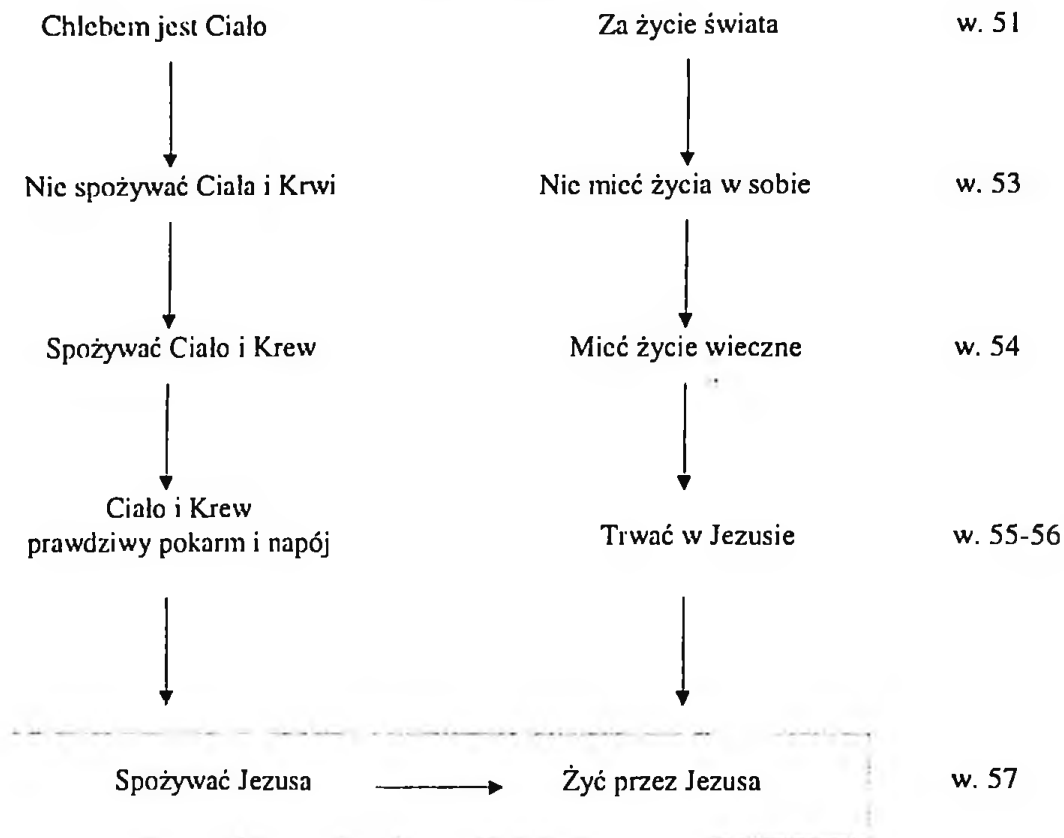
Na zakończenie powyższych rozważań zobaczmy jeszcze, jak nauka o Ciele Jezusa została sformułowana według techniki *spirali Janowej*:

- *Chlebem*, który Ja dam, jest *moje ciało za życie świata* (w. 51);
- Jeżeli nie będziecie *spożywali Ciała Syna Człowieczego* i nie będziecie *pili Krwi Jego*, nie będziecie mieli *życia w sobie* (w. 53);
- Kto *spożywa moje Ciało* i *pije moją Krew*, *ma życie wieczne*, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym (w. 54);
- *Ciało moje jest prawdziwym pokarmem*, a *Krew moja jest prawdziwym napojem* (w. 55);
- Kto *spożywa moje Ciało* i *Krew moja pije*, *trwa we Mnie*, a *Ja w nim* (w. 56);
- Ten, kto *Mnie spożywa*, będzie *żył przeze Mnie* (w. 57).

⁷⁸ Por. L. Stachowiak, *Ewangelia św. Jana*, ss. 107–108.

⁷⁹ *Eucharystia sakrament nowego życia*, Oficjalny Dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 2000, s. 22.

Technikę *spiralii* można także wyrazić za pomocą schematu:



Zauważmy, że efektem końcowym *spiralii* jest ukazanie Jezusa jako pokarmu (*pokarm* = Jezus), którego spożywanie zapewnia życie (*życie* = Jezus). Dochodzi więc do całkowitej identyfikacji Ciała z *życiem* (Ciało = *życie*). Wymowę w. 57 można przedstawić w ten sposób: Kto spożywa Jezusa, będzie żył przez Jezusa. Tak więc według Ewangelii św. Jana „Osoba staje się pokarmem, co ze strony Chrystusa zakłada całkowity dar z samego siebie. Jezus nie waha się powiedzieć: *kto Mnie spożywa* (J 6, 57), okazując, do jakiego stopnia posuwa się w uniżeniu i służbie, aby stać się pokarmem dla tych, którym pragnie udzielać swego *życia*”⁸⁰.

W świetle J 6, 57 słowa Mojżesza: *Wybierajcie więc życie, abyście żyli...* (Pwt 30, 20) przestają być tautologią, bowiem zgodnie z zasadą egzegetyczną św. Augustyna: *Ad Vetus Testamentum timorem potius pertinere, sicut ad Novum*

⁸⁰ *Eucharystia sakrament nowego życia*, s. 90.

*dilectionem: quamquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat*⁸¹ ujawnia się ich pełny sens: *Wybierajcie życie* (spożywajcie Jezusa), *abyście żyli* (przez Jezusa).

Rekapitułując można powiedzieć, że przemówienie w Kafarnaum bardzo mocno podkreślało *życie* jako skutek *wiary*, a następnie jako skutek *spożywania Ciała i picia Krwi Jezusa*. Jezus przyniósł to *życie* na świat, a uczestniczy w nim każdy, kto w Niego wierzy i kto spożywa Eucharystię (por. 6, 56). Owo uczestniczenie obejmuje nie tylko okres ziemskiego *życia* człowieka, lecz również *życie*, które nastąpi po zakończeniu ziemskiej egzystencji (por. 6, 57)⁸². To *życie* będzie darem *żyjącego Ojca* dla wszystkich, którzy za swego ziemskiego *życia* spożywali *chleb żyjący* oraz przyjęli dzięki wierze Tego, który swe *ciało* wydał za *życie świata*.

Zakończenie

Dla rodzącego się Kościoła Ewangelia św. Jana była *Wielką Kartą*, w której została ukazana Jego istota, jak również niezbędne środki do realizacji celu wyznaczonego Kościołowi przez Chrystusa. W czwartej Ewangelii istnieje wiele obrazów wspólnoty chrześcijańskiej: chrześcijanie to ci, którzy narodzili się z wody i Ducha (por. J 3, 5); to prawdziwi czciciele, którzy oddają cześć Ojcu w Duchu i prawdzie (por. J 4, 23); to prawdziwi uczniowie Jezusa, poznający wyzwalamą moc prawdy (por. J 8, 31n); to ci, którzy jak uzdrowiony od ślepoty odważnie wyznają wiarę w Syna Człowieczego, stając tym samym w opozycji do Synagogi (por. J 9); to ludzie, których znakiem rozpoznawczym jest wzajemna miłość (por. J 13).

Kościół w Ewangelii Janowej ukazany jest także za pomocą przedstawień starotestamentalnych jako: *owczarnia*, której Dobrym Pasterzem jest Jezus (por. J 10); czy też gałązki winnej latorośli wszczepione w *winny krzew* (por. J 15). Natomiast w rozdziale 6., który jest tekstem źródłowym naszych rozważań wspólnota chrześcijan jest ukazana jako *przestrzeń* głoszenia Słowa Bożego i sprawowania Eucharystii.

Umieszczenie opisu rozmnożenia chleba i wygłoszenia tzw. *Mowy eucharystycznej* w kontekście Exodusu: czas święta Paschy, Mojżesz, manna, szermowanie, posłużyło św. Janowi do nakreślenia obrazu wspólnoty kościelnej jako nowego ludu Bożego, Jezusa jako nowego Mojżesza, Ciała Chrystusa jako nowego chleba z nieba, a Jego ofiary za *życie świata* jako ceny Nowego Przymierza, którego pieczęcią jest sam Jezus Chrystus (por. J 6, 27). Środkami niezbędnymi do osiągnięcia życia wiecznego, które jest celem Przymierza i polega na osobowym

⁸¹ Augustinus Hipponensis, *Quaestiones in Heptateuchum*, PL 34, 623 (q.73, lb.20,19).

⁸² Por. F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie*, ss. 127-130.

zjednoczeniu z Jezusem – Dawcą życia, jest nowy chleb z nieba pod postacią Słowa Bożego i Ciała Pańskiego. W tej perspektywie chrześcijaninem jest ten, kto po powtórным narodzeniu się z wody i Ducha, wierząc nauce Wcielonego Słowa, sam staje się głosicielem Słowa, oraz uczestnicząc w ofierze Eucharystii, staje się Ciałem Chrystusa.

Fragment Ewangelii, który był przestrzenią naszych rozważań, ukazuje także, że podążanie za Jezusem nie jest łatwe, a w zasadzie bez wiary i łaski Ojca jest niemożliwe. Widzimy bowiem, że z wielkiego grona słuchaczy zaledwie mała grupka uczniów uwierzyła słowom Jezusa. Proces ten wyglądał następująco: od bliżej nieokreślonego *thumu* najpierw odłączyli się Żydzi, dla których słowa Jezusa miały charakter bluźnierczy (por J 6, 41n); po wygłoszonej mowie z grona słuchaczy wyłamują się uczniowie, dla których zbyt *trudna jest ta mowa* (J 6, 60); w końcu zostaje zapowiedziany rozłam w gronie Dwunastu (por. J 6, 70–71).

Dzięki Ewangelii św. Jana członkowie Kościoła zrozumieli, że proces oczyszczania grona uczniów Chrystusa, który przejawiał się w kolejnych schizmach, jest wręcz naturalny, a zarazem nie jest czymś nowym, bowiem miał on swe miejsce już za czasów Jezusa. Poza tym utwierdzało się w nich przekonanie, że w Kościele mogą trwać jedynie ci, którym zostało to dane przez Ojca (por. J 6, 66).

Z drugiej strony obraz wspólnoty w tzw. *Mowie eucharystycznej* jest ukazany w aspekcie pozytywnym. Chrześcijaństwo nie jest religią ekskluzywną jak judaizm, lecz żywą wspólnotą otwartą na każdego: *Wszystko, co Mi daje Ojciec, do Mnie przyjdzie, a tego, który do Mnie przychodzi, precz nie odrzucę* (J 6, 37); w przeciwieństwie do Synagogi, która w sformułowanym *Błogosławieństwie heretyków* rzuciła klątwę na wszystkich chrześcijan, Kościół w swe szeregi przyjmuje każdego, kto *od Ojca usłyszał i przyjął naukę* (J 6, 45).

Rekapitułując można stwierdzić, że św. Jan odpowiadając na pytanie wspólnoty o osobę Jezusa Chrystusa: Jezus to nowy Mojżesz, tym samym ukazał istotę społeczności chrześcijan: Kościół to nowy lud Boży, z którym Bóg – Ojciec zawarł Nowe Przymierze, którego jedynym Pośrednikiem jest Jezus Chrystus, zaś nowy pokarm – Słowo i Ciało jest środkiem w osiągnięciu życia wiecznego w zjednoczeniu z Jezusem.

Summary

Przemysław A. Wisniewski OFM Conv

*Jesus as a new Messiah and new Bread from Heaven
according to St. John's Gospel (John 6: 22–59)*

The Gospel of St. John decidedly and clearly shows Jesus as a Messiah and Son of God who fulfills in his life all Messianic prophecies of the Old Testament and in this way satisfies the awaiting and longing of all people. In John's picture

of Christ as the Messiah, one can find many Messianic miniatures from the Old Testament: Jesus as the Son of David, Son of Man, Son of God, Lord, Priest, Shepherd, Prophet, Savior, and Lamb of God. All these representations do not present however the complete picture of Christ-Messiah. One of the figures of the Old Testament who filled the role of prophecy-sign that can be found in John's picture of Christ is Moses. This is not the original effort of the author of the fourth Gospel because the typology of Moses was already used in the Old Testament. One can easily notice that Joshua was presented following the example of Moses. Similarly, the profile of King David was formed, characteristics of the servant of Yahweh, the mystical Taheb Samaritan, Teacher of Justice of Essenes, and finally, Jesus himself in the synoptic Gospels.

The main difference however between the later characteristics and the Gospel of St. John is in showing the relationship between Jesus and Moses. Even though the synoptic writers present the figure of Moses as a background to highlight the teachings of Christ, frequently creating antagonism between them, the Gospel of St. John shows Moses as a prophecy-sign of the coming Messiah.

In the discussed pericope, Jesus is shown as a new Messiah because He presents Himself as a Giver of the new nourishment. Already on this level the superiority of Jesus in comparison to Moses is revealed, who was only intermediary but not the giver of nourishment. The next relation is the quality of the gift: the nourishment of Moses was temporary and the ones nourished died; the food of Christ is everlasting and ensures eternal life. The climax of the Messianic manifestation of Jesus is His fulfillment of unification between the Giver and the Gift, that is an unprecedented event.

And therefore, the novelty of presenting Jesus is not based on the unconscious repetition of Moses' works but on establishing the process of de-mythologizing the person of Moses and his nourishment-manna, accepting the full Messianic content that up until this time was linked with Moses and manna, as well as in offering totally new nourishment, that is Jesus Himself.

PIOTR JAN OLIVI (1248–1298) PRINCIPIUM DE CHRISTO, MEDIO SCRIPTURAE¹

Pisanie *principium* w XIII wieku rozpoczynano zwykle od jakiegoś wersetu lub fragmentu z Biblii². Gdyby zachować pierwotny tytuł powyższego wstępu do studiowania Biblii przez Piotra Jana Oliviego, brzmiałby on następująco: *Ingrederere in medio rotarum!* Te pierwsze słowa w *principium* zostały zaczerpnięte z księgi proroka Ezechiela 10, 2: *Wejdz w środek kół, które są pod cherubami, i napełnij twoje ręce żarzącymi się węglami, które są pomiędzy cherubami, i rozrzuć je nad miastem!*³.

Rozpoczynając tym werselem biblijnym tekst wstępu do Pisma, egzegeta przygotowywał swoich studentów franciszkańskich do zrozumienia tematyki czwartego *principium*. W ten sposób wprowadzał ich zarówno w treść, jak i strukturę literacką swojego *introitus*. Mistrz pragnął razem z braćmi zakonnymi wejść w środek kół, następnie napełnić swoje ręce rozżarzonymi węglami i rozrzuć je nad miastem. W kolejnych paragrafach Olivi wyjaśnił swoim słuchaczom, co oznaczają te trzy metaforyczne i zarazem prorocze nakazy-wezwania Ezechiela. A wszystko po to, aby młody ówczesny student, wpatrując

¹ Powyższy tytuł czwartego *principium* Piotra Jana Oliviego został współcześnie zaproponowany przez dwóch uczonych franciszkańskich, Flooda i Gála. Zob. *Peter of John Olivi on the Bible: Principia quinque in Sacram Scripturam. Postilla in Isaiam et in I ad Corinthios. Appendix: Quaestio de oboedientia et sermones duo de S. Francisco*, wyd. D. Flood, OFM/ G. Gál, OFM. St. Bonaventure, New York, St. Bonaventure University 1997.

² Olivi wszystkie swoje *principia* biblijne rozpoczyna werselem z Pisma: *De studio*, Ps 45, 11; *De causis*, Ap 5, 1; *De doctrina*, Ez 1, 1; *De evangelis*, Ap 4, 8.

³ „Ingrederere in medio rotarum quae sunt sub cherubim, et imple manus tuas prunis igneis quae sunt inter cherubim, et effunde super civitatem”. Tamże, s. 127. Tłumaczenie wg tekstu łacińskiego.

się w Chrystusa objawionego w Biblii (*medium Scripturae*), mógł głębiej zrozumieć sens Pisma Świętego.

Piotr Olivi, stojąc nad otwartym morzem Pisma, przypominał sobie sytuację z *De causis*, gdy doznawał wahania, patrząc na niezmiernie wody i głębię świętego tekstu⁴. W *De Christo* zdecydowanie przechodzi do wyjaśnienia zamierzonego celu. Natychmiast wprowadza braci zakonnych w główną myśl *principium*:

§ 1. *Morze i głębia Pism Świętych udziela się w trojaki sposób tym, którzy je badają, a mianowicie pod postacią prawdy oświecającej w sposób pewny, miłości niezachwianie rozpalającej i nasycającej oraz sprawiedliwości nienagannie sądzącej. Jest tak dlatego, ponieważ w Piśmie Świętym w sposób doskonale przekazywane są: świadectwa prawdy, nakazy miłości, sądy sprawiedliwości*⁵.

Olivi po ujawnieniu trzech podstawowych wartości (*veritas, caritas, aequitas*), według których zamierzał interpretować Pismo, zaczyna uzasadniać swoją tezę, posługując się fragmentami ze Starego i Nowego Testamentu:

§ 2. *Co do pierwszego, „Pisma prawdy” są określone oddzielnie u Daniela 10, 21, kiedy anioł powiedział mu: „Oznajmię tobie to, co zostało zapisane w Pismach prawdy”. Odnosnie drugiego powiedziano u Mateusza 22, 40: „na dwóch przykazaniach miłości opiera się całe Prawo i Prorocy”, a w 1 Tm 1, 5 powiedziane zostało, że „celem nakazu jest miłość”. Co do trzeciego, w Ap 20, 12 jest powiedziane, że „zmarli są sądzeni z tego, co zapisane w księgach”. I w Rz 2, 12 powiedziano, że „ci, co w Prawie zgrzeszyli, przez Prawo zostaną osądzeni”*⁶.

Idąc dalej w swoich rozważaniach, brat Piotr zastosował takie porównania biblijne, jak: zwierciadło Bożej prawdy (*speculum divinae veritatis*), półmisek Bożej dobroci i szczęśliwości (*ferculum divinae bonitatis et felicitatis*) i tron lub pałac Bożej sprawiedliwości i służby (*solium sive praetorium divinae aequitatis et severitatis*). Przypatrując się wersetom biblijnym, których użył egzegeta, widać,

⁴„Consideranti mihi Scripturarum sanctorum pelagus infinitum et impermeabilem abyssum, occurrit liber Ioanni ostensus caelitus, secundum quod in verbo proposito, quod scriptum est Apocalypsis 5, 1, ipse se inspexisse testatur”. Tamże, s. 43, § 1.

⁵„Scripturarum sanctorum pelagus et abyssus triformiter se ingerit investigatoribus suis, videlicet sub forma: veritatis indubitanter radiantis; caritatis indefectibiliter inflammantis et inebriantis; aequitatis irreprehensibiliter iudicantis. Cuius ratio est quoniam in Scriptura sacra traduntur perfecte: veritatis documenta; caritatis praecepta; aequitatis iudicia”. Tamże, s. 127, § 1.

⁶„Propter primum vocantur singulariter *Scripturae veritatis* Danielis 10, 21, quando ait angelus ei: *Annuntiabo tibi quod expressum est in Scripturis veritatis*. Propter secundum dicitur Matthaei 22, 40, quod in duobus mandatis caritatis universa lex pendet et prophetae. Et I Ad Timotheum 1, 5 dicitur quod *finis praecepti est caritas*. Propter tertium Apocalypsis 20, 12 dicitur quod *iudicati sunt mortui ex his quae scripta erant in libris*. Et Ad Romanos 2, 12 dicitur: *Quicumque in lege peccaverunt, per legem iudicabuntur*”. Tamże, s. 127, § 2.

że poszukiwał w Piśmie uzasadnienia dla wprowadzenia swojej *triady egzegetycznej* w interpretacji Biblii. Świadczy o tym choćby werset z Apokalipsy 4, 5: *de throno procedunt fulgura et voces et tonitrua*, który zastosował do wyjaśnienia *prawdy, miłości i sprawiedliwości* w Piśmie. Innym sposobem wykazania słuszności swojej teorii jest dla niego antropologiczna dygresja o trzech władzach duszy człowieka: rozumnej (*rationalis*), pożądawczej (*concupiscibilis*), gniewliwej (*irascibilis*), którym jest przyporządkowane kolejno potrójne pożądanie: prawdy, rozkoszy i rzeczy wzniosłych. I odnosi tę myśl do trojakiej hierarchii aniołów:

§ 3. *I dlatego Pismo Święte objawia się jako zwierciadło Bożej prawdy. Jest bowiem odbłaskiem światłości wiecznej i zwierciadłem nieskalanego majestatu Bożego: tak jak zostało to zawarte w Mdr 7, 26: podobnie jak półmisek Bożej dobroci i szczęśliwości, stosownie do owego psalmu 22, 5: „Zastawiasz na widoku mój stół, namaszczasz moją głowę oliwą, a kielich mój napelniony”; jak tron lub pałac Bożej sprawiedliwości i służby. Stąd w Ap 4, 5 jest powiedziane, że „z tronu wychodzą błyskawice, głosy i grzmoty”. Podobnie tak oto według potrójnej władzy duszy, mianowicie: rozumnej, pożądawczej i gniewliwej oraz według trojakiego jej pożądania, mianowicie: prawdy, rozkoszy i rzeczy wzniosłych – w Piśmie świętym zostały przedstawione: blask prawdy, ukazujący władzę rozumną; słodycz dobroci, sycąca pożądawczą; surowość sprawiedliwości, unizająca świętą bojaźnią i umacniająca świętą gorliwością władzę gniewliwą. Podobnie jak jest potrójny porządek hierarchii niebieskiej: blask cherubinów i płomień serafinów, i sprawiedliwa surowość tronów, tak w Pismach Świętych jaśnieje myśl pochodząca od Boga⁷.*

Po zaprezentowaniu argumentów biblijnych i filozoficznych, egzegeta z Prowansji powrócił do wersetu Ezechiela, aby wyrazić wniosek teologiczny trzech symbolicznych czynów. Wejście w kolistę środek umacnia pewność chrześcijańskiej mądrości (*christianae sapientiae certitudo*); przyjęcie żarzących węgli dotyczy chrześcijańskiego prawa i pełni łaski (*christianae legis et gratiae plenitudo*); rozrzucenie ognia nawiązuje do słuszności Bożego sądu (*divinae iustitiae rectitudo*). Autor wyraźnie przekonywał swoich studentów, że te trzy działania ukazują kolejno prawdę, miłość i sprawiedliwość:

⁷ „Et ideo Scriptura sacra occurrit: Ut speculum divinae veritatis. *Est enim candor lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis*, prout habetur Sapientiae 7, 26. Ut ferculum divinae bonitatis et felicitatis, iuxta illud Psalmi (22, 5): *Parasti in conspectu meo mensam, impingasti in oleo caput meum, et calix meus inebrians*. Ut solium sive praetorium divinae aequitatis et severitatis. Unde Apocalypsis 4, 5 dicitur quod *de throno procedunt fulgura et voces et tonitrua*. Ut sic secundum triplicem vim animae, scilicet rationalem, concupiscibilem et irascibilem et secundum triplex eius appetibile, scilicet verum, delicosum et arduum, in Scriptura sacra proponatur: splendor veritatis illustrans vim rationalem; dulcor bonitatis satians concupiscibilem; rigor aequitatis sancto timore humilians et sancto zelo erigens vim irascibilem. Ut sic triplicis ordinis hierarchiae supremae: splendor cherubicus et ardor seraphicus et thronorum iudicialis rigor, in Scripturis sacris refulgeat animo deiformi”. Tamże, s. 127, § 3.

§ 4. Dlatego to w słowie Ezechiela, które umieszczono w principium, mąż ubrany w lnianą szatę w tajemniczy sposób został pouczony przez siedzącego nad cherubami o trzech wyżej podanych rzeczach. Ponieważ po wejściu w środek kolistego miejsca został pouczony, jak rozumnie i mądrze zgłębiać centrum prawdy, na której opiera się pewność chrześcijańskiej mądrości. Po przyjęciu zaś stosu węglowego został pouczony, jak rozumieć przykazanie i żar moralny miłości, na której opiera się chrześcijańskie prawo i pełnia łaski. Natomiast po wypadnięciu powszechnego ognia został pouczony, jak wyjaśniać powszechny sąd Boga, na którym opiera się słuszność Bożej sprawiedliwości. Podobnie bowiem jak w centrum kół dostrzeżono odkrycie prawdy, tak w stosie węgla zaznaczono rozpalenie miłości, a płomień w mieście jest wylaniem sprawiedliwości⁸.

Zapewniając braci o trafności wyboru klucza interpretacji tekstów biblijnych, Piotr Olivi zdecydowanie łączy, stosowane w XIII wieku, cztery przyczyny Pisma Świętego z prawdą, miłością i sprawiedliwością. W średniowieczu teologia zapożyczyła od filozofii cztery zasady (*efficiens, materialis, formalis, finalis*), aby z ich pomocą interpretować Biblię. Olivi, chcąc uwiarygodnić swoją teorię egzegetyczną, przypomina o tej podstawowej praktyce teologicznej, ale robi to w nowym kontekście zaproponowanym w tym *principium*. Wcześniej w *De causis* dokonuje analizy wszystkich przyczyn Pisma, według trzynastowiecznej tradycji egzegetycznej⁹. Tutaj próbuje jakby pogodzić te dwie wizje, tradycyjną i własną opartą na triadzie *veritas – caritas – aequitas*:

§ 5. I w tych trzech zostało ujęte całe tworzywo Pism Świętych, których kształt w sposób szczególny został opisany pod postacią kół. Natomiast cel został przedstawiony trojakim działaniem, mianowicie: wchodzenia, napelnienia i rozrzucenia. Zaś pierwotna przyczyna sprawcza została ukazana w siedzącym ponad cherubinami, od którego pochodzą owe czyny; a przyczyna sprawcza-wykonawcza [została ukazana] w samych cherubinach, za pomocą których oznaczeni są aniołowie i prorocy albo apostołowie pełni mądrości Bożej¹⁰.

⁸ „Propter quod in verbo Ezechielis, praemisso a principio, vir indutus lineis a sedente super cherubim, sub typo mysteriali, est tria praefata edoctus. Quoniam sub ingressu medii orbicularis est edoctus perscrutari scientiale sive sapientiale medium veritatis, in quo consistit christianae sapientiae certitudo. Sub amplexu vero acervi carbuncularis edoctus est apprehendere morale caritatis praeceptum et igniculum, in quo consistit christianae legis et gratiae plenitudo. Sub effluxu autem incendii universalis edoctus est explicare universale Dei iudicium, in quo consistit divinae iustitiae rectitudo. Sicut enim in rotarum medio notatur veritatis inventio, sic in carbonum acervo designantur caritatis accensio, et in urbis incendio aequitatis effusio”. Tamże, ss. 127-128, § 4.

⁹ Na początku *De causis* tylko wymienia cztery przyczyny Pisma, (§ 1-3), a w dalszej części *principium* rozważa je bardziej szczegółowo. Tamże, s. 43.

¹⁰ „Et in his tribus comprehenditur totalis materia Scripturarum sacrarum, quarum forma specialiter describitur sub figura rotarum. Finis vero in triplici actu, scilicet intrandi, implendi et

1. Veritas

Po tych wyjaśnieniach zaprasza słuchaczy do wejścia w centrum kół, aby odkryć tajemnicę owego *medium rotarum*. Jeśli ktoś chce wejść, spotyka samego Jezusa Chrystusa – światłość świata, drogę, prawdę i życie. On to jest *medium rotarum*, centrum Pisma. A potem, poznając Go, odkrywa skarby: wiedzę i mądrość Boga:

§ 6. *Jeśli więc chcesz zgłębiać prawdę chrześcijańskiej mądrości, wejdź w centrum kół, którym to centrum jest Jezus Chrystus, mówiący o sobie: „Ja jestem światłością świata” (J 8, 12). A w 14, 6 mówi: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem”. Dlatego nie bez przyczyny apostoł w 1 Kor 2, 2 mówi: „Postanowiłem nie znać nikogo wśród was tylko Jezusa i to ukrzyżowanego”. W Nim samym bowiem są „ukryte wszystkie skarby mądrości i wiedzy Boga”, tak jak o tym mówi Kol 2, 3. Bowiem „źródłem mądrości jest Słowo Boga na wysokościach”, tak jak zostało to zawarte w Mądrości Syracha 1, 5¹¹.*

Chrystus, *medium rotarum*, czyli centrum Pisma, zostaje porównany przez Oliviego do dwóch figur geometrycznych, koła i kuli. Nie ma lepszego sposobu na wyrażenie prawdy o *medium Scripturae*, ponieważ zarówno kula, jak i koło, to pierwsze i najprostsze z figur. Używa określeń w stopniu *superlativus* i pojęć filozoficznych, aby studenci nie mieli wątpliwości, o Kim jest mowa. Każda z tych figur posiada najdoskonalsze i najbardziej uniwersalne właściwości, w których wyraża się doskonałość i prostota Chrystusa, centrum Pisma:

§ 7. *Sam zatem [Jezus Chrystus], jako że jest centrum Pism świętych, najlepiej został przedstawiony za pomocą centrum kół, ponieważ centrum kół jest: najprostsze, najtrwalsze, najbardziej wewnętrzne, najbardziej wspólne, wszystko łączące, wszystko rozpoczynające i kończące, wszystko czyniące w sposób pewny i prawidłowy. Zawiera bowiem: prostotę niepodzielną, trwałość niewzruszoną, głębię lub wnętrze zewsząd otoczone, wspólność rozchodzącą się w ten sam sposób ku wszystkiemu, łączenie początku i końca wszystkich linii i powierzchni każdej części kuli, zasadnicze miejsce nieomyślnej miary aż do niezawodnej prawdy*

effundendi. Causa vero principalis efficiens notatur in praecipiente istos actus, scilicet in sedente super cherubin; efficiens vero ministerialis in ipsis cherubin, per quos designantur angeli et prophetae seu apostoli Dei sapientia pleni". Tamże, s. 128, § 5.

¹¹ „Si igitur vis Intueri veritatem christianae sapientiae, ingredi in medio rotarum, quod quidem medium est Christus Iesus, qui Ioannis 8, 12 de se ipso dicit: *Ego sum lux mundi*. Et 14, 6 dicit: *Ego sum via, veritas et vita*. Unde non sine causa Apostolus I Ad Corinthios 2, 2 dicit: *Non iudicavi me scire aliquid inter vos nisi Christum Iesum et hunc crucifixum*. In ipso enim sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, prout idem dicit ad Colossenses 2, 3. Est enim fons sapientiae Verbum Dei in excelsis, prout habetur Ecclesiastici 1, 5". Tamże, s. 128, § 6.

*o kuli i jej linii i do potwierdzenia prawdy o wszystkich innych figurach, z których oczywiście pierwszą i najprostszą jest kula lub koło*¹².

Teraz egzegeta zwraca uwagę studentów na sytuację, w której może znaleźć się każdy z nich. Oto gdy ktoś staje na powierzchni kuli, czyli Pisma Świętego, widzi w nim przeróżne rzeczy, które trudno mu zrozumieć, nie wie, co o nich myśleć. Punktem zwrotnym, według Oliviego, jest wtedy wejście w Chrystusa, aby się umocnić i zobaczyć to jedyne dobro, którym jest królestwo Boga. Znowu posługując się terminami filozoficznymi, również w stopniu *superlativus*, określa właściwości owego *unum bonum*. Potem autor przechodzi do pierwszego rozdziału Apokalipsy, ukazując postać Chrystusa jako słońce pośród siedmiu złotych świeczników (*in medio septem candelabrorum aureorum*). Brat Piotr interpretuje owe świeczniki jako siedem stanów Kościoła lub siedem pierwotnych dzieł wcześniejszego czasu. Drugie znaczenie wyjaśnia jako siedem dzieł Sarego Testamentu, powiązane z siedmioma dziełami Nowego Testamentu, pośrodku których stoi Chrystus na kształt słonecznego światła. Na koniec ósmego paragrafu zaznacza, że jest to wprowadzenie dotyczące pierwszych rzeczy w tym *principium*:

§ 8. *Gdy więc stajesz na powierzchni okręgu Pism, pojawiają się przed tobą liczne rzeczy: zbudowane w różny sposób i o rozmaitych kształtach; zmienne i przejściowe; zmysłowe o bardziej zewnętrznym wyglądzie i rozrzucone; szczegółowe i jakby wyłączone, a nadto dobra prywatne i korzyści; z innych uzasadnione i wyprowadzone; nie związane i rozrzucone; nieprawidłowe i nieprzystosowane. Jeśli natomiast umocnisz się przez wejście w Chrystusa, we wszystkich rzeczach ukaże ci się jedno dobro: najprostsze; niezmiennie i wieczne; tajemne i najgłębsze, i najbardziej rozumne; najpowszechniejsze i najbardziej wspólne; koniec i zasada wszystkiego; łączące wszystko; i reguła, i miara wszystkiego. To jest owo jedyne dobro, o którym Jezus mówi do Marty: „Niepokoisz się o wiele rzeczy”, a do Marii: „Ale jedno jest konieczne” (Łk 10, 41-42). To jest królestwo Boga, które jest pośród was i dlatego nie przyjdzie dostrzegalnie, jak jest w Łk 17, 20. To jest skarb ukryty w ziemi, ze względu na który wszystkie rzeczy są pozostawione. On jest Alfa i Omega, Początek i Koniec według tego, co podaje Ap 1, 8. On, przedstawiając Siebie, pierwszą normę i miarę wszystkiego w Syr 24, 5-10, mówi: „Ja z ust Najwyższego wyszłam, pierworodna przed każdym stworzeniem.*

¹² „Ipse autem, prout est medium Scripturarum sanctorum, optime designatur per medium rotarum, quia medium rotarum est: simplicissimum; solidissimum; intimum; communissimum; omnium connexivum; omnium intiativum et terminativum; omnium certificativum et regulativum. Habet enim: simplicitatem indivisibilem; soliditatem immobilem; profunditatem seu intimitatem undique circumclusam; communitatem uniformiter ad omnia expansam; nexuum fontalitatem; et finalitatem omnium linearum et superficialium omnium partium sphaerae; principalitatem mensurae infallibilis ad certificandum veritatem sphaerae et linearum eius, ac per consequens ad certificandum veritatem ceterarum figurarum, quarum utique prima et simplicissima est sphaera vel circulus”. Tamże, ss. 128-129, § 7.

sprawila, aby na niebiosach wschodzilo swiatlo nieustajace. Caly krąg nieba obchodzila i glębie przepasci badalam, i w kazdym narodzie i w kazdym ludzie pierwszenstwo mialam". I dlatego to u Jana postac jak slonce widziana jest w centrum siedmiu zlotych swiecznikow, to jest siedmiu stanow kościelnych lub siedmiu pierwotnych dzieł wcześniejszego czasu, które są dzieł: stworzenia rzeczy; rozpowszechniania ludzi; oczyszczenia i odnowienia rzeczy należących do świata; rozróżnienia i wyboru Patriarchów; ustalenia praw; rozdzielania dziedzictw; rządzenia i utrzymania na ziemi pokoleń już pozyskanych i rozdzielonych. W Nowym Testamencie odpowiadają im dzieła: wydarzenia odkupienia przez krzyż; wydarzenia powołania przez przepowiadanie Słowa; oddalenia rzeczy dotyczących prawa i równocześnie bożków; oddzielenia wiernych od różnych herezji sekt; urządzenia życia klasztornego i ustaw czy praw klasztornych; rozlania duchowych charyzmatów; wprowadzenia pokoju dla wszystkich w jednej owczarni Pańskiej. O tych zaś ostatnich rzeczach wiadomo jest, że Chrystus stoi w centrum nich samych na kształt światła słonecznego. I tak tym krótkim wprowadzeniem wyjaśniłem to, co dotyczy pierwszych rzeczy¹³.

Kiedy Piotr Jana Olivi dociera do siedmiu wydarzeń minionego czasu, rozpoczyna rozważanie poszczególnych dzieł Starego Testamentu, które można zrozumieć w pełni dopiero w świetle Nowego Przymierza. Wydaje się, że ten moment jest dla Oliviego centralnym punktem tego *principium*. Siedmiokrotne

¹³ „Si igitur in superficiali Scripturarum circumferentia steteris, occurent tibi multa: divisibilia composita et multiformia; variabilia et transitoria; sensibilia exterius apparentia et effusa; particularia et quasi propria ac privata bona seu commoda; ab aliis causata et deducta; inconnexa et sparsa; irregularia et incommensurata. Si vero in Christum ingressus te fixeris, occurret tibi in omnibus unum bonum: simplicissimum; invariabile et aeternum; arcanum et intimum et intellectualissimum; universalissimum et communissimum; omnium finis et principium; omnium connexivum; et regula et mensura omnium. Hoc est illud unum de quo Lucae 10, 41-42, dicto de Martha: *Turbaris erga plurima*, dicitur Mariae: *Porro unum est necessarium*. Hoc est regnum Dei, quod est intra vos. Et ideo non venit cum observatione, sicut habetur Lucae 17, 20. Hic est thesaurus in agro absconditus pro quo omnia sunt relinquenda. Hic est Alpha et Omega, principium et finis, prout habetur Apokalypsis 1, 8. Qui ostendens se omnium primam regulam et mensuram Ecclesiastici 24, 5-10 dicit: *Ego ex ore Altissimi prodii primogenitia ante omnem creaturam. Ego feci ut in caelis oriretur lumen indeficiens. Gyrum caeli circumivi omne et profundum abyssi penetravi, et in omni gente et in omni populo primatum habui*. Et hinc est quod a Ioanne sub solari facie visus est in medio septem candelabrorum aurerorum, id est, septem ecclesiasticorum statuum vel septem operum principalium prioris temporis, quae sunt opus: creationis rerum; propagationis hominum; repurgationis et renovationis mundalium; distinctionis et electionis Patrum; lationis legum; distributionis haereditatum; gubernationis et conservationis tribuum in terra iam acquisita et distributa. Quibus respondent in Novo opus: redemptionis factae per crucis patibulum; vocationis factae per praedicationis verbum; evacuationis legalium simul et idolorum; segregationis fidelium a variis sectis haeresum; institutionis religionum et regularium statutorum seu legum; diffusionis spiritualium charismatum; pacificationis omnium in unum ovile dominicum. De his autem ultimis patens est quod Christus stat in medio ipsorum tamquam solare lumen. Sed de primis potest hoc brevi manu ductione ostendi". Tamże, ss. 129-130, § 8.

Attende (§9–15) jest wołaniem autora o największą uwagę słuchaczy. Chce ukazać ciągłość historii zbawienia przez wyjaśnienie jedności pomiędzy Starym i Nowym Testamentem. Wydarzenia Starego Testamentu, zdaniem Oliviego, są zapowiedzią dzieł zbawczych w Nowym, a te z kolei są kontynuacją i wypełnieniem faktów Starego Przymierza. Ta myśl będzie przewodnią w odkrywaniu zrozumienia Pisma jako prawdy (*veritas*) w dalszej części *principium* (§ 9–32). Tym, który scala w jedno i wyjaśnia Pismo, jest ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus, *medium Scripturae*.

Oliwi omawia najpierw dzieło stworzenia rzeczy (*opus creationis rerum*). Całość tego paragrafu opiera się na różnym zestawieniu liczby trzy. Wymieniając fakt stworzenia światłości (Rdz 1), Oliwi odnosi ją do mądrości Chrystusa, dzięki której wszystko może zostać wyjaśnione, a źródła wody ożywiającej z Rdz 2 łączy z łaską Chrystusa. Trzecie wydarzenie, czyli Boga przechadzającego się po ogrodzie i poszukującego grzesznego Adama (Rdz 2), egzegeta widzi przez pryzmat sprawiedliwości Chrystusa. Kolejne trzy wydarzenia z Rdz 2: sen Adama, ukształtowanie Ewy i małżeństwo obojga, nasuwa na myśl śmierć Chrystusa, obmycie z boku Jezusa tworzące Kościół oraz więź Chrystusa z Kościołem analogiczną do związku oblubieńca z oblubienicą. Dochodzi w ten sposób do sakramentu małżeństwa, w którym kryje się tajemnica Chrystusa i Kościoła. Ostatnią trójkę, jako przeciwną poprzednim dwóm, z Rdz 3: zakazany owoc, przebiegły wąż i etapy kuszenia, brat Piotr wiąże w sposób ogólny z Chrystusem jako światłością:

§ 9. *Zwróć bowiem uwagę na dzieło stworzenia i niech ci przyjdzie na myśl: po pierwsze światło ukształtowane w słońcu i potrzebujące siedmiu dni na obieg; po drugie źródło nawadniające wszystko oraz karmiące i podtrzymujące drzewo życia; po trzecie Bóg jakby w postaci człowieka przechadzający się po ogrodzie i odwiedzający upadłego Adama. Dlatego z pewnością nie wydadzą mądrego i w pełni poznanego owocu, jeśli nie zwrócisz im uwagi na to, że dla doskonałości wszechświata wymagana jest: mądrość Chrystusa wszystko wyjaśniająca i przez kontemplację dzieł Bożych prowadząca do szabatowego wypoczynku duchowego; łaska Chrystusa wszystko poprawiająca i na nowo ożywiająca; sprawiedliwość Chrystusa rozsądza-
jąca grzechy. Tam również czyta się: o śnie Adama, ukształtowaniu Ewy z boku tego śpiącego i prorokowaniu o jego więzach małżeńskich. Ich zamysłu mądrego nie zdołasz poznać w pełni, jeśli nie zobaczysz, że przez śmierć Chrystusa i przez kapiel płynącą z jego boku został ukształtowany Kościół, aby był Jego oblubienicą. Dlatego apostoł w Ef 5, 32 mówi, że jest to wielki sakrament w Chrystusie i w Kościele. Także jeśli przeciwnie przyjdzie ci na myśl zakazany owoc zjedzony z drzewa wiedzy, wąż najbardziej przebiegły i etapy jego kuszenia, to możesz poznać, że nie jest to pozbawione tajemnic, których światłem jest Chrystus¹⁴.*

¹⁴ „Attende enim opus creationis, et tibi occurret: primo, lux formata in solem, et septem diebus circuitum consummans; secundo, fons universa irrigans et lignum vitae cibans et perpetu-

Czytając dalej księgę Rodzaju 4–5, Olivi rozwija temat rozpowszechniania ludzi (*opus propagationis hominum*). Abel, Set, Enosz i Henoch to pokolenia wskazujące na Chrystusa. W Ablu został On ofiarowany i zabity, a zmartwychwstał w Secie i stał się twórcą kultu Bożego; przez Niego w siódmej epoce zostaniemy przeniesieni do nieba. Podobnie jak w 9 paragrafie, egzegeta franciszkański przedstawia sytuację przeciwną. Pokolenia Kaina i Lameka szerzą nienawiść i wszelką nieprawość, tajemnica zła ukryta jest w zawiści diabła działającego w narodzie żydowskim i w świecie, a symbolem siódmego smoka zwodzącego ku złu jest Lamek:

§ 10. *Zwróć także ponownie uwagę na dzieło rozpowszechniania i niech ci przyjdzie na myśl: Abel składający ofiarę i przyjęty, i z tego powodu zabity przez brata, i w końcu Set ustanowiony za niego, i Enosz twórca kultu Bożego (o nim bowiem czyta się, że sam zaczął wzywać imię Pana), i Henoch od Adama siódmy i przeniesiony do nieba. I jeśli w piśmie świętych mówi się, że Chrystus – ofiarowany i umierający w Ablu, a zmartwychwstający w Secie – uczyniony został twórcą kultu Bożego, to przez niego w siódmej epoce zostaniemy przeniesieni do nieba. Tam również przeciwnie przypomni się tobie Kain, budujący społeczeństwo nienawiścią oraz Lamek, od którego pochodzą: bigamia i siedmiokrotna zemsta, pogańskie umiejętności rzemieślnicze i rozpusta, śpiew i muzyka. A to wszystko w jego synach i córkach, jak podaje Rdz 4. Właśnie tak w tajemny sposób pozwolono, by śmierć weszła na świat przez zazdrość diabła; zbudowane zostało społeczeństwo bezbożnych; pogańska wiedza i tworzenie rozpusty wypłynęła przez pustą pożądlliwość ciała; Chrystus został zabity po raz wtóry przez zazdrość narodu żydowskiego, a ów naród – pozostając pod pewnym znakiem – był bezbożny. I przez Lameka, siódmego od Adama, to jest przez głowę siódmego i ostatniego smoka naród żydowski dalej jest odwiedzony, a świat jest wydany złu¹⁵.*

ans; tertio, Deus in forma quasi hominis in horto deambulans et Adam lapsum visitans. Quod quidem sapientialem fructum et intellectum ad plenum non pariunt, nisi attendas quod ad perfectionem universi exigitur: Christi sapientia omnia illustrans, et per contemplationem divinorum operum ad sabbatum spiritualis quietis deducens; Chrsi gratia omnia irrigans et refocillans; Christi iustitia peccata diiudicans. Ibi etiam legitur: Adae soporatio; et Evae de ipsius dormientis latere formatio; et de eius coniugali copula prophetatio. Quorum rationem sapientialem ad plenum invenire nequibis nisi videas quod per Christi mortem et per lavacrum, manans ab eius latere, formata est Ecclesia ut esset eius sponsa. Unde Apostolus Ad Ephesios 5, 32 dicit hoc esse sacramentum magnum in Christo et Ecclesia. Etiam si e contrario tibi occurrat: esus de ligno scientiae inhibitus; serpens astutissimus; et ordo temptationis eius gradatus; cognoscere poteris hoc mysteriis non carere, quorum lumen est Christus". Tamże, s. 130, § 9.

¹⁵ „Attende etiam, secundo, opus propagationis, et occurret tibi: Abel offerens et acceptatus et ex hoc a fratre occisus ac tandem Seth pro eo positus; et Enos institutor divini cultus; (De ipso enim legitur, quod ipse coepit invocare nomen Domini) et Enoch ab Adam septimus et in caelum translatus. Ac si per litteram sanctorum diceretur quod Christus in Abel oblatu et moriens et in Seth resurgens, factus est institutor divini cultus, oer quem in septimi saeculi

Dalsze rozdziały, Rdz 6-9, rozważa jako powtórne oczyszczenie i odnowienie ludzkości (*opus repurgationis et renovationis*) przez potop i sprawiedliwe pokolenie Noego. Według Oliviego, symbolika starotestamentalna – arka, tęcza oraz Noe – odkrywają przed nami Kościół, poza którym nikt nie może być zbawiony (*Christi Ecclesia, extra quam nemo salvatur*), krzyż, w którym dokonano się przymierze Boga z ludźmi, oraz miłość Chrystusa, który dla nas został obnażony na krzyżu. A z trzech przeciwnych wydarzeń – rozróżnienie zwierząt, powstrzymanie rozlewu krwi i pierwsza niewola – wynikają takie grzechy, jak nieczystość, okrucieństwo, bezbożność i pogarda:

§ 11. *Zwróć uwagę na trzecie dzieło - powtórnego oczyszczenia i odnowienia dokonanego przez potop i przez sprawiedliwe pokolenie Noego i jego synów, i niech ci stanie przed oczyma: arka ocalająca i zbawiająca wszystko; tęcza ukazująca przymierze pokoju; Noe zakładający winnicę, pijący i obnażający się. Ich rozumnego zamysłu w pełni nie odkryjesz, jeśli nie stanie ci się jasnym: Kościół Chrystusa, poza którym nikt nie będzie zbawiony; krzyż Chrystusa, przez który wszystko jest dokonane w pokoju i wszystko jest sprzymierzone z Bogiem; najwyższa miłość Chrystusa, z powodu której został za nas obnażony na krzyżu. Tam także przeciwnie przychodzi na myśl: rozróżnienie zwierząt czystych od zwierząt nieczystych; powstrzymanie rozlewu krwi; pierwsze przekleństwo niewoli. Aby przez to zostało oznaczone, czym brzydzi się prawo Chrystusa: nieczystością samą sobie, okrucieństwem wobec bliźniego, bezbożnością w stosunku do Boga, nieuszanowaniem przełożonego¹⁶.*

Starotestamentalne obietnice mesjańskie Olivi odkrywa w osobach patriarchów i w wydarzeniach niosących zapowiedź przyszłych zbawczych dzieł w Chrystusie. Określenie i wybór patriarchów (*opus distinctionis et electionis pa-*

tempore transferamur in caelum. Ibi etiam e contrario occurrit: Kaim invidia civitatem aedificans; Lamech bigamia et ultionem septuplam explicans; et mechanicarum artium saecularis industria et lascivia pascens, cantans et fabricans, in filiis scilicet et filiabus: Lamech, prout habetur Genesis quatuor. Ut sic factis mysticis innuatur quod per invidiam diaboli mors intravit in mundum et aedificata est civitas reproborum; et tandem per carnis vagam concupiscentiam manavit prudentia saeculi et fabricatio laciviarum; et iterum quod per invidiam Iudaici populi Christus est occisus, et ille populus sub certo signo manens est reprobatus. Et per Lamech ab Adam septimum, id est, per caput draconis septimum et ultimum, est populus Iudaicus amplius seducendus et mundus in malis consummandus". Tamże, ss. 130-131, § 10.

¹⁶ „Attende etiam tertio opus repurgationis et renovationis factae per diluvium et per iustam generationem Noe suorumque filiorum, et occurret tibi: arca omnia conservans et salvans; arcus foedus pacis demonstrans; Noe vineam plantans et ex euis potu se inebrians et denundans. Quorum sapientialem rationem ad plenum non reperies nisi occurrat tibi: Christi Ecclesia, extra quam nemo salvatur; Christi crux, per quam omnia pacificantur et Deo confederantur: Christi superexcessiva caritas, propter quam est pro nobis in cruce nudatus. Ibi etiam e contra occurrit: mundorum animalium ab immundis discretio; sanguinis comedendi inhibitio; servitutis primaria impositio et imprecatio. Ut sic per hoc designetur quod Christi lex abominatur: immunditiam in se ipsum; crudelitatem proximum; impietatem in Deum et irreverentiam in praelatum". Tamże, s. 131, § 11.

trum) rozpoczyna się wyróżnieniem języka hebrajskiego. Zostaje wprowadzone przez obrzezanie i dopełnienie w błogosławieństwie danym Jakubowi. Wtedy należy przypomnieć sobie obietnice i błogosławieństwo co do potomstwa. Egzegeta wylicza dalej objawienia dane przez Boga Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi, wzywając swoich studentów do wiary w Chrystusa, w którym spełniły się te obietnice.

Oczywiście Olivi nie zapomina ukazać także ciemnej strony tego etapu historii ludzkości. Nimrod jest początkiem i korzeniem różnych form zła, ale w wybranym ludzie chrześcijańskim prawo Chrystusa zwycięża wszelkie zło:

§ 12. *Zwróć uwagę także na czwarte dzieło - określenia i wyboru patriarchów: rozpoczęte w oddzieleniu języków od języka hebrajskiego, który pozostał w domu Hebrajczyka; wprowadzone w wydarzeniu obrzezania w domu Abrahama; dopełnione w ojcowskim błogosławieństwie danym Jakubowi i jego potomstwu. I niech ci stanie przed oczyma obietnica co do potomstwa, w którym wszystkie narody będą błogosławione. I to: po pierwsze, w siedmiu objawieniach Boga, uczynionych Abrahamowi, o których mówi księga Rdz 12–22; po drugie, w trzech objawieniach Boga danych Izaakowi, o których mówi księga Rdz 24–27; po trzecie, w siedmiu objawieniach danych Jakubowi, których pełnej prawdy i zrozumienia wcale nie poznasz, jeśli nie uwierzysz, że przede wszystkim tam realizują się obietnice dotyczące Chrystusa. Tam także przeciwnie przychodzi na myśl: Nimrod uciskający narody, wznosząca się wieża pychy, początek bałwochwalstwa i powstanie grzeszników przeciwnych naturze. W nim jawnie przedstawiono głowę i korzeń pokus. O wiele bardziej jest znaczący czas, w którym lud chrześcijański został wybrany wśród dochodzących do znaczenia i oddzielony od pozostałych, i w nim prawo Chrystusa zwalcza despotyczne i bałwochwalcze skąpstwo, pychę i zbytek¹⁷.*

W następnym paragrafie brat Piotr interpretuje dzieło ustalenia praw (*opus lationis legum*) zawarte w czterech księgach: Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa. Pełne znaczenie wydarzeń z życia Mojżesza i narodu wybranego, również tych związanych z wyjściem z Egiptu, pokusami na pustyni i karą za grzechy, można zrozumieć dopiero w Chrystusie. Pomocą w tym

¹⁷ „Attende etiam quatuor opus distinctionis et electionis patrum: initiatae in divisione linguarum a lingua Hebraica quae remansit in domo Heber; ratificatae et circumcisione facta in domo Abrahamae; consummare in paterna benedictione iacob data et proli suae. Et occurret tibi promissio de semine in quo omnes gentes erant benedicendae. Et hoc: primo, sub septem apparitionibus Dei, factis Abrahamae, de quibus habetur Genesis duodecimo usque ad vicesimum secundum capitulum; secundo, sub tribus Dei apparitionibus, factis Isaac, quae habentur a vicesimo quarto Genesis usque ad vicesimum septimum; tertio, sub septem apparitionibus factis iacob, quorum plenam veritatem et intelligentiam nullatenus scies nisi credas quod ibi de Christo principaliter fiunt promissiones. Ubi etiam occurrit e contrario: Nemroth gentes opprimens; turris superbia ascendens; idolatriae ortus et peccatorum innaturalium excessus. In quo aperte praesignatur caput et radix tentationum, nimium invalescentium tempore quo christianus populus est electus et a ceteris distinctus, et quo Christi lex singulariter impugnat tyrannicam et idolatram avaritiam, superbiam et luxuriam”. Tamże, s. 131, § 12.

odkrywaniu prawdy o historii ludu izraelskiego i ustanowieniu prawa jest tekst z 1 Kor 10, 11: „A wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów”:

§ 13. *Zwróć uwagę także, po piąte, na dzieło ustalenia praw, w którym tak w znakach i cudach danych w lasce Mojżesza i w słupie obłoku, i w mannie z nieba, i w podobnych, jak w obrzędach i także we wszystkich przepisach oraz w nagrodach i karach albo w obietnicach i groźbach – ono całkiem wydaje się pozbawione łaski, zbawienia i mądrości, jeśli nie jest tam dostrzegana wiara i łaska Chrystusa. To samo ustawodawstwo znajdziesz po pierwsze w trzech księgach, a następnie rozwinięte w księdze Powtórzonego Prawa (która wyjaśnia nowe prawo) - w znaku tym nowe prawo Chrystusa było wypełnieniem Starych Praw. Tam także przeciwnie przychodzi na myśl wypędzenie z Egiptu, wielokrotne pokusy ludu na pustyni i straszne ukaranie. To wszystko wydarzyło się im według Apostoła 1 Kor 10, 11 jako zapowiedź rzeczy przyszłych¹⁸.*

W dalszym ciągu autor *De Christo* poszukuje duchowego sensu pism starotestamentalnych. Dzieło podziału dziedzictwa (*opus distributionis haereditatum*) z księgi Jozuego łącznie z cudownymi znakami – przejście przez Jordan, zdobycie Jerycha, pochwycenie oraz uwolnienie Rachab, zatrzymanie słońca i księżyca – jawi się jako zapowiedź tajemnic Chrystusa. Piotr Olivi nie wchodzi w szczegółowe wyjaśnienia tekstów Starego i Nowego Testamentu, chce tylko zachęcić słuchaczy do wytrwałego odkrywania w Starym Przymierzu ukrytej prawdy o Chrystusie, *medium Scripturae*:

§ 14. *Zwróć uwagę także, po szóste, na dzieło podziału dziedzictwa opisanego w księdze Jozuego, gdzie ukazuje się przy wejściu na ziemię i zagarnięciu jej: cudowne przejście Jordanu, cudowne oblężenie Jerycha oraz pochwycenie i uwolnienie Rachab i cudowne zatrzymanie się słońca i księżyca. Natomiast w podziale ziemi ukazuje się, że po pierwsze pięć pokoleń przyjmuje swoje przydziały, a ostatecznie pozostałe siedem. A pięć wcześniejszych: po pierwsze, dwa i pół za Jordanem a później dwa i pół przed Jordanem. W tych wszystkich [wydarzeniach] tajemnice Chrystusa promieniują tak wielce, że bez nich nic w pełni duchowego nie można pomyśleć, a jedynie coś ziemskiego¹⁹.*

¹⁸ „Attende etiam, quinto, opus lationis legum, in quo tam in signis et prodigiis datis in virga Moysi, in columna nubis et in manna caeli et consimilibus, quam in caeremonialibus et etiam in omnibus praeceptis quam in praemiis et poenis seu in promissionibus et comminationibus: omnino se exhibet egenam gratia, salute et sapientia, nisi semper ibi subintelligatur fides et gratia Christi. Ipsam etiam legislationem invenies primo in tribus libris datam, ad deinde in Deuteronomio (quod interpretatur nova lex) replicatam, in signum quod lex nova Christi erat consummatio Veteris Legis. Ibi etiam e contra occurrit: Aegypti exterminatio; populi in deserto multiplex tentatio; et terribilis punitio. Quae omnia secundum Apostolum I Ad Corinthios 10, 11 in figura contingebant illis”. Tamże, s. 131-132, § 13.

¹⁹ „Attende etiam, sexto, opus distributionis haereditatum, descriptae in libro Josue, ubi in terrae ingressu et captione occurrit: mira Iordanis pertransitio; mira Iericho obsessio et capito et

Paragraf piętnasty kończy omawianie ksiąg starotestamentalnych rozważaniem dzieła odpoczynku w dzień szabat (*opus in quo populus Israel putavit se invenire requiem sabbatismi*). Olivi wyraźnie oznajmia, że prawdziwy odpoczynek szabat znajduje się w Chrystusie, a objawia się on po pierwsze w czasach sędziów, potem królów i na końcu w czasach kapłanów. Powołuje się na list do Hebrajczyków 3–4, aby ująć istotę odpoczynku pod panowaniem Chrystusa, a więc także istotę życia wiecznego. Sześć dni stworzenia prowadzi natomiast według niego do zrozumienia sześciu dzieł opoczynku prawdziwego szabat:

§ 15. *Zwróć także uwagę, po siódme, na dzieło, w którym naród izraelski myślał, że wynalazł odpoczynek szabat. Odrzuca to Apostoł w liście do Hebrajczyków w 3 i 4 rozdziale przez słowo Dawida (Ps 94, 8) : „Jeśli dzisiaj usłyszycie głos Jego...” etc., aż do (Ps 94, 11): „których wyrzekłem się w gniewie Moim: nie wejdą do...”, na podstawie czego Apostoł uznaje, że nie w tamtym czasie, lecz pod Chrystusem i w Chrystusie należy oczekiwać odpoczynku szabat. Ów zaś czas ukazuje się po pierwsze w czasach sędziów, po drugie królów, po trzecie kapłanów. Do tych [obrazów] dołączone są inne trzy: oczywiście rozumne nauki bez napomnień, uduchowione śpiewy, mianowicie Psalmi i Pieśni nad Pieśniami, i prorocze przepowiednie. Nie mieli za czasów żadnego z nich pełnego odpoczynku, tak że okazuje się: sprawiedliwość prawa wykształcona przez sędziów, sława prawa albo moc rozszerzana przez królów, łaska prawa pielęgnowana przez modlitwy i ofiary kapłanów, mądrość prawa wyłożona przez doktorów, śpiew prawa dany przez śpiewaków świątyni, prorocтва prawa dane przez proroków. Zaś sześć zapowiedzi mogło ukazać wieczny odpoczynek, lecz tak jak sześć dzieł zostało przyporządkowane sześciu dniom, tak one przeszły do szabat Chrystusa. Zaś te dzieła to: ustanowienie sędziów, namaszczenie królów, wyśpiewywanie boskich pochwał, ukształtowanie mądrościowe, przepowiadanie prorocze, odbudowanie ziemi i początek kapłaństwa²⁰.*

Rachab liberatio; mira solis et lunae statio. In divisione vero terrae occurrit quod primo quinque tribus sortes suas accipiunt, et ultimo septem residuae. Et priorum quinque: primo duae et dimidia trans Iordanem, et deinde citra Iordanem duae et dimidia. In quibus omnibus Christi mysteria refulgent, in tantum quod sine illis nihil ibi spirituale sed potius terrenum ad plenum sapere potest”. Tamże, s. 132, § 14.

²⁰ „Attende etiam, septimo, opus in quo populus Israel putavit se invenire requiem sabbatismi. Quod improbat Apostolus Ad Hebraeos tertio et quarto capitulo per verbum David (Ps. 94, 8): *Hodie si vocem eius audieritis* etc., usque ibi (Ps. 94, 11): *Quibus iuravi in ira mea: Si introibunt in...* Ex quo Apostolus probat quod non sub illo tempore sed sub Christo et in Christum est expectanda requies sabbatismi. Illud autem tempus occurrit: primo sub iudicibus; secundo sub regibus; tertio sub pontificibus. Quibus connectuntur alia tria, scilicet: sapientialia documenta sive monita; spiritualia cantica, scilicet Psalmi et Cantica Canticorum; prophetalia vaticinia. Et sub nullo horum plenum requiem habuerunt, ut sic ostenderetur: legis iustitia exercita per iudices; legis gloria vel potentia promota per reges; legis gratia procurata per sacerdotum oblationes et orationes; legis sapientia exposita per doctores; legis cantica

A zatem wizja Starego Testamentu zamyka się – w koncepcji Oliviego – w dwunastu zasadniczych dziełach: sześć dni stworzenia plus sześć wydarzeń związanych z odpoczynkiem szabat. Te dzieła są jakby dwunastoma owocami drzewa życia (*quasi fructus duodecim ligni vitae*):

§ 16. *Jeśli zaś owych sześć z sześcioma dziełami, przed owymi wcześniej zapowiedzianymi rzeczami policzysz, to dojdiesz do tego, że Stary Testament zawiera w sobie dwanaście dzieł zasadniczych, jak gdyby dwanaście owoców drzewa życia*²¹.

Po przedstawieniu głównych wydarzeń Pisma Świętego Olivi wraca do apokaliptycznej wizji Chrystusa *in medio throni*. Tylko On, jako zabity baranek i powstający lew, może otworzyć pieczęcie, aby Pismo było dostępne dla wierzących. Egzegeta chce wejść w zrozumienie siedmiu pieczęci i dokonuje tego przez zestawienie siedmiu rozróżnień bytu: *unum et multa; actus et potentia; simpliciter et secundum quid; universale et particulare; per se et per accidens; absolutum et relatum; secundum rem et secundum apprehensionem*. Znamienne, że Piotr Olivi, znany z niechęci do filozofii arystotelesowskiej, wyraża w tym *principium* niektóre treści biblijne za pomocą pojęć filozoficznych. Znaczyłoby to, że widzi potrzebę wyjaśniania rzeczywistości wiary także w kategoriach filozofii:

§ 17. *Ślusznie więc Chrystus został dostrzeżony przez Jana w środku tronu i czworga zwierząt, jako zabity baranek, zmartwychwstający jak lew, otwierający siedem pieczęci księgi, którą otrzymał od siedzącego na tronie po prawicy. Te zaś siedem pieczęci może być przyjęte ogólnie według siedmiu podziałów bytu, do których oczywiście inne są sprowadzone: jeden i wiele; akt i możliwość; po prostu i według tego; ogólnie i szczegółowo. O tym zostało powiedziane gdzie indziej. Samo przez siebie i przypadłościowo; całkowite i w odniesieniu do; według rzeczy i według poznania, o których gdzie indziej zostało powiedziane*²².

data per templi cantores; legis prophetia data per propheticos vates. Praedicta autem sex aeternam requiem potuerunt exhibere, sed tamquam sex opera sex dierum praeambula ad Christi sabbatismum ordinata fuerunt. Sunt autem haec opus: suscitationis iudicum; unctio-nis regum; decantationis divinarum laudum; informationum sapientialium; vaticiniorum pro-phetalium; restorationis terrae et principium sacerdotalium". Tamże, ss. 132-133, § 15.

²¹ „Si autem ista sex cum sex operibus ante ista praemissis connumerer, invenies Vetus Testamentum duodecim in se opera principalia continere, quasi fructus duodecim ligni vitae". Tamże, s. 133, § 16.

²² „Merito ergo visus est Christus a Ioanne in medio throni et quattuor animalium tamquam agnus occisus, resurgens ut leo et aperiens septem signacula libri quem accepit a dextera sedentis in throno. Quae quidem septem signacula possunt generaliter accipi secundum septem divisiones entis, ad quas aliae reducuntur, videlicet: unum et multa; actus et potentia; simpliciter et secundum quid; universale et particulare de quibus alibi est traditum; per se et per accidens; absolutum et relatum; secundum rem et secundum apprehensionem, de quibus alibi est traditum". Tamże, s. 133, § 17.

Olivi proponuje również inne rozwiązanie problemu pieczęci. Wzywa studentów do przyjęcia interpretacji duchowej. Rozpoznając w pieczęciach siedem epok, odnosi je do własnych siedmiu rozróżnień: *immaterialitas; extraneitas et immutabilitas; carnalis propinquitas et familiaritas; variarum promissionum et laudum iucunditas; apparens contrarietas; impossibilitas; inapprehensibilitas*. Autor, stosując powyższą terminologię, daje do zrozumienia, że człowiek powinien na różne sposoby poszukiwać wyjaśnienia prawdy Pisma:

§ 18. *Albo mogą być przyjęte duchowo według rozróżnienia siedmiu wieków, jeśli tylko pierwsza pieczęć byłaby materialnością, druga powierzchownością i niezmiennością, trzecia bliskością cielesną i poufalością, czwarta różnorodnością obietnic i przyjemnością pochwał, piąta ukazująca przeciwieństwo, szósta niemożnością, siódma niepoznawalnością. O tych rzeczach zostało powiedziane gdzie indziej*²³.

Olivi krótko przypomina, że można biblijne siedem pieczęci odnieść do nowych wydarzeń Nowego Testamentu, ukrytych oczywiście w Starym Przymierzu. W ten sposób wraca myślą do wcześniej poczynionych wyjaśnień (§ 9–15):

§ 19. *Albo mogą być ujęte według tych nowych dzieł Nowego Testamentu zamkniętych w podobnych dziełach Starego Testamentu*²⁴.

Zabity baranek wskazuje na jeszcze inną interpretację siedmiu pieczęci związaną ze śmiercią krzyżową Chrystusa. Pierwsza pieczęć, zdaniem egzegety, może oznaczać, że: w największej głupocie krzyża ukryta jest największa mądrość; w słabości moc; w niedostatku obfitość; w hańbie chwała; w smutku dostatek rozkoszy; w okrucieństwie niewinnej śmierci i przyzwoleniu na jego śmierć ukrywa się sprawiedliwość i miłosierdzie; w zgorszeniu i walce pokój i zgoda. W tym zestawieniu słyhać echo biblijnych błogosławieństw:

§ 20. *Albo – ponieważ tu mówi się o zabiciu haranka – można powiedzieć, że siedem pieczęci to: największa głupota krzyża; niemoc; niedostatek; hańba; smutek; okrucieństwo niewinnej śmierci albo przyzwolenie na jego śmierci; zgorszenie lub walka. W tych bowiem zamyka się największa: mądrość, moc, obfitość, chwała, dostatek rozkoszy, sprawiedliwość i miłosierdzie, pokój i zgoda*²⁵.

²³ „Vel possunt accipi spiritualiter, secundum distinctionem septem aetatum, ut primum, scilicet: primum signaculum sit materialitas; secundum extraneitas et immutabilitas; tertium carnalis propinquitas et familiaritas; quartum variarum promissionum et laudum iucunditas; quintum apparens contrarietas; sextum impossibilitas; septimum inapprehensibilitas, de quibus alibi est tractatum”. Tamże, s. 133, § 18.

²⁴ „Vel possunt accipi secundum quaecumque nova opera Novi Testamenti, clausa in consimilibus operibus Veteris Testamenti”. Tamże, s. 133, § 19.

²⁵ „Vel, quia hic agitur de agno occiso, potest dici quod septem signacula sunt: Crucis summa stultitia; impotentia; inopia; ignominia; tristitia; saevitia in innocentis occisione seu in mortis eius permissione; scandalum sive pugna. In his enim clauditur summa; sapientia; potentia; copia; gloria; deliciarum affluentia; iustitia et misericordia; pax et concordia”. Tamże, s. 133, § 20.

Piotr Olivi nie widzi innej możliwości wejścia w tajemniczą jedność Pisma Świętego jak tylko przez głupotę krzyża. Wybiera z pośród wcześniej podanych interpretacji właśnie tę o głupocie krzyża i mądrości. W śmierci Chrystusa jest nadzieja powstania z martwych, czyli największa tajemnica Biblii. W Chrystusie ukryty jest klucz do zrozumienia Pisma:

§ 21. *Wiedz zaś to, że w harmonię tajemnic Bożych Pism nikt nie może wejść jak tylko przez głupotę krzyża etc. Bowiem największa głupota krzyża powstaje i wznosi się w największą mądrość, podobnie z innymi [tajemnicami]. Dlatego w Apokalipsie 3, 17 mówi się, że Chrystus ma „klucz Dawida, który otwiera i nikt nie zamyka, zamyka i nikt nie otwiera”²⁶.*

W paragrafach 22–32 autor – używając terminologii geometrycznej i filozoficznej oraz różnych porównań i metafor – opisuje symboliczne koła, pomiędzy które mają wejść słuchacze, aby zrozumieć tajemnicę *medium Scripturae*. Wcześniej w paragrafie 7 i 8 stosuje często *superlativus* i pojęcia filozoficzne, aby opisać *medium rotarum*. Tutaj koła posiadają właściwość (*proprietas*) wyrażającą się w siedmiu formach:

§ 22. *Trzeba zaś zwrócić uwagę na to, jakiego rodzaju są owe koła, w środek których trzeba wejść. I tak w słowach Ezechiela zostało poznane, że właściwość ma siedem form, mianowicie: liczebność w jedności; mnogość form z jednym kształtem; przerażający ogrom wielkości; przestrzeń pozostającą wokół; ruch obracalny lub obiegowy; następstwo lub regularność ruchu; korzyść duchową²⁷.*

Wielość w jedności (*numerositas in unitate*) to pierwsza forma symbolicznych kół Ezechiela dotycząca jednego i zarazem czterech kół. Egzegeta, wychodząc od tekstów biblijnych o kołach (Ez 1 i 10), przechodzi do wyjaśnienia ich znaczenia w kategoriach historii zbawienia. Królestwo Boga jest jedno, ale objawia się w czasie na cztery sposoby: pod cieniem figury Starego Testamentu (*sub umbra figurae*); przez wiarę w Nowym Przymierzu (*sub fide*); przez wyrazistość w kontemplacji Chrystusa (*sub contemplationis claritate*); przez szczególność intuicyjnego widzenia Boga (*sub [intuitivae] visionis felicitate*). To zaś, zdaniem Piotra Oliviego, związane jest z tajemnicą samego Boga Trójjedynego w historii zbawienia. Wprowadzając do tekstu przenośnię rozwijającego się ziarna, wyjaśnia poczęcie Syna w Ojcu, *ut seminaliter*; wydanie samego

²⁶ „Scito autem quod in concordia arcana Scripturarum divinarum nemo potest intrare nisi per crucis stultitiam ect. Nam summa crucis stultitia resurgit et assurgit in summam sapientiam, et sic de aliis. Unde Apocalypsis 3, 7 dicitur Christus habere *clavem David, qui aperit et nemo claudit, claudit et nemo aperit*”. Tamże, ss. 133-134, § 21.

²⁷ „Advertendum autem, est cuiusmodi sunt istae rotae in quarum medium est intrandum. Et sicut in verbis Ezechielis traditur, septiformem proprietatem habere noscuntur, videlicet: numerositatem in unitate; multiformitatem cum uniformitate; staturae terribilem immensitatem; circumincessivam capacitatem; volubilem mobilitatem seu gyrabilitatem; sequelae seu motus regularitatem; spiritualem utilitatem”. Tamże, s. 134, § 22.

Chrystusa, *ut germinaliter*; wylanie Ducha, *ut ramificabiliter*. A wszystko po to, aby zobaczyć i poznać Boga w wiecznej szczęśliwości twarzą w twarz, czyli *ut facialiter*. Tak Olivi interpretuje apokaliptyczną wizję (5, 6) o Chryście *in medio quattuor animalium*:

§ 23. *Mają bowiem liczebność w jedności. Mówi się, że jest ich cztery i jedno. Bowiem u Ez 10, 9: „Widziałem i oto cztery koła cherubinów obok”. I u Ez 1, 15 mówi się, że „ukazało się jedno koło ponad ziemią”. Są bowiem jedno i cztery, tak jak jedno jest Królestwo i jedno miasto Boga, a jednak rozdzielone w różnych hierarchiach i królestwach, z których pierwsze było przyporządkowane pod cieniem figury, drugie pod wiarą, trzecie pod wyrazistością kontemplacji, czwarte pod szczęśliwością intuicyjnego widzenia. Podobnie jak w jednym cieniu albo w trzech literach [tekstu], lub w trzech hierarchiach królestwa Chrystusa byłoby ziarno. W pierwszym był Chrystus poczęty w Ojcu na sposób ziarna. W drugim, w samym sobie wydany na sposób kielkowania. W trzecim, jako rozprzestrzeniony w wylaniu Ducha na sposób konaru. W czwartym, ujrzany i poznany w wiecznej szczęśliwości na sposób oblicza. Z powodu tego słusznie powiedziano wyżej, że był widziany przez Jana (Ap 5, 6) w środku czworga zwierząt²⁸.*

Analizując dalej fragment z Ez 1 i 10 o formach kół, stwierdza, że są wielokształtne i jednokształtne (*multiformes et uniformes*). To znaczy, że są o wielu postaciach, ale jednym kształcie. Cztery w jednym i jedno w czterech. Te cztery posiadają jedno podobieństwo – *quod una erat similitudo ipsarum quattuor*. Olivi przenosi to zrozumienie na cztery zwierzęta z Apokalipsy 4, 6–7. Każde zwierzę dotyczy innego oblicza jednej Biblii. Oblicze historyczne jest ukryte pod postacią wołu orzącego ziemię Pisma; prawne – lwa rządzącego i przerażającego; mądrościowe – człowieka uczonego w księgach Starego i Nowego Testamentu; prorocze – orła wyraźnie widzącego:

§ 24. *Są również wielokształtne i jednokształtne. Bowiem u Ez 1, 6 powiedziano, że koła mają cztery oblicza i że widok kół „jakby obraz morza” (1, 16), i że widok kół „jakby obraz kamienia chryzolitowego” (10, 9). I tam (10, 12) mówi się, że mają ciało i szyję, i ręce, i skrzydła, i oczy, i wszystko było pełne oczu w obiegu tych czterech. Zaś w rozdziale pierwszym i dziesiątym zostało powiedzia-*

²⁸ „Habent enim numerositatem in unitate. Dicuntur enim esse quattuor et una. Nam [Ezechielis] 10, 9: *Vidi, et ecce quattuor rotae iuxta cherubim*. Et [Ezechielis] 1, 15 dicitur quod *apparuit rota una super terram*. Sunt enim una et quattuor; quia sicut est unum regnum et una civitas Dei, sub distincta tamen in varias hierarchias et regna, quorum primum ordinatum fuit sub umbra figurae, secundum sub fide, tertium sub contemplationis claritate, quartum sub [intuitivae] visionis felicitate, ut sic in una umbra seu [textu] litterae trina [esset] medulla seu trina hierarchia regni Christi. In primo fuit Christus ut seminaliter in Patre conceptus. In secundo, germinaliter in se ipso editus. In tertio, ut ramificabiliter in spiritus diffusione expansus. In quarto, ut facialiter in aeterna felicitate visus et apprehensus. Propter quod bene dictus est supra, visus a Ioanne (Apoc. 5, 6) in medio quattuor animalium”. Tamże, s. 134, § 23.

*ne, że jedno było podobieństwo owych czterech. Mają więc wielopostaciowość z jednym kształtem, ponieważ mają cztery oblicza w swoim piśmie, mianowicie: historyczne – podobne do woła orzącego ziemię pisma; prawne – podobne do lwa rządzącego i przerażającego; odnoszące się do mądrości – podobne do człowieka uczonego w księgach mądrościowych Starego Testamentu jak i w listach Nowego Testamentu; prorocze – podobne do orla wyraźnie widzącego*²⁹.

To nie koniec, egzegeta Piotr kontynuuje wykład o wielości kształtów Pisma Świętego. Dzielić Biblię na cztery kształty, autor nie zapomina o jej jedności. Następnie wprowadza słuchaczy do ogrodu z wieloma drzewami. A kiedy przedstawia obraz siedmiu rozrastających się drzew mających jeden korzeń, kolejny raz wyraża prawdę o wielkiej różnorodności w Piśmie:

*§ 25. Są one bowiem wielokształtne, ponieważ często łączą się rzeczy historyczne z prawnymi i mądrościowymi, i proroczymi; byleby tylko te cztery wspomniane miały księgi rozdzielone przez jakąś antonomazję. Pismo Święte zostało bowiem dane w postaci drzew zasadzonych w jednym ogrodzie albo wychodzących z jednego korzenia, z których pierwsze rozwija się w pień historii patriarchów rozszerzony w gałęzie i liście prawnych przepisów. W drugim pniu rozwija się historia Jozuego i sędziów, i trzech pierwszych królów, rozpostarta w psalmach Dawida i w mądrościowych świadectwach, i pieśniach Salomona. W trzecim pniu rozwija się historia następnych królów rozszerzona przez prorocze przepowiednie. W czwartym biegnie historia Machabeuszy rozpostarta w mądrościowych świadectwach księgi Mądrości i Syracha. W piątym rozwija się historia ewangeliczna z prawami i świadectwa Chrystusa. W szóstym rozszerza się historia Dziejów Apostolskich i rodzącego się Kościoła rozwinięta w treści listów. W siódmym biegnie prorocstwo albo wizja budująca tajemnie bieg historyczny całego Kościoła*³⁰.

²⁹ „Sunt etiam multiformes et uniformes. Nam [Ezechielis] 1, 6 dicitur quod rota habebat quattuor facies; et (1, 16) quod aspectus rotarum quasi visio maris; et 10, 9 quod aspectus rotarum quasi visio lapidis chrysolithi. Et ibidem (10, 12) dicitur quod habebant corpus et colla et manus et pennas et circulos, et omnia erant plena oculis in circuitu ipsarum quattuor. Capitulo autem primo et decimo dicitur quod una erat similitudo ipsarum quattuor. Habent igitur multiformitatem cum uniforme, quia habent quattuor facies in sua littera, scilicet: historiale, similem bovi terram litterae sulcanti; legale, leoni imperanti et terrenti; sapientiale, similem homini docenti, ut in libris sapientialibus quantum ad Vetus Testamentum, in epistolis quantum ad Novum; prophetalem, similem aquilae perspicaciter videnti”. Tamże, s. 134, § 24.

³⁰ „Sunt etiam multiformes, quia saepe ducunt simul historalia cum legalibus et sapientialibus et prophetalibus; licet per quandam antonomasiam quattuor praedicta libros habeant distinctos. Est enim Scriptura sacra edita instar arborum in uno horto consitarum vel de una radice prodeuntium, in quarum prima currit stipes historiae patrum, diffusus in ramos et folia legalium praeceptorum. In secunda currit historia Iosue et iudicum et trium priorum regum, diffusa in psalmos David et in sapientialia Salomonis documenta et cantica. In tertia currit historia sequentium regum diffusa per prophetalia vaticinia. In quarta currit historia Machabaeorum, diffusa in sapientialia documenta libri Sapientiae et Ecclesiastici. In quinta currit historia

Historia Starego Testamentu toczy się w wieloraki sposób (*multipliciter*). Następuje wtrącenie na temat czterech ksiąg określonych jako *historiae partiales*. Owe częściowe historie – czyli księgę Judyty, Estery, Hioba, Tobiasza – odnosi Olivi i tym razem do *quattuor facies* z Apokalipsy:

§ 26. *Znowu historia Starego Testamentu rozwija się w wieloraki sposób. Po pierwsze oczywiście na kształt jednego koła biegnącego od początku wieku aż do dziejów Machabeuszy albo raczej do historii Ezdrasza i Nehemiasza. Ciągłe bowiem aż do tego czasu kontynuowane są historie, do których dodane są cztery częściowe historie, jakby cztery oblicza, mianowicie Judyty i Estery oraz Hioba i Tobiasza*³¹.

Posługując się wieloma porównaniami: dwaj cherubini; dwa drzewa; owoc i drzewo; pisklę i jajko; jądło i muszla, egzegeta ukazuje zależności pomiędzy Starym i Nowym Testamentem. Pomimo wielkiej różnorodności, także duchów rozumnych w Biblii, posiada ona jeden kształt, ponieważ pochodzi od Jednego, zmierza do Jednego i objawia się w Jednym:

§ 27. *Innym sposobem, Pismo dane jest w postaci dwóch cherubinów wzajemnie na siebie patrzących i zderzających się swoimi spojrzzeniami w błaganiach, to jest w Chrystusie, albo na kształt dwóch drzew, z których jedno wychodzi z drugiego. I taki jest Stary i Nowy Testament. Nowy ma się do Starego albo jak owoc do drzewa, z którego pochodzi, albo jak pisklę do jajka, jądło do muszli. Zaś według ducha mają jeden wygląd albo oblicze skierowane jeden do wyższych, drugi do niższych, jeden do pomyślnych jak od prawicy, drugi do przeciwnych albo wrogich jak od lewicy. Są bowiem liczne kształty z powodu wielkiej liczby postaci i rozumnych duchów. Jednokształtne zaś są, ponieważ przez jednego i do jednego, i w jednym*³².

Staturae terribilem immensitatem kół ezechielowych ogarniają całą rzeczywistość duchową ludzi, aniołów i Boga. Z tego powodu posiadają niezwykłą *longitudo, latitudo, sublimitas et profundum*. Słychać tutaj echo listu do Efezjan 3, 18:

evangelica cum Christi legibus et documentis. In sexta currit historia Actuum Apostolorum et nascentis Ecclesiae, diffusa in epistolares informationes. In septima currit prophetia seu visio, texens occulte historiam decursum totius Ecclesiae". Tamże, ss. 135-136, § 25.

³¹ „Rursus historia Veteris Testamenti currit alio modo multipliciter. Primo scilicet instar unius rotae currentis ab initio, saeculi usque ad gesta Machabaeorum; vel potius usque ad historia Esdrae et Nehemiae. Usque enim ad illud tempus continuantur historiae, quibus adnectuntur historiae quattuor partiales quasi quattuor facies, scilicet Iudithet Esther, lobet Tobiae". Tamże, s. 135, § 26.

³² „Alio autem modo est edita Scriptura instar duorum Cherubim mutuo se respicientium et suis aspectibus concurrentium in propitiatorium, id est in Christum; seu instar duarum arborum quarum una prodiit ex altera. Et haec sunt et Novum Testamentum. Vel Novum se habet ad Vetus quasi fructus ad arborem de qua manat; vel quasi pullus ad ovum et nucleus ad testam. Secundum vero spiritum habent unum aspectum seu faciem ad superiora, alium ad inferiora; alium ad prospera quasi a dexteris, alium ad adversa seu hostilia quasi a sinistris. Sunt etiam multiformes propter multitudinem figurarum et spiritualium intelligentiarum. Uniformes autem sunt, quia ab uno et ad unum et in uno". Tamże, s. 135, § 27.

§ 28. Jednak, ponieważ cudownym sposobem są wzajemnie dla siebie harmonijne, mają także rozmiary przerażającej wielkości. Dlatego u Ezechiela 1, 18 powiedziano, że „rozmiar i wielkość, i wygląd koła był przerażający”. Mają też rozmiar ogromny i przerażający, ponieważ sięgają od początku wieków aż do wieczności i od najniższego stworzenia aż do najwyższego Boga, i ogarniają w sobie jedność ciała wybranych i ciała odrzuconych albo całe miasto Boga i diabła. Stąd cudowna jest ich długość, szerokość, wysokość i głębokość³³.

Owe koła mają pojemność dookoła powstającą. Olivi do tej formy kół stosuje trzy porównania: *signatum in signo et e converso*, *fructus in semine et e converso*, *effectus in causa et e converso*. Jedność Pisma Świętego jest niepodważalnym faktem:

§ 29. Mają także pojemność dookoła powstającą. Jedno jest bowiem w drugim jak naznaczenie w znaku i odwrotnie oraz jak owoc w ziarnie, czy skutek w przyczynie i odwrotnie. Z tego powodu w rozdziale pierwszym i dziesiątym zostało powiedziane, że ich wygląd i dzieła „jak gdyby koło było w środku koła” (1, 16; 10, 10)³⁴.

Wszystko w kołach obraca się wokół centrum (*medium*). Podobnie każda z czterech części w Piśmie, o których pisano w paragrafach 24 i 25, biegnie ku Chrystusowi – *medium Scripturae*:

§ 30. Mają także ruch obrotowy lub obiegowy. Zawsze bowiem biegną wokół swego centrum albo środka, o którym była już mowa. Dlatego w 10, 13 „koła owe nazwał obracalne”. A niewiele wcześniej powiedziano, że „gdy przychodzą, to rozchodzą się w czterech kierunkach” (10, 11). I w 1, 17, że „w czterech kierunkach owi idący podążają”³⁵.

Olivi patrzy na koła i zastanawia się nad ich związkiem z cherubinami. Odkrywa formę kół, którą zwie regularnością ruchu (*motus regularitatem*). Koła podążają za stworzeniami, ich kontemplacją i poznaniem. *Rotae* są zależne w swoim ruchu od cherubinów i krok za krokiem postępują za nimi. Tak księgi

³³ „Tamen quia miro modo sibi invicem sunt conproportionatae, habent etiam staturae terribilem immensitatem. Unde [Ezechielis] 1, 18 dicitur quod *statura erat rotis et altitudo et terribilis aspectus*. Habent eiam staturam immensam et terribilem, quia perungunt ab initio saeculi usque in aeternum et ab infimo creaturae usque ad summum Deum, et comprehendunt in se universitatem corporis electorum et corporis reproborum seu totam civitatem Dei et diaboli. Unde mira est earum longitudo, latitudo et sublimitas et profundum”. Tamże, ss. 135-136, § 28.

³⁴ „Habent etiam circumincessivum capacitatem. Una est enim in altera, sicut signatum in signo et e converso, et sicut fructus in semine et effectus in causa et e converso. Propter quod capitulo primo et decimo dicitur quod *aspectus earum et opera quasi sit rota in medio rotae* (1, 16; 10, 10)”. Tamże, s. 136, § 29.

³⁵ „Habent etiam volubilem mobilitatem seu gyrabilitatem. Semper enim gyrantur circa suum centrum sive medium, de quo iam est praedictum. Unde 10, 13: *Rotas istas vocavit volubiles*. Et paulo ante dicitur quod *quum ambularent, in quattuor partes gradiebantur* (10, 11). Et 1, 17 quod *per quattuor partes earumeuntes ibant*”. Tamże, s. 136, § 30.

Pisma są blisko swoich autorów, a słuchacze idą tuż obok nauczycieli. Ostatecznie koła podążają za duchem, dokądkolwiek zmierza:

§ 31. *Mają bowiem następstwa albo regularność ruchu, ponieważ stworzenia zawsze idą za ruchem i zatrzymaniem ich samych. Podążają także cudownie za kontemplacją i poznaniem aniołów bądź doktorów, od których lub przez których pochodzą, bądź są ukazywane. Stąd i w słowie wstępnym słusznie zostało powiedziane, „że są poniżej cherubinów” (10, 2). Owe bowiem stworzenia nazywane są „cherubinami”, jak mówi Ezechiel w rozdziale 10, ponieważ odpowiadają w cudowny sposób każdemu doktorowi i słuchaczowi, zarówno w pędzie, jak i mierze ducha. I to jest to, o czym mówi się w rozdziale pierwszym: gdy chodzą stworzenia, chodzą i koła obok nich, a z podniesionymi w górę zostają podniesione, a ze stojącymi stoją (por. Ez 1, 19–20). Postępowały bowiem także za duchem, gdziekolwiek szedł, tak jak tam zostało powiedziane³⁶.*

Egzegeta, kończąc rozważania na temat *veritas* w Piśmie, wymienia ostatnią formę kół – *spiritualis vitalitatem*. Żywotność kół pochodzi od ducha, czyli od aniołów. Bóg przez duchy anielskie daje duchowe zrozumienie wszystkiego w Piśmie Świętym:

§ 32. *Mają także sposób życia duchowy. Bowiem „duch życia był w kołach” jak tam powiedziano (1, 20). Cokolwiek bowiem w nich jest, całe jest pełne ducha i zrozumienia duchowego³⁷.*

2. Caritas

Kontynuując *triadę egzegetyczną*, Piotr Olivi przechodzi od prawdy do miłości (*caritas*). Odkrycie prawdy wzbudza w człowieku ogień miłości. Egzegeta franciszkański wzywa swoich studentów, aby napelnili ręce żarzącymi węglami Pism i odkryli tajemniczy ogień prowadzący do miłości. Wymienia siedem znaków ognia w Biblii, które analizuje w następnych paragrafach:

§ 33. *Jeśli zaś chcesz po wstąpieniu i po zrozumieniu prawdy być napelniony ogniem miłości – „Napelnij swoje ręce żarzącymi się węglami” Pism. Napisane jest bowiem: „Plonąca twoja mowa gwałtownie” (Ps 118, 140) oraz: „czyste*

³⁶ „Habent etiam sequelae seu motus regularitatem, quia semper sequebantur animalia et motum et stationem ipsorum. Sequuntur etiam mirabiliter contemplationem et perspicaciam angelorum sive doctorum, a quibus vel per quos manant seu exponuntur. Unde et in themate praefato merito dicta sunt esse *subtus cherubim* (10, 2). Illa enim animalia *cherubim* vocabantur, prout Ezechielis decimo habetur. Unicuique enim, doctori et auditori iuxta impetum et mensuram spiritus, modo mirabili correspondent. Et hoc et quod dicitur capitulo primo: Cum ambularent animalia, ambulabant et rotae iuxta ea, et cum elevatis elevabantur, et cum stantibus stabant (cf. Ezech. 1, 19-20). Sequebantur etiam spiritum quocumque ibat, sicut ibidem dicitur”. Tamże, s. 136, § 31.

³⁷ „Habent etiam spirituales vitalitates. Nam *spiritus vitae erat in rotis*, sicut ibidem dicitur (1, 20). Quidquid enim est in eis, totum est plenum spiritu et intelligentia spirituali”. Tamże, s. 136, § 32.

mowy Pana badane ogniem" (Ps 17, 31). Ten zaś ogień został nam mistycznie przedstawiony w świętych wizjach, ofiarowanych ofiarach, przygotowanych potrawach, gwałtownych ruchach, żywotnych kształtach natury, oczyszczeniach hierarchii, pochwałach, przemianach i ukształtowaniach serafinów. Na znak tego, że przez ogień miłości jesteśmy przeprowadzani do wizji duchowych, oznaczeń i pobożności, skosztowania pokarmów, ruchów i działań, bezinteresownych uprzejmości, oczyszczeń i radości³⁸.

Visiones to pierwszy sposób objawienia ognia miłości w Biblii. W wizjach Bóg ukazuje się pośród ognia. Autor, wychodząc od wersetu z Ef 3, 17 o ugruntowaniu i utwierdzeniu w miłości, wskazuje na starotestamentalne przykłady wizji ognia, w których objawia się Bóg. Znak ognia w Piśmie prowadzi do odkrycia *caritas*:

§ 34. W wizjach zaś wygląd ognia przedstawia się w znaku, który prowadzi do nich przez ogień miłości, oprócz tego Ef 3, 17 „W miłości zakorzenieni i utwierdzeni itd.”. Z tego powodu także Pan ukazał się Mojżeszowi w środku ognia w księdze Wypięcia 4. „I cała góra Synaj dymiała w tym miejscu, gdzie zstąpił Pan na nią w ogniu” (Wj 19, 18). „I obraz chwały Pana był jak ogień gorejący na szczycie góry na oczach synów Izraela” (Wj 24, 17). „I podobieństwo stworzeń było jak ogień węgli płonących i była widziana w środku stworzeń wspaniałość ognia” (Ez 1, 13)³⁹.

Sacrificiones, czyli ofiary Starego Przymierza, to znak związany z ogniem podtrzymywanym przez kapłana na ołtarzu. Olivi stwierdza, że *ignis iste est perpetuus*:

§ 35. O ofiarach zaś czyta się w Kpl 6, 12: „Płomień na moim ołtarzu zawsze będzie płonął, żywił go będzie kapłan, dorzucając dREW i kładąc ofiary całopalne z góry, będzie palił tłuszcze”. Ogień ten jest wieczny, nigdy nie brakuje go na ołtarzu⁴⁰.

³⁸ „Si autem post ingressum et intelligentiam veritatis vis caritatis igne repleti: imple manus tuas prunis igneis Scripturarum. Scriptum est enim: Ignitum eloquium tuum vehementer (Ps. 118, 140), et eloquia casta Domini, igne examinata (Ps. 17, 31). Iste autem ignis mystice nobis proponitur in: sacris visionibus; sacrificiorum oblationibus; ciborum decoctionibus; rapidis motionibus; naturae vividis formationibus; hierarchicis repurgationibus; seraphicis laudibus et transformationibus et informationibus. In signum quod per ignem caritatis perducimur ad: spirituales visiones; significationes et devotiones; degustationes et cibationes; motiones et actiones; gratuitas formationes; repurgationes; iubilationes”. Tamże, ss. 136-137, § 33.

³⁹ „In visionibus quidem species ignis proponitur in signum quod ad eas pervenitur per ignem caritatis, iuxta illud ad Ephesios 3, 17: *In caritate radicati et fundati* etc. Propter quod etiam Dominus apparuit Moysi de medio ignis, Exodi quarto. *Et totus mons Sinai fumabat, eo quod descendisset Dominus super eo in igne*, Exodi 19, 18. *Et species gloriae Domini erat quasi ignis ardens in vertice montis in conspectu filiorum Israel*, Exodi 24, 17. *Et similitudo animalium erat quasi carbonum ignis ardentium, et visio in medio animalium erat splendor ignis*, Ezechielis 1, 13”. Tamże, s. 137, § 34.

⁴⁰ „De sacrificiationibus autem legitur Levitici 6, 12: *Ignis in altari meo semper ardebit, quem nutrit sacerdos subiciens ligna, et imponens holocausta desuper adipem adolebit*. Ignis iste est perpetuus qui nunquam deficit in altari”. Tamże, s. 137, § 35.

Ogień jako znak (*signum*) towarzyszy ludziom w codziennym życiu. *Ignis* jest niezbędny w przygotowaniu posiłku, a zatem w podtrzymaniu życia:

§ 36. *O przygotowanych posiłkach w Wj 12, 8: „Jedzą mięsa owej nocy pieczone na ogniu”⁴¹.*

Starotestamentalne obrazy ukazują ogień w gwałtownych ruchach (*in rapidis motionibus*). Ten znak odkrywa dynamikę i różne formy *caritas*:

§ 37. *O gwałtownych i niespokojnych ruchach w Dn 7, 10: „Strumień ognisty i gwałtowny” itd. A w 2 Krl 2, 11: „Oto wóz ognisty i konie ogniste”. I w 2 Krl 6, 17: „Góra pełna koni i wozów ognistych”. Tamże o kolumnach ognia. Podobnie w Ps 103, 4: „Duch, który czyni swoich aniołów i swoje sługi płomieniem ognia”⁴².*

In naturae vividis formationibus, egzegeta wskazuje na życiodajne źródło, którym jest słońce. Z niego pochodzi ciepło i promienie ożywiające całą ziemię. Tak *ignis caritatis* ożywia relacje międzyludzkie:

§ 38. *O ognistych ukształtowaniach natury – o słońcu i jego dziełach, którego to słońca ciepłotą i żarem wszystkie niższe są stwarzane – mówi w Syr 43, 3–4: „W południe pali ziemię, strzegąc pieca w trudach żaru, słońce potrójnie palące góry, wysyłające promienie ogniste – trzy razy promieniem, mianowicie: prostym, załamanym i odbitym albo: porannym, południowym i wieczornym, wznoszącym lub wschodzącym, stojącym, powracającym lub zachodzącym”⁴³.*

Ogień jest też znakiem oczyszczenia z grzechu. Brat Piotr przechodząc od srebra i złota, synów Lewiego oraz Izajasza zatrzymuje się na ogniu, którym będzie dokonywał oczyszczenia sam Chrystus:

§ 39. *O hierarchicznych oczyszczeniach w Lb 31, 23: „Wszystko, co może przejść przez płomienie w ogniu, oczyszcza się”. A w Prz 17, 3: „W ogniu bada się złoto i srebro”. I w Ml 3, 2-3: „Ten sam ogień jakby wypływający i jakby ziola foluszników, i oczyści synów Lewiego” itd. A w Iz 6, 6-7: „serafin kamieniem płonącym, który szczypcami wziął z ołtarza, oczyścił Izajasza”. I w Mt 3, 11: „On sam będzie was chrzczył w Duchu Świętym i ogniu”⁴⁴.*

⁴¹ „De ciborum decoctionibus Exodi 12, 8: *Edent carnes nocte illa assas igni*”. Tamże, s. 137, § 36.

⁴² „De rapidis et strenuis motionibus, Danielis 7, 10: *Fluvius igneus rapidusque*, etc. Et IV Regum 2, 11: *Ecce currus igneus et equi ignei*. Et [IV Regum] 6, 17: *Mons plenus equorum et currum igneorum*. Item, de columna ignis. Item, in Psalmo (103, 4): *Qui facit angelos suos spiritus et ministros suos flammam ignis*”. Tamże, s. 237, § 37.

⁴³ „De vividis naturae formationibus, Ecclesiastici 43, 3-4, qui loquens de sole et eius operibus, cuius calore et ardore vivifico inferiora omnia procreantur, dicit: *In meridiano exurit terram, fornacem custodiens in operibus ardoris; tripliciter sol exurens montes, radios exsufflans igneos, triplici scilicet radio, scilicet recto, fracto, et reflexo*. Vel: matutino; meridiano; vespertino; ascendenti vel orienti; stanti; recedenti vel [occidenti]”. Tamże, s. 137, § 38.

⁴⁴ „De hierarchicis repurgationibus, Numeri 31, 23: *Omne quod potest transire per flammam, igne purgabitur*. Et Proverbiorum 17, 3: *In igne probatur aurum et argentum*. Et Malachiae 3, 2-3: *Ipse quasi ignis conflans, et quasi herba fullonum, et purgabit filios Levi*, etc. Et Isaiae

W siódmym (czyli ostatnim) znaku ognia Olivi, wyjaśniając znaczenie zwrotu *serafin* – zapalający ogień, i przypominając *języki ognia* z Dziejów Apostolskich, spostrzega *ignis inter cherubim*, czyli w centrum Pism, w Chrystusie. I to właśnie było pragnieniem i zamiarem autorów biblijnych, aby ów ogień umieścić *in medio Scripturarum*. Studenci franciszkańscy przyjmujący gorliwie *ignis* mają zwracać uwagę na ostateczny zamiar i wewnętrzne uczucie autorów Pisma Świętego oraz na tajemne *mysterium* Chrystusa. Dlatego celem wszystkich przykazań w Biblii jest *caritas Christi*:

§ 40. O chwałach serafinów, którzy wołają: Święty w Iz 6, 3, gdzie serafin tłumaczy się „zapalający”. A w Dz 2, 13: „Ukazały się im języki rozdzielone jakby z ognia”. Mówi się, że ów ogień jest pomiędzy cherubinami, ponieważ w najskrytszym uczuciu i zamiarze uczonych stanął w centrum Pism, to jest w Chrystusie. I dlatego trzeba, aby ten, który chce ów ogień obficie przyjmować, we wszystkim zawsze uważał na ostateczny zamiar i wewnętrzne uczucie piszących i tajemne *mysterium* Chrystusa. Bowiem według Apostoła w liście do Tymoteusza (1 Tm 1, 5) celem wszystkich przykazań jest miłość Chrystusa⁴⁵.

3. Aequitas

Piotr Olivi zamyka *triadę egzegetyczną* owego *principium* krótkim omówieniem *aequitas*. Sprawiedliwość wyraża się w sądzie Bożym. Egzegeta wyjaśnia ów sąd w siedmiu symbolicznych czasach gniewu Bożego (Ap 16). Oznaczają one siedem uniwersalnych sądów Boga:

§ 41. *Ten zaś, kto chce ujrzeć sprawiedliwość Bożego sądu wyrażoną w Pismach, powinien – obok wylewu siedmiu czas Apokalipsy (Ap 16), oczywiście ponad: ziemię, morze, rzeki i źródła, słońce, siedzibę bestii, rzekę Eufrat, powietrze – zwrócić uwagę na wylew siedmiu uniwersalnych sądów*⁴⁶.

Ogarniając całość Biblii, Olivi przedstawia siedem powszechnych sądów Boga. Poczynając od sądu nad pierwszymi rodzicami (Rdz 3), a skończywszy

6, 6-7: Seraphim calculo ignito, quem forcipe accepit de altari, purgavit Isaiam. Et Matthaei 3, 11: *Ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto et igni*”. Tamże, s. 137, § 39.

⁴⁵ „De seraphicis laudibus, Isaias 6, 3, ubi seraphim, quod interpretatur incipientes, clamabant: Sanctus. Et Actuum 2, 13: *Apparuerunt illis disperitatae linguae tamquam ignis*. Dicitur autem esse iste ignis inter cherubim, quia intimo affectu et intentione doctorum in medio Scripturarum, id est in Christo, consistit. Et ideo qui vult hunc ignem abunde trahere, oportet quod in omnibus finalem intentionem et internum affectum scribentium Christique arcanum mysterium semper attendat. Finis enim omnium preceptorum est caritas Christi, secundum Apostolum ad Timotheum (1 Tim. 1, 5)”. Tamże, ss. 137-138, § 40.

⁴⁶ „Volenti autem videre aequitatem divini iudicii in Scripturis expressam, attendenda est effusio septem universalium iudiciorum, iuxta effusionem septem phialarum Apocalypsis (Apoc. 16), videlicet super: terram; mare; flumina et fontes; in sole; sedem bestiae; fluvium Euphraten; aerem”. Tamże, s. 138, § 41.

na potępieniu w czasie Sądu Ostatecznego. Ciekawe, że na określenie odrzucenia Żydów używa przysłówka *universaliter*, nie respektując tekstu z listu do Rzymian 11 o nawróceniu Narodu Wybranego w czasach ostatecznych:

§ 42. *Istnieją zatem takie sądy: początkowe skażenie, zanurzenie, rozdzielanie języków, bałwochwalstwo, wszczynanie wojny, wypędzanie bożków i demonów przez Chrystusa lub powszechne odrzucenie Żydów, ostateczne potępienie wszystkich odrzuconych*⁴⁷.

Piotr Jan Olivi kończy *principium* wprowadzające w studiowanie Biblii zachętą: *igitur procuremus ut*, do podjęcia trudu odkrywania *veritas, caritas, aequitas*. W ten sposób studiujący Pismo przez bojaźń Bożą powstaną w blasku i będą kosztować słodczy Słowa Bożego. Oczywiście centrum Pisma Świętego jest Jezus Chrystus, źródło prawdy, sprawiedliwości i miłości:

§ 43. *Zatem troszczymy się, abyśmy w kontemplacji prawdy spostrzegli sprawiedliwość, przez którą wyryta jest w nas Boża bojaźń, i abyśmy powstałi w blasku, w kosztowaniu boskiej miłości i słodczy w Pismach, którą ukazuje nam Jezus Chrystus, źródło prawdy, sprawiedliwości i miłości. Na wieki wieków Amen*⁴⁸.

Zakończenie

Traktat *De Christo* jest typowym dla XIII wieku wstępem do studiów biblijnych, w którym autor wychwala tajemniczą wielkość Słowa Bożego, dokonuje podziału Pisma Świętego i podaje klucz do właściwej interpretacji Biblii. Egzegeta franciszkański, wprowadzając studentów zakonnych w zrozumienie tajemnicy Pisma, przypomina o podstawowej prawdzie: *medium Scripturae Christus est*. Bracia zakonnicy powinni przyłgnąć (*adhaerere*) do Chrystusa, aby odkryć centrum i źródło Pisma. Bez tego doświadczenia wiary, czytający Biblię, mogą pogubić się w ogromnej różnorodności tekstów i ich znaczeń. Dlatego, zdaniem Oliviego, Chrystus jako *medium Scripturae*, porządkuje owe *multiformes* Pisma według trzech wartości: *veritas, caritas, aequitas*. Piotr Olivi, wyjaśniając swoją *triadę egzegetyczną*, najwięcej miejsca poświęca poznaniu *veritas* w Biblii (§ 6–32). Poznanie prawdy dokonuje się wtedy, gdy brat mniejszy decyduje się wejść w centrum ezechielowych kół (*Ingrederere in medio rotarum!*). Brat Piotr rozumnie w czasowniku *ingredi* wagę osobistego zaangażowania w trud poznawania prawdy w Piśmie. Trzeba wejść osobiście w wydarzenie wia-

⁴⁷ „Sunt autem haec ludicia: originalis infectio; submersio; linguarum divisio; idolatratio; in bella iruitio; idolorum et daemonum per Christum exterminatio vel universaliter ludaeorum abiectio; omnium reproborum extrema condemnatio”. Tamże, s. 138, § 42.

⁴⁸ „Igitur procuremus ut, contemplando veritatem, animadvertamus aequitatem per quam, impresso in nobis divino timore, assurgamus in ardorem, degustando in Scripturis divinum amorem et dulcorem, quem nobis administret Christus Iesus, fons veritatis aequitatis et caritatis. In saecula saeculorum. Amen”. Tamże, s. 138, § 43.

ry, aby rozpocząć proces odkrywania *veritas*. W dalszej drodze poznawania tajemnic Pisma młody student franciszkański otrzymuje pomoc od doświadczonych nauczycieli, aby mógł rozróżnić cztery rodzaje tekstów biblijnych: historyczne, prawne, mądrościowe i prorocze oraz zobaczyć jedność Starego i Nowego Testamentu, ukrytą w Chrystusie. A kiedy umocni się w poznawaniu prawdy, będzie mógł *nappełnić swoje ręce żarzącymi węglami* (Ez 10, 2), to znaczy, że poznana w słowie Bożym prawda rozpali w jego sercu ogień miłości. Zdaniem Oliviego w rozważaniu Pisma Świętego, poznanie *prawdy* prowadzi do przyjęcia *miłości* i zrozumienia tajemnicy *sprawiedliwości* Boga, która jest wyrazem Jego miłości rozrzuconej w geście proroczym nad miastem.

W *De Christo* ujawnia się chrystocentryczna myśl egzegety prowansalskiego na temat historii zbawienia w Biblii. Z jednej strony widzi on potrzebę podziału historii zbawienia na siedem wydarzeń, a z drugiej odniesienia wydarzeń Starego do czasu i wydarzeń Nowego Przymierza w Chrystusie. Gdy pisze o jakimś wydarzeniu starotestamentalnym, to od razu wspomina właściwe poprzedniemu zdarzenie nowotestamentalne (§ 9–10). Cała historia zbawienia ma sens o tyle, o ile jest rozpatrywana przez pryzmat zbawczych wydarzeń Jezusa Chrystusa. Biblię można zrozumieć, gdy odkryje się tajemnicę jedności Pisma w Chrystusie. I takie patrzanie na Pismo Święte jest dla Oliviego najważniejszą zasadą hermeneutyczną, którą przekazuje w *De Christo* swoim młodszym braciom poszukującym zrozumienia Biblii. Brat Piotr, podając studentom franciszkańskim klucz do interpretacji świętego tekstu, realizuje zapowiedź daną we wcześniejszym wstępie biblijnym, *De doctrina: De istis tamen clavibus et de modo ducendi eas amplior exigetur tractatus*⁴⁹.

Summary

Michał Cwierz

Peter John Olivi (1248–1298) Principium de Christo, medio Scripturae

De Christo treatise is a typical introduction to biblical studies of the 13th century in which the author praises mystical greatness of the Word of God, outlines parts of the Holy Bible and gives the key to its contemporary interpretation. This Franciscan exegete, while introducing the religious students in understanding the mystery of the Bible, reminds the basic truth: the main focus of the Bible is Christ (*medium Scripturae Christus est*). The religious brothers should hold on to Christ in order to discover the focus and meaning of the

⁴⁹ Tamże, s.108, § 75.

Gospel. Without this experience of faith, one who reads the Bible can get lost in tremendous variety of verses and their meanings. Therefore Olivi interpretes the Bible in accordance with three qualities: truth, love and justice (*veritas, caritas, aequitas*). In explaining his three exegetics, his focus centers on learning the truth of the Bible. The understanding of truth is achieved when the brother minor decides to enter into the center of Ezekiel's circles (*Ingrederi in medio rotarum!*). Brother Peter understands in the verb *ingredi* the seriousness of personal engagement in the effort of learning truth in the Bible. One has to enter personally into the mystery of faith in order to begin the process of discovering *veritas*. In delving deeper in learning the Bible, the young Franciscan student receives help from experienced teachers in order to differentiate four types of biblical texts: history, law, wisdom and prophecy as well as to see the unity of the Old and New Testament, hidden in Christ. As the student strengthens himself in learning the truth, he will be able to "fill his hands with burning coal" (Ez 10:2) that means that the truth discovered in the Word of God will ignite the fire of love in his heart. According to Olivi, in reflecting upon the Holy Bible, learning of truth leads to acceptance of love and understanding the mystery of God's justice, that is an expression of His love spread in the prophetic gesture over the city. In *De Christo* reveals the christocentric thought of the Provansal exegete on the subject of the history of salvation in the Bible. On one hand he sees the need to divide the history of salvation into seven events. On the other hand he sees the need to relate the events of the Old Testament to the time and events of the New Covenant in Christ. The whole history of salvation has sense only when it is looked through the prism of salvational actions of Jesus Christ. The Bible can be understood when one will discover the mystery of the Bible unity in Christ. This understanding of the Holy Bible is for Olivi the main hermeneutical principle that he presents in *De Christo*.

„PLURALISTYCZNY” BÓG „TOLERANCYJNEGO” CHRZEŚCIJANINA

W ostatnich latach na sile przybierają pytania na temat chrześcijańskiej tożsamości zanurzonej w pluralistyczną rzeczywistość wierzeń i religii¹. Nie chodzi jednak o jakiś problem natury psychologicznej, ale o temat o charakterze egzystencjalnym. Należy mieć na uwadze nie tylko dynamicznie rozwijającą się technologię, ale dostrzec przede wszystkim nasilające się duchowe zagubienie człowieka, który pozostaje niejako zawieszony i pozbawiony punktów odniesienia². W doskonały sposób Hans Urs von Balthasar analizował ten stan egzystencjalny człowieka poprzez dwa pytania: *kim jestem* i *dla kogo/czego mam żyć?* Na tle tych pytań nakreślił dwie kategorie: *duchowego podmiotu* oraz *teologicznej osoby*. W tym rozróżnieniu każdy człowiek bez konkretnego celu życiowego pozostawał duchowym włóczęgą, duchowym podmiotem, natomiast osoba teologiczna stawiała się istnieniem sensownym dzięki wolnej odpowiedzi na niepowtarzalne powołanie trynitarniej miłości, w której Bóg Ojciec historycznie powołuje każdego człowieka poprzez Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym, w przestrzeni Kościoła (instytucji i sakramentu)³.

We współczesnym filozoficzno-teologicznym klimacie pojawiają się głosy teoretyków tzw. pluralistycznej, tolerancyjnej wizji Boga i wierzącego człowieka, które wyraźnie krytykują *epokę chrześcijańskiego ekskluzywizmu*, oraz *epokę chrystologicznego inkluzywizmu*, upatrując w *pluralistycznej erze* pewnego rodzaju *teologiczny rubikon* do przekroczenia, zwłaszcza przez chrześcijańską

¹ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, Rzym 2003, ss. 7-10.

² Por. J. M. Galvan, *La contemporaneità come luogo privilegiato dell'ascolto*, w: tenże [red.], *Cristo nel cammino storico dell'uomo*, Città del Vaticano 2002, ss. 12-25.

³ Por. m. in.: H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band II: *Die Personen des Spiels*, Teil 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 19982, ss. 185-259; 411-424; 480-489.

teologię religii⁴. Wobec powyższych sygnałów wylania się teologiczne wyzwanie do podjęcia i do wyjaśnienia tego zagadnienia. Tak więc, o co dokładnie chodzi pluralistycznej teologii, kiedy usiłuje uprościć Chrystusa oraz jego wezwanie/wyzwanie: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14, 6), oraz „Gdy jednak przyjdzie Poczciwiec, którego Ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie” (J 15, 26)? Wobec tego, czy ma jakieś znaczenie to, że chrześcijanin jest człowiekiem wiary w Trójjedynego Boga, objawionego w Jezusie Chrystusie, danego w mocy Ducha Świętego w przestrzeni katolickiego Kościoła?

1. Teologiczne wyzwanie

W tle tego tematu musi pojawić się deklaracja Kongregacji do Spraw Nauki i Wiary *Dominus Iesus*. Dokument ten może posłużyć jako syntetyczne streszczenie problemu i zarazem pomoże postawić kilka krytycznych pytań. Przede wszystkim chodzi o wyraźne potwierdzenie i zarazem przypomnienie katolickiej tożsamości opartej na: pełni i definitywności objawienia Jezusa Chrystusa, zbawczej jedności wcielonego Słowa i Ducha Świętego, jedyności i powszechności tajemnicy zbawienia w Jezusie Chrystusie, oraz kontynuacji tej tajemnicy w Kościele katolickim⁵. Tak więc wyżej wspomniany dokument nakreśla i przypomina o trynitarno-chrystopologicznych podstawach chrześcijaństwa oraz o eklezjologiczno-antropologicznych konsekwencjach wynikających z wiary w Trójjedynego Boga⁶.

W obecnej, filozoficzno-teologicznej dyskusji, w sposób wyraźny trzeba różnicować *pluralistyczną teologię religii* od *chrześcijańskiej teologii religii*⁷. W przypadku pluralistycznej teologii religii mamy do czynienia z wyraźnymi, trynitarnymi redukcjami, które niby starają się uratować chrześcijańską tożsamość, a w gruncie rzeczy upraszczają chrześcijańską oryginalność⁸. W chrześcijańskiej

⁴ Por. A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999, s. 592. Aby pogłębić ten temat w filozoficznej perspektywie zob. m.in.: K. Kondrat, *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Białystok 2000.

⁵ *Dominus Iesus*, Rzym 2000, ss. 1-22.

⁶ W tej samej perspektywie pozostają: Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, Rzym 1990 oraz Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*, Enchiridion Vaticanum 15(1996), ss. 986-1113.

⁷ Por. G. L. Müller, *Le basi epistemologiche di una teologia delle religioni*, w: M. Serretti [red.], *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, Milano 2001, s. 47.

⁸ Por. G. Lorzio, *Attese di salvezza in alcune figure del pensiero post-moderno*, w: P. Coda [red.], *L'Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Roma 1997, ss. 9-34; M. Fuss, *Nuovi salvatori per tempi nuovi? La ricerca di salvezza nella nuova religiosità*, w: tamże, ss. 35-48.

teologii religii należy podkreślić jej trynitarny charakter, który – jeśli jest właściwie nakreślony i zinterpretowany – posiada niepowtarzalny antropologiczny ładunek. Tajemnica ta nie tylko ma swoją treściową przestrzeń, ale również, i przede wszystkim, swoją usensowniającą, antropologiczną moc, która otwiera nowe horyzonty w byciu człowiekiem⁹. Tak więc należy dostrzec istotną różnicę pomiędzy chrześcijańską teologią religii, której przedmiotem badania jest człowiek oraz fenomen religii, natomiast celem jest całościowe (katolickie) spojrzenie na wielość zjawisk religijnych *de facto* w trynitarno-chrystologicznym świetle, a pluralistyczną teologią religii, w której w formalny sposób, *de iure*, a nie tylko *de facto*, mówi się o pluralistycznym współistnieniu, o równoważności wszystkich religii i doświadczeń religijnych. Poniekąd pluralistyczna teoria jest pewnego rodzaju bitwą o model bycia *człowiekiem wierzącym, chrześcijaninem* we współczesnym, sekularyzowanym świecie, w oparciu o *nowe* spojrzenie na istnienie i działanie Boga¹⁰.

2. Tło problemu

Pluralistyczna teologia religii w ostatnich latach nabrała większego rozmachu. Można zauważyć podwójny aspekt tego zjawiska. Z jednej strony, wyznawcy innych religii niechrześcijańskich podnoszą pretensje i wymagania co do ważności i zarazem wyższości wyznawanych przez siebie wierzeń, z drugiej strony, w obrębie samego chrześcijaństwa można zanotować relatywistyczno-redukcyjne postawy: katolicy w swoim życiu sakramentalno-praktycznym zbliżają się do protestantów, natomiast protestanci skłaniają się ku agnostycyzmowi i ateizmowi praktycznemu¹¹. To zubożenie i zrelatywizowanie chrześcijańskiej wiary poszukuje teoretycznych uzasadnień. Na przeciw takiemu stanowi rzeczy wychodzą *pluralistyczne założenia* w obrazie Boga i człowieka, m.in. teologiczne tezy J. Hick’a, P. Knitter’a, J. Dupuis, R. Panikkar’a¹².

Niektórzy krytycy pluralistycznych tez, przede wszystkim ich redukcyjnej prezentacji tajemnicy Trójcy ekonomicznej, pozbawionej biblijnej bazy, dostrzegają *nowść/starość* problemu w różnych historycznych perspektywach. Na przykład G. Müller w swojej krytycznej analizie ukazuje filozoficzne podłoże tego zjawiska oparte na przesadnym subiektywizmie: poznający podmiot dostosowuje do swoich potrzeb otaczający go świat, włączając wiarę. W ten sposób

⁹ Zob. także: G. Greshake, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000, ss. 190-198; B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia*, Brescia 2002, ss. 287-295.

¹⁰ Por. także: J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, s. 83nn.

¹¹ Por. A. Amato, *Gesù il Signore*, s. 582.

¹² R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, London 1981; P. Knitter, *No Other Name. A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, New York 1985; J. Hick - P.F. Knitter [red.], *The Myth of Christian Uniqueness*, New York 1985.

sam człowiek tworzy sobie pewien obraz boga (*absolut*), odkupiciela (*prywatny*) i zbawienia (*samozbawianie*)¹³.

W innej perspektywie widzi problem A. Amato, który stara się zanalizować pytanie na płaszczyźnie historyczno - chrystologicznej. Analizuje w szerszym kontekście relację pomiędzy chrześcijaństwem a religiami na przestrzeni czasowej, oraz w konkretny sposób przedstawia historyczną interpretację tajemnicy Chrystusa, jedynego i uniwersalnego Zbawiciela¹⁴. Podobnie, chrystologiczno-trynitarnie, podejmuje problem P. Coda, który dogłębnie studiuje temat w kontekście historycznym i fenomenologicznym, nawiązując do problematyki postmodernistycznej sekularyzacji¹⁵. Niezwykle interesująca wydaje się również trynitarna propozycja G. Greshake, który podejmuje wyzwania pluralistycznej teologii religii w świetle wiary w Trójcę oraz w perspektywie trynitarnej teologii¹⁶.

Wobec powyższych refleksji można by wysunąć pewien wniosek, który wymagałby pogłębienia. Otóż w szerszym, historyczno-teologicznym kontekście, należałoby przeanalizować relację pomiędzy chrystologicznymi założeniami i ich trynitarnymi konsekwencjami w dialogu z innymi religiami monoteistycznymi (religia żydowska, islam) oraz innymi wierzeniami (wierzenia azjatyckie, afrykańskie, południowoamerykańskie), natomiast w obrębie samego chrześcijaństwa, należałoby podjąć temat w jaki sposób rozumiano i przedstawiano tajemnicę człowieka w oparciu o trynitarną tajemnicę Boga.

Można również przesledzić historię człowieka i to w jaki sposób człowiek definiował sensowność samego siebie, istnienie innych i świata. Niezwykle oryginalne światło może dać refleksja wspomnianego już Hansa Ursa von Balthasara, który nakreślał czas człowieka w teodramatycznej perspektywie *przedchrześcijańskiej*, *chrześcijańskiej* (w Chrystusie) oraz *pochrześcijańskiej*¹⁷. Inną w sfor-

eness. *Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987; J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent*, London 1989; J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997; tenże, *Jedyność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej [red.], *Chrześcijaństwo jutra*, Lublin 2001, ss. 721-743.

¹³ G. L. Müller, *Le basi epistemologiche di una teologia delle religioni*, ss. 35-47. Podobnie do Müllera wypowiada się W. Kasper, *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, w: M. Serretti [red.], *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, ss. 21-22.

¹⁴ A. Amato, *Gesù il Signore*, ss. 581-609; zobacz także: tenże, *L'unicità e universalità di Gesù Cristo e il pluralismo religioso*, w: M. Aliotta [red.], *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, Milano 1999, ss. 145-172.

¹⁵ P. Coda, *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Roma 2003, szczególnie ss. 31-101 oraz interesujące rozwiązania na temat obecności Logosu w *miejscach* i w *czasie*: ss. 523-530.

¹⁶ G. Greshake, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, ss. 573-616.

¹⁷ H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band II: *Die Personen des Spiels*, Teil 1: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, ss. 306-395. Zob. także: S. Mycek, *Cristianesimo e missione. Dialogo col pensiero teodrammatico di H. U. von Balthasar*, Sandomierz 2003, ss. 200-223.

mułowaniu, lecz podobną w treści jest perspektywa kosmologicznej redukcji (przed Chrystusem), antropologicznej redukcji (po Chrystusie) oraz jedynej, wiarygodnej drogi miłości¹⁸. W końcu warto przytoczyć *drogę prawdy*, która odsłania się poszukującemu człowiekowi w stworzeniu materialnym, osobowym, aż do swojej trynitarno-chrystologicznej pełni¹⁹.

Tak więc postulaty pluralistycznej teologii religii jawią się jako teologiczny problem do rozwiązania lub raczej do sprostowania i jednocześnie wyznaczają nową drogę do pogłębienia chrześcijańskiej teologii religii, tzn. zaostrezenia chrześcijańskiej tożsamości. Metodologicznie ujmując nasz problem możemy wyznaczyć dwie drogi *katalogiczną* oraz *analogiczną*. W katalogicznej perspektywie punktem wyjścia jest wydarzenie Jezusa Chrystusa, który odsłania (objawia) miłość Boga Ojca w Duchu Świętym. W analogicznej perspektywie człowiek poszukuje odpowiedzi, by uzasadnić swoje istnienie, które pozostaje zawieszono, jeśli nie spotka i nie doświadczy Absolutu (Ojca) w Pneumie (Duch Święty) i w Logosie (Chrystus)²⁰.

Na tle powyższych założeń odsłania się ogromne pole do zgłębienia, które chcemy jedynie nakreślić, aby wykazać, że problem pluralistycznej teologii religii nie jest tematem nowym, ale towarzyszył chrześcijańskiej teologii po różnych postaciach na historycznej drodze poszukiwania własnej tożsamości, zwłaszcza w zmaganiu się o prawdziwy kształt tajemnicy Jezusa Chrystusa (zbawienia), jego osoby i jego posłania, które jest kluczem do tajemnicy Boga Ojca (stworzenia), Ducha Miłości (uświęcenia), Kościoła (sakramentalnej obecności), wierzącego człowieka²¹.

3. Trynitarne deformacje czy teologiczna rewolucja?

W pluralistycznej teologii religii można odnaleźć potrójne uproszczenia lub też potrójne redukcje chrześcijańskiej, objawionej prawdy. Mamy do czynienia z uproszczoną wizją Boga Ojca, ze zredukowaną i rozbitą osobą Zbawiciela Jezusa Chrystusa, jak również z niezależnym, pseudouświęcającym działaniem Ducha Świętego. Warto podjąć te pluralistyczne idee aby wykazać, że mają one swoje archetypy w teologicznej myśli, jak również zdemaskować ich pozorną

¹⁸ Por. H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997.

¹⁹ Por. Tenże, *Theologik*, Band I-III, Einsiedeln 1985-1987.

²⁰ W podobny sposób analizuje problem S. Ubbiali, *La religione e le religioni. Trascendenza, fede, pluralismo*, w: M. Serretti [red.], *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, ss. 113-147.

²¹ Zob. także: M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten* 2001, s. 227nn.

²² Por. DH, 3015; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 237 (=KKK).

²³ Por. KKK, 238-240.

otwartość na współczesną rzeczywistość człowieka. Wobec tego uzasadnione staje się pytanie, czy rzeczywiście ta teologiczna *nowość* pluralizmu otwiera nowe szanse, czy też tworzy nowe bariery, czy człowiek/chrześcijanin staje się bardziej tolerancyjny wobec innych religii, kiedy poddaje pod dyskusję własną tożsamość?

a) Pomiędzy Bogiem Ojcem a niedefiniowalnym absolutem

Niezaprzeczalnym faktem jest osoba i posłanie Jezusa Chrystusa. Otwiera On każdemu człowiekowi nową, osobową przestrzeń, którą nazywa Ojcem (por. m.in.: Mt 11, 27; Łk 10, 21–22). Człowiek w swojej filozoficznej refleksji zdola zbliżyć się do osobowego istnienia Boga, jednak tylko objawienie może poszerzyć poszukiwanie człowieka i dać *ojcowską odpowiedź*²². W osobowej przestrzeni Ojca można odnaleźć przede wszystkim jego wszechmoc, która wszystko stwarza, i miłość, która wszystko prowadzi²³.

Wchodząc głębiej w tajemnicę Ojca objawionego przez Chrystusa, zdajemy sobie sprawę, że sam Jezus podkreślał jego ojcowską miłość do człowieka – „Ojciec wasz”, jak również dziecięcą postawę człowieka wierzącego (por. m.in.: Mt 6, 25–33). W pojęciu starotestamentalnym znane było imię Boga jako Ojca (Pwt 32, 6; 2 Sm 7, 14), jednakże Chrystus podkreśla w wyraźny sposób nie tylko swoje własne, wieczne synostwo (por. m.in.: J 17, 1–5), ale także objawia jego ojcowską, miłosierną miłość, która jest blisko każdego człowieka (por. m.in.: J 3, 16)²⁴.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwo musieli bronić takiego obrazu Boga Ojca przede wszystkim wobec politeistycznych (dualistycznych) i pseudomonteistycznych (neoplatonistycznych) teorii absolutu-bóstwa²⁵. W perspektywie dualistyczno-platonicznej Bóg jako Ojciec nie tylko traci osobowe rysy, ale

²⁴ Por. tamże, 240.

²⁵ Nie podejmujemy tutaj szerokiego tematu wokół obrazu Boga Ojca Starego Testamentu i jego *chrystologiczno-pneumatologicznej korekcji* w Nowym Testamencie: Bóg sprawiedliwości i Bóg miłości-milosierdzia. W dialogu – dyskusji chrześcijańsko – żydowskiej głównym tematem jest uzasadnienie wiarygodności Jezusa Chrystusa, jego posłania i dzieła (włączając Maryję i Kościół), w szerszej perspektywie relacja między monoteizmem S.T. a trynitarnością N.T. Aby pogłębić temat zob. m.in.: E. J. Fisher, A. J. Rudin, M. H. Tennenbaum [red.], *Twenty Years of Catholic – Jewish Relations*, New York 1986; W. Chrostowski, *Żydzi i religia żydowska a Jezus Chrystus*, „Ateneum Kapłańskie” 1(2000), ss. 7–21. W podobnej sytuacji pozostaje *absolutna transcendencja i absolutny monoteizm* Boga Islamu – dla pogłębienia zob.: R. Leuze, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994; P. Antes, *Jezus Chrystus w ocenie Islamu*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, ss. 692–719. Według nas katolicka perspektywa Boga Ojca wszechmogącego i miłującego otwiera *zasady dialogu* z każdą monoteistyczną religią, gdyż niesie w sobie wraz ze stworzeniem, możliwość/konieczność zbawienia (inkarnacji) i uświęcenia: dla poszerzenia zob.: F. A. Pastor, *Credo in Deum Patrem*, *Gregorianum* 80(1999), ss. 469–488.

przede wszystkim swoją wszechmocną miłość do D/drugiego (Syna, Ducha Świętego, człowieka). Pozostaje jedynie bliżej niedefiniowalne bóstwo/bóstwa, które paradoksalnie rzecz ujmując, nie *mogąc* – *musi*: stwarzać, emanować, wyzwać²⁶.

W nieco złagodzonej formie Absolut jawi się w modalistycznej teorii, jako jednoosobowy Bóg, który w różne sposoby (jako Ojciec, Syn lub Duch) objawia się światu. W tym przypadku, nie tylko teoria ta jest sprzeczna z biblijnym objawianiem, ale również załamuje całą trynitarną ekonomię, czyniąc Boga niezdolnym do stworzenia, odkupienia i uświęcenia. W podobny sposób zredukowano tajemnicę Boga w przypadku XVI-wiecznego antytrynitaryzmu, w XVIII-wiecznym deizmie i racjonalizmie, oraz teologii liberalnej. Na swój sposób redukcjonistyczne idee przybrały na sile w 50 latach XX-wieku w tzw. teologii sekularyzacji, a dzisiaj odżywają w pluralistycznych założeniach²⁷.

Filozoficzna relacja człowiek/stworzenie – Bóg/Absolut/Stwórca została poszerzona przez trynitarną, niepowtarzalną miłość, która dała ojcowsko – synowską perspektywę. Na przestrzeni wieków relacja ta została zdeformowana przez człowieka. I tak jak na początku chrześcijaństwa człowiek był stworzony przez ojcowską Wszechmoc, odkupiony przez ojcowskie Słowo i uświęcony przez ojcowską Miłość, tak teraz współczesny człowiek sam stwarza sobie *boga*, kreuje własnego *odkupiciela* i doświadcza swojego *uświęciciela*.

Należy przytoczyć tu kilka filozoficzno-teologicznych tez P. Knitter’a i J. Hick’a. Według nich żadna religia ani żadne objawianie nie może pretendować do bycia jedynym, *ekskluzywnym* lub *inkluzywnym* słowem Boga. Kategoria jedyności ograniczałaby samego Boga i jego tajemnicę. Dlatego też w pojęciu Knitter’a i Hick’a należy mówić i zakładać wielość objawień, wzajemnie się uzupełniających, a przede wszystkim równoważnych co do wiarygodności w swej treści. W ten pluralistyczny sposób tajemnica Boga paradoksalnie zostaje *podkreślona* i zostaje *dowartościowana*, jak również dowartościowana jest każda religia i każde doświadczenie religijne²⁸.

Nie trzeba zbytnio zagłębiać się w propozycje wyżej wymienionych autorów, żeby dostrzec nawarstwiające się sprzeczności. Przede wszystkim wymyślony obraz Boga-Absolutu, który nosi atrybuty człowieka. Jego niemożliwość bycia *uniwersalną osobową jedynością* i możliwość bycia *pluralistyczną wielo-*

²⁶ Por. m.in.: G. L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 2001, ss. 422-423.

²⁷ Tamże, ss. 423-424.

²⁸ Por. J. Hick, *Wurde Gott Mensch?*, Gütersloh 1979, s. 190nn.; P. Knitter, *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*, Con 22(1986), s. 137nn.; tenże, *Nochmals die Absolutheitsfrage*, EvTh 49(1989), s. 509. W sposób bardziej kompleksowy zobacz: J. Hick – P.F. Knitter [red.], *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987. Warto również przeanalizować krytyczne studium: G. Gäde, *Vielen Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998.

ścią. Z poszerzeniem/ograniczeniem możliwości słowa Boga idzie poszerzenie/ograniczenie możliwości odpowiedzi człowieka. W takiej perspektywie należałoby mówić nie o Bogu Ojcu, która objawia swoje Słowo w Miłości, lecz o gnostyckim lub neoplatonicznym absolucie, który się rozpusza *inkarnacyjnie* w różnych religijnych.

Można byłoby pójść dalej i stwierdzić, że pluralistyczny bóg (ojciec) to nic innego jak współczesna, modalistyczna odmiana boga, który ukazuje się w różnych miejscach pod wieloma maskami. Tak więc mamy do czynienia z religijno-filozoficznym koktajlem, w którym założenia deistyczne i racjonalistyczne tworzą pluralistycznego, niedefiniowalnego boga. Teoria ta nowa/stara z pewnymi korekcjami, niestety, jest mało biblijna lub też abibijna, a w gruncie rzeczy według niej to bóg-bóstwo tworzone jest na obraz i podobieństwo człowieka²⁹.

b) *Pomiędzy jedynym i uniwersalnym Chrystus a wielopostaciowym logosem*

Posłanie Jezusa Chrystusa jest *kodeks*, który jeśli jest właściwie *rozszyfrowany*, odsłania jego tajemnicę. Słowa i czyny Chrystusa wyraźnie mówią o jego ontologicznym statusie: Syn Boży, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, jedyny i uniwersalny Zbawiciel (m.in.: J 1, 9–12. 18; 1 Tym 2, 4–6; Hbr 1, 1–2; do rozwinięcia i zgłębienia pozostają: realność Wcielenia, tajemnica Królestwa bożego, cuda, świadomość bycia Bogiem, tajemnica paschalna).

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa tajemnica Jezusa Chrystusa była żywo dyskutowana i wyjaśniana. Przede wszystkim bogactwo soborowe i patrystyczne broniło jedyności i niepowtarzalności Zbawiciela człowieka, nakreślając również jego ontologiczny status. Należy tutaj przypomnieć kontrowersję ariańską z tezą o stworzonosti Logosu a więc o ontologicznej inności Słowa (rozwiązanie na I soborze w Nicei 325). I Sobór w Konstantynopolu (381) przypominał o prawdziwym człowieczeństwie Chrystusa wypowiadając się przeciw tezom Apolinarego. Następnie podkreślano jedność osoby boskiej w rozróżnieniu dwóch natur: boskiej i ludzkiej (Efez 431, Chalcedonia 451, Konstantynopol II 553). W końcu wyjaśniono rolę ludzkiej wolności Chrystusa i jej relacji do boskiej wolności w świetle tajemnicy zbawienia (Konstantynopol III 680–681). W średniowiecznej, chrystologicznej myśli pogłębiono temat ontologii Chrystusa w połączeniu z jego zbawczymi tajemnicami życia³⁰. W nowożyt-

²⁹ Por. także: *Dominus Iesus*, ss. 5-8.

³⁰ W kontekście pluralistycznej *wiełości wcieleń* należałoby wspomnieć o chrystologicznej myśli Św. Tomasza, szczególnie: S. Th. III q. 1-4. Tomasz rozważa potencjalność - możliwość wcielenia każdej osoby boskiej w odniesieniu do natury, ale jedność oraz największą stosowność w oparciu o dane biblijne drugiej osoby boskiej - Verbum, por. S. Th. III q. 3 a. 5; 7; 8. Jeśli chodzi o realną możliwość: fakt wcielenia oraz mentalną możliwość: *wiełość wcieleń*, św. Tomasz wykazuje, że zarówno osoba boska jak i człowiek, są *zdolni* do takiego *spotka-*

nej myśli koncentrowano się na psychologicznym wymiarze człowieczeństwa Chrystusa. W końcu współczesna refleksja historyczno-krytyczna wyjaśnia wydarzenia Chrystusa oraz wartość i znaczenia tajemnicy Wcielenia, również w relacji do innych religii³¹.

W przypadku pluralistycznej chrystologii osoba Jezusa Chrystusa staje się zbawicielem *fakultatywnym*, a co najwyżej *normatywnym*. Chrystus w przekonaniu Knitter’a jest jednym z wielu, pewnym *oknem*, przez które objawia się uniwersum boskiej tajemnicy³². Podobnie dla Hick’a Jezus Chrystus jest *fakultatywnym miejscem*, czyli jednym z wielu, w którym działał jako Logos ze swoją zbawczą mocą³³. Tak więc zdaniem Knitter’a należałoby porzucić wywody na temat jedyności, uniwersalności, chrystocentryzmu, a odkryć pluralistyczną wartość *królestwo-centryzmu* lub *sotero-centryzmu* (*kingdom-centrismo*, *soterio-centrism*)³⁴.

Pluralistyczna chrystologia, tak jak sama nazwa wskazuje, kawałkuje osobę i posłanie biblijnego Jezusa Chrystusa. Poniekąd jest to *logiczna* konsekwencja mało zdefiniowalnego, pluralistycznego boga (ojca) i jego pluralistycznej-universlanej zbawczej woli. Chrystus jest zbawicielem, ale względnym, tak więc jego wymagania stają się względne, tak samo jako względna jest jego śmierć i zmartwychwstanie oraz cała tajemnica Kościoła (nie wspominając o tajemnicy Maryi)³⁵. Pluralistyczny Chrystus staje się jedynie prawdziwym człowiekiem, w którym dość okazjonalnie pojawia się zbawiający Logos³⁶. Mamy więc do czynienia z nową, współczesną, pluralistyczną formą *arianizmu* i *apolinaryzmu*. Jednak w przypadku *pluralistycznego arianizmu* to nie Bóg Ojciec stwarza Logos, ale Logos stwarza sobie zbawiciela Chrystusa, lub też bardziej precyzyjnie: sam człowiek stwarza sobie własnego, osobistego zbawiciela³⁷.

nia (Stwórca – stworzenie, unia hipostatyczna), w przypadku *wiełości wcieleń* Tomasz odrzuca taką możliwość, gdyż Syn Boży przyjął konkretną ludzką naturę i jako osoba boska (podmiot unii hipostatycznej) jest Zbawicielem wszystkich ludzi, por. S. Th. III q. 4 a. 4-5.

³¹ Por. A. Amato, *Gesù il Signore*, s. 215nn.

³² P. Knitter, *Ein Gott – vielen Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988, s. 42.

³³ J. Hick, *Wurde Gott Mensch?*, s. 190.

³⁴ P. Knitter, *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*, Con 22(1986), s. 137nn.; tenże, *Nochmals die Absolutheitsfrage*, EvTh 49(1989), ss. 133-144.

³⁵ Por. także: *Dominus Iesus*, 13nn.

³⁶ Zob. także: R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, s. 5nn; tenże, *A Christophany for our Times*, „Theology Digest” 39(1992), ss.3-21.

³⁷ Por. E. C. Rava, *New Age e cristianesimo. Personalità aperta e unità della personalità nell’esperienza spirituale religiosa*, w: P. Coda [red.], *L’Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo*, s. 187nn.

Nie można dziwić się chrystologicznym tezom pluralistycznej teologii, ponieważ sam punkt wyjścia wcale nie pokrywa się z obiektywnymi, biblijnymi danymi na temat osoby i posłania Jezusa Chrystusa. W końcu można by mówić o jakiejś nowej, dialektycznej formie chrystologii na bazie idealistycznej dialektyki ducha, w której jedynym punktem odniesienia jest mało logiczna wyobraźnia³⁸.

c) Pomiędzy Duchem Świętym a niezależnym inspiratorem

Tak jak Jezus Chrystus otwiera drogę poznania Boga Ojca, tak samo objawia i wskazuje na osobę i dzieło Ducha Pocieszyciela (m.in.: J 15–16; 20, 22). Tajemnica Ducha Świętego daje się wyjaśnić tylko w trynitarnym kontekście, ze szczególnym chrystologicznym akcentem i jego aplikacjami mariologicznymi, eklezjalnymi i antropologicznymi. Osoba i dzieło Ducha Świętego było także w historycznej refleksji przedmiotem wielu uproszczeń. Należy tutaj przywołać modalistyczną teorię, w której Duch to kolejna odsłona jedynego Boga. Również wspomnieć należy założenia i konsekwencje ariańskiej myśli, gdzie Duch święty jest stworzony, czyli ontologicznie różny, niższy od Ojca i Syna³⁹.

W pluralistycznej teologii religii można dostrzec pewną pneumatologiczną nieobecność. Tak jak w przypadku ograniczenia osoby Boga Ojca, dekonstrukcji Logosu na Chrystusa i Słowo, tak samo próbuje się uniezależnić ontologicznie i funkcjonalnie Ducha Świętego. W bardzo mglisty i abibijny sposób usiłuje się odkryć działanie i istnienie Ducha przede wszystkim w *świętach pismach* innych religii⁴⁰.

Takie ustawienie problemu/tajemnicy powinno budzić poważne zastrzeżenia. Przede wszystkim wyraźnie uniezależnia się posłanie Ducha Świętego od posłania Jezusa Chrystusa⁴¹. W takiej perspektywie wydaje się uzasadnione twierdzenie, że mamy do czynienia z pluralistyczną formą *pneumatologii ariańskiej* lub też z jej *pluralistyczno-modalistycznym* wydaniem. Nie bardzo wiadomo czy *pluralistyczny duch* to Duch Jezusa Chrystusa, czy też duch pluralistycznego ojca. Jeśli mamy odnajdywać ślady Ducha Świętego, Ducha Ojca i Syna, to jak przypomina H. U. von Balthasar, należy szukać Ducha, który nosi w sobie paschalne znaki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, czyli miłości samego Boga Ojca⁴².

Niestety w pluralistycznej interpretacji Duch Święty zostaje zredukowany do mało określonego pluralistycznego inspiratora, który nie jest już trynitarnym,

³⁸ Na temat niektórych pluralistycznych chrystologii zob.: A. Amato, *Gesù il Signore*, ss. 151–156.

³⁹ Por. G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, ss. 390–397.

⁴⁰ Por. m.in.: J. Hick, P. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*, I–XII.

⁴¹ Zob. także: *Dominus Iesus*, ss. 9–12.

⁴² Por. H. U. von Balthasar, *Theologik III: Der Geist der Welt*, Einsiedeln 1987, 395.

biblijnym Pocieszycielem danym przez Ojca i Syna poszukującemu człowiekowi, ale jedynie mało określonym inspiratorem⁴³.

4. Teologiczno-antropologiczne katastrofy

Pluralistyczna teologia religii pretenduje do bycia alternatywą w aktualnym dialogu z innymi, niechrześcijańskimi religiami. Niestety, w swoich pseudofilozoficznych i pseudoteologicznych założeniach, pozostaje jedynie chimeryczną interpretacją trynitarniej tajemnicy chrześcijaństwa⁴⁴. Uproszczona zostaje osobowa miłość Boga do człowieka, miłość objawiona i dana w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego w tajemnicy Kościoła. Uproszczona zostaje wolna odpowiedź wiary jako osobowego oddania się objawiającej się prawdzie do zwykłego, emocjonalnego kaprysu.

Punktem wyjścia jest stwierdzanie faktu, że wobec istnienia wielości wyznań oraz względności chrześcijaństwa, metodą jest wyznaczenie nowej linii dialogu na poziomie werbalnym i teologicznym. Celem jest wytworzenie wzajemnego, religijnego zrozumienia pomiędzy wyznaniem⁴⁵. Punkt wyjścia jako fakt nie jest nowością w teologicznej refleksji, jednak jego interpretacja budzi poważne wątpliwości. Wartość innych religii nie jest *antychrześcijańska*, ale pozostaje *przed-chrześcijańska* i *pro-chrześcijańska*⁴⁶.

Pozostawia wiele do życzenia również sama pluralistyczna metoda, która w swoich *tryteistycznych* tezach zamiast pomagać w tworzeniu własnej, religijnej świadomości, niszczy jej osobowe: trynitarno-chrystologiczne fundamenty, ofiarując jedynie nieczytelne teologiczne karykatury⁴⁷. W imię otwartości na drugiego – paradoksalnie – Ten, który otwiera na drugiego, zostaje wyeliminowany jako otwierający, ponieważ zamyka i uniemożliwia wszelkiego rodzaju dialog. W takim dialektycznym zdaniu można streścić podstawowe uproszczenie pluralistycznej teologii, jeżeli chodzi o *założyciela* chrześcijaństwa – Jezusa Chrystusa. Zatarcie jego jedyności i uniwersalności w imię dobra ludzkości wydaje się jakimś dziwnym żartem, bo przecież On sam jest wyzwolicielem każdego człowieka. Nie chcemy wchodzić w szczegóły, pragniemy tylko zaznaczyć jak pozornie pluralistyczna *szansa* prowokuje *lawinę* teologicznych redukcji i egzystencjalnych uproszczeń⁴⁸.

⁴³ Por. także: J. Ratzinger, *La fede e la teologia ai giorni nostri*, „L'Osservatore Romano” 27 X 1996, 11nn.

⁴⁴ Por. G. L. Müller, *Le basi epistemologiche di una teologia delle religioni*, ss. 48-64.

⁴⁵ Por. J. Hick, P. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*, VIII.

⁴⁶ Zob. m. in.: *Ad gentes* 7; Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, Rzym 1990, 4nn; *Il cristianesimo e le religioni*, 85.

⁴⁷ Por. A. Amato, *Gesù il Signore*, ss. 603-605.

⁴⁸ Aby poszerzyć temat: M. Bordoni, *Singularità ed universalità di Gesù Cristo nella riflessione contemporanea*, w: P. Coda [red.], *L'Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo*,

W pierwszym rzędzie zostaje zredukowany osobowy Bóg Ojciec oraz jego konkretna miłość do człowieka wyrażona w szczególny sposób w krzyżu Chrystusa. Bóg Ojciec staje się bliżej nieokreślonym absolutem, który jest nieosiągalny dla człowieka. W ten sposób, kiedy człowiek tworzy sobie własnego zbawiciela, tworzy sobie własny obraz boga. Nie trzeba dodawać, że w takiej perspektywie dyskurs na temat osoby i działania Ducha Świętego staje się jednym wielkim nieporozumieniem. Z drugiej strony, chrystologiczna, nieuzasadniona redukcja, dotyka również osobę i posłanie Maryi, jako Matki Boga i Matki Kościoła. W tej samej perspektywie pozostaje również u-nie-potrzebniona obecność i posłanie Kościoła jako instytucji i sakramentu, a przede wszystkim sakramentu, który zredukowany jest prymitywnej religijności opartej na magicznych pustych gestach, pozbawionych spójnej treści.

W końcu zostaje zmiażdżony sam człowiek, który miał być pierwszym odbierającym zasługi ze strony pluralistycznych założeń. Cała jego religijność staje się, używając określenia J. Hick'a, jednym wielkim mitem. Człowiek zawieszony w kręgu własnych *wierzeń* nie jest w stanie być prowadzonym przez prawdziwą *wiarę*. Nie wie, po co żyje i dla kogo żyje, gdyż jego stwórca i odkupiciel nie wiele różni się od niego samego⁴⁹.

Pluralistyczny model człowieczeństwa to model pozbawiony sensu, bez solidnych punktów odniesienia. Człowiek, który nie szuka i nie kieruje się *P/prawdą* i *D/dobrem* nigdy nie osiągnie pełni *I/istnienia*. Człowiek zdezorientowany, a przede wszystkim pozbawiony własnej tożsamości chrześcijanin, nie jest w stanie wejść w konstruktywny dialog z innymi, gdyż autentyczny dialog opiera się na prawdzie a nie na emocjonalnych, relatywistycznych hipotezach i opiniach⁵⁰.

Zakończenie

Wstępna analiza trynitarnych założeń i antropologicznych aplikacji pluralistycznej teologii religii pozwala stwierdzić, że jej propozycje są wewnątrznie mało

s. 67nn.; M. Gronchi, *Problemi e prospettive della soteriologia oggi*, w: tamże, 109nn.; J. Stöhr, *Trinità immanente, Trinità economica*, w: J. M. Galvan [red.], *La contemporaneità come luogo privilegiato dell'ascolto*, ss. 143-160.

⁴⁹ Por. L. Romera, *La problematica dell'esistenza e l'apertura a Cristo*, w: J. M. Galvan [red.], *La contemporaneità come luogo privilegiato dell'ascolto*, s. 116nn.

⁵⁰ Aby poszerzyć zobacz m. in.: M. Antonelli, *L'autocoscienza del cristianesimo tra fede e religione*, w: M. Aliotta [red.], *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, Milano 1999, ss. 130-143; M. Herrero, *L'etica filosofica secondo la prospettiva cristiana all'inizio del Terzo Millennio*, w: J. M. Galvan [red.], *La contemporaneità come luogo privilegiato dell'ascolto*, ss. 57-65; M. H. Da Guerra Pratas, *Persona e storia: tra tempo ed eternità*, w: tamże, ss. 66-76.

spójne i pozbawione jakiejkolwiek, biblijnej podstawy, może tylko z wyjątkiem istnienia Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego⁵¹.

Pluralistyczne założenia stają się ofiarą własnych uproszczeń i w gruncie rzeczy jawią się jako typowy mit, który według własnych przesłanek modyfikuje teologiczne błędy z przeszłości. Dominuje relatywizm epistemologiczny, który stara się ukryć duchowe lenistwo w poszukiwaniu obiektywnej prawdy.

Bóg w pluralistycznej perspektywie to jakaś współczesna postać *tryteistycznego absolutu*, który pozostaje w swej treści karykaturą chrześcijańskiej Trójcy⁵². Prawie nieczytelny w swoim osobowym istnieniu i chaotyczny w swoim działaniu jest Bóg Ojciec. Podobnie Logos *działa – zbawia* na zasadzie bliżej nieokreślonego, inkarnacyjnego kaprysu. W końcu Duch Święty znajduje jakby swoje wymuszone miejsce jedynie w temacie bliżej nieokreślonego natchnienia.

Człowiek według pluralistycznej propozycji to, posługując się terminologią von Balthasara, *duchowy podmiot*, który wie, że żyje, ale nie wie dla K/kogo żyje. Przygnieciony czasem nie radzi sobie z własną przemijalnością i tworzy prywatne drogi zbawienia, które w pewien sposób obnażają jego intelektualne i duchowe ubóstwo⁵³.

Chrześcijanin w pluralistycznej teorii i praktyce to jeden z wielu ludzi o bliżej nie określonym doświadczeniu religijnym, którego źródłem jest wcielony okazjonalnie Logos w osobę Chrystusa. Jego życie sakramentalne w zasadzie nie ma znaczenia, jak również nie ma znaczenia osobista decyzja wiary, gdyż prawda na temat wiary jest relatywna, lecz tylko autentyczna wiara (która jest łaską) e nie opinią (wierzeniem) daje prawdziwie osobowy sens życia. Tak więc konstruuje się teorie tolerancji w formie religijnej obojętności, w której nie ma już miejsca na autentycznie chrześcijańskie świadectwo – świadectwo o prawdzie w miłości⁵⁴.

Tajemnica Boga pozostaje sama w sobie nieosiągalna, lecz wierzący człowiek nie rezygnuje ze wsłuchiwania się w Jego Słowo, i nie popada w relatywizm, lecz adoruje go w pełnym miłości milczeniu⁵⁵. Dopiero w trynitarno-chrystologicz-

⁵¹ Aby poszerzyć biblijną perspektywę zobacz: J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, przede wszystkim strony: 13-32; 93-134; 173-178; 200-205; 241-245; 264-267; 318-380; 533-538.

⁵² Warto również prześledzić trynitarny Tryptyk Jana Pawła II, *Redemptor hominis* (1979); *Dives in misericordia* (1980); *Dominum et vivificantem* (1986).

⁵³ Zob. także: C. Geffré, *Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne*, *Revue théologique de Louvain*, 31(2000), ss. 3-32.

⁵⁴ Zob. także: K.-H. Menke, *L'Unicité di Gesù Cristo nell'orizzonte della domanda sul senso*, Cinisello Balsamo 1999; M. Dhavamony, *Pluralismo religioso e missione della Chiesa*, Città del Vaticano 2001; J. A. von der Ven, *Współczesne kontestacje chrześcijaństwa. Sekularyzacja czy desekularyzacja?*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, ss. 183-228.

⁵⁵ Por. H. U. von Balthasar, *Theologik II: Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 98.

nym horyzoncie można zacząć budować autentyczną, katolicką teologię religii oraz tworzyć solidne fundamenty dialogu międzyreligijnego⁵⁶.

Summary

Stanisław Mycek

"Pluralistic" God "of tolerant" Christian

The Catholic faith is living through a special era. The author is particularly considering the Christian identity within Christianity and its relationships with other religions. We presently encounter the theology of pluralistic religion that intends to create an atmosphere of dialogue with every religious experience undergoing the same kind variety of simplifications in relativism.

This article presents the problem from the historical and theological perspective. Trinitarian simplifications of pluralistic theology find their model in the history and nowadays take on a new, pluralistic image.

It is necessary therefore to unmask hypotheses and recover anew the Christian identity and principles of inter-religious dialogue based on Trinitarian mysteries. When in Christianity the Trinitarian seed will be deformed, the authentic being of the Christian in the Church and in the world is automatically stripped.

In a Biblical sense, one cannot create the picture of the private person and mission of Jesus Christ, especially from the perspective of claiming the right to being the only Savior of man. Accepting this type of logic, we will arrive at a distorted picture of the person and the mission of the Holy Spirit. As a result, with the removal of two Godly missions, the person of God the Father is deformed as well, and remains as the original Absolute. In this sense, the Church with Her sacraments does not have a right to exist.

Man is the savior of himself, he is creator of himself and therefore, he makes up god or gods according to his desires. This way the pluralistic theology is a return to the original times of polytheistic religion. Only authentic scientific search and honesty can lead to authentic peace and creative relationship between people of different religions; because building on error will create only chaos.

⁵⁶ A. Amato, *Gesù il Signore*, ss. 168-172; A. Scola, *I principi del dialogo interreligioso nella teologia cattolica*, w: P. Coda [red.], *L'Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo*, ss. 203-221. Aby poszerzyć temat zob. również: M. Crociata [red.], *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Milano 2001; C. Porro, *Il sapore dell'immutabile. La presenza di Dio nel cristianesimo e nelle grandi religioni*, Roma 2002.

ABSURD ZŁA

„Zło jest dla miłości tym, czym tajemnica dla rozumu.
Pod przymusem tajemnicy cnota wiary staje się cnotą nadprzyrodzoną,
podobnie dzieje się z cnotą miłości pod przymusem zła”¹.

1. Bezstronność konieczności

Zło w obrębie filozofii Simone Weil pozostaje dla miłości takim samym **absurdem**, co tajemnica dla rozumu, stanowi bowiem tak samo niedorzeczny przedmiot miłości, jak niedorzeczna jest dla rozumu aporetyczna sprzeczność, w której przejawia się tajemnica². W obliczu absurdu wszelkie wysiłki rozumu, i naturalnej, ludzkiej miłości zderzają się z *niemożliwością* – ową „bramą do nadprzyrodzonego”, w którą „można tylko pukać”, gdyż „Otwiera ją kto inny”³. Tam, gdzie rozum, uwikłany we wzajemną sprzeczność możliwych rozstrzygnięć aporemy, kapitułuje nie mogąc uznać żadnego z nich za jej rozwiązanie nie popadając przy tym w kolizję zarówno z logiczną zasadą niesprzeczności, jak również z odpowiadającą jej na gruncie metafizyki zasadą tożsamości bytu, tam ustępuje miejsce wierze. Podobnie miłość – uznana w weilowskiej epistemologii za jedyną władzę duszy, która zapewnia człowiekowi „związek z istnieniem” w przeciwieństwie do rozumu, orzekającego tylko jego możliwość⁴ – przeistacza się w zetknięciu ze złem, którego nie sposób kochać, w bezwarunkową *miłość nadprzyrodzoną*,

¹ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, PAX, Warszawa 1986, s. 67.

² Zob. A. Budkowska, *Rozum a tajemnica, czyli Simone Weil logika absurdu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, nr 1.

³ S. Weil: *Świadomość*, s. 181.

⁴ Zob. A. Budkowska, *Rozum a tajemnica*; por. S. Weil, *Świadomość*, zwłaszcza s. 198.

zdolną pogodzić się z jego faktycznością. Absurd zaś, pod którego postacią ujawniło się to, co niemożliwe dla rozumu i naturalnej, ludzkiej miłości, wskazuje zdaniem Weil na rzeczywistość porządku nadprzyrodzonego: „Świadectwem istnienia świata transcendencji są te więzi, których nie potrafimy nawiązać”⁵.

Wobec tego jakkolwiek próba znalezienia racji istnienia zła jest równie absurdalna i nieskuteczna, co usiłowanie „przeniesienia treści tajemnic na płaszczyznę rozumu”. Zło stanowi niezaprzeczalny fakt, a „Wszelkie próby usprawiedliwienia zła przez coś innego poza prostym: tak jest, to błąd wobec tej prawdy”⁶. Zatem jest ono przejawem *konieczności*, tzn. „rzeczywistości tego świata”:

Materia jest dla nas po prostu tym, co jest poddane konieczności. Nie wiemy o niej nic więcej. Konieczność wyraża się poprzez ilościowe prawo zmienności w świecie zjawisk. Tam, gdzie nie ma praw ilościowych w ścisłym znaczeniu tego słowa, są zależności analogiczne. Ilościowe prawo zmienności formuje się poprzez funkcje matematyczne. Funkcja jest tym, co Grecy nazywali związkiem ilościowym albo odpowiednością, *a r i t h m o s* albo *l o g o s*; to ona także stanowi matematyczne pojęcie granicy. Najjaśniejszy obraz funkcji daje rosnący ciąg trójkątów o tych samych kątach. To właśnie jest proporcja. W ten sposób geometria uzmysławia nam pojęcie funkcji⁷.

Rozum ludzki pojmuje tylko związki konieczne między rzeczami, które narzucają mu się ze swoją bezwzględną stałością; stąd poznaje on przyrodzoną rzeczywistość jedynie w aspekcie konieczności. Ona zaś polega na stałości relacji zachodzących pomiędzy bytami w świecie; istotą proporcji bowiem, jako przykładu funkcji matematycznej, jest owa bezwzględna stałość stosunków pomiędzy jej członami. „Czysty obraz konieczności”, tzn. konieczność rozpatrywana w oderwaniu od materii, dla której stanowi zasadę organizującą, jest „spłotem powiązanych ze sobą uwarunkowań” i pod tą postacią – przedmiotem matematyki oraz analogicznych do niej operacji myślowych, o teoretycznym charakterze. Czysta, matematyczna konieczność zatem nie jest niczym innym, jak „łańcuchem ogniw dowodowych”, pojmowanych przez umysł. Poznanie zaś zjawisk fizycznych, jak również psychologicznych i społecznych, polega na rozpoznawaniu w nich „w sposób konkretny i ścisły obecności jakiejś konieczności, analogicznej do konieczności matematycznej”, tzn. do jakiegoś związku koniecznego, narzucającego się umysłowi z równą bezwzględnością, co relacje matematyczne.

W tych poglądach Weil odnośnie podległości świata materii względem konieczności oraz jego poznawalności za pomocą operacji myślowych mających ścisły, matematyczny paradygmat, pobrzmiewa echo determinizmu i paraleli-

⁵ S. Weil, *Świadomość*, s. 181.

⁶ Tamże, s. 87.

⁷ Tamże, s. 113.

zmu Barucha Spinozy. Na gruncie spinozjańskich koncepcji świat materialny podlega tym samym prawom logicznym, co dziedzina abstrakcyjnych idei, bowiem własności świata wywodzą się z natury Boga według stałych, koniecznych i logicznych praw; wobec tego rzeczywistość świata nie zna przypadku, gdyż wszystko, cokolwiek w niej zachodzi, jest zdeterminowane nieuchronnymi prawidłowościami; a że porządek idei całkowicie odpowiada porządkowi rzeczy w świecie w taki sposób, że obydwa te porządki pozostają wobec siebie nawzajem paralelne, ponieważ tak myśl, jak cielesna rozciągłość są atrybutami jednej i tej samej substancji – Boga immanentnego światu, zatem człowiek poznaje rzeczywistość odkrywając w niej stałe, konieczne związki w procesie ścisłego, logicznego myślenia.

Weilowska czysta konieczność, wyrażalna za pomocą matematycznej funkcji, wcielając się w świat bytów naturalnych pod postacią analogicznych do niej związków koniecznych, stanowi zasadę współistnienia rzeczy we wszechświecie. Pozostając bowiem wierna swej istocie – tzn. geometrycznej proporcji – gwarantuje ład, „dzięki któremu każda rzecz zajmując swoje miejsce pozwala istnieć innym rzeczom”⁸.

Ład ów polega na *równowadze* wszelkich elementów w naturalnym porządku rzeczy i posiada dwie charakterystyki: statyczną i dynamiczną. Równowaga w charakterystyce statycznej okazuje się nieruchomym trwaniem bytów materialnych w określonych granicach, tak, iż nie ingerują one wzajemnie w swoje istnienie; odpowiednikiem tak pojmowanej równowagi jest dla człowieka miłość bliźniego, tożsama ze zgodą na istnienie innej istoty ludzkiej. Natomiast w charakterystyce dynamicznej równowaga wszechświata ujawnia swoje oblicze jako porządek zachodzenia zmian w czasie:

Poddany czasowi wszechświat jest w stanie ustawicznego stawania się. Ale to złożone z naruszeń równowagi stawanie się jest w rzeczywistości równowagą przez to, że owe naruszenia równowagi równoważą się wzajemnie. To stawanie się jest równowagą załamaną w czasie. To właśnie wyraża owa cudowna formuła Anaksymandra, formuła o niezmierzonej głębi: „Od nieokreśloności biorą początek narodziny rzeczy i powrotem do nieokreśloności wyraża się ich zgodna z koniecznością zagłada; bo jako naruszające sprawiedliwość, zgodnie z porządkiem czasu, jedno od drugich otrzymują i swoją karę, i swe zadośćuczynienie”.⁹

Analiza równowagi dynamicznej zmusza do rozpatrywania każdego zjawiska w jego związku ze wszystkimi zjawiskami mającymi miejsce „w całości przestrzeni i czasu”, tzn. w dziejach wszechświata; wówczas umysł pojmuje, iż

⁸ Tamże, s. 119.

⁹ Tamże.

ów związek nakłada na pojedyncze zjawisko jego granice i „łączy go z innym, równym co do siły a przeciwnokierunkowym naruszeniem równowagi”¹⁰, unaczyniając obecność ładu w świecie.

Oparty na proporcji ład świata, tożsamy z koniecznością, w umyśle człowieka „jest stosunkiem, to znaczy myślą w stanie działania”¹¹. Aczkolwiek bowiem do natury konieczności należy, że umysł rozpatrując związki między rzeczami doznaje przymusu uznania stałych relacji pomiędzy nimi, to jednak „Związki konieczne, które tworzą samą rzeczywistość świata, same są rzeczywiste tylko jako przedmiot działającej uwagi umysłu”¹².

Zachodzi zatem współzależność „pomiędzy koniecznością i wolnym aktem uwagi”. Gdyby jednak umysłem, którego uwaga konstytuuje w weilowskiej kosmologii porządek rzeczywistości, miał być umysł ludzki, światu zagrażałby chaos tylekroć, ilekroć rozpraszałby on swoją uwagę. Zdolność uwagi intelektualnej tworzącej ład wszechświata posiada tylko mądrość Boża. Jedyne Bóg stwarza poprzez akt myśli, a myśl Boga – jak stwierdza Simone Weil zgodnie z doktryną *Logosu* św. Jana Ewangelisty – jest Bogiem, tzn. Synem Bożym, który jest obrazem Ojca, a zarazem boskim Słowem nadającym światu porządek.

W myśl wskazań samej filozofki chrześcijańska doktryna *Logosu* okazuje się nicią wiodącą do kłębka innych tropów intelektualnych, które zaważyły na jej koncepcji konieczności:

To słowo Logos, zapożyczone od greckich stoików, którzy otrzymali je od Heraklita, ma kilka znaczeń, ale pierwszorzędne jest tu to ilościowe prawo zmienności, które tworzy konieczność. Fatum i logos są zresztą spokrewnione. Fatum to konieczność, konieczność to logos¹³.

Heraklitejska nauka o *logosie* wiąże się z nauką o *ekpyrosis* – „zognieniu” świata. Ogień w kosmologii efeskiego filozofa jest symbolem energii wiecznie ruchliwego, boskiego i obdarzonego mądrością (*sophon*) pryncypium, które stanowi wzajemne napięcie pomiędzy parą przeciwieństw: „jednym – wszystką wielością”, tzn. jednością oraz całkowitą ilością wszystkich rzeczy we wszechświecie. Świat fenomenów to rezultat równoczesnego ruchu tej światotwórczej tensji w dwóch kierunkach: od jedności do wielości oraz od wielości do jedności, który w mniemaniu Efezjanina jest jedną i tą samą „drogą w dół i w górę”¹⁴. Ruch obrazują w heraklitejskiej kosmologii cykliczne przemiany ognia w inne żywioły, zachodzące „w karbach miary” jednocześnie na „drodze w dół” – na

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 121.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, ss. 117-118.

¹⁴ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, wyd. Aletheia 2000, s. 133; *Philol. frg.* B 17.

której ogień przyjmuje postać powietrza, następnie wody, a wreszcie ziemi, oraz w „drodze do góry” – w której ziemia z powrotem zmienia się w wodę, woda staje się powietrzem, ono zaś powraca do postaci ognia w fazie „zognienia” świata. Przemiany te dokonują się przy zachowaniu stałej „ilości” ognia w fenomenalnym świecie, symbolizującej stałą ilość dynamicznej energii, posiadanej przez pryncypialne przeciwieństwo jedności i wielości, a zarazem dynamiczną równowagę panującą w zamkniętym obiegu energetycznym wszechświata. Owe dynamicznej równowadze świat Heraklita zawdzięcza miarowość przemian, w wyniku których powtarza się periodycznie po każdym „zognieniu” taki sam, jaki był. „Miara”, według której wszechświat w tej kosmologii „rozpala się” i „gaśnie”, by ponownie się odrodzić, to *logos*, oznaczający jednocześnie stałość istniejących w świecie związków między rzeczami. Stanowi on przejaw *theios logos* – boskiego rozumu mądrego pryncypium (*sophon*). Dlatego bezwzględna stałość relacji i zdarzeń powracających w rytmie cyklicznych przemian dziejów okazuje się koniecznością a zarazem *ananke* – przeznaczeniem.

W kosmologii stoickiej *logos*, tzn. „rozum”, utożsamiany był z czynnym pierwiastkiem każdego ciała – *to poioun*, występującym w nierozzerwalnej łączności z pierwiastkiem biernym – *to paschon*. Ów czynny i rozumny składnik nazywano Bogiem. Jednocześnie *logos* był tożsamy z *pneumą*, tzn. „ognistym tchnieniem” (mającym związek z ogniem jako *arche* rzeczy w kosmologii stoików¹⁵), posiadającym materialny, aczkolwiek bardzo subtelny, charakter, które przenikając całą bierną materię stanowiło „duszę” świata jako całości oraz rodzaj formy każdego ciała istniejącego w świecie. *Pneuma* poprzez tożsamość z *logosem* objawiała swoją boską i rozumną naturę, dzięki której gwarantowała ustrojową całość wszechświata, opartą na „sympatii” – *sympatheia ton holon* – polegającej na tym, iż wszystko, co istnieje, pozostaje we wzajemnym związku, ponieważ wszystko ma jeden początek i zmierza do jednego końca. Za sprawą *sympatheia ton holon* świat nie rozpada się na odrębne części pomimo swojej fenomenalnej różnorodności, a każde poszczególne ciało stanowi jego konieczny i niezbędny element.

Logos był na gruncie stoickiej filozofii nie tylko gwarantem wzajemnej więzi pomiędzy bytami oraz jedności fenomenalnego świata lecz również boską „opatrnością” – *pronoia*, dzięki której ów świat ginący w *ekpyrosis* – „zgorzeniu” (czy też: „zognieniu”)¹⁶ wciąż niezmiennie, za każdym razem powtarza swoje dzieje. Oblicze rozumnego ładu wszechświata *pronoia* pokazuje jednak wyłącznie mę-

¹⁵ Dokładniejszy opis stoickich poglądów kosmologicznych - zob. A. Krokiewicz, *Zarys*, ss. 445-455.

¹⁶ Koncepcję *ekpyrosis* odziedziczyli stoicy po Heraklicie. O ile jednak w jego filozofii ogień stanowił jedynie symbol *arche*, którym była zasadnicza jedność przeciwieństw: „jedno - wszystka wielość”, o tyle u stoików ogień otrzymał znaczenie *arche* wszechrzeczy. Zob. A. Krokiewicz, *Zarys*, ss. 112-140 i 445-455.

drcom, przeciętnym śmiertelnikom objawiając się wyłącznie jako bezwzględne, niewzruszone „przeznaczenie” – *heimarmene*, zwane przez rzymskich neostoików *fatum*.

Weilowska konieczność jako zasada współistnienia wszystkich bytów przejawia podobieństwo przede wszystkim do stoickiego *logosu* w znaczeniu ustrojowego ładu opartego na *sympatheia ton holon*. Budząca zaś podziw człowieka boska rozumność konieczności sprawia – jak określiła to Simone Weil – że odbieramy wszechświat jako dzieło sztuki, którego autor pozostaje dla nas nieznanym¹⁷. W tym sensie konieczny porządek rzeczy stanowi nie tylko przejaw heraklitejskiego *theios logos* czy stoickiej *pronoia*, lecz również Janowy *Logos* – uosobienie Słowa Bożego, które wcieliło się w świat pod postacią Syna. Zarazem jednak po spinozjańsku mechaniczna, bezwzględna stałość tej konieczności przywodzi na myśl *ananke* Heraklita oraz stoicką *heimarmene*.

Pierwszorzędne dla Simone Weil znaczenie terminu: *logos* jako „ilościowego prawa zmienności” tworzącego konieczność zawdzięcza swoją inspirację pitagorejskiej nauce o *kosmosie* – porządku wszechświata opartym na zasadzie jedności, analogicznej do muzycznej „harmonii” trzech zasadniczych interwałów, pozostających w istotnym związku z liczbami od 1 do 4, składającymi się na tzw. *Tetraktys* (*Arcyczwórkę*) i tworzącymi wraz z pozostałymi liczbami naturalnymi ostateczną rzeczywistość pitagorejskiego świata: oktawy (1:2), kwarty (2:3) i kwinty (3:4). W mniemaniu pitagorejczyków wszechświat stanowił całość harmonijnie „zestrojoną” z poszczególnych elementów, pozostających względem siebie nawzajem w tak samo stałych stosunkach, co dźwięki odgraniczone interwałami składającymi się razem na doskonale współbrzmienie, przy czym jedność wszechświata utożsamiana była z tą *harmonią*¹⁸.

Porządek świata, jaki wyznacza weilowska konieczność, polega na równowadze, która zgodnie z cytowaną przez Simone Weil formułą Anaksymandra okazuje się *sprawiedliwością*. Według Milezyjczyka równowaga panująca we wszechświecie bierze się z pewnego rodzaju dynamicznej równości pomiędzy bezkresnym *arche*, stanowiącym jedność przeciwieństw¹⁹, i nieskończoną wielością światów, które mają w nim swój początek i kres. Owa równość gwarantuje nieustannność odwiecznego ruchu powstawania i ginięcia tak poszczególnych światów, jak również rzeczy, Czas, w którym to wasalne względem ostatecznej rzeczywistości *arche* światy istnieją i giną, to wykładnik zarówno równowagi pomiędzy *arche* i domeną przemijających bytów, jak też „sprawiedliwości” nie dopuszczającej do tego, by jakaś rzecz trwała dłużej, aniżeli jest konieczne dla ładu wszechświata.

¹⁷ Zob. S. Weil, *Świadomość*, s. 117.

¹⁸ Zob. A. Krokiewicz, *Zarys*, ss. 91-112.

¹⁹ Por. A. Krokiewicz, *Zarys*, s. 81; Arystoteles, *Metafizyka*, A 9.

Weilowska konieczność widziana w aspekcie tej sprawiedliwości budzi bodaj największe kontrowersje – jak spostrzegła to sama Weil:

Najbardziej gorzki wyrzut, jaki tej konieczności czynią ludzie, to jej **absolutna** obojętność na wartości moralne. Sprawiedliwi i zbrodniarze na **równi** cierpią od porażenia słonecznego i toną w powodziach²⁰.

Dzieje się tak, ponieważ sens sprawiedliwości jako ontycznej równowagi, zezwalającej na współistnienie wszystkiego, łącznie ze złem, ulega zapomnieniu:

Sprawiedliwość przedstawia się człowiekowi przede wszystkim jako wybór, wybór dobra a odrzucenie zła. Konieczność jest brakiem wyboru, obojętnością. Ale jest ona zasadą współistnienia. I w gruncie rzeczy jest dla nas najwyższą sprawiedliwością²¹.

Konieczność bowiem stanowi jedyny uchwyt dla ludzkiego umysłu obraz *bezstronności* Stwórcy. Człowiekowi zaś pozostaje naśladować tę bezstronność, tzn. „zgadzać się na nią, aprobować istnienie wszystkiego, co istnieje, włącznie ze złem, z wyjątkiem tej tylko części zła, do której możemy i winniśmy nie dopuścić”²².

Ta zgoda jest aktem afirmacji polegającym na miłości – działaniu jedynej, zdaniem Weil, dyspozycji człowieka zdolnej uchwycić istnienie. A ponieważ obiektem tego uczucia jest konieczność, tzn. splót mechanicznych i bezwzględnych w oddziaływaniu ograniczeń naszej egzystencji, dopuszczających istnienie zła, posiada ono absurdalny charakter i zgodnie z weilowską *logiką absurdu*²³ okazuje się *miłością nadprzyrodzoną*, tożsamą ze stoicką *amor fati* – miłością przeznaczenia, dzięki której istota ludzka odkrywa, że niewzruszone, ślepe przeznaczenie ma oblicze rozumnego ładu wszechświata.

2. Bezsilny Bóg i świat bez dobra

Bezstronność konieczności, dopuszczającej istnienie zła, ściśle wiąże się na gruncie weilowskiej filozofii z *bezsilnością Boga*²⁴ i *brakiem dobra* w świecie stworzonym:

Bóg jest słaby, bo jest bezstronny. Zsyła promienie słońca i deszcz zarówno dobrem, jak złym. Tej obojętności Ojca odpowiada słabość Chrystusa. (...) Bóg nic i w niczym nie chce zmieniać. Zabito Chrystusa przez złość, że był tylko Bogiem²⁵.

²⁰ S. Weil, *Świadomość*, s. 118; por. tamże, s. 91.

²¹ Tamże, s. 122.

²² Tamże, s. 118.

²³ Zob. A. Budkowska, *Rozum a tajemnica*.

²⁴ To pojęcie zostało sformułowane przez dominikanina – o. Perrin – w jego *Odpowiedzi na list pożegnalny Simone Weil* (przel. P. Lisicki, „Znak” 1992, nr 8).

²⁵ S. Weil, *Świadomość*, s. 90.

Bezstronność Stwórcy objawia się w moralnej obojętności mechanicznie i ślepo działającej konieczności, tego „mechanizmu świata”, któremu poddał On domenę fenomenów. Niemożność dokonania zmiany w tym „mechanizmie” przeczy tezie o wszechmocy boskiej, przyjętej w klasycznej teodycei. Z dwóch zasadniczych przymiotów boskich: najwyższego dobra i wszechmocy, Bogu Simone Weil pozostało tylko dobro:

Bóg na tym świecie oddzielił dobro od siły i dla siebie zachował dobro. Jego rozkazy mają formę prośb²⁶.

Przyjęcie takiego stanowiska było konsekwencją uznania niewinności Boga w kwestii zła:

Trzeba umiejscowić Boga w jakiejś nieskończonej odległości, żeby uznać Go niewinnym zła; i odwrotnie, samo zło wskazuje na to, że trzeba Boga umiejscowić w nieskończonej odległości²⁷.

Owa *diastaza* pomiędzy Bogiem a światem przyrodzonym to zarazem odległość pomiędzy koniecznością jako „rzeczywistością tego świata” a dobrem czystym, tożsamym z Bogiem *ex definitione*:

Odległość pomiędzy koniecznością a dobrem jest właśnie taka, jak odległość pomiędzy stworzeniem a Stwórcą²⁸.

Bezsilność Boga objawia się przede wszystkim w akcie stworzenia: „Bóg nie jest wszechmocny, skoro jest Stwórcą. Stwarzanie jest rzekaniem się władzy, abdykacją”²⁹, aktem ograniczenia własnej wszechmocy w taki sposób, iż Stwórca pozostaje na ziemi „wszechmocny tylko w tym sensie, że zbawia tych, którzy być chcą przez Niego zbawieni. Całą resztę swojej mocy oddał księciu tego świata i bezwładnej materii. Jego moc jest tylko duchowa”³⁰.

Metafora „księcia tego świata”, wzięta z Ewangelii, odnosi się do zła, zestawionego tutaj z „bezwładną materią” jako dziedziną jego swobodnego oddziaływania. Taki pogląd Weil na materialną rzeczywistość świata nosi wyraźne piętno gnostycyzmu i platońskiego mitu upadku³¹. Materię uważa ona za wzgardzoną przez Boga nosicielkę zła³² (teza, która w gnostyckiej doktrynie Marcjona, szcze-

²⁶ Tamże, s. 41.

²⁷ Tamże, s. 89.

²⁸ Tamże, s. 87.

²⁹ Tamże, s. 107.

³⁰ Tamże.

³¹ Zob. o. Perrin, *Odpowiedź na pożegnalny list Simone Weil*.

³² Dla przykładu w *Sile ciężenia i łasce* czytamy: „Pomiędzy stworzeniem a Bogiem są wszelkie stopnie odległości. Odległość, przy której miłość Boga nie jest możliwa. Materia, rośliny, zwierzęta. Zło jest tu tak zupełne, że znosi samo siebie; zło przestaje istnieć: zwierciadło boskiej niewinności.” (tłum. A. Olędzka-Frybesowa [w:] *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 70)

gólnie bliskiego jej zainteresowaniom, posiadała znacznie bardziej radykalny charakter przeświadczenia o tym, że świat przyrodzony jest dziełem złego demiurga), więzienie dla nadprzyrodzonej części duszy ludzkiej, cielesną pra-naturę fenomenalnego świata, obarczoną ontyczną niedoskonałością. Weilowska konieczność, stanowiąc zasadę organizującą tak postrzeganą materię, jawi się z tej perspektywy jako ślepy, pozbawiony styczności z dobrem mechanizm, wykazujący podobieństwo do wtórnej przyczyny zmysłowego świata z platońskiego *Timaios*, która w przeciwieństwie do pierwszej przyczyny (umysłu – *demiurga*) jest bezcelowa (bo mechaniczna), niemądra i niedobra, a jej miano to: *ananke*, tzn. „konieczność”³³. W takim świecie nie ma miejsca dla czystego dobra, czyli Boga. Rzeczywistość tego świata stanowi według Simone Weil zaledwie dziedzinę *metaxu* – tzn. tego, co między, pośrodku dobra i zła, istnienia i nieistnienia; jest zatem domeną przeciwieństw.

Paradoksalnie jednak akt kreacji, unaoczniający w tej filozofii bezsilność Boga wobec zła, uwydatnia duchową moc absolutnego dobra, którym On jest. Akt stwórczy bowiem, aczkolwiek tożsamy z abdykacją Stwórcy, podczas której „Bóg opuszcza Boga”, „wyzbywa się siebie”, by mogło powstać królestwo „mechanizmu materii oraz autonomii istot rozumnych”³⁴, tzn. domena panowania siły, wskazuje zarazem na boskie *szaleństwo miłości*:

Stworzenie, Wcielenie i Męka tworzą razem szaleństwo właściwe Bogu. (...) Albowiem stwarzając Bóg rezygnuje z tego, aby być wszystkim, wyzbywa się odrobiny bytu na rzecz tego, co jest czymś innym niż On. Stworzenie to wyrzeczenie się przez miłość³⁵.

Bóg stwarzając oddala się na nieskończoną odległość materii, czasu i przestrzeni i ukrywa się za „zasłoną konieczności”, gdyż „w przeciwnym razie istniałby tylko On sam”³⁶. Tak oto *diastaza* ujawnia swój konieczny charakter a jednocześnie uzasadnia nieobecność absolutnego dobra w świecie stworzonym.

W jej rezultacie jednakże Stwórca nie pozostawia stworzenia w całkowitym opuszczeniu. Zachowuje z nim łączność pod postacią pragnienia absolutnego dobra, ożywiającego serce każdego człowieka, i ludzkiej zdolności kierowania „uwagi i miłości” poza rzeczywistość naturalną oraz „otrzymywania stamtąd dobra”. To pragnienie i tę zdolność obrazują figury: „ziarna gorczycznego”, „ziarna granatu”, „perły”, „zaczynu chlebowego” i „soli” w charakterystycznych dla Simone Weil metaforach, zaczerpniętych zarówno ze spuścizny an-

³³ Zob. A. Krokiewicz, *Świadomość*, s. 282.

³⁴ Por. S. Weil, *Świadomość*, s. 107; *Czy walczymy o sprawiedliwość [w:] Pisma londyńskie*, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1994, s. 35.

³⁵ S. Weil, *Świadomość*, s. 116.

³⁶ Tamże, s. 105.

tycznych Greków, jak z Ewangelii, a uzmysławiających proporcję pomiędzy przyrodzoną rzeczywistością a obecnym w niej pierwiastkiem nadprzyrodzonym. Metafory owe konotują rozrastanie się więzi istoty ludzkiej z nadprzyrodzoną rzeczywistością Boga, polegającej na *miłości nadprzyrodzonej*, biorącej się z pragnienia nieobecnego w świecie dobra, o którym człowiek nie wie nic poza jego imieniem. Samo zaś pragnienie dobra ma początek w ludzkiej myśli o doskonałości. W tak sformułowanej koncepcji związku naturalnego porządku rzeczy z nadnaturalnym pobrzmiewa wyraźnie echo słów Platona, że dobrem jest „to, za czym biegnie każda dusza i dla czego robi wszystko, co robi, nie przeczuwając, że istnieje coś takiego, ani nie znając go i nie mogąc należycie uchwycić, co to takiego jest”³⁷.

Czyste dobro, tzn. byt Boga, jest tajemnicą, stąd zgodnie z weilowską logiką absurdu miłość stanowi jedyne możliwe odniesienie do jego rzeczywistości³⁸. Zarazem jest ona sednem relacji pomiędzy człowiekiem a Stwórcą, „szaleństwo miłości” zaś, którego dopuścił się Bóg stwarzając coś odrębnego od siebie, to imię Jego stosunku do stworzenia. Te obydwa odniesienia: istoty ludzkiej do Stwórcy i Stwórcy do stworzenia, stanowią według Simone Weil człony zwrotnej relacji, łączącej Boga z człowiekiem. Duchowa moc Boga, jaką pozostawił sobie w akcie stwórczej abdykacji, wyzbywając się reszty swojej mocy na rzecz mechanicznej konieczności panującej w świecie, polega właśnie na tej miłości, a jej miarą jest *diastaza* pomiędzy Stwórcą a stworzeniem tak wielka, że dopuszcza istnienie czystego zła:

W stosunkach pomiędzy Bogiem i człowiekiem największą rzeczą jest miłość. Jest ona tak wielka, jak owa odległość, którą trzeba przebyć. Odległość powinna być największa z możliwych po to, aby miłość była tak wielka, jak to jest tylko możliwe. Dlatego właśnie zło może sięgać najdalszej granicy, poza którą

³⁷ Platon: *Państwo*, ks. IV, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, t. 1, s. 346.

³⁸ W *Świadomości nadprzyrodzonej* czytamy: „Że Bóg jest dobrem, to pewne. To definicja. Nawet to, że Bóg - w pewien nie znany mi sposób - jest rzeczywistością, to także pewne.” (s. 46, por. s. 43). Jednocześnie S. Weil uznaje dobro, obok sprawiedliwości i prawdy, za tajemnicę, tzn. „rzecz niepojętą” dla rozumu (zob. *Świadomość*, s. 29 i s. 40), „niemożliwą” w naturalnym porządku ontycznym ze względu na sprzeczne warunki istnienia (zob. *tamże*, s. 183), do której rozumowi broni dostępu aporetyczna sprzeczność („zdania sprzeczne, pomyślane razem otwierają dostęp do Boga” - *Świadomość*, s. 184), przejawiająca się w absurdzie. Absurd zatem zyskuje dla Weil rangę kryterium tajemnicy. Za jedyną zaś w obrębie jej filozofii dyspozycję istoty ludzkiej, zdolną do kontaktu z rzeczywistością tajemnicy, uznana jest miłość nadprzyrodzona, dzięki której człowiek uprzytamnia sobie rzeczywistość transcendencji. Jest to miłość bezwarunkowa, „niemożliwa” i absurdalna z punktu widzenia naturalnej, ludzkiej miłości, gdyż najpełniej wyraża ją stoicka *amor fati* - zgoda na współistnienie wszystkiego, co jest, w tym także zła. Szerzej na temat pojęcia tajemnicy i weilowskiej logiki absurdu - zob. A. Budkowska: *Rozum a tajemnica, czyli Simone Weil logika absurdu* („Kwartalnik Filozoficzny” 1999, z. 1).

znika nawet sama możliwość dobra. (...) Jest to w pewnym sensie dokładne przeciwieństwo myśli Leibniza. I z pewnością łatwiej da się to pogodzić z wielkością Boga, bo gdyby świat stworzony przez Niego był najlepszym z wszystkich możliwych światów, dowodziłoby to, że Jego możliwości są niewielkie³⁹.

Nieskończona odległość pomiędzy koniecznością a dobrem – „To wielkie odkrycie Greków”⁴⁰, jak twierdziła Simone Weil – chociaż stanowi przyczynę nieobecności dobra w świecie stworzonym, sprawia jednak, że „świat stworzony sam z siebie jest harmonią, jednością przeciwieństw”⁴¹. Sprzeczność bowiem znajduje swoje rozwiązanie w zbiorze nieskończonym, wobec tego jedność przeciwieństw istniejących w naturalnym porządku zachodzi w nieskończoności *diastazy* dzielącej Stwórcę od stworzenia. Dlatego, pomimo braku dobra, czyli nieobecności Boga, „ten wszechświat jest dobry”⁴², ponieważ rządzi w nim konieczność stanowiąca proporcję samą, harmonię, a przecież „Harmonia jest dziełem miłości”⁴³. W tak absurdalny sposób zatem bezlitosna, ślepa i dopuszczająca istnienie zła konieczność, na rzecz której Bóg abdykował podejmując dzieło stworzenia, okazuje się ostatecznie „służebnicą” Jego niezbywalnej i nieskończonej mocy – miłości. I w tym znaczeniu stanowi nie tylko boską stwórczą myśl – *logos* – utrzymującą wszechświat w równowadze, lecz utożsamia się z Synem Bożym w tajemnicy Wcielenia i Męki. Wcielenie i Męka bowiem, podobnie, jak Stworzenie, są nierozłącznie związane z samoograniczeniem się wszechmocnego Boga koniecznością. *Szaleństwo miłości* łączące Stwórcę ze stworzeniem ma swoją kulminację w Ukrzyżowaniu, a cierpienie Boga-człowieka jest na miarę *diastazy* pomiędzy nimi. Uznanie tajemniczego związku konieczności z Wcieleniem i Męką Chrystusa pozwoliło Simone Weil stwierdzić, że konieczność stanowi wyraz miłości Stwórcy do stworzenia.

3. Nieograniczoność i nierealność zła

„Bóg może być w stworzeniu obecny tylko w formie nieobecności”⁴⁴. Brak dobra, tzn. Boga, w świecie stworzonym, przy jednoczesnej obecności w nim owego „zaczynu chlebowego”, jakim jest pierwiastek *świadomości nadprzyrodzonej* zawierający się w ludzkiej myśli o doskonałości i niezbędny do ukształtowania się w człowieku pojęcia i pragnienia dobra, prowadzi do takiego wyobrażenia świata, „w którym byłoby miejsce na pustkę. To zakłada istnienie zła”⁴⁵.

³⁹ S. Weil, *Świadomość*, s. 130.

⁴⁰ Tamże, s. 87; zob. *La pesanteur et la grace*, Paris 1962.

⁴¹ Tamże, s. 92.

⁴² Tamże, s. 88.

⁴³ Tamże, s. 92.

⁴⁴ Tamże, s. 88.

⁴⁵ Tamże, s. 155.

Simone Weil charakteryzuje *pustkę* następująco:

Pustka, kiedy wewnątrz nie odpowiada nic z tego, co nas otacza⁴⁶.

Polega ona na braku rekompensaty tej ilości energii, którą się wydatkowało, na nieotrzymaniu równowartości tego, co się ofiarowało, na czynie bez nagrody, pragnieniu bez zaspokojenia, krzywdzie bez pomsty, cierpieniu bez współczucia. Stanowi odkrycie granicy, którą nie sposób przekroczyć dysponując jedynie tymi rodzajami jej kompensacji, jakie płyną z cudzego podziwu, czy współczucia albo cierpienia. Pustka to przejaw ograniczenia ludzkiego bytu, ontycznej niedoskonałości naturalnego porządku istnienia.

Jednakże tylko jej doznanie pozwala istocie ludzkiej odczuć potrzebę Boga w pragnieniu nadprzyrodzonego absolutnego dobra. Jedynie ona bowiem, jako transcendentna względem naturalnego świata, może dostarczyć zewnętrznej w stosunku do niego energii, niezbędnej człowiekowi do „czynu bez echa”, który przyjmuje postać bezinteresownego działania lub uczucia albo cierpienia bez współczucia i bez zadośćuczynienia. Tą energią jest *miłość nadprzyrodzona*, stąd pustka okazuje się wynikiem działania *laski* zapewniającej dostęp do tego, co nadprzyrodzone:

Łaska wypełnia, ale dostać się może tylko tam, gdzie jest pustka, która może ją przyjąć, i to ona właśnie tworzy tę pustkę⁴⁷.

Pustka również czyni człowieka podatnym na grzech, ponieważ wszelkie grzechy rodzą się podczas próby zapełniania jej zgodnie z wyznaczonymi przez konieczność „prawami ludzkiej mechaniki”:

Każdy, kto cierpi, stara się swoje cierpienie przerzucić na innych, czy to krzywdząc samemu, czy budząc współczucie – aby je złagodzić, i rzeczywiście w ten sposób je złagodzi. W tym, kto jest na samym dole, kogo nikt nie żałuje, kto nie ma wystarczającej władzy, aby skrzywdzić innego (a nie ma dziecka albo istoty, która go kocha), cierpienie pozostaje i zatruwa go. To prawo nieodwołalne podobnie jak prawo ciężenia. (...) Jeżeli nadmierna słabość nie pozwala ani obudzić w nikim litości, ani wyrządzić krzywdy, wyrządza się krzywdę wyobrażeniu świata w sobie noszonemu. Wszystko, co piękne i dobre, wydaje się wtedy obelgą⁴⁸.

Poszukiwanie przeciwwagi dla pustki w myśl zasad *ludzkiej mechaniki* wytwarza w istocie ludzkiej perspektywę, z której patrząc na przedmioty nie dostrzega ona ich realności, tzn. ich „trzeciego wymiaru” obok czasu i prze-

⁴⁶ Tamże, s. 148.

⁴⁷ Tamże, s. 155.

⁴⁸ Tamże, s. 150-151.

⁴⁹ Tamże, s. 88.

strzeni – wymiaru nadprzyrodzonego, wskazującego na związek z nadprzyrodzoną rzeczywistością dobra, czyli jednością wszystkich przeciwieństw, a zatem – harmonią całego wszechświata. Wtedy droga człowieka wzwyż, w domenę nadprzyrodzonego, nie jest już możliwa. Pustka okazuje się punktem granicznym, z którego możliwy jest jedynie upadek w *nieograniczoność zła*.

Jako punkt graniczny pomiędzy możliwością dobra a możliwością zła w istocie ludzkiej pustka, wskazując ontyczną niedoskonałość porządku, w którym istniejemy, nierozdzielnie wiąże się z istnieniem opozycji: dobro–zło. Zasadniczym pragnieniem człowieka, według Simone Weil, jest odrzucenie nieznośnego ciężaru tej pary. To oznacza tyle, co uniknąć ograniczoności własnego bytu. Zaś „Granicy można uniknąć wznosząc się ku jedności albo zniżając się ku temu, co nie ma granic”⁵⁰. Jedność, zgodnie z nauką pitagorejczyków, której wpływ ujawnia weilowska filozofia, to czynnik ograniczający (pitagorejski *peras*), wnoszący ład w dziedzinę tego, co nieograniczone (pitagorejskiego *apeiron*), tzn. tworzący harmonię jednoczącą przeciwieństwa tak w świecie stworzonym, jak również te zachodzące pomiędzy owym światem a rzeczywistością nadprzyrodzoną. Owa harmonia jest tożsama ze zwrotną relacją miłości łączącą Stwórcę ze stworzeniem, a ponieważ źródłem tej miłości jest czyste dobro, stanowiące boski byt, zatem jedność to sam Bóg. Dlatego Weil stwierdza, że jedność – aczkolwiek najmniejsza z liczb – jest „mądra”, gdyż to ona stanowi miarę (jednostkę) nieskończoności, w której to, co nieograniczone, znajduje swoją granicę, podczas gdy jakakolwiek inna liczba wzrastając „myśli, że zbliża się do nieskończoności. Nie, ona oddala się. Trzeba się poniżyć, żeby zostać wywyższonym. Jeżeli 1 to Bóg, to szatan”⁵¹. Zło jest bowiem tym, co nie ma granic.

Harmonijna jedność, pochodząca od dobra, pozwala istnieć nieskończonej różnorodności zhierarchizowanych bytów w świecie, natomiast nieograniczoność zła objawia się w monotonii, w której wszystko jest równorzędne. Stąd w przypadku zła istotną rolę odgrywa ilość:

Dużo kobiet (don Juan), albo mężczyzn (Celimena). Skazani na pozory nieskończoności. Już w tym jest piekło⁵¹.

Człowiek, który stanął w granicznym punkcie pustki, może przekroczyć własną ograniczoność wchodząc w kontakt z tym, co nieskończone, tzn. z nadprzyrodzoną rzeczywistością dobra, albo zniżyć się ku temu, co wabi nieograniczoną ilością przedmiotów, nie wybawiając go jednak od ontycznej niedoskonałości istnienia, a więc ku złu. I wówczas nie wie on nawet, że dał się zwieść pozorom nieskończoności, czemuś urojonemu, bowiem „Zło jest nieograniczone, ale nie

⁵⁰ Tamże, s. 82.

⁵¹ Tamże, s. 62.

jest nieskończonością. Tylko nieskończoność ogranicza to, co nieograniczone”⁵². Wobec tego jedynie dobro jest zdolne ograniczyć zło.

Za podstawową jednak cechę zła Simone Weil uznała *nierealność*, na którą wskazuje analogia pomiędzy złem a złudzeniem:

Kiedy padamy ofiarą złudzenia, nie odczuwamy go jako złudzenie, ale jako rzeczywistość. Może tak samo jest ze złem. Zło, kiedy się w nim tkwi, nie jest odczuwane jako zło, ale jako konieczność, a nawet jako obowiązek. (...) Większość ludzi ma poczucie obowiązku w pewnych sprawach złych, tak jak je posiada w innych sprawach dobrych. Ten sam człowiek poczytuje sobie za obowiązek sprzedawać tak drogo, jak tylko się da, i nie kraść itd.”⁵³.

Sprawca zła nie zna prawdy o sobie, tzn. nie rozpoznaje tego faktu, że tkwi w złu. Zna ją ten, kto na skutek owego zła niewinnie cierpi. Cierpienie bowiem stanowi „wyczuwalną zbrodnię” a zarazem jedyną postać, w jakiej zło może sięgnąć istnienia niewinnego człowieka. Dla sprawcy pozostaje ono niewyczuwalne, ponieważ odkrytą we własnej egzystencji pustkę, która stała się przyczyną popadnięcia w zło, usiłuje on zappełnić zgodnie z prawami *ludzkiej mechaniki*, przenosząc ją w obręb egzystencji bliźniego, któremu wyrządza krzywdę. Tak więc funkcją zła jest pustoszenie, *odrealnienie*, polegające na przeczeniu bytowi:

Zło jest zawsze niszczeniem rzeczy wyczuwalnych zmysłami, w których dobro obecne jest w sposób rzeczywisty. Zło jest dokonywane przez ludzi nieświadomych tej rzeczywistej obecności. W tym sensie prawdą jest, że nikt nie jest zły z własnej woli. Stosunki oparte na sile dają temu, czego nie ma, moc niszczenia tego, co jest”⁵⁴.

Tak bowiem, jak dobrem jest to, co „dodaje realności” bytom, tak złem jest to, co im „realność” odbiera. Zło zatem to nicość, przejawiająca się w pustce skończonego istnienia i nie zezwalająca ani rzeczom ani istotom w świecie stworzonym – być. Ale nie leży w jej mocy odjąć realność temu, co ze względu na swój absolutny charakter posiada ją według Weil w stopniu najwyższym – czystemu dobru, ponieważ na poziomie nadprzyrodzonej rzeczywistości nie ma pustki, a tym samym nie ma miejsca na zło. Dlatego nie może ono „odrealnić” absolutu i dlatego również bezpośrednim przeciwieństwem zła nigdy nie może być dobro czyste.

4. Transpozycje zła. Odkupienie

Specyficznym elementem charakterystyki zła – obok nieograniczonego i nierealności – są jego *transpozycje*. Transpozycja to przeniesienie:

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 63.

⁵⁴ Tamże, s. 68

Zły czyn jest przelaniem na innego człowieka tego poniżenia, jakie nosi się w sobie. Dlatego człowiek jest tak skłonny do złych uczynków – traktując jako wyzwolenie. Każda zbrodnia jest przeniesieniem zła ze sprawcy na tego, na kim została dokonana⁵⁵.

Przeniesienie okazuje się konsekwencją nierealnego charakteru zła i – jak opisują to prawa „ludzkiej mechaniki”, sformułowane przez Simone Weil – polega na próbie zapelnienia pustki w sobie poprzez fakt wytworzenia jej w kimś innym, tzn. wyrządzenia drugiemu krzywdy. A ponieważ świat ludzkiej egzystencji w weilowskiej filozofii to rodzaj zamkniętego układu energetycznego (myśl inspirowana wyraźnie spadkiem filozoficznym po fizykach milezyjskich, zwłaszcza Anaksymandrze), wobec tego, według prawa zachowania energii, skrzywdzony bliźni nieuchronnie dokonuje transpozycji zła na płaszczyznę istnienia następnego człowieka, gdyż tego domaga się energetyczna równowaga. W ten sposób zło krąży pośród stworzenia.

Wylania się zatem pytanie, jak zapobiec transpozycjom zła i położyć kres jego krążeniu pomiędzy ludźmi. Weil udzieliła na nie odpowiedzi wskazując związek pomiędzy złem a niewinnością:

Krew na śniegu. Niewinność i zło. Niech nawet zło będzie czyste. Czyste może być tylko wtedy, gdy przybierze formę cierpienia niewinnego⁵⁶.

Pod postacią niezawinionego cierpienia zło ujawnia w pełni swoją nierealność, jest bowiem pozbawione tych pozorów rzeczywistego istnienia, jakimi łudzi człowieka w sytuacji, gdy zapelnia on pustkę doznaną we własnej egzystencji przenosząc je w obręb cudzej. Niewinna ofiara nie znajduje wówczas żadnego usprawiedliwienia dla swojej krzywdy i pozostaje bez odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego?”

W cierpieniu niewinnego unaocznia się, jak stwierdziła filozofka, niewinność Boga, tzn. tajemnica *diastazy* pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Bóg opuszcza niewinną istotę w jej cierpieniu, wskutek czego staje się ono cierpieniem odkupiającym na miarę nieskończonej odległości dzielącej ją od Boga.

Nieobecność Boga oznacza nie tylko brak absolutnego dobra w naturalnym porządku bytów, lecz również brak absolutnej pełni rzeczywistości, który czyni możliwą *pustkę*. Moment *opuszczenia przez Boga* naraża więc niewinnego na zetknięcie z nicością, tzn. czystą postacią zła. Stanowi on rezultat działania konieczności, na rzecz której Stwórca abdykował, skazując się na nieobecność w stworzeniu, a zarazem warunek konieczny odkupiającego charakteru niezawinionego cierpienia. Konieczność bowiem jako „powszechne prawo świata”, ustanawiające jedność istniejących w nim przeciwieństw, łączy wszelkie „dobro

⁵⁵ Tamże, s. 65.

⁵⁶ Tamże, s. 131.

rzeczywiste, obdarzone trwałością i wymiarami” (tzn. względne dobro przynależne do dziedziny *metaxu*) ze złem „tak jak przedmiot oświetlony łączy się z cieniem”. Dlatego pragnienie samego dobra, bez jego przeciwieństwa, ożywiające serce niewinnego człowieka, stanowi - według Simone Weil - bunt wobec konieczności i nieuchronnie ściąga na niego nieszczęście⁵⁷. Zatem ten, kto pragnie dobra i nie chce powiązanego z nim zła przenosić na innych, musi skupić je na sobie samym, a to oznacza zgodę na cierpienie. Tak oto „pragnienie bezwzględnie czystego dobra” domaga się zgody na „cierpienia najwyższego stopnia”, tzn. zgody na niezawinione cierpienie niewinnej istoty. Bowiem „Ten, kto nie ma w sobie Boga, nie może odczuć jego nieobecności”⁵⁸, a tylko niewinna istota, o sercu całkowicie wypełnionym pragnieniem czystego dobra, odziera w swoim koniecznym i niezawinionym bólu z pozorów istnienia, obnażając jego nicość.

Sekret położenia kresu złu tkwi w tym, że:

Trzeba je przenieść ze sfery nieczystej w sobie do czystej, przemieniając je w ten sposób w czyste cierpienie. Obecna w nas zbrodnię trzeba skierować przeciw sobie samemu⁵⁹.

Na tej metamorfozie zbrodni w cierpieniu polega *cierpliwość* – cnota nadprzyrodzonej części ludzkiej duszy, będącej wewnętrznym ośrodkiem czystości w człowieku, odnawianym dzięki kontaktowi z niezmienną czystością absolutnego dobra, znajdującego się poza zasięgiem wszelkiej zmały. Owa cnota nie jest jednak w nim możliwa w stopniu najwyższym i dlatego zło, zdaniem Simone Weil, krąży po świecie stworzonym aż do momentu, w którym natyka się na istotę doskonale czystą, zdolną do niewyczerpanej cierpliwości i przyjęcia zła w całości na siebie. Stąd koncepcja oczyszczenia moralnego poprzez ofiarę z istot niewinnych (zwierząt, dzieci, dziewic) towarzyszyła ludzkości od zawsze:

Myśl Greków, że przekleństwo spowodowane przez zbrodnię (zbrodnię bądź nieposłuszeństwa bądź przemocy) wygasa dopiero wtedy, gdy dotknie istoty doskonale czystej. Cios, w jakim wyraża się to przekleństwo to albo śmierć tej istoty, albo śmierć przez nią zadana, albo jedno i drugie. To zetknięcie się z zabójczym żelazem albo od strony ostrza, albo rękojeści, albo od obu stron: Antygona, Orestes, Eteokles. Ale w rzeczywistości istnieje tylko jedna istota doskonale czysta: to Bóg⁶⁰.

⁵⁷ S. Weil: „Ponieważ wszelkie dobro wiąże się ze złem, jeśli pragnie się dobra, a nie chce się powiązanego z nim zła roztaczać dokoła siebie, nie mogąc go uniknąć, trzeba je skupić na sobie samym. W ten sposób pragnienie bezwzględnie czystego dobra prowadzi do zgody na cierpienia najwyższego stopnia dla siebie.” ([z:] *Sily ciążenia i łaski*, w: *Świadomość*.)

⁵⁸ Tamże, s. 159.

⁵⁹ Tamże, s. 65.

⁶⁰ Tamże, s. 73.

Człowiek, którego dotknęło zło, pragnie unicestwić je w obrębie własnej egzystencji tylko i dlatego uwalnia się od niego przenosząc je poza granice swego istnienia, podczas gdy Bóg nie posiada żadnego „na zewnątrz”, do którego mógłby je transponować, ponieważ domeną Jego istnienia jest wszystko. Dlatego jedynie Bóg może pragnąć ostatecznego unicestwienia zła, ono zaś „zapadnie się w nicość tylko przez zetknięcie się z Bogiem”⁶¹.

Różnicę w tej mierze pomiędzy człowiekiem a Bogiem określiła Simone Weil rozważając pojęcia: *zadośćuczynienia*, *uzdrowienia* oraz *odkupienia*.

Dwa typy związków ludzkich: *zadośćuczynienie* i *uzdrowienie* charakteryzują relację, jaka zachodzi pomiędzy karą a przebaczeniem. *Zadośćuczynienie* polega na tym, że ten, kto doznał obrazy, przebacza dopiero wtedy, gdy sprawca został ukarany i upokorzony albo sam poddawszy się karze, albo gdy – zmuszony do tego – powiedział w końcu: „przebac mi, dość się wycierpiałem”. *Uzdrowienie* natomiast zawiera nadzieję, że kara okaże się lekarstwem decydującym o poprawie przestępcy i że ów, doświadczywszy pozytywnej przemiany, uzyska przebaczenie. Różnica pomiędzy tymi związkami leży w tym, że *zadośćuczynienie* stanowi faktycznie rodzaj *uzdrowienia* nie sprawcy, lecz obrażonego, który nie jest w stanie zapomnieć doznanej obrazy, dopóki winny nie zostanie ukarany. Odpowiada ono zatem potrzebie przenoszenia cierpienia na drugich i jako takie jest formą transpozycji zła.

Obydwa typy związków między karą a przebaczeniem można przenieść do sfery stosunków łączących Boga i człowieka.

Grzech istoty ludzkiej przeciwko Bogu nie dotyka Go tak, jak wyrządzona krzywda bliźniego, ponieważ – jak twierdzi Weil – „każda obraza skierowana bezpośrednio przeciw Niemu, w przeciwieństwie do obrazy wyrządzonej ludziom, spada na tego, kto jest winny, w formie przekleństwa; a wtedy on nie może się powstrzymać, aby nie spróbować wyzwolić się od tego zła wyrządzając zło istotom stworzonym i za jego sprawą zło zaczyna krążyć, przechodząc od jednej do drugiej istoty ludzkiej”⁶². Tak więc zło między ludźmi pojawia się za ich przyczyną – jego pierwszy sprawca znieważa Stwórcę w „zbrodni nieposłuszeństwa”, a że ta zniewaga nie może osiągnąć Boga, oddalonego od stworzenia na nieskończoną odległość, zło nieuchronnie, w wyniku działania konieczności, zwraca się z powrotem ku ludziom („Tak właśnie było z Kainem...”). Zarazem *diastaza*, powstała między Bogiem a światem stworzonym na skutek abdykacji Stwórcy na rzecz konieczności w owym świecie i unaoczniająca Jego *bezsilność*, jest przyczyną sytuacji zasługującej na miano weilowskiego *absurdu odkupienia*:

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 72.

Bóg, który jest w niebie, nie może zniszczyć zła, może je tylko skierować z powrotem jako przekleństwo. Tylko Bóg na ziemi, który stał się ofiarą, może zniszczyć zło, biorąc je na siebie⁶³.

Absurd polega na tym, że „przekleństwo” Boga nie stanowi Jego zemsty, lecz przejaw Jego niemocy a jednocześnie pochodną konieczności, w wyniku bowiem oddziaływania tego „powszechnego prawa świata” jest ono tożsame z zadośćuczynieniem ludzkości za grzech przeciwko Bogu, tzn. dobru. Ale to zadośćuczynienie okazuje się w gruncie rzeczy formą przenoszenia zła. Może być zatem *odkupione* tylko w formie dobrowolnej i niewinnej ofiary Boga wcielonego w świat i podlegającego panującej w nim ślepej konieczności. Bowiem „zadośćuczynienie które dla człowieka polega na tym, aby zniewagę odrzucić daleko od siebie, dla Boga polega na tym, aby się jej poddać”⁶⁴. Tak oto „koncepcja zła jako zadośćuczynienia” wiedzie przy założeniu „poprawnej transpozycji” do pojęcia *odkupienia*, zdaniem Simone Weil.

Uzdrowienie zatem jako rodzaj związku przeniesiony z relacji między ludźmi w obręb stosunków łączących ich z Bogiem zachowuje swój sens przemiany moralnej jednostki, a zarazem poszerza swój zakres znaczeniowy dzięki utożsamieniu z pojęciem *odkupienia*. O ile jednak podstawą sensu uzdrowienia jako związku pomiędzy jednym a drugim człowiekiem jest przemiana dokonująca się w winnym wyrządzonego zła, w rezultacie której odzyskuje on utracony kontakt własnej duszy z rzeczywistością nadprzyrodzoną, a w konsekwencji – cnotę cierpliwości pozwalającą „zbrodnię zamieniać w cierpienie”, o tyle dla szerszego znaczenia uzdrowienia – jako odkupienia – zasadniczy jest fakt przemiany całego stworzenia. Doskonale czysta istota Boga-człowieka, który wcielił się w świat stworzony i podlega konieczności na równi z resztą stworzenia, zadaje kłam ustanowionym przez nią „prawom ludzkiej mechaniki” i w akcie swojej dobrowolnej ofiary na Krzyżu przemienia całe zło stworzenia we własne cierpienie. W ten sposób zło zostaje nie usunięte z obrębu egzystencji jednostki, lecz unicestwione na płaszczyźnie istnienia całego świata przyrodzonego.

Równocześnie tak oto *szaleństwo miłości* Stwórcy objawione w akcie stworzenia zyskuje swoją *miarę* w odkupiającej Męce Boga-człowieka. O ile bowiem stwarzając świat Bóg „wyzbywa się odrobiny swego bytu” i oddala na nieskończoną odległość, by mogło zaistnieć coś odrębnego od Niego, zaś *dystaza* pomiędzy Nim a światem stworzonym rodzi *niewspółmierność* dwóch przeciwieństw: rzeczywistości nadprzyrodzonej i naturalnej, przejawiającą się w pustce na poziomie stworzenia, o tyle odkupiające cierpienie Syna Bożego, stanowiące wyraz miłości Boga do stworzenia równej odległości między nimi,

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 73.

niweczy tę niewspółmierność i ustala pomiędzy Stwórcą a stworzeniem związek *harmonii*, tzn. proporcji, w której Chrystus jest wspólną miarą tych przeciwieństw.

5. Simone Weil aporetyczne myślenie zła

Wskazana przez Simone Weil analogia pomiędzy relacjami, jakie łączą zło z miłością oraz tajemnicę z rozumem („Zło jest dla miłości tym, czym tajemnica dla rozumu.”), prowadzi do wniosku, że w obrębie weilowskiej kosmogonii zło jest dla miłości takim samym *absurdem*, jak tajemnica dla rozumu.

Boga kocha się naprawdę wtedy, kiedy kocha się Go poprzez zło jako takie. Kochać Boga jako twórcę zła, którego w danej chwili nienawidzimy⁶⁵.

I tak, jak „pod przymusem” absurdu tajemnicy rozum milknie a „cnota wiary staje się nadprzyrodzoną”⁶⁶, podobnie miłość zyskuje swój nadprzyrodzony wymiar w zderzeniu z absurdem zła. Zgodnie bowiem z postulowaną przez Weil *logiką absurdu* aporetyczna sprzeczność, tworząca absurd, otwiera „dostęp do Boga”, tzn. do bezwarunkowej (bo ignorującej logiczną zasadę niesprzeczności, która wyznacza warunek możliwości istnienia naturalnego bytu) rzeczywistości świata nadprzyrodzonego. Absurd zatem posiada znaczenie probierza tego, co nadprzyrodzone, czyli bezwarunkowe. Jednocześnie weilowska koncepcja poznania zakłada, że jedyną dyspozycją istoty ludzkiej, zdolną bezpośrednio uchwycić istnienie, jest miłość⁶⁷, jedynym zaś możliwym odniesieniem do pełni rzeczywistości, dostępnej w porządku nadprzyrodzonym, jest *miłość nadprzyrodzona*, która z punktu widzenia naturalnej ludzkiej miłości stanowi więź niemożliwą do nawiązania, gdyż jej bezwarunkowy charakter domaga się, by kochać to, co niemożliwe do kochania: Boga, nieistniejącego „w tym sensie, jaki ma dla nas istnienie”⁶⁸, i konieczność, dopuszczającą w naszej egzystencji ontyczną pustkę oraz zło. Zgodnie bowiem z aporetycznym tokiem myślenia Weil absurd miłości nadprzyrodzonej to jedyny dowód rzeczywistości porządku nadprzyrodzonego:

Świadectwem istnienia świata transcendencji są te więzi, których nie potrafimy nawiązać⁶⁹.

Ta absurdalna więź, polegająca na miłości Boga, który w kategoriach ludzkiego rozumu jest „nicością”, poprzez zło, to weilowska *zgoda na konieczność*, tożsama ze stoicką *amor fati* – miłością przeznaczenia, naśladowująca *bezstronność* Stwórcy poprzez aprobatę istnienia „wszystkiego, co istnieje, włącznie ze

⁶⁵ Tamże, s. 67.

⁶⁶ Tamże, por. *La pesanteur et la grace*, Paris 1962, s. 84.

⁶⁷ Zob. S. Weil, *Świadomość*, s. 198; por. *La pesanteur et*.

⁶⁸ Tamże, s. 57.

⁶⁹ Tamże, s. 181.

złem, z wyjątkiem tej tylko cząstki zła, do której możemy i winniśmy nie dopuścić”⁷⁰. Tylko bowiem nie posiadająca żadnej racji *amor fati* pozwala dostrzec człowiekowi w bezlitosnym mechanizmie konieczności harmonijną jedność wszechświata i pojąć, że niewzruszone *heimarmene* (przeznaczenie) jest zaledwie uległą „niewolnicą” boskiej *pronoia* (Opatrzności).

Ludzka zgoda na konieczność stanowi odpowiedź na równie absurdalne, bo bezwarunkowe szaleństwo miłości Boga, w porywie którego stwarza On świat „wyzbywając się siebie”, czyli „odrobiny swego bytu” i ukrywa się za „zasłoną konieczności”, aby mogła zaistnieć dziedzina „mechanizmu materii oraz autonomii istot rozumnych”, jednocześnie abdykując na rzecz owego „mechanizmu” i wolnej woli jednostek ludzkich. Przy czym owe „ukrycie się” Boga w tajemnicy Jego transcendencji, a zarazem abdykacja, wydaje się tutaj warunkiem koniecznym Stworzenia:

Bóg tylko dzięki temu mógł stwarzać, że się ukrył. W przeciwnym razie istniałby tylko On sam⁷¹.

Rezultatem „ukrycia się” i abdykacji Stwórcy jest *diastaza* pomiędzy Nim a światem stworzonym, polegająca na dzielącej ich nieskończonej odległości oraz na *niewspółmierności* rzeczywistości nadprzyrodzonej i naturalnej, którą niweluje dopiero Wcielenie i odkupiająca Męka Boga-człowieka, będącego niejako wspólną *miarą* tych dwóch światów. I tak, jak Stworzenie to przejaw „szaleństwa miłości” Boga, który „wyzbywa się siebie”, by powstało coś innego niż On, tak Męka stanowi przejaw jednoczącej siły tej miłości, przewyższającej „nieskończoną rozłąkę” przestrzeni, czasu, materii i konieczności – tzn. wszechświata.

Abdykacja towarzysząca aktowi Stworzenia jest na gruncie weilowskiej filozofii rezygnacją Stwórcy z Jego własnej wszechmocy na rzecz mechanizmu konieczności, utrzymującej jedność przeciwieństw w porządku bytów stworzonych jako zasada ich współistnienia, a jednocześnie dopuszczającej w swojej ślepej, mechanicznej bezstronności zło, przejawiające się w *pustce*. Ta zaś stanowi zarazem przejaw *nieobecności* Boga w świecie stworzonym, wynikającej z *diastazy* pomiędzy nimi. W absurdalny jednak sposób pustka, narażająca stworzenie – w myśl „praw ludzkiej mechaniki” – na zło albo pod postacią zbrodni albo cierpienia, okazuje się „cudem boskiej techniki” i „dziełem łaski”. Tylko bowiem dzięki niej Bóg ma dostęp do ludzkiej świadomości, gdy doznając pustki człowiek odczuwa Jego nieobecność na poziomie swojej egzystencji oraz pragnienie dobra, wskazujące na istnienie rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Ta abdykacja oznacza również *bezsilność* Stwórcy w świecie stworzonym i całkowitą podległość owego świata względem mechanizmu konieczności, ograni-

⁷⁰ Tamże, s. 118.

⁷¹ Tamże, s. 105.

czającego nawet ludzką wolę⁷². Z bezsily Boga wobec niego bierze się w obrębie poglądów Simone Weil *absurd odkupienia*, polegający na tym, że „Bóg, który jest w niebie” nie może zniweczyć zła; pozostaje to wyłącznie w mocy wcielonego w świat stworzony Boga-człowieka, który podlegając prawom wyznaczonym przez wszechwładną konieczność bierze na siebie całe zło stworzenia w akcie dobrowolnej i niewinnej ofiary, odzierając je z pozorów istnienia i ujawniając jego nierealny charakter w swoim koniecznym lecz niezawinionym bólu.

Tak zarysowana kosmogonia stanowi według określenia samej Weil „dokładne przeciwieństwo myśli Leibniza”, lecz łatwiej daje się „pogodzić z wielkością Boga”, którą filozofka upatrywała w nieskończonej, duchowej mocy Jego bezwarunkowej miłości, zdolnej pokonać nieskończona odległość i niewspółmierność *diastazy* dzielącej Go od stworzenia, aniżeli leibnizowska idea „najlepszego z możliwych światów”.

Owa idea – tak ostro skrytykowana przez Voltaire’a w „Kandydzie” (po słynnym trzęsieniu ziemi w Lizbonie) – ukrywa w sobie logiczną zasadę „racji dostatecznej”, dodaną Przez Leibniza do (znanej od czasów Parmenidesa) zasady niesprzeczności), a znajdującą wyraz w jego pojęciu aktu stworzenia jako rezultatu rywalizacji wielu modeli świata w boskim rozumie, z których tylko jeden zawiera maksimum doskonałości przy minimum braków. Taka koncepcja kreacji zakładała, że skończony rozum ludzki nie ogarnia owego ogromnego, Bożego rachunku maksimum i minimum, w jego możliwościach bowiem pozostaje jedynie zbieranie pojedynczych świadectw doskonałości nad brakiem w ogólnym bilansie dobra i zła. Człowiek zatem dysponuje zaledwie okruchami zasady „najlepszego” i musi zadowolić się jej estetycznym następstwem: stwierdzeniem, że przeciwieństwo pierwiastka pozytywnego i negatywnego przyczynia się do harmonii całości wszechświata. Jednakże ta quasi-estetyczna podstawa dodatniego bilansu w równowadze dobra i zła okazuje się niewystarczająca (na co wskazywał już Voltaire), gdyż nadmiar zła, przejawiający się w cierpieniu jednostki, nie jest równoważony przez żadną znaną ludzkiemu rozumowi doskonałość.

U podstaw weilowskiej polemiki z poglądem Leibniza tkwi pojęcie nieodłącznej od kreacji *diastazy* pomiędzy Stwórcą a stworzeniem, sformułowane pod wyraźnym wpływem pitagorejsko – platońskiego mitu upadku oraz gnostyckiej herezji manichejczyków, katarów i albigensów. Punkt widzenia Simone Weil, który charakteryzuje uznanie *nieobecności dobra* oraz *abdykacji i bezsilności* Boga w porządku stworzonym, przy całkowitej podległości owego porządku wobec wtórnej, mechanicznej przyczyny – czyli konieczności (platońskiej *ananke*) – i wobec zła („księcia tego świata”), jest radykalnie odmienny od idei

⁷² Zob. tamże, s. 114; por. S. Weil, *Szaleństwo miłości*, Poznań 1994.

„najlepszego z możliwych światów” i uzasadniającej ją reguły „racji dostatecznej”. Co więcej, godzi w tezy, jak również w kanony samego dyskursu teodycei klasycznej, której Leibniz był bodaj najwybitniejszym przedstawicielem.

Problem zła w teodycei – jak precyzyjnie określa to Paul Ricouer⁷³ – jest ujmowany za pomocą zmierzających do jednoznaczności zdań w refleksji dotyczącej zwykle trzech fundamentalnych twierdzeń, uznawanych za prawdziwe, lecz jednocześnie przeczących sobie nawzajem:

- Bóg jest wszechmogący
- Bóg jest nieskończenie dobry
- zło istnieje.

Przy czym cel tej jednoznacznej argumentacji jest wyraźnie apologetyczny: idzie o przyjęcie wniosku, że Bóg nie ponosi odpowiedzialności za zło, środki zaś użyte w tych rozważaniach powinny spełniać wymogi logiki niesprzeczności oraz całości systemowej. To sprawiło, że teodycea stała się w opinii Ricouera „najcenniejszym klejnotem ontoteologii”, w obrębie której doszło do wzajemnego wymieszania się terminów zaczerpniętych z wypowiedzi religijnej – zwłaszcza terminu: Bóg – z pojęciami metafizyki przedkantowskiej (np. Platona czy Kartezjusza): *byt, nicość, pierwsza przyczyna, skończoność, nieskończoność* itd.

Zasadniczą rozbieżność pomiędzy twierdzeniami klasycznej teodycei a kosmogonią Simone Weil stanowi jej koncepcja aktu stworzenia, zakładająca *abdykację* Stwórcy, z jednej strony pociągającą za sobą *niewspółmierność* świata stworzonego do Boga tak zupełną, że tożsamy z Nim dobro pozostaje w tym świecie *nieobecny*, sam zaś Stwórca jest *bezsilny* wobec ślepej *konieczności* i zła, którym podlega stworzenie, z drugiej strony natomiast unaoczniającą wyłącznie duchową potęgę absurdalnej *miłości nadprzyrodzonej*, zdolnej pokonać *diastazę* między Bogiem a Jego dziełem, która osiąga kulminację w odkupiającej Męce Boga-człowieka.

Rewizja tej koncepcji ze stanowiska teodycei zmusza do ponowienia zarzutów postawionych przez o. Perrin w jego odpowiedzi na *Pożegnalny list* Simone Weil⁷⁴:

Czy rzeczywiście wizja świata nosząca tak wyraźne znamię pitagorejsko-platońskiego mitu upadku dopuszcza możliwość Odkupienia? Czyż świat tak napiętnowany złem, iż dobro nie jest w nim obecne, nie stanowi raczej więzienia dla duszy, w którym „Nie ma odkupienia, a jedynie zbawienie, przez co należy rozumieć ucieczkę i całkowite opuszczenie”⁷⁵? Odkupienie bowiem jest możliwe tylko z perspektywy zakłócenia pierwotnej, doskonałej harmonii, łączącej Stwórcę ze stworzeniem, spowodowanego grzechem pierworodnym, podczas

⁷³ Zob. P. Ricouer, *Zło. Wyzwanie rzucone*, PAX, Warszawa 1992.

⁷⁴ Por. P. Lisicki: *Odpowiedź Ojca Perrin*, „Znak” 1992, nr 8, ss. 86-100.

gdy mit upadku nie pozwala na założenie żadnej *harmoniae praestabilitae* ani uznanie, że świat stworzony jest dobry. Jak bezsilne dobro, tzn. Bóg, może udzielać łaskę tym, którzy pragną Go w chwili pustki, nie dając się zwieść pozorom nieskończoności, przybieranym przez zło? Jaka zachodzi różnica pomiędzy Stwórcą, który stwarzając abdykował, wycofał się, a „Wielkim Zegarmistrzem deistów”? Wszak „bezsilne dobro nie może się udzielić. Tylko Bóg, który jest dobry, może dawać. Ale skoro był Stwórcą, to nie mógł zupełnie odejść od swego stworzenia. Bezsilne dobro jest bierno. Jest samą pasywnością. Nie może udzielać łaski. Może doznawać czci, o której jednak samo nic nie wie”⁷⁶.

Nieodparcie nasuwającą się na myśl konkluzją tych zarzutów jest pytanie: czy uznanie ograniczenia wszechmocy Boga i owego „wielkiego odkrycia Greków” – braku dobra w stworzeniu – nie przynosi w granicach weilowskiej kosmogonii uszczerbku Bożej dobroci? Czy nie prowadzi nieuchronnie do paradoksu ograniczenia nieskończonej *ex definitione*, na gruncie tej filozofii, łaski miłości nadprzyrodzonej – tej jedynej mocy, jaką Simone Weil pozostawia Bogu?

Akt stworzenia, polegający według niej na „ukryciu się” Boga w niezgłębionej tajemnicy Jego transcendencji oraz na abdykacji na rzecz konieczności, dopuszczającej zło, podważa przyjętą w ramach teodycei ideę wolności Stwórcy, wyrażoną w doktrynie *creatio ex nihilo*, przyjętej – jak zaznacza to Gershom Scholem⁷⁷ – zarówno w judaizmie, jak też w chrześcijaństwie oraz islamie. W myśl tej doktryny absolutna wolność Boga ujawnia się w tym, że stwarzając nie jest On niczym uwarunkowany, dobywając z nicości coś, co nie jest Nim samym ani nie wypływa z Jego boskiej substancji. Przede wszystkim zaś owego aktu stwórczego nie warunkuje żadna – choćby pomyślana bezpostaciowo – *pramateria*. Stworzenie więc jest „wolnym aktem Bożym, przez który Bóg wydobyl z nicości wszystkie rzeczy, zarówno duchowe jak cielesne, w całej ich substancji”⁷⁸, jak określa to definicja I Soboru Watykańskiego, przy czym formuła: „stworzenie z niczego” nie oznacza, jaskoby nicłość stanowiła materialną przyczynę świata stworzonego. Suwerenność aktu kreacji sprowadza się zatem do uznania, że Stwórca jest absolutną przyczyną świata. W granicach spekulacji filozoficznej ilustruje to jednak fakt, że o ile jest On utożsamiany z wyodrębnianymi w tradycji przyczynami: sprawczą (*factor primus*), celową oraz formalną, o tyle nigdy nie może być utożsamiony z przyczyną materialną. Absolutna wolność Boga bowiem zawiera się w akcie stworzenia czegoś poza Jego istotą, co w teologii chrześcijańskiej posiada swoją wykładnię w sformułowanej przez

⁷⁵ Tamże, s. 99.

⁷⁶ Tamże, s. 100.

⁷⁷ Zob. G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1991.

⁷⁸ Cyt. za: tamże, s. 74.

św. Tomasza z Akwinu definicji stworzenia jako *operatio Dei ad extra* – działania Boga na zewnątrz⁷⁹.

Weilowska koncepcja kreacji natomiast wyraźnie zakłada *autoredukcję* Stwórcy, który w swoim pierwszym akcie nie działa na zewnątrz, lecz zwraca się ku sobie samemu redukując coś z własnej istoty. Co przypomina sformułowaną przez Izaaka Lurię i jego uczniów ideę *cimcum*, zgodnie z którą jedyną możliwą treścią stworzenia z niczego jest redukcja Boga w Nim samym, czyli – jak określa to hebrajskie słowo *cimcum* – Jego „kurczenie się”, skupienie się na sobie samym, zstąpienie w swoją własną głębię. Tylko bowiem tam, gdzie Bóg ustępuje „sam siebie w samego siebie”⁸⁰ (jak brzmi używana przez wielu kabalistów formuła), może wyłonić się coś, co nie jest samą Jego istotą ani samym Jego bytem. Tak więc pierwszy akt działania istoty boskiej w weilowskiej kosmogonii nie stanowi uznanego w klasycznej teodycei tomistycznego *processio Dei ad extra* – wyjścia Boga z siebie samego, lecz przeciwnie, okazuje się wstąpieniem w siebie samego, nicością zaś warunkującą absolutnie wolny akt stworzenia okazuje się własna nicość Stwórcy. Przy założeniu analogii do kabalistycznej idei *cimcum* treścią absolutnej wolności Boga Simone Weil staje się wobec tego posiadana przez Niego wolność ograniczenia nieskończonej pełni Jego istoty, w której przejawia się nie posiadające żadnej racji „szaleństwo miłości”.

Wskazanie na analogię weilowskiej myśli o stworzeniu do luriańskiego *cimcum* pozwala zauważyć jeszcze jedną rozbieżność pomiędzy tą myślą a tezami klasycznej teodycei. Oto bowiem charakteryzująca ją teologia przyjmuje pochodzącą od Arystotelesa⁸¹ formułę nieruchomego Boga, tymczasem koncepcja *autoredukcji* Stwórcy zakłada Jego dynamiczne pojęcie, zawierające założenie podwójnego ruchu istoty boskiej, w którym cofa się ona sama w siebie wywołując nicość stanowiącą „praprzestrzeń” stawarzanego świata, a zarazem emanuje coś ze swego bytu⁸². Dzięki temu dynamizmowi Simone Weil mogła – podobnie, jak miało to miejsce w *Kabale* Izaaka Lurii – uznać wiecznotrwałość boskiego tworzenia, warunkującą trwałe istnienie świata:

Stwarzanie jest aktem miłości, trwa wiecznie⁸³, gdyż istnieje jakaś, podobna sile odśrodkowej, siła odpychająca od Boga. W przeciwnym razie wszystko byłoby Bogiem⁸⁴.

W rezultacie tak pojętego aktu stwórczego każdy powstały byt cechuje głęboka dialektyka: wszędzie w nim przejawia swoją obecność nicość, wywołana w *autoredukcji*, z której bierze się niepełność (skończoność) bytu, tzn. *pustka*,

⁷⁹ Zob. tamże, zwłaszcza ss. 72-77.

⁸⁰ Cyt. za: G. Scholem, tamże, s. 104.

⁸¹ Zob. tamże, s. 105.

⁸² Tamże, ss. 105-106.

⁸³ S. Weil, *Świadomość*, s. 99.

⁸⁴ Tamże, s. 100.

świat stworzony zaś, ze względu na brak w nim czystego bytu i czystego niebytu, jawi się jako *metaxu* – domena tego, co jest czymś pośrednim pomiędzy nimi.

W ślad za kabalistycznym *cimcum* weilowska idea stworzenia zdradza podobieństwo do nauki Jana Szkota Eriugeny o zstąpieniu Boga w siebie samego, zawartej w dziele *De divisione naturae*⁸⁵. Ślepa i bezwzględna w swojej bezstronności konieczność w kosmogonii Simone Weil, na rzecz której Stwórca abdykuje w akcie kreacji, stanowi jako *logos* – czyli miara i ład wszechświata – przejaw boskiego rozumu (heraklitejskiego *theios logos* bądź stoickiej *pronoia*), a jako stwórcze Słowo Boga z doktryny św. Jana Ewangelisty, tożsame z Synem Bożym, który wcielony w świat stworzony dokonał Odkupienia, jest oznaką miłości Stwórcy do stworzenia. W tym znaczeniu wykazuje ona podobieństwo do świata *causae primordiales* – przyczyn rzeczy, do których sprowadza się wszelki byt stworzony według Eriugeny. Świat przyczyn jest równoznaczny w jego nauce z Mądrością Bożą, wiecznie wylaniającą się z samego Boga w wyniku działania Jego dobroci, określanej jako „nicość”, ponieważ wykracza ona poza wszelkie kategorie poznania. Akt stworzenia z niczego polega bowiem na gruncie poglądów Jana Szkota na zstąpieniu Boga w siebie samego, tzn. w głębię nicości Jego dobroci, w której stwarza On sam siebie w przyczynach rzeczy. Formuła *creatio ex nihilo* w takiej wersji oznacza więc stworzenie z ponadkategorialnej nicości Bożej dobroci, a zatem z jej nadistotności – *superessentiae*.

Koncepcja zstąpienia Boga w siebie samego, stanowiąca wspólny element luriańskiej idei *cimcum*, nauki Jana Szkota⁸⁶ i filozofii Weil, wiąże się z powszechną od IX w. – jak zauważył to Gershom Scholem – reinterpretacją tezy *creatio ex nihilo* w tradycjach mistycznych judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu⁸⁷, w myśl której wolność Stwórcy nie odnosi się do czegoś, co znajduje się poza Nim, ale do Niego samego, a co za tym idzie, nicość warunkująca stworzenie zostaje uznana za tożsamą z Nim, substancjalną nicość Jego stojącego ponad wszelkimi kategoriami nad-bytu. Oznacza to przemianę formuły stworzenia z niczego w stworzenie z nad-bytu samego Boga, a przede wszystkim zakłada u podwalin takiej kosmogonii schemat neoplatoński i „odsądzony od czci i wiary” przez religijną ortodoksję i nieuznawany w granicach teodycei.

Ujawnienie obecności idei *autoredukcji* w myśli Simone Weil skłania do pytania, czy wynikająca z niej wolność samoograniczenia się Boga nie uchybia nieskończoności tożsamego z Nim dobra? Istota tego zagadnienia jest w gruncie rzeczy taka sama, co w konkluzji sparafrazowanych uprzednio zarzutów o. Perrin. Dotyczy mianowicie tego, jak się ma rezygnacja z niezbywalnego

⁸⁵ Zob. *De divisione naturae*, zwłaszcza ks. III.

⁸⁶ Pamiętać jednak należy, że nauka Eriugeny nie ma nic wspólnego z *autoredukcją*!

⁸⁷ Zob. G. Scholem, *Judaizm*, s. 84 nn.

według klasycznej teodycei atrybutu Bożej wszechmocy do zachowania tezy o Jego nieskończonej dobroci. Czy uznanie wolności samoograniczenia się Stwórcy nie wiedzie ponownie do paradoksu Jego dobroci: oto w jej imię Bóg zrezygnował ze swej wszechmocy, by móc dokonać dzieła stworzenia, jednak na skutek tej rezygnacji mógł jedynie stworzyć świat zawierający nicość dopuszczającą zło, domenę *metaxu*, w której dobro, obecne tylko w „formie nieobecności”, pozostaje bezsilne?

Analiza rozbieżności poglądów Simone Weil w stosunku do klasycznej teodycei odkrywa, że weilowska kosmogonia wikła się w podobne dylematy, co przebiegające w granicach ontoteologii myślenie zgodne z wyodrębnioną przez Ricouera *logiką pojednania*⁸⁸, które daremnie poszukuje kompromisu pomiędzy trzema zasadniczymi twierdzeniami, tworzącymi aporię ożywiającą dyskurs teodycei „od środka”. Jednakże różnica, jaka zachodzi między tą kosmogonią a teodyceą, tkwi w odmiennych kanonach ich dyskursów.

Tam, gdzie myślenie ontoteologiczne, zgodne z zasadą niesprzeczności i skłonnością do systematycznego ujmowania poznania w spójną całość, kapituluje wobec aporii, weilowska *logika absurdu* udowadnia, że racjonalny dyskurs nie wyczerpuje myślenia zła. W miejsce zasady niesprzeczności wprowadza bowiem zasadę absurdu, znajdującego wyraz w logicznej aporii właśnie, za cel obierając sobie wytyczenie granic *tajemnicy*, tzn. dziedziny niepoznawalnego racjonalnie, kryjącego się za aporetyczną sprzecznością.

Owe *aporetyczne* myślenie, wiodące do uznania tajemnicy, charakteryzujące kosmogonię Simone Weil, wychodzi niejako naprzeciw postulatowi Ricouera⁸⁹, który wobec niemożliwości racjonalnego wybrnięcia z dylematu zła (Bóg jest wszechmogący i nieskończenie dobry, wszelako zło istnieje) proponuje: *primo* – pogodzić się z aporetycznym charakterem myślenia tego dylematu i *secundo* – udzielić nań odpowiedzi na poziomie działania i uczuć.

Działanie, w myśl ricouerowskiego postulatu, „reorientuje” nasze spojrzenie na zło i zamiast idei *początku*, pobudzającej spekulację intelektualną pytaniem: „skąd zło?” (*unde malum?*) oferuje ideę *zadania do wypełnienia* w zagadnieniu: „jak sprzeciwić się złu?”

Odpowiedź emocjonalna natomiast polega na przemianie wewnętrznej, w wyniku której odkrywamy, że racje naszej wiary nie mają nic wspólnego z inicjującym dociekania pytaniem: „skąd zło” oraz potrzebą wyjaśniania źródła ludzkiego cierpienia. Stanowi etap wiary w Boga *wbrew* czy też *pomimo* zła, na którym człowiek jest zdolny kochać Go *za nic*.

⁸⁸ Zob. P. Ricoeur, *Zło*, s. 33.

⁸⁹ Zob. tamże, s. 34 nn.

Absurd zła

Obydwa poziomy postulowanej przez Ricouera odpowiedzi na dylemat zła – zarówno poziom *działania*, jak *uczuć* – są zbieżne z wyrażonym przez Simone Weil dezyderatem *amor fati* – miłości przeznaczenia:

aprobować istnienie wszystkiego, co istnieje, włącznie ze złem, z wyjątkiem tej tylko części zła, do której możemy i winniśmy nie dopuścić.

Dopiero jego spełnienie pozwala udzielić jedynej odpowiedzi na miarę nie posiadającego żadnej racji absurdu *szaleństwa miłości* ze strony Boga.

Summary

Anna Budkowska – Cracow

The Absurd of Evil

The subject of evil discussed in this article can be considered classical in the field of theodicy. In solving this problem Simone Weil postulated the logic of absurd. The evil in the realms of Simone Weil philosophy remains to love the same absurd as the mystery to reason. In light of this in the attempt of finding purpose of existence of evil is equally absurd and ineffective as an effort of “transferring the meaning of mystery to the level of reason”. The existence of evil is undeniable; therefore, evil is an indication of necessity. Neutrality of necessity, allowing existence of evil is tightly related to Weil’s philosophy of the powerlessness of God and the lack of good in the created world. Weil states that evil is something that has no boundaries. On the other side, unlimited evil is revealed in monotony in which everything is equal. Therefore, in the case of evil, quantity plays an important role. Moreover, the specific elements of the characteristics of evil – next to boundlessness and unreality – are its transpositions. In addition, the absurd of evil relies on the fact that the “curse” of God does not represent God’s revenge but rather indicates His powerlessness and at the same time derived necessity. From God’s powerlessness in relation to evil Simone Weil derives the absurd of redemption, characterized by the fact that “God who is in heaven” cannot destroy evil. This redemption can only be achieved by the power of the incarnate God-man into the created world, who by becoming subordinate to the laws dictated by absolute obligation takes upon Himself the whole evil of creation in the act of a willing and innocent victim.

STATUS TEOLOGICZNY I PRAWNY KOBIETY W ISLAMIE. TRADYCJA A ZMIANY PRAWNE W CIĄGU OSTATNICH DZIESIĘCIOLECI

Już od wielu lat obserwuje się napięcie pomiędzy nurtem tradycyjnym a reformatorskim w islamie. Spór toczony na wielu płaszczyznach przybiera bodaj najostrzejsze formy w dyskusjach na temat statusu kobiet. Głównym problemem, z którym boryka się świat muzułmański sprowadza się do kwestii, czy pozostać przy tradycyjnych zwyczajach i kanonach, czy też przyjąć bardziej nowoczesne – a tym samym bliższe zachodniemu światu – rozwiązania.

Od czasu odważnych wystąpień prekursorów równouprawnienia kobiet w islamie upłynęło już wiele lat, ale prawna sytuacja kobiet jest nadal rzeczywistością domagającą się wielu zmian. Z oczywistych względów wypada zrezygnować ze szczegółowych analiz na rzecz krótkiej, ale w miarę kompletnej syntezy. Z tego też powodu wykaz literatury wykorzystywanej umieszczony został na końcu artykułu.

Niniejszy zarys stara się ukazać zachodzące zmiany w ciągu ostatniego ćwierćwiecza: porównanie tradycyjnych orzeczeń islamu w kwestii statusu kobiet z obecnie funkcjonującymi rozwiązaniami prawnymi. Warto jedynie dorzucić, że pod wyrażeniem „rozwiązania tradycyjne” rozumie się normy koraniczne i orzeczenia czterech podstawowych muzułmańskich szkół teologiczno-prawnych: hanafickiej, malikickiej, hanbalickiej i szafi'ickiej.

1. Podstawowe problemy prawa małżeńskiego

Wymagany wiek do zawarcia małżeństwa. Prawnicy wszystkich czterech szkół prawnych stwierdzają, że małżeństwo jest ważne gdy zawierają je młodzi w okresie dojrzewania. Zatem *fiqh* (prawo muzułmańskie) nie wyznacza żadnych limitów wiekowych, a stare – dziwne dla współczesnego Europejczyka – zwyczaje w tej materii są nadal kulturowane. Np. nadal spotyka się dziew-

czynki zameżne z kilkadziesiąt lat starszymi od nich mężczyznami, którzy niejednokrotnie nie są zdolni do wypełniania obowiązków małżeńskich. Według oficjalnego przekonania ma to zapewnić zaszczytne życie młodym żonom. Tak naprawdę, zgoda rodziców dziewczynki na takie małżeństwo wynika raczej z prozaicznych powodów: chodzi głównie o względy materialne.

Współczesne rozwiązania prawne w niektórych krajach muzułmańskich wprowadzają wiek minimalny dla pragnących zawrzeć małżeństwo. Egipt nie posiada takowych regulacji. Natomiast w Jordanii wiek ten wynosi 16 lat mężczyzny a 15 dla kobiety, w Iraku 18 lat dla obu stron, z możliwością otrzymania „dyspensy” do 15 lat, w Syrii 18 lat dla mężczyzny a 17 dla kobiety z możliwością otrzymania „dyspensy” – 15 lat dla mężczyzny i 13 dla kobiety. Podobne przepisy funkcjonują w Tunezji, Libii, Maroku i Algierii, z możliwością „dyspensy” lecz bez żadnego określenia dolnej granicy wieku.

Żaden spośród kodeksów muzułmańskich nie określa dokładnie dopuszczalnej różnicy lat pomiędzy stronami przy zawieraniu małżeństwa. Sprawę tę regulują niejednokrotnie zwyczaje, a są one tak różnorodne, jak bogate jest życie na Wschodzie.

Zgoda na zawarcie małżeństwa. Wszyscy wybitni prawnicy i myśliciele islamscy za wyjątkiem szkoły hanafickiej oddają rodzicom lub opiekunom prawo do decydowania w sprawach małżeństwa swoich dzieci lub podopiecznych. Ten usankcjonowany powszechnie zwyczaj bardzo mocno wpisał się w mentalność większości muzułmanów. Stanowi on zarazem jeden z najbardziej nabrzmiałych problemów współczesnych społeczności islamskich. Mimo, że prawnicy muzułmańscy zdają sobie sprawę z jego powagi, jak dotychczas nie wypracowano nowych rozwiązań prawnych w tej materii.

Poligamia. Praktyka wielożeństwa znana jest zarówno z kart Starego Testamentu jak również Koranu. Do dzisiaj dla wielu muzułmanów rozwiązania zaproponowane przez świętą księgę islamu są wiążące. Według Koranu (XXXIII, 50) Mahomet posiadał prawo zawierania związku małżeńskiego z wieloma kobietami bez jakichkolwiek ograniczeń: „O Proroku! My uznaliśmy za dozwolone dla ciebie żony, którym dałeś wiana, i niewolnice, które ci darował Bóg jako zdobycz, i córki twojego stryja, i córki twoich ciotek ze strony ojca, i córki twojego wuja ze strony matki, i córki twoich ciotek ze strony matki, które wywędrowały razem z tobą; i kobietę wierzącą jeśli ona sama ofiaruje się Prorokowi, o ile Prorok zechce ją pojąć za żonę. To jest dozwolone tylko dla ciebie z wyłączeniem innych wiernych”. Dla pozostałych muzułmanów Koran nakłada limit żon – cztery. Zgodnie z tradycyjnymi wyjaśnieniami prawnymi, jeśli muzułmanin zechce ożenić się z jeszcze jedną kobietą mimo, że posiada już cztery żony, musi odprawić jedną z tych, które posiada. Aby ukrócić taką pragmatykę Koran (IV, 3) przestrzega: „Żeńcie się zatem z kobietami, które są dla was przyjemne – z dwoma, trzema lub czterema. Lecz jeśli się obawiacie, że nie będziecie sprawiedliwi, to żeńcie

się tylko z jedną". W zasadzie norma ta została rozmiękczona przez inne prawo. Bowiem poza czterema żonami mężczyzna może wziąć sobie konkubiny spośród niewolnic (IV, 3; IV, 25; XXIII, 5–7; XXIV, 33). Natomiast zgodnie z nauką szkół muzułmańskich kobieta nie może posiadać więcej niż jednego mężczyznę, mimo, że tej kwestii nie porusza Koran.

Współczesne kodeksy prawne wielu krajów muzułmańskich posiadają całą gamę ustaleń, które próbują rozwiązać niezwykle niezręczną i negatywnie oddziałującą na społeczeństwo instytucję poligamii. W Turcji i Tunezji jest ona wprost zabroniona. W innych krajach kobieta może, wnosząc o rozwód, gdy mąż pragnie pojąć za żonę inną kobietę. Jeszcze gdzie indziej stosuje się prawo stron: ponieważ małżeństwo w islamie jest kontraktem, kobieta przed ślubem może domagać się klauzuli o monogamii. W przypadku próby wprowadzenia poligamii przez męża małżeństwo jest automatycznie rozwiązywane. Wreszcie, w niektórych regionach świata islamskiego stosuje się pewne warunki, wymagania i zobowiązania dla mężczyzn, którzy chcą powtórnie się żenić. Zasadniczy problem jednak tkwi w tym, że wielożenstwo nadal znajduje pewną – w zależności od regionu mniejszą lub większą – liczbę zwolenników w całym świecie muzułmańskim. Praktykę tę usprawiedliwiają oni wypowiedziami „niezmiennego, świętego objawienia Boga”, czyli Koranu, w świetle którego zaleceń chcą prowadzić życie.

Małżeństwa okresowe. Według sunnitów małżeństwa okresowe zostały zabronione w czasach Mahometa. W przeciwieństwie do tego stanowiska stoją szyici, którzy bazując na tekście sury IV, 24 stosują nadal tę praktykę w Iranie. Po zakończeniu małżeństwa okresowego kobieta nie posiada żadnych praw, otrzymując jedynie pieniądze. Trudno powiedzieć, w jakiej mierze praktyka ta rozpowszechniona jest wśród szyitów krajów arabskich – w tym względzie nie dysponujemy żadnymi zapisami prawnymi.

Rozwód i porzucenie. Co prawda Mahomet miał wypowiedzieć się, że „pośród dozwolonych rzeczy rozwód w oczach Boga jest rzeczą najstraszniejszą”, ale w prawie i praktyce myśl ta zaznacza się w sposób bardzo niedoskonały; można odnieść wrażenie, że powyższa wypowiedź nie ma znaczenia. Wynika to z faktu, że małżeństwo w islamie jest jedynie umową cywilno-prawną bez boskiego współdziałania. W zasadzie dokonuje się ono poprzez małżeńską zgodę w obecności dwóch świadków. Małżeństwo-kontrakt wygasa przez śmierć, odstępstwo jednej ze stron od islamu, sądowe unieważnienie, ale też przez porzucenie kobiety przez mężczyznę bez podawania jakichkolwiek powodów (*talak*). Ta ostatnia praktyka, będąca przez wieki wielkim, często ukrywanym, problemem społeczeństwa islamskiego, sankcjonowana jest w zdecydowanej większości systemów prawnych państw islamskich. W ciągu ostatnich dziesięcioleci podejmowane są coraz intensywniejsze starania o jej zaniechanie.

Unieważnienie małżeństwa następuje także, gdy mężczyzna zaprzysięgnie, że żona popełniła cudzołóstwo. Kobieta może również starać się o rozwód, ale

w bardziej ograniczonym zakresie. Przede wszystkim jest zobowiązana wykazać realne powody. Sądy orzekają unieważnienie wtedy, gdy mężczyzna całymi latami nie daje znać o sobie, zaniedbuje obowiązek utrzymania rodziny, jest więźniem, impotentem, choruje na trąd, chorobę weneryczną lub umysłową lub jest okrutny dla żony. Pewną nowością w prawodawstwie niektórych państw islamskich (np. Irak) jest obowiązek uzasadnienia porzucenia przed sądem, lub praktyka *tafwid*, czyli akt, na mocy którego mąż pozwala żonie na porzucenie go w wybranym przez nią momencie i przez to automatyczne uzyskanie rozwodu.

Władza-autorytet mężczyzny. Bóg – jak głosi tekst koraniczny – „stworzył dla was żony z was samych, abyście mogli odpocząć przy nich”. Według Koranu kobiety zasługują na szacunek, ale „mężczyźni mają nad nimi wyższość” (II, 228; IV, 34). W tym samym duchu wypowiada się tradycja muzułmańska. Tego rodzaju sformułowania stanowią podstawę uzasadniania obowiązków i praw kobiety. *Szari'a* nie zna pojęcia separacji. Do orzeczenia sądowego małżonkowie winni zamieszkiwać razem.

Wspomniano już, że małżeństwo w islamie jest kontraktem, który pozwala w sposób legalny obu stronom „nawzajem cieszyć się sobą”. Myśl ta jest obecna w zapisach prawnych krajów muzułmańskich, takich jak Syria czy Jemen. Równość w owej „radości” nie jest akceptowana przez niektórych imamów. Np. Al-Qardawi daje mężczyźnie prawo chłostania żony, jeśli odmawia współżycia seksualnego.

Strój. Koran nakazuje również kobietom noszenie odpowiedniego stroju (XXXIII, 59; XXXIII, 32–33), akcentując konieczność przyzwoitości. Obowiązkowe zasłanianie twarzy, czy nakrywanie głowy jest tworem tradycji. Sankcjonują je te państwa muzułmańskie, w których fundament jurysdykcyjny tworzy *szari'a*. W innych regionach świata islamskiego, gdzie nadal spotyka się „szczelnie zasłonięte” kobiety, pragmatyka ta nie tyle wynika z pozytywno-prawnych uregulowań, co z niekorzystnych dla kobiet układów społecznych.

Utrzymanie kobiety i władza małżeńska. Tradycyjne rozwiązania tej kwestii opierają się na Koranie (sura IV, 34): „Mężczyźni stoją nad kobietami ze względu na to, że Bóg dał wyższość jednemu nad drugim, i ze względu na to, że oni rozdają ze swego majątku”. Według prawników muzułmańskich Koran sankcjonuje praktykę rozdzielności dóbr. Dobra wniesione przez kobietę do posagu, i to co zarobiła w ciągu pożycia małżeńskiego pozostają jej własnością. Natomiast utrzymanie żony i rodziny należy do zadań męża. W przypadku rozwodu kobieta nie ma prawa domagać się ani grosza ze zasobów i dochodów męża, nawet jeśli zgromadził olbrzymią fortunę. Warto dodać, że zarówno wśród muzułmanów jak chrześcijan arabskich kobieta zachowuje swe nazwisko panięskie. Tego rodzaju tradycyjne rozwiązania akceptuje współczesne prawodawstwo w krajach muzułmańskich.

Prawo dziedziczenia. W tym zakresie obowiązuje również prawo koraniczne. Syn dziedziczy podwójną część dóbr w stosunku do swej siostry (IV, 11).

Wynika to z faktu, że mężczyzna ponosi ciężar utrzymania rodziny, podczas gdy kobieta zachowuje dla siebie odziedziczone dobra. Podobnie rzecz ma się z majątkiem małżonków: mężczyzna dziedziczy podwójną część spadku.

2. Prawa socjalne

Prawo do pracy. Nie istnieją żadne teksty koraniczne ani hadisy zabraniające czy regulujące zakres pracy kobiet. Mimo to, klasyczni prawnicy muzułmańscy uważali, że praca kobiety poza domem jest niezgodna z *szari'a*. Współczesne regulacje prawne w świecie islamskim akcentują prawo do pracy wszystkich obywateli. W porównaniu ze sytuacją sprzed 25 lat nastąpił znaczny, choć nadal w znacznej mierze częściowy, postęp. Obecnie kobiety pracują niemal we wszystkich zawodach. Tradycyjne schematy wykluczają jednak w wielu środowiskach kobiety z takich zawodów jak sędzia, kierowca autobusowy czy policjant, które zwyczajowo zarezerwowane są wyłącznie dla mężczyzn.

Prawo do edukacji. Klasyczni prawnicy nie zajmowali się tą kwestią ponieważ kobieta winna zostać w domu i zajmować się rodziną. Niektórzy z autorów przyznawali prawo kobietom do zgłębiania wiedzy jedynie z zakresu religii. Obecnie prawo w krajach islamskich nie zabrania kobietom studiów we wszystkich zakresach tematycznych. W wielu przypadkach jednak zobowiązania jakie nakłada życie rodzinne uniemożliwiają kobietom zgłębiania wiedzy i kształcenia się w pewnych zawodach na równi z mężczyznami.

3. Prawa polityczne

Życie polityczne. W obecnej sytuacji niemal we wszystkich krajach – również monarchiach - muzułmańskich istnieją pewne ciała parlamentarne. Prawnicy islamscy zajmując się tematyką elementów demokracji parlamentarnej, która stała się w pewnej mierze udziałem świata muzułmańskiego, akcentują przede wszystkim konieczność reprezentowania społeczności muzułmańskiej przez wyznawcę islamu. Nie roztrząsają jednak problemu czy mają oni być mężczyznami, czy kobietami. W zasadzie autorytety muzułmańskie, za wyjątkiem Mawardiego, zgadzają się na pełnienie funkcji ministra przez kobietę. Chociaż kobiety niejednokrotnie czynnie uczestniczyły w walce o niepodległość wielu krajów muzułmańskich, zasadniczo do dziś posiadają nikły wpływ na życie polityczne. Można to zaobserwować w ciałach ustawodawczych wielu państw, w których procent kobiet jest marginalny.

Widocznym postępem w niektórych krajach muzułmańskich w ciągu ostatnich dwudziestu pięciu lat jest niemal stała obecność kobiet pełniących funkcję ministra. Dla przykładu w 1994 roku były nimi Benazir Bhutto w Pakistanie, Khaleda Zia w Bangladeszu i Tansu Ciler w Turcji.

Sukcesja i fotel prezydencki. Odnosnie do sukcesji po władcy (król, sułtan, emir) lub kandydatury na prezydenta w wielu państwach islamskich panuje

tradycyjne, twarde prawo. Kobieta nie może dziedziczyć tronu bądź starać się o fotel prezydencki w Maroku, Kuwejcie, Jordanii, Tunezji i Syrii. Taki warunek nie występuje np. w prawodawstwie Egiptu, ale praktycznie kandydatura kobiety na prezydenta nie jest powszechnie akceptowana.

Armia. Jeszcze surowiej prawo państw muzułmańskich reguluje kwestię służby i funkcji kobiet w armii. Co prawda wczesny islam zna przykład wdowy po Mahomecie, Aiszy, która poprowadziła wojska przeciw Alemu, to jednak wielu autorów uważa, że nie miała ona do tego prawa, gdyż zgodnie z Koranem powinna była pozostać w domu. Z tego powodu prawnicy islamscy stwierdzają zgodnie, że kobieta nie może posiadać funkcji kierowniczych w armii. Nie zabrania się im jednak towarzyszenia żołnierzom w wojnie. Na zapleczu mogą spełniać zadania kucharek i pielęgniarek. Ewenementem jest ideologia współczesnych fundamentalistów islamskich, którzy nie mają nic przeciw samobójczym akcjom kobiet – kamikadze. Zdaniem liderów tych ruchów poświęcają one życie dla dobra islamu.

4. Wymiar sprawiedliwości

Zawód sędziego. Zdecydowana większość klasycznych prawników muzułmańskich zakazuje kobietom sprawowania urzędu sędziowskiego. W tej kwestii wyjątek stanowił jedynie Tabari. Obecnie kobiety nie mają prawa wykonywania zawodu sędziego w Omanie, Emiratach Arabskich, Bahrajnie, Kuwejcie, Arabii Saudyjskiej i Jordanii. W innych krajach, jak np. w Egipcie, nie są one teoretycznie pozbawione takiej możliwości, ale praktycznie – „przypadkowo” – przegrywają wszelkie konkursy sędziowskie z mężczyznami. Sędziów – kobiety spotyka się wprawdzie w Tunezji, Maroku, Iraku i Syrii, lecz posiadają one ograniczone możliwości do wydawania wyroków z zakresu prawa muzułmańskiego.

Świadek. Klasyczne prawo muzułmańskie wyróżnia sześć specyficznych sytuacji powoływania osób do świadczenia. Zależy to od materii orzekania. Chociaż zarówno mężczyźni jak również kobiety mają prawo składania świadectwa w sądzie, to ci pierwsi posiadali (i nadal mają) odmienny status. W wielu sprawach, które trafiają na wokandę sądów, takich jak małżeństwo, rozwód, apostazja, konwersja na islam, prawnicy podają różną liczbę świadków koniecznych do orzeczenia. Wielu prawników muzułmańskich wymagało i nadal mówi o konieczności dwóch świadków mężczyzn. Przy czym dopuszcza się swoisty „przelicznik-zamiennik”: każdy mężczyzna świadek może być zastąpiony dwoma kobietami. Zatem w sprawach, które domagają się dwóch świadków-mężczyzn mogą występować jako „ekwiwalent” cztery kobiety. Podstawą tych orzeczeń jest Koran II, 282: „Żądajcie świadectwa dwóch świadków spośród waszych mężczyzn! A jeśli nie będzie dwóch mężczyzn, to jeden mężczyzna i dwie kobiety mogą być świadkami, na których się zgodzicie; jeśli jedna z nich zbłądzi, to druga będzie mogła ją napomnieć”.

Obecnie, te klasyczne ustalenia są praktykowane w krajach muzułmańskich, w których obowiązuje prawo islamskie *szari'a*, jak np. w Arabii Saudyjskiej. W innych państwach zostały one bądź zniesione, bądź ograniczone.

Wnioski: Paradoxy emancypacji

„Niemożliwe jest wychowanie narodu, dopóki szerzy się w nim poligamia”. Ta niezwykle realistyczna opinia nie wyszła bynajmniej spod pióra chrześcijańskiego teologa, ale reformatora muzułmańskiego Muhammada Abducha (1849–1905). Powszechnie przyjmuje się zarówno wśród muzułmańskich teologów jak również zachodnich orientalistów, że islam polepszył los kobiety w świecie arabskim w porównaniu z okresem przedmuzułmańskim. Jednak mimo pewnych elementów równowartości kobiety i mężczyzny w Koranie, które są pewnym postępem na tle praktyk staroarabskich, kobieta pozostała podporządkowana mężczyźnie w dawnym i współczesnym prawie cywilnym krajów muzułmańskich. Mimo poczynionych tu i ówdzie korekt – jak odważnie zauważają niektórzy muzułmanie – pod wieloma względami status kobiet w wielu krajach islamskich jest rażącą krzywdą nie tylko na tle współczesnego obrazu świata ale przede wszystkim ze względu na dostępne dla każdego człowieka poczucie elementarnej sprawiedliwości.

Zdaniem nie tylko przedstawicieli Zachodu, ale wielu reformatorsko nastawionych muzułmanów, takie zwyczaje i prawa jak np. obowiązkowe zasłanianie twarzy lub nakrywanie głowy, dogmatyzowanie stroju rodem z innej epoki, poligamia, ograniczenia w wykonywaniu pewnych zawodów i funkcji, dyskryminująca kobiety praktyka rozwodowa i inne przepisy stoją w jawnej sprzeczności z demokratycznym rozumieniem równości mężczyzny i kobiety. Błędem byłoby twierdzenie, że w świecie islamu nastąpiła rezygnacja z walki o zmiany w tych zakresach. Wiele stacji radiowych i telewizyjnych promuje wśród żeńskiego audytorium styl swobodniejszego uczestnictwa w życiu społecznym.

Nie powinniśmy jednak ulegać złudzeniu, jakoby kobiety muzułmańskie dążyły do emancypacji według – niejednokrotnie zdeformowanych – modeli europejskich. Zajn Fatih – zwolenniczka reform w islamie – automatycznie wyjaśnia, że kobieta muzułmańska „nie powinna widzieć swego zadania życiowego w walce o równouprawnienie na wzór europejski”. Pomiedzy dwoma grupami feministek muzułmańskich i europejskich zachodzi więc poważna różnica. Gdzie? Odpowiedź dotyka najważniejszych dla każdego społeczeństwa rzeczywistości. Dla przytłaczającej większości feministek muzułmańskich (choć to pojęcie nie jest zbyt szczęśliwe) fundamentem sensu życia i szczęścia jest rodzina, z którą identyfikują swoją kobiecość o wiele bardziej niż ich europejskie koleżanki. Paradoxy polega jednak na tym, że owa pozytywna instytucja rodziny, która stanowi niezaprzeczalną siłę społeczeństwa muzułmańskiego, jest zarazem źródłem najsil-

niejszego oporu wobec wszelkich innowacji. To właśnie żyjące w wielkich rodzinach starsze kobiety dopatrują się we wszelkich próbach reform zamachu na islam.

Powyższa synteza ukazuje wagę i rozmiar problemów związanych ze statusem kobiety, które z różnym skutkiem, ale na pewno nie do końca, próbuje rozwiązać świat islamski. W przeciągu ostatnich dwudziestu pięciu lat nastąpiły tylko częściowe zmiany: w jednych państwach mozolna ewolucja w innych cofnięcie się. Ostatnie lata pokazują dobitnie, że nawet takie zamknięte bastiony, jakim wydawał się być Iran, pękają dzięki informacji bez granic, której nośnikiem stał się internet i telewizja satelitarna. Dawne cenzury i próby odizolowania społeczeństw od „niebezpiecznych nowinek” tracą zupełnie znaczenie w świecie – używając już sloganowego powiedzenia – „zredukowanym do wymiarów globalnej wioski”. Jedno jest pewne przed koniecznością zmian, które implikuje „zderzenie z Zachodem” – mimo fanatycznego oporu fundamentalistów, czy zwolenników różnych form reislamizacji – światu muzułmańskiemu będzie trudno się cofnąć.

Summary

Krzysztof Koscielniak – PAT Krakow

Theological and legal status of women in Islam. Tradition vs. legal changes in last decades.

For many years one can note tension between traditional and reform movements in Islam. The argument debated on many levels nowadays takes on most heated forms of discussion about the status of women. The main problem faced by the Moslem world comes down to the question if they should adhere to traditional customs and canons or accept more modern solutions, closer to the western world.

This sketch attempts to present changes taking place in the last century: comparison of traditional views of Islam with respect to the status of women with presently functioning legal solutions.

The above synthesis presents the importance and the extent of problems related to the status of women, which with different effect, but definitely not totally, tries to be solved by the world of Islam. In the last 25 years, only partial changes took place: in some countries arduous evolution, in others set back. Last years clearly indicate that even closed bastions, as Iran was thought of, explode thanks to limitless information, brought by internet and satellite television. Previous censorship and attempts to isolate societies from “dangerous news” totally lose meaning in today’s world – using the slogan “reduced to the dimension of global village”. One fact is certain however, prior to necessity of

changes implicated by "clash with the West – that despite fanatical resistance of fundamentalists or followers of different forms of re-Islamization, it will be difficult for the Moslem world to move backwards.

Bibliografia:

- M.S. Abdullah, *Frau: Islamisch*, w: A. Th. Khoury (red.), *Lexikon religiöser Grundbegriffe: Judentum, Christentum, Islam*, Graz–Wien–Köln 1987, ss. 269–277 (tłum. polskie: *Kobieta*, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm–chrześcijaństwo–islam*, Warszawa 1998, ss. 409–418).
- W. Bar, *Wolność religijna w Dar al-Islam. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin: Wyd. Polihymnia 2003.
- A. Barska, *Status kobiety w tunezyjskim systemie obyczajowo-obrzędowym*, Opole 1994.
- A. Bouhdiba, *Die Stellung der Frau im Islam*, w: R. Kurzbrock (red.), *Die Institution der Ehe*, Berlin 1979.
- A. Dłużewska, *Kobieta w Tunezji*, Warszawa 1998.
- A.A. Engineer, *The Rights of Women in Islam*, New Delhi 1992.
- Gh. Finianos, *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, Bordeaux 2002.
- Gh. Finianos, *Statut juridique et théologique de la femme en islam. Introduction*, [b.m.d.w].
- F. Heiler, *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, Berlin 1977.
- Th.P. Hughes, *Lexikon des Islam*, Wiesbaden 1995, ss. 200–204.
- H.A. Jawad, *The Rights of Women in Islam*, Houndmills 1998.
- A.Th. Khoury, *Frau*, w: A. Th. Khoury, L. Hagemann, P. Heine [red.], *Islam-Lexikon*, t. 1, Freiburg–Basel–Wien 1991, ss. 250–253.
- F. Mansur, *La condition de la femme dans l'islam*, Paris 1913.
- N. Minai, *Women in Islam. Tradition and Transition in the Middle East*, New York 1981.
- A. Mrozek-Dumanowska, *Kobiety krajów pozaeuropejskich wobec problemów współczesności*, Warszawa 1995.
- R. Rieplhuber, *Die Stellung der Frau in den neutestamentlichen Schriften im Koran*, Altenberge 1986.
- N. Sa'dāwī, *La femme arabe en révolte*, tłum. M. Th. Hirsch, w: *Islam et famille, Etudes Arabes - Dossiers*, Roma 1994, ss. 123–135.
- M. Ḍalūt, *Al-Islam, aqida wa-ḍarī'a*, Kair 1400/198010.
- Ch. Waddy, *Women in Muslim History*, London 1980.
- W. Walther, *Kobieta w islamie*, tłum. J. Szymańska, Warszawa 1982.

ZNACZENIE ŚRODKÓW KOMUNIKACJI SPOŁECZNEJ W OCENIE TEOLOGII KATOLICKIEJ

Współczesny świat to epoka medialna. To stwierdzenie oznacza, że istotnym czynnikiem kształtującym dzisiejszą cywilizację są środki masowego przekazu, zwane też środkami komunikacji społecznej, bądź „masmediami”. Od początku dziejów ludzkości różne cywilizacje odczuwały i odkrywały ważną potrzebę szybkiej komunikacji, aby móc przekazać ważne informacje (np. rysunki na skalach w jaskiniach, murzyńskie „Tam-tamy”, indiańskie „znaki dymne”, pismo [od hieroglifów po alfabet łaciński], listy, dyliżanse pocztowe, latarnie morskie, alfabet Morse’a, telegraf itp.). Otrzymanie odpowiedniej informacji decydowało o ważnych sprawach społecznych, nawet „być, albo nie być” jakiegoś plemienia, narodu.

Środki komunikacji zatem posiadają ogromne znaczenie oraz stanowiły i stanowią istotne oddziaływanie na człowieka, zarówno w wymiarze konkretnej jednostki jak również w odniesieniu do określonego narodu, czy społeczności międzynarodowej. Wyrazem tego jest powiedzenie, że masmedia są „czwartą władzą” społeczną, natomiast coraz mocniej lansuje się określenie, że tak naprawdę, to one stają się **Pierwszą Władzą** w dobie dzisiejszych relacji społecznych. Wpływ mediów jest tak silny, że nie ma dziś dziedziny życia, która mogłaby się obejść bez środków informacji. Obecnie każdy rząd, wszystkie partie, stowarzyszenia, każde miasto, gmina, zakony, parafie, kluby sportowe, przedsiębiorstwa, sklepy, sieci handlowe, wojsko, policja, szkoły posiadają własny system informacyjny (strony internetowe, czasopisma). Środki przekazu osiągnęły ponadto znaczenie nie tylko jako główne narzędzie informacyjne, ale też jako czynnik formacyjny. Są przewodnikiem i natchnieniem w zachowaniach indywidualnych, rodzinnych i społecznych. Warunkują i kształtują wzrastanie nowych pokoleń. Dlatego jest faktem, że współczesny człowiek „nie ucieknie” od mediów, musi się z nimi oswoić, aby stały się one narzędziem posłusznym mu w rozwoju osobistym, społecznym, cywilizacyjnym.

1. Określenie istoty mediów społecznych, ich roli i zadań.

Czym zatem są środki masowego przekazu, jakie są ich rodzaje i jakie zadania winny spełniać? W omówieniu tego zagadnienia nie sposób pominąć ważnego dokumentu Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu pt. *Etyka w środkach społecznego przekazu* z 4 czerwca 2000r., gdzie czytamy: „Trudno przecenić wpływ środków społecznego przekazu. To przy ich udziale ludzie stykają się z innymi ludźmi i z wydarzeniami, kształtują swoje poglądy i wartości. Nie tylko przekazują i przyjmują informacje i idee za pośrednictwem tych narzędzi, ale często postrzegają samo swoje życie jako doświadczenie medialne (por. *Aetatis novae*, 2) [podkr. autora]. Postęp techniki sprawia, że środki przekazu w szybkim tempie coraz bardziej się rozpowszechniają i stają się coraz potężniejsze. «Powstanie społeczeństwa informatycznego to prawdziwa rewolucja kulturowa» (Papieska Rada ds. Kultury, *O duszpasterskie spojrzenie na kulturę*, 9); jest też możliwe, że imponujące wynalazki XX w. były jedynie wstępem do tego, co przyniesie nowe stulecie. Zasięg i różnorodność mediów, do jakich mają dostęp ludzie w krajach zamożnych, już dziś budzi zdumienie: książki i czasopisma, telewizja i radio, filmy, kasety wideo i magnetofonowe, płyty CD, elektroniczne formy przekazu rozpowszechniane za pośrednictwem fal radiowych, systemów kablowych, satelitów i Internetu (telefony komórkowe, radiostacje). Ten szeroki nurt niesie z sobą treści sięgające od informacji w ścisłym sensie po programy rozrywkowe, od modlitwy po pomogografię, od kontemplacji po przemoc. Zależnie od tego, jak ludzie korzystają z mediów, mogą kształtować w sobie postawy solidarności i współczucia albo zamykać się w narcystycznym, pozbawionym zewnętrznych odniesień świecie, poddając się bodźcom o niemal narkotycznym oddziaływaniu. Nawet ci, którzy stronią od mediów, nie mogą uniknąć kontaktu z tymi, którzy pozostają pod ich głębokim wpływem” (p. 2). Dzięki mediom (zwłaszcza telewizji) informacje o tym, co się dzieje w świecie, można uzyskać na bieżąco, co więcej, można w nich uczestniczyć z wielkim stopniem zaangażowania. Media umożliwiają dostęp do sztuki na wysokim poziomie: teatru, filmu, muzyki. Obrazy przesyłane na odległość pozwalają na oglądanie miejsc, których inaczej nigdy nie mogłoby się zobaczyć, a obrazy przedstawiające wydarzenia losowe, jak np. klęski żywiołowe, wywołują współczucie i pomoc na dużą skalę.

Istotą mediów publicznych jest **komunikacja**, czyli [wg Wł. Kopalińskiego] „technika transportu i łączności; szlaki, środki łączności; przekazywanie wiadomości, myśli; cybernetyczna technika przenoszenia informacji”. Słowo komunikacja ma zatem bardzo bogate i pozytywne znaczenie (z łac. *communicare*: dzielić [coś z kimś], brać udział [w czymś]). Sprzyja nawiązywaniu relacji, zachęca do osobowej obecności, nakazuje się dzielić tym, co jednoczy, tworzy wspólnotę, tworzy *bonum commune* (dobro wspólne). Na tej podstawie można pokusić się

o następującą definicję mediów publicznych: są to wszelkie środki techniczne i elektroniczne, wynalezione i wykorzystywane przez człowieka w celu przekazywania informacji o rzeczywistości otaczającego świata, służące tworzeniu i budowaniu relacji interpersonalnych, z uwzględnieniem dobra wspólnego obejmującego tak pojedyncze osoby ludzkie, jak i całe społeczeństwa.

Z tej definicji wynika, że masmedia są narzędziem, zależnym i sterowanym przez człowieka, że są bardzo potrzebne dla poznawania realiów otaczającego nas świata i mają służyć dobru człowieka. Z tej definicji, konsekwentnie należy ukazać zadania i cele środków społecznego przekazu. Wyżej wymieniony dokument Papieskiej Rady stwierdza wyraźnie, że „media są powołane, by służyć ludzkiej godności, pomagając ludziom dobrze żyć i uczestniczyć jako osoby w życiu społeczności. Media czynią to, gdy skłaniają ludzi do uświadomienia sobie własnej godności, wrażliwości na innych, kultywowania postawy wzajemnej odpowiedzialności i kształtowania w sobie osobistej wolności, szacunku dla wolności innych i zdolności do dialogu. Środki społecznego przekazu mają ogromną zdolność wspomagania człowieka w dążeniu do szczęścia i do realizacji samego siebie” (p. 6).

Warto zatem wskazać, jak korzystne skutki oddziaływania mediów ma miejsce właśnie w sferze ekonomii, polityki, kultury, oświaty i religii.

Ekonomia. Media odgrywają nieodzowną rolę w gospodarce rynkowej. Środki przekazu wspomagają działalność gospodarczą i handel, pozwalają pobudzać wzrost gospodarczy, podnosić zatrudnienie i zamożność społeczeństwa, skłaniają do podnoszenia jakości istniejących towarów i usług oraz do tworzenia nowych, stymulują odpowiedzialną konkurencję, która służy interesowi publicznemu, i pozwalają ludziom dokonywać przemyślanych wyborów, gdyż informują ich o możliwości nabycia określonych wyrobów i o ich zaletach. Mówiąc krótko, złożony system gospodarki krajowej i międzynarodowej nie mógłby dziś funkcjonować bez mediów. Likwidacja mediów doprowadziłaby do załamania podstawowych struktur gospodarczych, przynosząc ogromne szkody niezliczonym ludziom i społeczeństwu.

Polityka. Środki przekazu przynoszą korzyść społeczeństwu ułatwiając świadomy udział obywateli w życiu politycznym. Są niezbędne we współczesnych społeczeństwach demokratycznych. Dostarczają informacji o problemach i wydarzeniach społecznych, o osobach sprawujących urzędy i kandydujących na stanowiska publiczne. Pozwalają rządzącym porozumiewać się ze społeczeństwem w pilnych sprawach szybko i bezpośrednio. Są ważnymi narzędziami kontroli publicznej, gdyż ujawniają przypadki niekompetencji, korupcji czy nadużycia zaufania, a zarazem wskazują przykłady kompetencji, działania w interesie publicznym i sumiennosci.

Kultura. Nie ulega wątpliwości, że środki społecznego przekazu pozwalają ludziom obcować z literaturą, dramatem, muzyką i sztuką, które w znacznej części pozostawałyby dla nich niedostępne; w ten sposób wspomagają rozwój

człowieka w takich dziedzinach, jak wiedza, kultura i piękno. Chodzi tu nie tylko o prezentacje klasycznych dzieł sztuki i dorobku nauki, ale także o zdrowe formy popularnej rozrywki, informacje praktyczne, które gromadzą rodziny, pomagają ludziom rozwiązywać codzienne problemy, podnoszą na duchu chorych, ludzi żyjących w odosobnieniu i starszych, łagodzą monotonię życia. Media pozwalają też społecznościom etnicznym kultywować i celebrować swoje tradycje kulturowe, dzielić je z innymi i przekazywać następnym pokoleniom. Wprowadzają zwłaszcza dzieci i młodzież w dziedzictwo kulturowe.

Oświata. Media są ważnymi narzędziami oświaty, od szkoły po miejsce pracy, i na różnych etapach życia kształtują wiedzę nowych pokoleń. Dzieci przedszkolne uczące się podstaw czytania i matematyki, młodzi próbujący zdobyć wykształcenie zawodowe lub akademickie, osoby starsze starające się poszerzyć swą wiedzę w późniejszych latach życia – wszyscy oni i wielu innych mają dostęp dzięki mediom do bogatego i nieustannie rosnącego wyboru źródeł wiedzy. Media są powszechnie stosowanymi narzędziami nauczania w wielu szkołach, zaś poza murami szkół środki przekazu, w tym także internet, pokonują bariery odległości i izolacji, otwierając dostęp do wiedzy mieszkańcom wsi na niedostępnych obszarach, ludziom zmuszonym do przebywania w domu, więźniom i wielu innym.

Religia. Religijność wielu ludzi bardzo się wzbogaca dzięki mediom, które są źródłem wiadomości i informacji o wydarzeniach, ideach i osobowościach z życia religijnego oraz służą jako narzędzia ewangelizacji i katechezy. Dzień po dniu dostarczają inspiracji, niosą otuchę i stwarzają sposobności do modlitwy ludziom zmuszonym do pozostawania w domach lub w instytucjach publicznych. Istnieją też pewne szczególne sytuacje, w których media przyczyniają się do duchowego wzbogacenia ludzi. Na przykład ogromne rzesze telewidzów na całym świecie w pewnym sensie uczestniczą w ważnych wydarzeniach z życia Kościoła, regularnie transmitowanych z Rzymu za pośrednictwem satelitów. Na przestrzeni lat media przekazywały też niezliczonym milionom odbiorców słowa Ojca Świętego i obrazy jego apostoelskich podróży po świecie.

We wszystkich tych dziedzinach: ekonomicznej, politycznej, kulturowej, edukacyjnej i religijnej a także w innych, media są i mogą być narzędziem budowania i umacniania ludzkiej społeczności. W istocie rzeczy wszelki przekaz społeczny powinien służyć wspólnocie między ludźmi. Dlatego powinnością wszystkich stron uczestniczących w procesie przekazu społecznego jest włączyć się w dialog o społeczny status mediów i podporządkować się prawdzie o tym, co winno być w nich dobre. W taki sposób media mogą spełnić swój obowiązek «głoszenia prawdy o życiu, o ludzkiej godności, o prawdziwym znaczeniu naszej wolności i wzajemnej zależności» (Jan Paweł II, *Orędzie na XXXIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1999 r.*). W praktyce dokonuje się to przez oddziaływanie na życie ludzkie w następujących płaszczyznach:

- informacyjnej – informują o bardzo wielu sytuacjach i wydarzeniach, przez co ludzie wiele dowiadują się i posiadają określoną świadomość o tym, co się dzieje w świecie
- edukacyjnej – przekazują i popularyzują obszerną wiedzę naukową, gospodarczą, społeczną
- opiniotwórczej – kształtują opinię publiczną w różnych dziedzinach życia, przekazują treści etyczne
- rozrywkowej – łatwy dostęp do kultury, różnych form rekreacji, zabawy.

Stosunek Kościoła do środków społecznego przekazu jest zasadniczo pozytywny i przychylny. Kościół nie przyjmuje postawy kogoś, kto jedynie osądza i potępia; raczej uważa te narzędzia nie tylko za wytwory ludzkiego geniuszu, ale także za wspaniałe dary Boże i prawdziwe znaki czasów (por. *Inter mirifica*, 1; *Evangelii nuntiandi*, 45; *Redemptoris missio*, 37). Pragnie wspierać tych, którzy pracują zawodowo w środkach przekazu, i w tym celu formułuje pozytywne zasady mające pomagać im w pracy, a zarazem stara się rozwijać dialog, w którym mogą uczestniczyć wszystkie zainteresowane strony. Media bowiem niczego nie robią samorzutnie, są instrumentami, narzędziami stosowanymi tak, jak ludzie chcą je stosować. Dlatego potrzeba nieustannej refleksji nad środkami społecznego przekazu, a zwłaszcza należy uczciwie odpowiedzieć sobie na «najistotniejsze pytania», jakie stawia dzisiejszy postęp techniki: czy w jego rezultacie człowiek «staje się lepszy, duchowo dojrzalszy, bardziej świadomy godności swego człowieczeństwa, bardziej odpowiedzialny, bardziej otwarty na drugich, zwłaszcza dla potrzebujących, dla słabszych, bardziej gotowy świadczyć i nieść pomoc wszystkim» (Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 15). Należy wyjść z założenia, że większość ludzi odgrywających jakąkolwiek rolę w przekazywaniu to jednostki rzetelne, pragnące postępować właściwie. Urzędnicy publiczni, osoby kształtujące decyzje polityczne i kierujące przedsiębiorstwami starają się działać w interesie publicznym, tak jak go rozumieją. Czytelnicy, słuchacze i widzowie chcą dobrze wykorzystywać swój czas dla osobistego wzrostu i rozwoju, aby dzięki temu ich życie było szczęśliwsze i bardziej twórcze. Rodzice troszczą się o to, aby treści przenikające do ich domów za pośrednictwem mediów służyły dobru ich dzieci. Większość zawodowych pracowników środków przekazu pragnie wykorzystywać swoje talenty w służbie ludzkiej rodzinie i niepokoi się narastającymi naciskami ekonomicznymi i ideologicznymi, które prowadzą do obniżenia obowiązujących standardów etycznych w wielu sektorach środków przekazu.

Wszyscy ci ludzie dokonują niezliczonych wyborów dotyczących środków przekazu. Ich treść jest różna dla poszczególnych grup i jednostek, ale wszystkie te wybory mają swój ciężar etyczny i podlegają ocenie moralnej. Aby poprawnie wybrać, dokonujący wyborów muszą «znać zasady porządku moralnego i ściśle je wcielać w życie» (por. *Inter mirifica*, 4). Kościół wnosi w tę debatę

wiele elementów. Wnosi długą tradycję mądrości moralnej, zakorzenionej w Bożym objawieniu i refleksji ludzkiej (por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 36–48). Jej częścią jest znaczny i wciąż rosnący dorobek nauki społecznej, stanowiącej przez swoje teologiczne ukierunkowanie silną przeciwwagę dla «rozwiązania «ateistycznego», które pozbawia człowieka jednego z jego podstawowych wymiarów, mianowicie wymiaru duchowego, [a także dla] rozwiązań permissywnych i konsumistycznych, które różnymi argumentami próbują przekonać o wolności i niezależności od wszelkiego prawa i od Boga» (Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 55). Tradycyjna nauka Kościoła nie ma być jedynie instancją osądzającą, ale raczej pragnie służyć mediom. Dlatego «kultura mądrości właściwa Kościołowi może uchronić medialną kulturę informacji przed stanieniem się jedynie bezsensownym gromadzeniem faktów» (Jan Paweł II, *Orędzie na XXXIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 1999 r.).

2. Najważniejsze zagrożenia medialne

Pozytywna wartość mediów, jako narzędzi cywilizacyjnych, spotyka się niestety z poważnymi zagrożeniami, jakie rodzą się wskutek niewłaściwego sterowania lub korzystania z tych narzędzi. Ks. prof. Balter stwierdza, że istotna trudność w posługiwaniu się mediami polega na tym, że środki te są nieomal wszechobecne, dostępne na każdym kroku, niekontrolowalne... Są podobne do zapalek, które w ręku dziecka, przecież nie do końca mającego świadomość, co może z nimi zrobić, mogą stawać się zarzewiem wielkiego pożaru, niszczącego otoczenie, dom, wreszcie nawet boleśnie zranić, a nawet zabić samo dziecko. Nieumiejętne podejście osób dorosłych, bez dystansu i roztropności, a brak wychowania dzieci i młodzieży do racjonalnego korzystania z mediów powoduje poważne kryzysy osobowościowe, rodzinne, społeczne. Zamiast służyć dobru człowieka, stają się one powolną, ale konsekwentną „techniczną trucizną”. Bez etycznego formowania człowieka w zakresie środków społecznego przekazu (a w każdej dziedzinie potrzeba moralności) człowiek zagubi się i nie odnajdzie dobra i prawdy w nich, lecz podda się ich manipulacji, tzn. tych, którzy przez te środki będą chcieli osiągnąć określone cele: gospodarcze, ekonomiczne, polityczne, obyczajowe.

Wyliczono, że statystyczny obywatel nowoczesnego państwa poświęca masowym mediom około 3–5 godzin dziennie. Inaczej mówiąc konsumowanie oferty prasy, radia, telewizji, komputera, Internetu zajmuje trzecią pozycję w ramowym planie czasowym dnia (po śnie i pracy-naucze). Tak długi kontakt z mediami musi pozostawić jakiś ślad w osobowości i zachowaniu odbiorców tej oferty zwłaszcza ludzi młodych, jeszcze nieukształtowanych. A jeżeli czas ten jest jeszcze dłuższy, to można zacząć mówić o patologii medialnej, czyli chorobie, nałogu, psychicznej niezdolności do życia we wspólnocie.

Jeśli chodzi o wpływ treści przekazywanej przez środki komunikacji społecznej, to zdania są podzielone. Na pewno należy odrzucić dwie skrajne tezy, 1° że środki te „bezpośrednio wpływają na człowieka i determinująco kształtują jego osobowość” 2° że wpływ mediów na człowieka jest niewielki, marginalny, gdyż zawsze może on wybierać i w swojej wolności decydować, jakie treści kształtują jego osobowość. Prawda jak zawsze jest pośrodku. Oznacza to, że między mediami a odbiorcami dokonuje się swego rodzaju **stała negocjacja znaczeń i wartości**. W zależności od dojrzałości człowieka i jego wrażliwości w czasie tego negocjacyjnego oddziaływania media kreują pewną rzeczywistość, a człowiek zawsze się do tego jakoś ustosunkowuje, albo to aprobuje, albo neguje, bądź ogląda coś z przyjemnością, bądź coś go denerwuje. Są też przekazy obojętne, ale i tak one nie są bez znaczenia. Nawet jeśli jakiś program nie narzuci odbiorcy określonego poglądu na jakąś sprawę, to zawsze może skutecznie zablokować dopływ takich informacji, które byłyby sprzeczne z prezentowanym poglądem, bądź pokazywałyby go z innej strony. A przez uporczywe powtarzanie określonych treści mogą niejednokrotnie zacząć rodzić się wątpliwości, znużenie i w konsekwencji pytanie: a może to prawda? W myśl powiedzenia: kłamcie, a zawsze coś z tego pozostanie. Nie można zapomnieć, że w ludzkiej psychice istnieje tzw. podświadomość, która rejestruje wiele bodźców poza świadomością, a następnie bodźce te odzywiają się w różnych sytuacjach i okolicznościach. Zwłaszcza u dzieci, rzeczywistość techniczno-medialna jest dla nich abstrakcyjna, ale zarazem zaborcza. Potrafi zawładnąć ich czasem, zdeorganizować życie, podporządkować inne czynności, ale także rozbudzać rozmaite pragnienia i chęć posiadania różnych rzeczy i dóbr, pozostawiając na uboczu inne wartości ludzkiego trudu i poświęcenia. Niebezpieczeństwa tego rodzaju dotyczą małych odbiorców, ponieważ nie potrafią samodzielnie wybierać, wartościować i oceniać przekazywanych im informacji.

Chyba najprostszym przykładem w zakresie oddziaływania mediów na człowieka są reklamy. Czyż firmy wydawałyby ciężkie setki tysięcy złotych na reklamy, gdyby one rzeczywiście nie oddziaływały na odbiorcę? Byłoby to czystą głupotą! A funkcjonowanie reklam jest bardzo proste: krótkie, nie przegadane, sugestywne, „ubrane” na pozór w banalne hasła i dialogi scenki wchodzą bardzo łatwo do ludzkiej pamięci na długi okres czasu. Oczywiście, że reklamowanie czegoś nie jest od razu czymś niemoralnym, choć czasem mogą być tu stosowane techniki niemoralne, manipulacyjne. Pozytywnym skutkiem reklam jest na pewno ich charakter informacyjny, zachęcający do nowych możliwości. Niemniej jednak reklama może uzależniać, wypaczać zachowania i dobre obyczaje poprzez lansowanie często swobodnego czy rozrzuconego stylu życia ograniczającego się konsumpcjonizmu.

Innym zagrożeniem mediów na człowieka jest manipulacja opinią publiczną. Często posługują się one tzw. półprawdą (co to tak naprawdę znaczy?!) albo

jeszcze gorzej: podają nieprawdę jako prawdę, powołując się na tzw. „autorytet życia publicznego”. Przykładem manipulacji są audycje, które wprowadzają w błąd opinię ludzką przez odpowiednie wyreżyserowanie akcji i położenie akcentów uczuciowych na sytuację sprzeczną z obiektywną moralnością. Przykładem tego mogą być programy, w których o moralnej kwalifikacji czynu jednostki decyduje publika, a nie obiektywne normy moralne. Manipulacją jest niekiedy tworzenie programów, które na początku miały służyć dobrej sprawie, ale potem nastąpiło obniżenie poziomu dla osiągnięcia sensacyjności.

Konsekwencją tego są ostrzeżenia wielu socjologów i psychologów, że media poprzez manipulację:

- przedstawiają odbiorcy nieprawdziwy obraz rzeczywistości, wyselekcjonowany, cząstkowy, często wypaczony, tendencyjny;
- preferują „czarny” obraz rzeczywistości – z dominacją zła nad dobrem: ludzkich słabości i grzechów nad cnotami i zaletami;
- kreują na idolów i bohaterów osoby preferujące anty-wartości wychowawcze, prezentując ich nihilizm moralny, inne „seksualne zorientowanie” oraz nastawienie na *mieć – używać*, a nie *być*;
- podkopują uświęconą tradycją chrześcijańską i zakotwiczoną w kulturze europejskiej fundament życia społecznego: małżeństwo i rodzinę;
- prowadzą do marnotrawstwa czasu na niebywałą skalę.

Kończąc omawianie zagrożeń medialnych należy jeszcze omówić problematykę uzależnienia się od komputera. Jest ona związana z komputeryzacją większości dziedzin życia. Problem dotyczy również uzależnienia od internetu, od programowania, gier komputerowych czy uzależnienia hakerskiego. Komputer traktuje się głównie jako rozrywkę i formę odpoczynku. Zabawa komputerowa i „wędrowanie” po internecie zdominowały inne formy zainteresowań i sposoby spędzania wolnego czasu. Zatriumfowała „komputeromania”, której wpływ zwłaszcza na młode pokolenie jest niepokojący, bo często bardzo negatywny.

Obok szybkiego przepływu informacji, dostępności danych, w internecie pojawiają się elementy takie, jak: pornografia, niekontrolowane treści obyczajowe stron internetowych, atrakcyjne strony sekt, seanse internetowe o destrukcyjnych treściach. Coraz częściej w rodzinach spotyka się sytuacje, kiedy kilkunastoletnie dzieci chcą poszukać wiadomości na jakiś temat, nie czują już potrzeby pytania rodziców, bowiem siadają do komputera i łączą się z internetem, w którym mogą znaleźć wszystko. Niestety, w logice komputerowej, która łatwo wciąga i zachwyca, nie ma miejsca na dobro i zło. Podstawową miarą rzeczywistości komputerowej jest skuteczność działania. Komputerowi jest obojętne, czy konkretne sprawne działanie ma służyć celom dobrym, czy też złym. Coraz częstsze wrażenie wystarczalności kontaktu z komputerem ułatwia przejęcie przez człowieka postawy działania kierującej się nadrzędną zasadą «łogiki skuteczności» oraz «myślenia bezetycznego».

Podobnie niebezpieczne dla zdrowia psychicznego człowieka, zwłaszcza młodego, są gry komputerowe. Większość gier oparta jest na prymitywnej „zabawie” w strzelanie i zabijanie. Ich powszechność sprawia, że niemożliwa jest pełna kontrola ich funkcjonowania, a one ukazują świat w sposób niezwykle różnicowany, lansując beztroskę, przemoc bądź okrucieństwo. W grach bardzo szkodliwy, lecz ogromnie rozpowszechniony jest akcent brutalności i okrucieństwa. Są to propozycje z gatunku «bij-zabij», oferowane niezależnie od klasy sprzętu. Realizm przedstawianych na ekranie obrazów i dokładność unicestwiania – przeciwników zależy od klasy wyposażenia sprzętu. Wśród gier przeważają programy zawierające najczęściej elementy okrucieństwa i przemocy.

Wpływ gier na postawy i zachowania dzieci i młodzieży zaznacza się przede wszystkim w sferze zachowań zewnętrznych. Wielość scen agresji wyrabia przekonanie o powszechności agresji oraz powoduje utratę wrażliwości na ból, cierpienie czy przemoc. Sceny takie, przedstawione z obojętnością, ułatwiają naśladowanie agresywnych zachowań. Polskie badania nad oddziaływaniem gier komputerowych prowadzone są od kilku lat w Katedrze Psychologii Wychowawczej i Rodziny KUL. Badania te pokazują, że chłopcy (12–14 lat) korzystający z gier, które angażują gracza w akty przemocy, byli bardziej impulsywni w działaniu, nastawieni na podporządkowanie sobie innych, wykazywali większą koncentrację na sobie i swoich potrzebach (egocentryzm) oraz niższy poziom empatii niż chłopcy, którzy zupełnie nie bawili się grami komputerowymi. Inne badania pokazały, iż chłopcy zajmujący się grami komputerowymi mają poważne trudności w kontaktach społecznych – są bardziej narcystyczni i obojętni na drugiego człowieka, nastawieni bardziej na rywalizację niż współdziałanie z innymi. Chłopcy ci również częściej mają trudności w nawiązywaniu i podtrzymywaniu bliskich relacji emocjonalnych w swojej rodzinie, co więcej, prezentują wyraźne cechy wyizolowania się z życia rodzinnego.

Zmiany w osobowości pod wpływem gier komputerowych mogą mieć charakter trwały. Osoby, które w dzieciństwie zajmowały się grami zawierającymi przemoc, jako ludzie dorośli częściej przejawiają postawy agresywne wobec innych, zwłaszcza w sytuacjach konfliktowych, i częściej wchodzi w konflikt z prawem. Wskazuje się zatem, że zabawa grami komputerowymi zawierającymi przemoc może wpływać na kształtowanie się zaburzeń zachowania pod postacią wyraźnie antyspołecznych i agresywnych zachowań.

Oddziaływanie gier jest o wiele silniejsze niż oddziaływanie przemocy oglądanej w telewizji. Jest to spowodowane tym, że podczas zabawy użytkownik aktywnie uczestniczy w grze komputerowej. Gracz nie tylko ogląda przemoc, ale przede wszystkim sam jej wirtualnie dokonuje na ekranie komputera kierując bohaterem, z którym się utożsamia. Samodzielnie podejmuje decyzję o formach tej przemocy i doborze środków. Wskutek wielokrotnego powtarzania aktów agresji i destrukcji następuje odwrażliwienie i znieczulenie na kwestię własnej

śmierci. Kiedy gracz zabija w ten sam sposób po raz tysięczny, staje się to dla niego obojętne emocjonalnie, ponieważ przyzwyczaił się do takich działań i są one konieczną umiejętnością potrzebną do przeżycia w brutalnym świecie gier komputerowych. Co gorsze w świecie gier komputerowych nie umiera się – zawsze można się „zresetować” i zabijać na nowo lub na nowo być uśmiercanym. Dlatego uzależnienie od gier komputerowych porównuje się do innych uzależnień ze względu na istnienie wielu podobieństw. Gry komputerowe określa się czasem w literaturze jako „elektroniczne LSD”, czyli elektroniczny narkotyk.

3. Podstawowe zasady etyczne w odniesieniu do środków masowego przekazu

Tak ukazany świat mediów, zarówno od swej pozytywnej, jak i negatywnej strony wymaga poważnej troski ludzi odpowiedzialnych za wychowanie młodych pokoleń oraz za kształtowanie życia społecznego i kulturowego ludzi dorosłych. Troska ta wyraża się w wypracowaniu ważnych zasad etycznych w zakresie środków i technik medialnych. Nawet dla rozumnych ludzi dobrej woli nie zawsze jest jasne, jak należy stosować zasady i normy etyczne w konkretnych przypadkach. Potrzebna jest ciągła refleksja, dyskusja i dialog pracowników mediów, etyków i moralistów, odbiorców przekazu i innych, których te sprawy dotyczą. Owocem tej refleksji, na obecnym etapie, są następujące zasady etyczno-medialne:

a) Przekaz społeczny **musi być prawdziwy**, ponieważ prawda jest istotnym warunkiem indywidualnej wolności i autentycznej wspólnoty między ludźmi. Miarę prawdy przykładać należy nie tylko do treści przekazu (komunikatu) i do samego procesu przekazu (tzn. do sposobu, w jaki dokonuje się komunikacja), ale również do skutków związanych często z rozległymi kwestiami politycznymi, ekonomicznymi, społecznymi i kulturowymi.

b) Celem i miarą stosowania środków społecznego przekazu jest **ludzka osoba i społeczność**; komunikacja powinna przebiegać od osoby do osoby i służyć integralnemu rozwojowi osób. Każdemu należy dać możliwość wzrostu i rozwoju, który pozwala uzyskać pełen zakres dóbr fizycznych, intelektualnych, emocjonalnych, moralnych i duchowych.

c) Dobro osób nie może być urzeczywistnione w oderwaniu od wspólnego dobra społeczności, do której należą. Osoby pracujące w środkach przekazu i kształtujące ich politykę **muszą służyć** rzeczywistym potrzebom i interesom zarówno jednostek, jak i grup, na wszystkich płaszczyznach i we wszystkich dziedzinach.

d) Istotnym **obowiązkiem moralnym mediów** jest dostrzeganie potrzeb i interesów tych, którzy są szczególnie bezbronni: ubogich, starszych i nie narodzonych, dzieci i młodzieży, uciśnionych i zepchniętych na margines, chorych

i niepełnosprawnych, a także rodzin i społeczności religijnych. Niejednokrotnie media ponoszą część winy za utrzymywanie się takich przejawów zła, jak ubóstwo, analfabetyzm, represje polityczne i łamanie praw człowieka, konflikty między różnymi ugrupowaniami i religiami, niszczenie tubylczych kultur.

e) Podstawowym postulatem powinno być zawsze **popieranie wolności słowa**, ponieważ „gdy ludzie zaspokajają naturalną skłonność do wymiany poglądów i wyrażania swoich opinii, nie tylko korzystają z należnego im prawa, ale spełniają także określoną powinność społeczną” (*Communio et progressio*, 45). Jednakże z etycznego punktu widzenia postulat ten nie jest normą absolutną i niepodważalną. Istnieją przypadki takie jak oszczerstwo i pomówienie, treści podsycające nienawiść i konflikty między jednostkami i grupami, treści nieprzyzwoite i pornografia, obrazy wynaturzonej przemocy, gdy nie może być mowy o żadnym prawie do komunikacji. Jest też oczywiste, że wolność słowa powinna być zawsze podporządkowana takim zasadom, jak prawda, uczciwość i poszanowanie prywatności.

f) Zawodowi pracownicy środków przekazu **powinni czynnie uczestniczyć w kształtowaniu i wprowadzaniu w życie kodeksu etycznego** postępowania w swoim zawodzie, współpracując z przedstawicielami władz publicznych. Również instytucje religijne i inne grupy powinny brać udział w tym nieustannym procesie.

g) Istotna zasada to **obiektywność i równy dostęp do przekazu społecznego**. Na wszystkich poziomach udział w mediach powinien być zorganizowany i systematyczny oraz dobrze odzwierciedlać interesy wszystkich stron, a nie faworyzować określonych grup. Ta zasada znajduje dobre zastosowanie zwłaszcza w wymiarze lokalnym. Miejskowe media winny ukazywać środowisko lokalnego życia, jego problemy gospodarcze i społeczne, uznane przykłady osób ze społeczności lokalnej, historię poszczególnych rejonów, gmin, miast, dobre tradycje, zwyczaje itp.

h) W trosce o formację społeczeństwa środki przekazu muszą „**starać się porozumiewać z ludźmi**, a nie tylko mówić do nich. Oznacza to, że powinny poznawać potrzeby ludzi, rozumieć ich dążenia i we wszystkich formach komunikacji okazywać delikatność, jakiej wymaga ludzka godność” (Jan Paweł II, *Przemówienie do specjalistów w dziedzinie środków przekazu*, Los Angeles, 15 września 1987 r.).

i) Decyzje dotyczące treści przekazywanych przez media oraz polityki w tej dziedzinie nie powinny być kształtowane wyłącznie przez czynniki rynkowe i ekonomiczne, czyli przez zysk. Nie może być dobre tylko to, co się dobrze sprzedaje i ma największą oglądalność. Środki społecznego przekazu **muszą pozostać forum wymiany idei i informacji**, gromadzącym jednostki i grupy, sprzyjającym solidarności i pokojowi.

j) Internet budzi niepokój z powodu jego radykalnie nowych konsekwencji, takich jak utrata samoistnej wartości poszczególnych informacji, uniformizacja

i monotonia przekazywanych treści, zredukowanych do czystej informacji, co wpływa na osłabienie relacji międzyludzkich. Nacisk wychowawczy i państwa kontrola w tym zakresie jest bardzo ważna i konieczna.

k) **Powinnością odbiorców społecznego przekazu jest rozeznanie i wybór.** Odbiorcy winni gromadzić informacje na temat mediów ich struktur, sposobów działania i treści oraz dokonywać odpowiedzialnych wyborów, kierując się zdrowymi kryteriami etycznymi, które wskazują, co warto czytać, co oglądać i czego słuchać.

l) **Zasadniczym obowiązkiem rodziców jest prawidłowe kształtowanie sumień dzieci i rozwijanie w nich zmysłu krytycznego;** aby uczyły się oceniać media i korzystać z nich. Dla dobra dzieci i swojego własnego rodzice muszą przyswajać sobie i praktykować umiejętności krytycznych widzów, słuchaczy i czytelników, odgrywając w swoich domach rolę wzorców rozsądnego korzystania z mediów. Stosownie do swego wieku i okoliczności nie tylko dzieci i młodzież powinny przechodzić formację medialną ale również rodzice. Dla całych rodzin pomocne może być wspólne studiowanie i omawianie problemów i korzyści, jakie niosą środki przekazu.

m) **Katolicy podobnie jak inni obywatele mają prawo do swobodnego wypowiadania się,** z czym wiąże się prawo do dostępu do mediów. Dotyczy to także wyrażanie opinii o tym, co jest dobre dla społeczeństwa, z zachowaniem należytej troski o czystość wiary i obyczajów, szacunku dla pasterzy oraz dbałości o wspólne dobro i godność osób. Nikt nie ma prawa przemawiać w imieniu Kościoła ani sugerować, że jest jego rzecznikiem, jeżeli nie został do tego upoważniony zgodnie z prawem; osobiste poglądy nie powinny też być przedstawiane jako nauczanie Kościoła (por. KPK kan. 227).

Te podstawowe zasady etyki medialnej wyznaczają zatem właściwe postępowanie w sferze społecznej komunikacji i przekazu i są jednym z czynników pozwalających na prawidłowe z nich korzystanie i ich rozwój, z uwzględnieniem dobra ludzkiej osoby. Trzeba zatem sprzyjać formacji ludzkich sumień, aby w mediach odnaleźć to, co budujące, a unikać i wypierać to wszystko, co niszczy dobro, godność i świętość osoby ludzkiej. We współczesnym świecie jest to jedno z najważniejszych zadań moralnych stojące przed Kościołem, społeczeństwem (państwem) i pojedynczym człowiekiem.

Summary

Paweł Salamon OFM Conv – Kraków

The Role of Mass Media in the Perspective of Catholic Theology

The contemporary world is the era of mass media. This statement emphasizes that the important elements shaping today's civilization are media of social communication also known as mass media. The essence of public media is

communication (i.e. according to the Wł. Kopalinski's dictionary) "the technique of transport and communication; trails, means of communication; relating news, thought; numerical techniques of sending information." This is conducive to initiation of relationships, encouragement of personal presence, demands sharing what is unifying, creates community, creates bonum commune (common good). Based on this one can present the definition of public media: these are all technical and electronic means discovered and utilized by man for the purpose of relating information about the reality of the surrounding world, serving creation and building of interpersonal relationships, taking into account the common good encompassing individual people as well as the whole society.

Media is and has the potential to be a tool of building and strengthening human society. This happens if their main motive is the willingness of "proclaiming the truth of life, human dignity, and real meaning of freedom and mutual dependence" (John Paul II). The Church sees many positive values and advantages in the development of the "information domain," however it detects and shows the serious threat coming from the manipulation by the media and the improper use of what it offers. Therefore, the Pontifical Council of Mass Media issued important document in the year 2000. This document entitled *The Ethics in Mass Media*, presents the Church's position and basic ethical rules pertaining to the functioning of mass media. These rules outline proper conduct in the area of social communication and mass media and are one of the factors allowing for their correct utilization and their development, taking into account the good of the human being and the needs of societal existence.

Bibliografia:

- Balter L., *Problematyczność środków przekazu*, w: „Communio” 6(90) XV(1995), ss. 3-6.
- Czuba K., *Media i władza*, Warszawa 1995.
- Filas R., *Czy powinniśmy się obawiać mediów*, w: „Wychowawca” 6(114) 2002, ss. 6-8.
- Głomska M., *Czy reklamy są potrzebne?*, w: „Wychowawca” 7-8(115-116) 2002, ss.16-17.
- Kopaliński Wł., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 2000.
- Kubińska Z., *Mass media a propaganda*, w: „Wychowawca” 7-8(115-116) 2002, s. 18.
- Lepa A., *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2000.
- Matuszewska B., *Mass media – szanse i zagrożenia dla edukacji*, w: „Wychowawca” 6(114) 2002, ss. 10-13.
- Okarmus I., *Etyka a mass media*, w: „Wychowawca” 3(99) 2001, ss. 4-5.
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu*. (4 czerwca 2000 r.), w: www.opoka.org.pl/biblioteka
- Pamicka U., *Niebezpieczeństwo szklanego ekranu*, w: „Wychowawca” 11(107) 2001, ss. 18-19.
- Puclej J., *Rola etycznego wzorca w mediach*, „Communio” nr 6(90) XV(1995), ss. 78-86.
- Sareło Z., *Mass media - źródła dezintegracji tożsamości osoby*, w: „Communio” 6(90) XV(1995), ss. 39-43.

- Sellin J., *Oddziaływanie środków masowego przekazu na dzieci*, w: „Wychowawca” 1(109) 2002, ss. 18-19.
- Sobecka J., *Oblicze rodziny w mediach*, w: „Wychowawca” 6(114) 2002, ss. 14-16.
- Ulfik-Jaworska I., *Czy gry komputerowe mogą być niebezpieczne?* w: „Wychowawca” 1(109) 2002, ss. 12-15.
- Zwoliński A., *Media – nadzieje i obawy*, w: „Wychowawca” 11(107) 2001, s. 9.

HISTORIA

Symeon Józef Barcik OFMConv

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 12(2003)

FRANCISZKAŃSKIE STUDIUM W KRAKOWIE

Średniowiecze

Franciszkanie przybyli do Krakowa w 1237 r. Było to przejawem dynamizmu zakonu św. Franciszka, a nie zasługą jakiegoś indywidualnego fundatora. Jest to jedyny klasztor franciszkański na ziemiach polskich, który nieprzerwanie trwa do naszych czasów. Wprawdzie i nad tym klasztorem zawisło widmo kasaty po trzecim rozbiore Polski, kiedy to władze austriackie nakazały zakonnikom odejść do innych klasztorów. Uratował wtedy klasztor przed zniesieniem gwardian o. Mikołaj Janowski (1758–1836), wykładowca filozofii i teologii w studium zakonnym, a od 1815 r. profesor w Uniwersytecie Jagiellońskim¹.

Od początku klasztor krakowski był konwentem kustodialnym. Jeszcze przed najazdem Tatarów w 1241 r. na ziemiach polskich powstały trzy ośrodki kustodialne: we Wrocławiu dla Śląska, w Inowrocławiu dla Kujaw i w Krakowie dla Małopolski. Było to o tyle ważne, że w ośrodku kustodialnym zakonnicy odbywali formację duchową i intelektualną. Z nakazu papieży kandydaci do zakonu musieli przed złożeniem ślubów odbyć rok próby². Przepisany wiek do nowicjatu to 14 lat, ale często odstępowano od tej zasady. Formację nowicjuszy prowadził specjalny mistrz, o którego istnieniu w konwencie krakowskim wzmiankują źródła historyczne. Po ukończeniu nowicjatu w tymże klasztorze klerycy odbywali studia teologiczne. Niestety, niewiele danych posiadamy na

¹ A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, w: „W nurcie franciszkańskim”, Kraków 1987, s. 18, 41; S. Barcik, *Franciszkanie w Polsce. Pierwszy etap rozwoju - XIII w.*, w: „W nurcie franciszkańskim”, 8(1999), s. 190.

² *Bullarium franciscanum*, Roma 1759, t. 1, s. 27, 235.

temat tego studium. Prawdopodobnie już od czasów wizytacji generała zakonu Haimo z Faversham (1240–1244) Kraków stał się ośrodkiem studiów. Ks. Kamil Kantak twierdzi, że to studium zakonne można porównać „do szkoły katedralnej i przyjąć dlań kurs trivium wraz z całym sposobem ówczesnego nauczania, w którym różga zajmowała przedniejsze miejsce”. Za moralne i intelektualne kwalifikacje kandydatów do święceń odpowiadał kustosz i on przedstawiał ich biskupowi. Ogólnie można powiedzieć, że wykształcenie u franciszkanów nie ustępowało dominikanom, ani innym zakonom, ale przewyższało poziom intelektualny duchowieństwa diecezjalnego, gdyż – jak zapisał Kantak – „ogół księży świeckich ciągle poprzestawał na rudymenarnym wykształceniu”³.

W XIII wieku poziom religijności wśród ludu w Polsce był bardzo niski. Nie mógł temu zaradzić kler diecezjalny, ponieważ i on stał na niskim poziomie moralnym i intelektualnym, a dotychczasowe zakony nie miały decydującego wpływu na życie religijne, gdyż zakonnicy często byli cudzoziemcami, a ponadto zajmowali się gospodarowaniem w swoich rozległych dobrach. To sprawiło, że zakony żebrzące (franciszkanie i dominikanie) musiały podjąć szeroko zakrojoną chrystianizację mas. Ogromnie ważną sprawą było przygotowanie zakonników do jak najlepszej obsługi duszpasterskiej. Generał zakonu wspomniany Haimo z Faversham przewodniczył obradom na kapitule prowincji czesko-polskiej w 1242 r., gdzie głównym punktem tych obrad były sprawy studium i liturgii. W następnym roku tenże generał, na kapitule generalnej przeprowadził reformy liturgiczne odnośnie odprawiania Mszy św. i modlitw brewiarzowych⁴. Miało to wielki wpływ na atrakcyjność kościołów i klasztorów mendykanckich, które stały się promieniującymi ośrodkami na całą okolicę. W każdym konwencie odprawiano pełne, śpiewane oficjum liturgiczne, co możliwe było tylko w kościołach kanonicznych, ale nie parafialnych. Istotną jednak rolę – jak podkreślił prof. Jerzy Kłoczowski – odgrywały jakość i rodzaj usług duszpasterskich różnego rodzaju. Zakonnicy żebrzący byli specjalnie przez lata przygotowywani w szkołach zakonnych, intelektualnie i praktycznie, do pełnienia tych usług i w tym zakresie otrzymywali zdecydowanie lepszą formację niż inne kategorie księży⁵.

Na czele klasztoru stał gwardian. Prócz niego w klasztorze, zwłaszcza kustodialnym, jakim był konwent krakowski, znajdowali się inni urzędnicy. Byli to – zastępca gwardiana, którego dla odróżnienia od zastępcy prowincjała, nazy-

³ K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. 1, 1237-1517, Kraków 1937, ss. 173-174, 177-178; A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, s. 24, 26; S. Barcik, *Zakon franciszkański w Polsce do 1517 roku*, w: *750 lat franciszkanów w Polsce. Materiały z sympozjum odbytego w dniach 22-23 listopada 1986 roku w Łodzi-Łagiewnikach*, Niepokalanów 1995, ss. 86-87.

⁴ K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, ss. 82-85; A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, s. 27.

⁵ J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich w wiekach średnich*, w: *Kościół w Polsce*, t. 1 *Średniowiecze*, Kraków 1966, s. 478.

wano nie wikariuszem, ale wicegwardianem; ponadto był lektor, kaznodzieja, kantor, zakrystian, spowiednicy i wspomniany już mistrz nowicjuszy⁶.

Kluczową rolę w przygotowaniu i prowadzeniu duszpasterstwa przez księży z zakonów żebrzących odgrywali *lektorzy teologii*. Dobierano ich spośród najzdolniejszych zakonników i kształcono na specjalnych studiach, które praktycznie zakładane były w każdej prowincji. Były to tzw. *studia sollemnia*, a jeżeli te studia były otwarte dla braci z wszystkich prowincji, to wtedy nosiły nazwę – *studia generalia*. W pierwszej połowie XIII wieku studia generalne istniały tylko w ważniejszych ośrodkach uniwersyteckich, jak np. w Paryżu, Oksfordzie, Bolonii, Kolonii. Ich liczba jednak stale rosła w drugiej połowie XIII wieku, co było związane z gwałtownym rozwojem zakonów. W każdym prawie klasztorze istniała szkoła prowadzona przez gruntownie wykształconego lektora-teologa. Obok gwardiana lektor był najważniejszą osobą w konwencie. To on dla wszystkich obecnych w klasztorze braci i ojców prowadził codzienne zajęcia szkolne i to metodą zajęć uniwersyteckich, co wiązało się z czytaniem tekstów i dyskusją. W takiej szkole konwenckiej szczególny nacisk kładziono na sprawy praktyczne, a więc na głoszenie kazań i słuchanie spowiedzi. Wszystko to było ujmowane w ustalonych kanonach właściwych metodzie scholastycznej. W takim ujęciu kazania i spowiedź stawały się – jak pisał J. Kłoczowski – popularyzacją kultury scholastycznej i jej świata wartości docierając poprzez klasztory żebrzące do szerokich mas ludności w sposób mocno uproszczony. Obowiązkiem lektora było także głoszenie niejako wzorcowych kazań w kościele zakonnym⁷. Zatem niezwykle ważną sprawą było kształcenie lektorów, którzy stanowili intelektualną elitę prowincji. Temu celowi służyły wzmiankowane studia generalne w sławnych ośrodkach naukowych.

Formacja religijno-intelektualna kandydatów do święceń, a także młodych kapłanów, była przedmiotem troski całej prowincji. Kapituła prowincjalna w 1412 r. przypominała: „*quod iuvenes sacerdotes per custodem et guardianum compellantur ad studium*”, a następnie dodano znamienne uwagę: „*quod ydyote et insciti nunquam sine scitu custodis ad sacros ordines promoucantur*”⁸.

W 1513 r. nastąpił podział prowincji czesko-polskiej i utworzenie prowincji polskiej z siedzibą prowincjała w Krakowie. W 1517 r. papież Leon X rozdzielił zakon franciszkański na dwie odrębne gałęzie – konwentalnych i obserwantów. W prowincji polskiej, po tragicznie zmarłym prowincjale Albercie Fanti-

⁶ K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, s. 173.

⁷ J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich*, ss. 478-480; tenże, *Bracia Mniejsi w Polsce Średniowiecznej*, w: J. Kłoczowski [red.], *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 1, *Franciszkanie w Polsce Średniowiecznej*, cz. I, *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Lublin 1982, s. 47.

⁸ K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. I, ss. 390-391; J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi*, s. 47.

nim, generał zakonu, na żądanie króla Zygmunta Starego, przysłał do o. Marka a Turre, który objął władzę w prowincji jako komisarz, ale już w 1518 r. kapituła wybrała go prowincjałem. To on dokładał wszelkich starań, aby podnieść prowincję z upadku. Był on także spowiednikiem królowej Bony i profesorem w Akademii Krakowskiej. To on – jak napisał o. Zwiercan – „przekształcił klasztorne studium w ośrodek badań teologicznych opartych na kulturze humanistycznej. Założył w klasztorze szkołę przygotowawczą dla kandydatów do zakonu”. Jego następca Franciszek Lismanin przystąpił do kalwinizmu, co miało bardzo negatywny wpływ na życie całej prowincji⁹.

Kapituła prowincjalna we Lwowie w 1579 r., pod przewodnictwem wizytatora apostolskiego i komisarza generalnego o. Bonawentury Maresio postanowiła przeprowadzić reformę kształcenia i formacji kleryków zgodnie z wytycznymi Soboru Trydenckiego. W następnym roku o. Bonawentura Maresio utworzył w klasztorze krakowskim studium na wzór włoskich gimnazjów zakonnych, którego celem było przygotowanie zdolnych i wykształconych spowiedników i kaznodziejów. Pierwszym regensem tego studium został Kamil Tachetti, który to studium „postawił na nogi”¹⁰. Zgodnie z zarządzeniem generała zakonu w 1622 r. w gimnazjum tym regens miał wyklądać przez trzy lata teologię moralną, zgodnie z nauką Jana Dunsza Szkota, a bakałarz filozofię. W wykładach teologii moralnej, prowadzonej przez lektora, mieli obowiązek uczestniczyć wszyscy członkowie klasztoru. Nowy okres w dziejach tego studium zapoczątkował w tymże roku (1622) biskup krakowski Marcin Szyszkowski. To on założył w konwencie krakowskim studium teologiczne, nazwane kolegium Szyszkowskiego. Było ono zorganizowane na wzór kolegium św. Bonawentury, założonego w 1587 r. w Rzymie. Biskupowi Szyszkowskiemu chodziło o to, aby odpowiednio wykształceni zakonnicy zapewnili należną opiekę duchową założonemu przez niego Bractwu Męki Pańskiej. Krakowskie kolegium zostało zatwierdzone 24.10.1622 r. przez papieża Grzegorza XV. Studenci po pięcioletnich studiach teologicznych mogli zdobywać stopnie naukowe. Konstytucje Urbańskie z 1628 r. zaliczyły to studium do ośmiu kolegiów generalnych z prawem nadawania stopni akademickich. Niestety, kolegium to przetrwało jedynie do klęski pożaru kościoła i klasztoru podczas najazdu Szwedów na Polskę w 1655 roku¹¹.

⁹ A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, ss. 32-33; K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. 2. 1517-1795, Kraków 1938, ss. 13-14, 19.

¹⁰ K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. 2, ss. 111-114; A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, ss. 33-34.

¹¹ A. Zwiercan, *Bractwo Męki Pańskiej w Krakowie (1595-1795)*, „Prawo Kanoniczne” 26(1983), nr 1-2, s. 106; tenże, *Franciszkanie*, ss. 34-35; *Constitutiones Urbanae Ordinis Minorum Conv. S. P. Francisci*, In caput V Regulae, tit. IV, nr 20.

Studium teologiczne jednak istniało i później w klasztorze krakowskim. W 1758 r., na kapitule prowincjalnej w Radomsku, zatwierdzono plan nauczania w studium krakowskim. Przedmioty teologiczne i filozoficzne dostosowano do współczesnych wymagań pedagogicznych i wprowadzono najnowsze podręczniki. Wielu ojców starało się o tytuły naukowe, które nadawała kapituła prowincjalna lub konwokacja definitorialna. O stopnie naukowe mogli się ubiegać kaznodzieje, którzy przez 7 lat pełnili ten obowiązek w głównych miastach Polski. Podczas kapituły egzaminowano ich z teologii i filozofii. W 1786 r. w konwencie krakowskim 15, spośród 25 ojców, miało stopnie naukowe. Wysoki procent ojców ze stopniami naukowymi miał miejsce także w innych większych klasztorach prowincji polskiej¹².

Studium krakowskie istniało zapewne do 1850 r., kiedy to straszliwy pożar zniszczył kościół i klasztor franciszkański. Czy rzeczywiście wtedy przestało istnieć z braku funduszy na jego prowadzenie i ogromne koszty odbudowy spalonego kościoła i klasztoru? Trudno dać jednoznaczną odpowiedź. W każdym razie 1864 r. została skasowana prowincja polska, klasztor krakowski ocalał, ale był za słaby ekonomicznie, aby utrzymać własne studium¹³.

W prawidłowym funkcjonowaniu studium ważną rolę spełnia biblioteka. W średniowieczu sprawa ta nie mogła wyglądać imponująco, bowiem epoka ta – jak zanotował ks. Kantak – stała pod znakiem rękopiśmiennej książki, zatem rzadkiej i bardzo drogiej, franciszkanie jako zakon żebrzący zdani byli na hojność dobrodziejów, albo sami musieli je kopiować, na co z kolei nie pozwalały im zadania duszpasterskie i misyjne¹⁴. Z testamentu bł. Salomei wynika, że kupowała dla użytku lektora Borysława książki potrzebne do studium i do liturgii. To ona przyczyniła się do powstania biblioteki w konwencie krakowskim. Miała przy tym na uwadze cele praktyczne i duszpasterskie, wyraźnie bowiem zaznaczyła w testamencie, że chodzi jej o dobrych spowiedników, a zapewne też i odpowiednich kaznodziejów. Ponadto, bł. Salomea bezwzględnie zakazała pozbywania się ofiarowanych dla franciszkanów ksiąg. Dla klasztorów franciszkańskich, szczególnie dla klasztoru św. Franciszka w Krakowie, fundowali książki także inni dobrodzieje, a zwłaszcza św. Kinga, która wyposażyla ten kościół w mszały i szaty liturgiczne, które zresztą sama wykonywała¹⁵. Konstytucje z 1412 r. zakazywały sprzedaży, czy też dawania w zastaw książek. Wyłazek druku zdecydowanie obniżył cenę książki. Biblioteki klasztorne zaczęły

¹² A. Zwiercan, *Franciszkanie*, s. 35.

¹³ D. Synowiec, *Franciszkańskie studium filozoficzno-teologiczne w Krakowie (1892-1971)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. XXII, z. 4(1975), s. 210.

¹⁴ K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. 1, ss. 182-183.

¹⁵ Tamże; A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, s. 27.

się napelniać inkunabułami. Bez wątpienia najbardziej zasobny księgozbiór w prowincji polskiej znajdował się konwencie krakowskim. W 1596 r. znajdowało się tam 99 rękopisów, z których większość pochodziła sprzed wynalezienia druku; innych książek było w tej bibliotece 718 tomów, jednakże poza biblioteką książki znajdowały się jeszcze u prowincjała, gwardiana, lektora, kaznodziei – w sumie klasztor krakowski mógł posiadać wtedy ok. 1000 druków. Biblioteka ta poniosła jednak poważne straty na skutek pożaru w czasie najazdu Szwedów w 1655 r.¹⁶.

Czasy najnowsze

Klasztor krakowski, po skasowaniu polskiej prowincji, należał od 1865 r. do prowincji galicyjskiej. Do 1886 r. klerycy tej prowincji studiowali w Międzyzakonnym Studium we Lwowie, a w następnych latach w kolegium jezuitów w Krakowie. Wielowiekowa tradycja skłaniała do myśli o założeniu własnego studium. Chodziło również i o to, aby alumni nie musieli przebywać poza własnym domem formacyjnym. Stało się to aktualne, kiedy w prowincji zaczęto przeprowadzać reformę życia zakonnego. Najpierw właśnie w krakowskim klasztorze zaprowadzono 4.10.1888 r. „życie doskonale wspólne”. Podstawową sprawą było przygotowanie odpowiedniej kadry profesorów. Główny reformator prowincjał o. Samuel Rajss jeszcze w 1888 r. wysłał o. Mariana Sobolewskiego na studia do Rzymu, a w Krakowie doktoryzował się u jezuitów o. Peregryn Haczela. Na początek to wystarczało. Do końca XIX wieku jeszcze 6 franciszkanów z Galicji studiowało w Rzymie. Wreszcie na kapitule prowincjalnej w 1892 r. zapadła decyzja o utworzeniu własnych studiów w klasztorze krakowskim. Faktycznie, w tymże roku nastąpiła reerekcja studium filozoficzno-teologicznego w Krakowie. Studium to nieprzerwanie działa do naszych czasów. Studium krakowskie od samego początku było na utrzymaniu prowincji; poszczególne klasztory płaciły na jego funkcjonowanie tzw. alumnaty¹⁷.

Początkowo studium krakowskie funkcjonowało, za wzorem Międzyzakonnego Studium Filozoficzno-Teologicznego we Lwowie, jako 5-letnie, czyli 2 lata filozofii i 3 teologii. W 1895 r. na kapitule prowincjalnej zadecydowano, że teologia ma trwać 4 lata. Dopiero jednak od 1908 r. wprowadzono na stałe czteroletni kurs teologii, Studium odąd było więc 6-letnie¹⁸.

Studium istnieje w klasztorze krakowskim, ale niektóre kursy, szczególnie filozoficzne, odbywały się poza Krakowem. Przyczyną takiego stanu rzeczy była ciasnota mieszkaniowa w Krakowie, w czasie wojny trudności w utrzymaniu, zaś po wojnie chęć utrzymania współpracy między dwoma prowincjami polskimi, na któ-

¹⁶ K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. 1, s. 183; A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, s. 35.

¹⁷ *Acta Conventus Cracoviensis ab anno 1888*, Archiwum Klasztoru Krakowskiego (AFK), sygn. A-I-13, s. 73; *Acta Provinciae ab an. 1879*, AFK, sygn. B-VIIa-3, s. 114, 133, 170, 297, 461.

¹⁸ D. Synowiec, *Franciszkańskie studium*, s. 212.

re podzielił się zakon w 1939 r. Dlatego w latach 1931/32 i 1934–1939 studia filozoficzne urządzono w klasztorze lwowskim. Podczas kapituły prowincjalnej w 1930 r. postanowiono wybudować osobne kolegium filozoficzno-teologiczne w Krakowie oraz gimnazjum w Łodzi-Łagiewnikach. W Krakowie nawet nie rozpoczęto budowy, a w Łagiewnikach wybuch drugiej wojny światowej uniemożliwił sfinalizowanie budowy. W ramach współpracy między prowincjami postanowiono rozdzielić studia – filozofia miała mieć miejsce w prowincji północnej, a teologia w prowincji południowej. Pomysł ten zrealizowano dopiero po wojnie. Od 1946 do 1969 r. studia filozoficzne rzeczywiście były na terenie prowincji warszawskiej (Gnieźno – 1946/47–1951/52, 1954/55–1956/57; w latach 1952/53–1954/55 klerycy mieszkali w klasztorze, a filozofię studiowali w tamtejszym Seminarium Diecezjalnym; Łagiewniki – 1954/55–1968/69). Wielki spadek liczby powołań doprowadził do połączenia studiów dla obu prowincji w Krakowie w 1969 r. To wspólne studium filozoficzno-teologiczne przetrwało tylko 9 lat. W latach siedemdziesiątych XX wieku nastąpił bardzo duży wzrost powołań, co skłoniło prowincję warszawską do utworzenia własnych studiów w Łodzi-Łagiewnikach. W roku akademickim 1978/79 prowincja północna utworzyła własne studium dla pierwszych trzech roczników, zaś trzy ostatnie kontynuowały studia w Krakowie. Warto tu dodać, że ten wielki wzrost powołań skłonił również kapucynów krakowskich, którzy dotychczas studiowali u franciszkanów w Krakowie, do otwarcia w Krakowie w roku akademickim 1991/92 własnego studium¹⁹.

W kontekście studium franciszkańskiego w Krakowie warto wspomnieć, że w konwencie krakowskim przez 11 lat funkcjonowało Międzyzakonne Studium Pastoralne, erygowane dekretem Prymasa Polski z 22 września 1959, dla kształcenia młodych księży. Ze studium tego korzystało 25 zgromadzeń zakonnych. Studium to jednak nie było połączone z seminarium²⁰.

Prawną podstawę dla funkcjonowania studium krakowskiego stanowiły przepisy zakonnych konstytucji i zarządzenia generalów zakonu. Dla połączonego w 1969 r. studium przyjęto *Ratio Institutionis Sacerdotalis*, zatwierdzone przez Stolicę Apostolską dla seminariów w Polsce. Wtedy również opracowano szczegółowy statut studium, który ulegał później niewielkim modyfikacjom i każdorazowo był zatwierdzany przez prowincjała. Zakres i zasady formacji – jak to zaznaczył rektor w sprawozdaniu za rok akad. 2001/2002 – określa *Ratio studiorum OFMConv. in Polonia* zatwierdzona przez kapituły prowincjalne polskich prowincji franciszkańskich w 2000 r.²¹.

¹⁹ S. Barcik, *Franciszkańskie studium w Krakowie. Stulecie reerekcji (1892-1992)*. Wiadomości z Prowincji św. Antoniego Padewskiego i bł. Jakuba Strepy OO. Franciszkanów w Polsce, r. 63, z. 3(1992), ss. 29-30.

²⁰ D. Synowiec, *Franciszkańskie studium*, s. 217.

²¹ Tamże, s. 212; Sprawozdanie ze stanu i działalności Wyższego Seminarium Duchownego Franciszkanów w Krakowie za rok akademicki 2001/2002, s. 1.

Bardzo ważnym wydarzeniem dla tego studium była afiliacja do Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, dokonana w 1981 r. Dla absolwentów franciszkańskiego studium otworzyło to duże możliwości zdobywania stopni naukowych na tej uczelni. Ponadto, na mocy ustawy sejmowej z 17 maja 1989 r. „O stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej” seminarium uzyskało osobowość prawną również i na forum państwowym²².

Przełożeni – prowincjałowie, generalowie zakonu, lub ich delegaci, w czasie wizytacji, kontrolowali funkcjonowanie studium, a w księgach klasztoru lub studium zapisywali krótkie uwagi. Zazwyczaj były to pochwały²³. Na polecenie A. Rattiego, wizytatora apostolskiego wszystkich zgromadzeń zakonnych, w 1920 r. wizytował seminarium bp W. Krynicki. W 1992 r. wizytację apostolską przeprowadził arbp D. Zimoń z Katowic i ks. E. Weron, pallotyn. Ci ostatni wizytatorzy zanotowali jedynie fakt wizytacji, ale nie zostawili żadnych uwag²⁴.

Zgodnie z poleceniem Konstytucji Urbańskich należało w studium wykładać doktrynę mistrzów franciszkańskich. Konstytucje zakonne z 1932 r. już o tym nie wspominały. Do 1955/56 wykłady odbywały się w języku łacińskim, takie bowiem było zalecenie konstytucji. Liczba godzin lekcyjnych tygodniowo wynosiła początkowo ok. 24, ale z biegiem czasu wprowadzano nowe przedmioty (np. metodologię nauk, socjologię, alkoholologię), zaś dyscypliny pastoralne (liturgika, katechetyka) zostały rozszerzone, co sprawiło, że liczba godzin lekcyjnych na niektórych kursach przekraczała nawet trzydzieści²⁵.

Na czele studium stoi rektor, wybierany na kapitule prowincjalnej względnie przez prowincjała z jego radą. Początkowo zwano go regensem, później prefektem studiów, lub magistrem wyższego czy też trzeciego seminarium. Tytuł rektora dla przełożonego studium, odpowiedzialnego za całość życia seminaryjnego, przyjęto ostatecznie od czasu połączenia studiów filozoficznych i teologicznych w Krakowie w 1969 r. Prefekt natomiast spełnia odtąd rolę delegata prowincjalnego do spraw studiów w prowincji. W ciągu 110 lat (1892–2002) nieprzerwaniego istnienia krakowskie studium miało 21 rektorów, niektórzy z nich sprawowali ten urząd – z przerwą – dwukrotnie²⁶.

²² S. Barcik, *Franciszkańskie studium*, s. 31.

²³ Liber scholaris Collegii n Conventu Cracoviensi, AFK, sygn. B-VIIc-19, s. 56, 112, 119, 138, 162, 168, 180, 348; Acta Conventus Cracoviensis ab anno 1888, AFK, sygn. A-I-13, s. 23, 116, 144, 168, 191, 241, 269, 304, 318, 334, 404, 418, 468, 496; Księga sprawozdań z posiedzeń Rady Szkolnej od 1968 do 1986 r., s. 100, 113, 169, 180, 190.

²⁴ Liber scholaris, s. 104; Księga sprawozdań z posiedzeń Rady Szkolnej od r. 1987, s. 143.

²⁵ D. Synowiec, *Franciszkańskie studium*, s. 213.

²⁶ Tamże, s. 214; S. Barcik, *Franciszkańskie studium*, s. 32; Sprawozdania ze stanu i działalności Wyższego Seminarium Duchownego OO. Franciszkanów w Krakowie za lata 1992-2002.

Istotne znaczenie dla prawidłowego funkcjonowania studium ma kadra profesorska, dlatego przygotowanie odpowiednich profesorów stanowiło przez te 110 lat nieprzerwanego istnienia szczególną troskę prowincji. Młodych zdolniejszych ojców, czy nawet jeszcze kleryków, wysyłano na studia w polskich czy też zagranicznych uczelniach i to nawet w większej ilości niż potrzeba było do pracy w seminarium, ale miano na uwadze także lepsze przygotowanie do pracy katechetycznej. Pod koniec XIX wieku najczęściej studiowano w Rzymie, w okresie między dwoma wojnami – we Lwowie, Warszawie lub poza granicami kraju, zaś po II wojnie najwięcej na KUL-u, ale także w Warszawie (ATK i UW), Krakowie (UJ) i Poznaniu. Poza krajem studiowano w Rzymie (Biblicum, Gregorianum, Lateranum, Seraphicum, Marianum), we Fryburgu (Szwajcaria), Louvain (Belgia). Zasadniczą kadram profesorską stanowili franciszkanie. Gdy jednak brakowało specjalisty z jakiejś dyscypliny, angażowano ich spoza zakonu. Przez wiele lat klerycy z zakonu kapucynów studiowali u franciszkanów, stąd nic dziwnego, że z tego zakonu najmowano najwięcej profesorów. Ponadto w studium franciszkańskim prowadzili zajęcia bernardyni, dominikanie, karmelici, karmelici bosci, salezjanie, paulini, benedyktyni, jezuici, misjonarze, redemptoryści, księża diecezjalni i ludzie świeccy, którzy prowadzili lektoraty języków obcych. W pierwszych 60 latach funkcjonowania studium było tylko od 2 do 8 wykładowców, co spełniało jednak wymagania prawa kanonicznego. Później liczba ta stale wzrastała i najwyższy poziom osiągnęła w 1989/90, kiedy to było zatrudnionych aż 48 profesorów, w tym 15 franciszkanów, 4 księża diecezjalnych, 4 bernardynów, 3 kapucynów, 2 paulinów, 2 misjonarzy, 1 dominikanin, 1 salezjanin, 1 siostra urszulanka i 15 osób świeckich. Ten wzrost liczby wykładowców był spowodowany wprowadzeniem nowych dyscyplin, a także angażowaniem kilku profesorów do tego samego przedmiotu. Poza tym duża liczba studentów nie pozwalała na łączenie kilku kursów²⁷.

Profesorów mianował prowincjał, natomiast obcych najmował rektor. Statut połączonego seminarium z 1969 r. wyróżniał profesorów stałych i wykładowców. Profesorów stałych mianował prowincjał (w czasie funkcjonowania połączonego seminarium (1969/7–1977/78) takie nominacje podpisywał prowincjał krakowski i warszawski; warunkiem był doktorat i przynajmniej trzyletni staż dydaktyczny w seminarium. Natomiast wykładowców najmował rektor w miarę potrzeby. W 1989 r. statut został nieco zmodyfikowany, wymagał bowiem, prócz doktoratu pięcioletniego stażu dydaktycznego²⁸. Podstawowym zajęciem profesorów były wykłady i prowadzenie ćwiczeń. Przed I wojną świa-

²⁷ S. Barcik, *Franciszkańskie studium*, ss. 33-34; Sprawozdania ze stanu i działalności seminarium 1992/93-2001/02.

²⁸ Statut seminarium z 1969 i 1989 r. AFK.

ową wprowadzono dysputy filozoficzne, które odbywały się dwa razy w roku i zapraszano na nie przełożonych i wspólnoty klasztorne, których klerycy tutaj studiowali. W latach 30-tych XX wieku, w miejsce dysput, wprowadzono tzw. *casus conscientiae* – było to rozwiązywanie szczegółowych przypadków wg przepisów prawa kanonicznego i teologii moralnej. Po II wojnie wprowadzono seminaria naukowe. Od 1981 r., kiedy studium stało się filią Papieskiej Akademii Teologicznej, studenci w przeważającej mierze korzystali z seminariów naukowych tam prowadzonych i uzyskiwali tytuły magistra teologii. Napisanie przez studenta pracy magisterskiej i pozytywna recenzja przez profesora PAT-u była warunkiem dopuszczenia do święceń kapłańskich²⁹.

Warto nadmienić, że franciszkańscy wykładowcy byli angażowani w innych seminariach duchownych: bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej, sercanów w Stadnikach, dominikanów, salezjanów, paulinów, karmelitów bosych, misjonarzy, w krakowskim i katowickim seminarium diecezjalnym, na PAT, jak również w Instytucie Katechetycznym urszulanek; prowadzili również wykłady w Instytucie Wyższej Kultury Religijnej KUL-u, którego ośrodek istniał w punkcie duszpasterstwa akademickiego przy bazylice. Ponadto, niektórzy z profesorów prowadzili dokształcanie sióstr zakonnych (wykłady, odczyty, wyświetlanie przeźrocz), jak również wygłaszali referaty na zjazdach naukowych³⁰. Nie można też pominąć dużego dorobku naukowego profesorów franciszkańskiego seminarium w Krakowie w postaci drukowanych książek, artykułów, referatów, recenzji, tłumaczeń. Szczupłe ramy tego referatu nie pozwalają na wyliczenie ogromnej ilości takich druków. Wspomnę jedynie, że w 1987 r., z okazji 750-lecia przybycia franciszkanów do Krakowa, ukazał się tom studiów i materiałów duszpasterskich pt. *W nurcie franciszkańskim*. Było to początkiem seryjnego wydawnictwa. Następne tomy (ostatni 11 tom ukazał się w 2002 r.) zawierały już tylko naukowe rozprawy³¹. Do tej imponującej działalności dydaktycznej i naukowej należy jeszcze dodać zaangażowanie profesorów w pracę duszpasterską w bazylice krakowskiej, a także w innych kościołach poprzez głoszenie rekolekcji, misji ludowych, kazań okolicznościowych, konferencji ascetycznych dla sióstr zakonnych, spowiedników różnych zgromadzeń zakonnych i w seminarium diecezjalnym itp.

Franciszkańskie studium filozoficzno-teologiczne w Krakowie miało służyć kształceniu kleryków franciszkańskich z prowincji galicyjskiej (istniała do 1918 r.), następnie prowincji polskiej (1918–1939), wreszcie prowincji krakowskiej i warszawskiej (1939–1981), jak również gdańskiej (od 1986). Ponadto, w tym

²⁹ S. Barcik, *Franciszkańskie studium*, s. 35.

³⁰ Sprawozdania ze stanu i działalności seminarium 1973/74-2001/02.

³¹ S. Barcik, *Franciszkańskie studium*, s. 36.

studium pobierali naukę franciszkanie polscy ze Stanów Zjednoczonych, franciszkanie rumuńscy, włoscy, jugosłowiańscy, belgijscy, czescy, austriaccy, a nawet koreańscy. Z nauki w tym franciszkańskim studium korzystali także kapucyni, karmelici, reformaci, pijarzy, michalici, kanonicy regularni, paulini, sercanie, bonifratrzy, cystersi, augustianie, zmartwychwstańcy, ze zgromadzenia Pocieszycieli z Getsemani, a nawet 1 kleryk z diecezji mediolańskiej³².

W pierwszym roku akademickim istnienia studium krakowskiego naukę pobierało w nim zaledwie 4 kleryków. Potem jednak liczba ta stale wzrastała, zwłaszcza w latach trzydziestych XX wieku. W roku 1900/01 liczba ta wynosiła tylko 15 kleryków, ale w roku akad. 1925/26 już 39, zaś 10 lat później (1935/36) już 75. Po drugiej wojnie światowej nastąpił spadek liczby studiujących, ale już w latach sześćdziesiątych notujemy wyraźny wzrost (1960/61 – 66, 1970/71 – 70); natomiast wielki wzrost liczby studiujących miał miejsce w latach osiemdziesiątych XX wieku (1980/81 – 98; 1985/86 – 162). Rekordowym pod względem ilości studiujących kleryków był rok akad. 1990/91, w którym kształciło się 217 kleryków³³. W następnym roku akademickim kapucyni utworzyli własne studium, a tym samym liczba studiujących we franciszkańskim studium musiała ulec pomniejszeniu. Odtąd, prócz kleryków franciszkańskich naukę w tym studium pobierali jeszcze klerycy z zakonu karmelitów. W roku akad. 1999/2000 naukę w tym studium pobierało 77 kleryków, w tym 8 z zakonu karmelitów. Natomiast w roku akad. 2001/2002 – 54 alumnów, w tym tylko 2 z zakonu karmelitów³⁴.

Formacja duchowa alumnów jest niewątpliwie bardzo ważnym zadaniem każdego seminarium duchownego. Obok tego podstawowym zadaniem alumnów było studium filozofii i teologii, a zatem wykłady, egzaminy, ćwiczenia, seminaria naukowe, lektury, przygotowanie pracy dyplomowej. Oceny z egzaminów i ćwiczeń seminaryjnych notowano początkowo w księgach szkolnych, a później w indeksach i kartach egzaminacyjnych oraz w protokołach egzaminów. Pogłębieniu formacji intelektualnej służyły również spotkania ze znanymi profesorami z uczelni państwowych i kościelnych. Taki też cel miało wysyłanie po kilku alumnów na zjazdy kształceniowe, takie jak Tydzień Eklezjologiczny na KUL, sympozjum misyjne na ATK i w Pieniężnie lub Ołtarzewie, kurs Apostolstwa Trzeźwości w Zakrocymiu, oazy w Krościenku, odczyty w krakowskim KIK-u³⁵.

³² D. Synowiec, *Franciszkańskie studium*, ss. 215-216; S. Barcik, *Franciszkańskie studium*, s. 34.

³³ Księga sprawozdań z posiedzeń Rady Szkolnej od r. 1987, s. 129.

³⁴ Sprawozdanie ze stanu i działalności Wyższego Seminarium Duchownego OO. Franciszkanów za lata 1999/200 i 2001/2002.

³⁵ S. Barcik, *Franciszkańskie studium*, ss. 37-38.

Od 1919 r. działa w seminarium Koło Rycerstwa Niepokalanej, założone przez św. Maksymiliana. Dzieliło się ono na kilka sekcji. Trudno je wszystkie wymienić, ponieważ w ciągu dziesięcioleci następowały duże zmiany w funkcjonowaniu tych sekcji. W roku akademickim (2001/2002) działały następujące sekcje: REFA – Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu, Koło misyjne, Krąg Przyjaciół św. Franciszka³⁶. Organem Rycerstwa Niepokalanej było czasopismo „Bratni Zew”, które ukazywało się od 1936 r. Początkowo przeznaczone było tylko dla seminarium, jednakże w 1988 r. zaczęło się ukazywać jako franciszkańskie czasopismo młodych; wtedy też nastąpiła zmiana techniki druku, pismo otrzymało kolorową okładkę i osiągnęło nakład 8 tys. egzemplarzy; w jego redakcji pracowała, pod kierunkiem o. R. Wróbla, ekipa kleryków i ludzi świeckich. Niestety, w 1996 r. pismo przestało się ukazywać³⁷.

W okresie międzywojennym, a także po drugiej wojnie światowej alumni urządzali akademie, zwłaszcza ku czci Matki B. Niepokalanej. Oprawę muzyczną przygotowywał chór polifoniczny, który występował w bazylice krakowskiej, a także z okazji różnych uroczystości seminaryjnych. W 1968 r. w seminarium w Łodzi-Łagiewnikach powstał zespół wokalny-muzyczny „Fioretti”. W następnym roku zostało połączone seminarium i zespół przeniósł się do Krakowa i tu działa do naszych dni. To właśnie zespół powoli wyparł, przynajmniej częściowo, chór polifoniczny i stanowi oprawę wszystkich ważniejszych wydarzeń w seminarium. Zespół ten kilkanaście razy w ciągu roku wyjeżdża do różnych parafii, występuje podczas Mszy św., a także daje koncerty. Ponadto, zespół ten dawał koncerty także poza granicami kraju (Belgia, Włochy, Czechy, Słowacja)³⁸.

Wspomnieć też należy o dużym zaangażowaniu wspólnoty kleryckiej w różnorakie dzieła zewnętrzne. W sprawozdaniu ze stanu i działalności seminarium za rok 2001/2002 rektor wyliczył aż 11 różnych inicjatyw, podejmowanych przez alumnów, zaznaczając, że to tylko niektóre z wielu innych. Warto przytoczyć choćby tylko niektóre z nich: pomoc chorym dzieciom z Kliniki Hematologii Dziecięcej w Krakowie-Prokocimiu, wyrażająca się w regularnym oddawaniu płytek krwi; pomoc w organizacji i prowadzeniu obozów rehabilitacyjno-duszpasterskich ruchu „Wiara i Światło”, udział w spotkaniach tych wspólnot i prowadzenie katechez; animacja grupy młodzieżowej Ruchu „Światło-Życie” przy bazylice, pomoc w prowadzeniu rekolekcji oazowych; pomoc w ramach duszpasterstwa osób niewidomych i niedowidzących; organizowanie raz w miesiącu Mszy św. w języku hiszpańskim; organizowanie na placu przed bazyliką „żywej szopki”; obsługa liturgiczna ważniejszych uroczystości w bazylice i w in-

³⁶ Sprawozdanie ze stanu i działalności 2001/2002.

³⁷ S. Barcik, *Franciszkańskie studium*, s. 38; Informacja ustna o. Z. Gogoli.

³⁸ S. Barcik, *Franciszkańskie studium*, s. 39; Sprawozdanie ze stanu i działalności 2001/2002.

nych kościołach Krakowa i inne³⁹. Wyliczono tylko niektóre przejawy pozaseminaryjnej działalności kleryków. W ciągu dziesięcioleci ta działalność była rzeczywiście bogata i wielokierunkowa.

Wspomnieć jeszcze trzeba, bodaj w kilku zdaniach, o bibliotece, która przecież odgrywa ważną rolę w funkcjonowaniu studium. Wzmiankowane już Konstytucje Urbanie z 1628 r., jak również z 1932 r. kładły nacisk na biblioteki klasztorne. W 1850 r. spłonęła, bogata w rękopisy i starodruki, biblioteka klasztoru krakowskiego. Ale jeszcze w XIX wieku zgromadzono nowe zasoby biblioteczne, które każdego roku powiększano. W 1892 r. biblioteka liczyła 7 tys. tomów. Obecnie biblioteka posiada ponad 57 tys. tomów, a także 1573 tytuły różnych czasopism. Biblioteka, za wyjątkiem zbiorów muzycznych, jest w całości skomputeryzowana⁴⁰. W magazynach biblioteki znajduje się również ok. 400 inkunabułów i ponad 6.000 starodruków⁴¹.

Summary

Symeon Józef Barcik OFMConv

Franciscan Theological Seminary in Krakow

Franciscans settled in Krakow in 1237. From the beginning their monastery was custodian in nature, where the monks received intellectual and spiritual formation. This Institute can be compared to the Cathedral School with its trivium curriculum. The Monastery School was led by a scholarly theologian. Special emphasis was placed on preparing students to give homilies and listen to confessions. The high school in Krakow's monastery was created in accordance with directives of Tridentine Council in 1580 and modeled on monastic high schools in Italy. In 1622 Bishop Marcin Szyszkowski founded in the convent theological studies modeled on St. Bonaventure College in Rome. The Urban Constitution in 1628 included this school among eight general colleges with the authority of giving out academic degrees. The devastating fire in 1850 interrupted the activity of this school. In 1892 the Krakow school was rebuilt and exists until present. In 1981 the institute became affiliated with the papal theological university in Krakow. This gave the possibility of achieving academic titles. This institute educated not only Polish Franciscans but also students from other nationalities and multiple religious congregations.

³⁹ Sprawozdanie ze stanu i działalności 2001/2002.

⁴⁰ D. Synowiec, *Franciszkańskie studium*, s. 213; Informacja ustna bibliotekarza J. Mikulskiego.

⁴¹ Informacja ustna dyrektora biblioteki o. M. Andrzejewskiego.

ŻYCIE CNOTLIWE PODSTAWĄ MORALNOŚCI SPOŁECZNEJ W KAZANIACH A. WĘGRZYNOWICZA OFMREF

Analiza aktualnych zagadnień społecznych i poszukiwanie sposobów ich rozwiązania winna skłonić nas do zastanowienia się nad ideałem moralności społecznej ukazwanej w kaznodziejstwie o. Antoniego Węgrzynowicza – reformaty żyjącego na przeł. XVII–XVIII. Wczytując się bowiem w treść jego kazań, odnosi się wrażenie ich szczególnej aktualności wobec rzeczywistości, w której żyjemy. Obecny kryzys, jaki przeżywamy, możemy uznać za wynik będący skutkiem „współczesnych czasów saskich”.

1. O. Antoni Węgrzynowicz na tle epoki

Czasy pierwszej połowy XVIII wieku w Polsce, to okres, który pod względem dziejowym, stanowi pewną zamkniętą całość, charakteryzującą się wyraźnym upadkiem moralności indywidualnej i regresem moralności społecznej, potocznie określanym słowami: „Polska nierządem stoi”¹. Okres ten ujęty w ramy ważnych wydarzeń. Inicjuje go śmierć Jana Sobieskiego, który po raz ostatni podniósł powagę państwa polskiego w oczach Europy, a kończą go próby reform i zmian podejmowanych w celu podtrzymania dalszej egzystencji kraju².

Wobec ówczesnego regresu społeczno-politycznego w Polsce powszechnym zjawiskiem stało się wołanie o naprawę kraju. Mogła ona dokonać się przy pomocy środków prawnych, ale możliwa była także inna droga prowadząca do tego samego celu, a mianowicie droga naprawy państwa na płaszczyźnie moralnej. Wobec zapaści pierwszej drogi, druga pozwalała przewidywać bardziej trwałe

¹ A. Śliwiński, *Upadek Rzeczypospolitej, w: Konstytucja Trzeciego Maja*, Warszawa 1921, ss. 5-20.

² J. Umiński, *Historia Kościoła*, Opole 1960, t. 2, s. 302.

owoce. Zakładała bowiem, że obywatele Rzeczypospolitej wyzbędą się błędów i będą należycie wypełniali swoje obowiązki względem społeczeństwa jak i poszczególnych obywateli. Głosicielami tego kierunku, preferującego metodę odnowy moralnej, w głównej mierze byli liczni mówcy kościelni, a ich kazania niewątpliwie oddziaływały na kształtowanie postaw słuchaczy.

Wśród plejady ówczesnych kaznodziejów ważne miejsce zajmuje franciszkanin-reformata, wybitny teolog i kaznodzieja, o. Antoni Węgrzynowicz³. Urodził się on w Krakowie w rodzinie mieszczańskiej dnia 17 września 1657 roku. W konwencie krakowskim pełnił kolejno obowiązki lektora filozofii, teologii, gwardiana, definitora i dwukrotnie prowincjała. Umarł w Krakowie w roku 1721, pozostawiając po sobie liczne zbiory kazań⁴.

O. Węgrzynowicz wysoko ceniąc zadanie głoszenia słowa Bożego, stosował się do instrukcji św. Franciszka z Asyżu, przeznaczonej dla kaznodziejów, zamieszczonej w regule zakonnej i cytowanej przez samego o. Węgrzynowicza we wstępie do jednego ze zbiorów kazań: „Upominam także i zachęcam tychże braci, by wygłaszając kazania używali słów dobranych i jasnych dla pożytku i zbawienia wiernych, przedstawiając im w zwięzłej mowie występki i cnoty, karę i chwałę”⁵.

Kaznodzieja widząc jak „całość Rzeczypospolitej (...) w ruinę idzie”⁶, swoją kaznodziejską działalność skierował ku służbie, jak sam powiedział: „dla zbudowania bogobojnego życia chrześcijańskiego człowieka”⁷. Tym samym upadłemu moralnie społeczeństwu polskiemu w pierwszej połowie wieku XVIII, ukazuje on ideał moralności społecznej. Trzeba jednak pamiętać, że u podstaw wszystkich ocen i propozycji kryje się myśl etyczna rozumiana w wymiarach chrześcijańskich, a zatem poszerzona o nadprzyrodzone powołanie każdego człowieka. Podkreślenie jego godności, wynikającej z podobieństwa do Boga i wezwania do uczestnictwa w Jego naturze. W tym względzie nie ma różnic między katolikami.

³ K. Estreicher, *Bibliografia Polska*, Kraków 1938, t. 32, ss. 308-311.

⁴ Zbiory te, wydane drukiem, ukazały się pod następującymi tytułami: *Melodia świętego Kazimierza Królewicza Polskiego, albo pieśń Omni Mariae, kazaniami przyozdobiona*, Kraków 1704; *Kazań niedzielnych księga pierwsza, to jest Siedem Tręb z Objawienia Jana Świętego przeciwko siedmiom głównym grzechom*, Kraków 1708; *Kazań niedzielnych księga wtóra, to jest Siedem Kolumn Mądrości Duchowej, albo pobożności, alias o siedmiu cnotach chrześcijańskich*, Częstochowa 1713, oraz *Nuptiae Agni – Gody Baranka Apokaliptycznego albo kazania na uroczyste święta Pana Jezusa, Najświętszej Panny i Świętych Bożych*, Kraków 1711. Pośmiertnie, bo w roku 1728 wydano jego teologię polemiczną pt. *Tractatus Compendarius* i rozprawę o jansenizmie. Pozostawił on także wiele materiału dotyczącego mariologii.

⁵ A. Węgrzynowicz, *Kazań niedzielnych księga pierwsza*, Kraków 1708, w przedmowie „Do czytelnika”.

⁶ Tamże, s. 174.

⁷ Tamże, przedmowa „Do czytelnika”.

Różne są tylko widzenia świata i życia społecznego, a w konsekwencji także możliwości realizacyjnych⁸. Jedną z takich możliwości rozwiązania problemu moralności życia społecznego jest propozycja o. A. Węgrzynowicza.

2. Cnoty o szczególnym znaczeniu dla życia społecznego

Krakowski kaznodzieja, widząc społeczno-moralny upadek kraju, całą kaznodziejską działalnością pragnie ratować zagrożoną Ojczyznę przed jej ostatecznym upadkiem. Pomijając polityczne sposoby naprawy kraju, postuluje rozwiązania duchowe. Akcentuje powrót do bojaźni Bożej i poprawę osobistego życia wszystkich obywateli, co w konsekwencji ma doprowadzić do poprawy moralności. Podstawą tejże moralności jest życie cnotliwe.

Ludzkie życie winno być domem, pałacem stojącym na kolumnach, a tymi kolumnami w nauczaniu kaznodziei są cnoty, jako przeciwstawienie grzechu⁹. Mówiąc językiem kaznodziei, aby ludzkie życie nie poszło w ruinę, aby człowiek szedł pewnie i niezachwianie przez życie, realizując i wypełniając swe zadania i obowiązki zgodnie z myślą Bożą, aby odebrał za całość życia nagrodę w części tu na ziemi, a w części w wieczności, gmach jego życia duchowego powinien posiadać jak najwięcej kolumn, czyli koniecznych cnót wspierających go.

O. Węgrzynowicz w nauczaniu, choć mówi o różnych cnotach, to szczególny nacisk kładzie na wypracowanie tych, które są najważniejsze, na których zawisła cała moralność. Według naszego kaznodziei do tego przysłowiowego minimum cnót należy zaliczyć cnoty będące przeciwieństwem grzechów głównych. Ponieważ, tak jak całe ówczesne życie społeczne nacechowane było upadkiem moralności i stałym wzrostem wad i grzechów w każdej dziedzinie, tak też integralny rozwój życia cnotliwego ma przynieść poprawę moralności w stosunkach interpersonalnych. W jednej z nauk autor kazań pisze: „umyśliłem o cnotach świętych kazania czynić i owych nauczać i przynajmniej tych, które są przeciwne siedmiom głównym grzechom”¹⁰.

Teologia moralna uczy, że grzechy główne, zwane wadami głównymi, swoją siłą i zakresem oddziaływania na całość życia moralnego stanowią główne źródło wykroczeń oraz, że są przyczyną innych wad moralnych. Grzechy główne jako najsilniejsze motory działania nadają w szczególnie silnym stopniu złe piętno charakterowi moralnemu człowieka¹¹. Stąd postulaty o. Węgrzynowicza wskazują na konieczność zastąpienia grzechów głównych cnotami przeciwny-

⁸ J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980, s. 9.

⁹ A. Węgrzynowicz, *Kazań niedzielnych księga włóra*, Częstochowa 1713, s. 2.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. W. Wicher, *Podstawy teologii moralnej*, Poznań 1969, s. 628; S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1979, s. 418.

mi tym grzechom. Tak bowiem, jak grzech przyniósł upadek moralności, tak rozwój cnót będzie efektem zmiany wyboru zasadniczego.

Cnoty szczegółowe w nauczaniu naszego kaznodziei, dotyczą poszczególnych odcinków życia moralnego. Są jednak one najściślej związane z cnotą religijności, która jest cnotą centralną, integrującą życie chrześcijańskie. Rozwój zatem cnoty religijności, po uprzednim nawróceniu i przyjęciu wiary, spowoduje zmianę wartościowania i wpłynie na przeobrażenie integralnego patrzenia na świat¹². Albowiem źródłem, korzeniem, nasieniem wszelkiej cnoty jest Bóg¹³.

Szczególne jednak miejsce w moralności życia społecznego posiadają cnoty miłości bliźniego i cnota sprawiedliwości. Chrześcijańskie rozumienie pierwszej z nich wyklucza aprobatę dla myśli i chęci używania innych ludzi dla swych egoistycznych celów oraz sprowadzania ich do rzędu środków dla osiągnięcia własnej korzyści. Autor ten pisze, że cnota ta ma za zadanie przenieść „kamienne serca” w stałą gotowość do działania po linii życzliwości i współpracy. Przemiana ta z kolei przyczyni się do wypracowania umiejętności obdarzania bliźnich dobrem i to w sposób bezinteresowny, a nawet ofiarny¹⁴.

Kaznodzieja zauważa, że dotychczasowa zasada miłosierdzia, nakazująca dać bliźniemu z tego co zbywa, jest niewystarczająca. Powyższy imperatyw okazał się niewystarczający z tego powodu, że był źle interpretowany. Ludzie ówczesnego okresu tłumaczyli się, że im wszystko jest potrzebne i „nic im nie zbywa”. W takiej sytuacji kaznodzieja nakazuje i głosi nową zasadę, w świetle której każdy człowiek jest zobowiązany do dzielenia się z potrzebującymi według własnej możliwości, według tego, co w danej chwili ma w posiadaniu¹⁵. Miłość ta domaga się zatem pragnienia dobra dla drugiego człowieka oraz wzywa do dopuszczenia go do współlucznictwa w dobru, czyli do doskonalenia się. Należy zauważyć, że kaznodzieja, mówiąc o cnocie miłości bliźniego, często odwołuje się do cnoty sprawiedliwości i odwrotnie; mówiąc o sprawiedliwości odsyła czytelnika do cnoty miłości. Świadczy to o tym, że te dwie cnoty, choć różne od siebie, to w pewnym stopniu uzupełniają się i zarazem tworzą podstawę zdrowego ładu społecznego.

Cnota sprawiedliwości w ujęciu o. A. Węgrzynowicza obejmuje swym zakresem poszczególne decyzje i wszelkiej niesprawiedliwości oraz usposabia człowieka do oddania tego, co się komu należy i to jak pisze autor, czynność tę

¹² A. Węgrzynowicz, *Kazań niedzielnych księga pierwsza*, s. 3.

¹³ Tamże, s. 157.

¹⁴ Tenże, *Kazań niedzielnych księga wtóra*, ss. 435-436.

¹⁵ Tamże, s. 466.

należy wykonać pilnie i bez żadnej odwłoki¹⁶. Krakowski teolog sprawność tę wyraźnie stawia na straży dobra całego społeczeństwa. Winna ona tak kierować życiem i działaniem wszystkich obywateli, by jak najszybciej i jak najtrwalej podnieść Rzeczpospolitą z ruin moralnych. Wprawdzie cnota ta obowiązuje wszystkich członków społeczeństwa, to nasz kaznodzieja wzywa do zdania sprawy z jej realizacji w pierwszym rzędzie tych, którym powierzona została troska o dobro kraju. Oni to z tego tytułu dysponują przecież środkami wynikającymi z posiadanej władzy, niezbędnymi do zagwarantowania tego dobra. Autor nazywa ich „światowymi ludźmi” i równocześnie ubolewa nad nimi, bo za nic sobie mają tę cnotę, która ich przecież zobowiązuje w sumieniu¹⁷.

Cnota sprawiedliwości zobowiązuje również „pospolitych” członków społeczności. Albowiem wśród nich także szerzą się nieuczciwości, kłamliwe obietnice i mowy, które za nic sobie mają, a przecież cechy te potrzebne są do „spokojnego pożycia między ludźmi”¹⁸. Kaznodzieja krytykuje i ukazuje zgubne skutki egoizmu i tym samym zobowiązuje ich do podporządkowania indywidualnego działania wspólnym interesom Rzeczpospolitej. Wzywa swych rodaków do liczenia się z uprawnieniami i do wypełniania rzetelnie nałożonych, bądź to przyjętych na siebie obowiązków. Świadczenia te są zróżnicowane i uzależnione od tego, kto je ma realizować. Inne odnosiły się do osoby króla, inne do posiadaczy majątków ziemskich, a jeszcze inne do poddanych.

Obok postulowanych przez niego obowiązków świadczonych na rzecz dobra całej społeczności kładzie nacisk na sprawiedliwy podział korzyści i obciążeń społecznych. Kaznodzieja dopomina się, o odpowiedni podział dóbr doczesnych i wypracowanego wspólnie dobra, a czyni to w kazaniach krytykujących rozrzutne bankiety i w kazaniach demaskujących pijaństwo „oficjalistów i gospodarzy”¹⁹. Kaznodzieja walcząc z niesprawiedliwym uposażeniem materialnym poszczególnych grup społecznych dopomina się, aby wszelkie dobra materialne, jak i cały zespół warunków życia, zapewniających osiągnięcie osobistego dobra, był dzielony według potrzeby poszczególnych osób, a nie według „łaskawości i humoru” osób za to odpowiedzialnych. Biorąc zaś szczególnie w obro-

¹⁶ Tamże, s. 92, 143. O. Węgrzynowicz, choć głosi zasadę: „oddać co się należy”, to nie powołuje się na sformułowanie św. Tomasza, autora tak często cytowanego, ponieważ ten mówiąc „co mu się należy” wiązał z terminem: „co mu się z prawa należy”. Na tej podstawie można przypuszczać, że kaznodzieja nie zamyka cnoty sprawiedliwości w prawnych i zewnętrznych tylko czynnościach, ale też nie ogranicza jej do samego wewnętrznego uczucia.

¹⁷ A. Węgrzynowicz, *Kazań niedzielnych księga wtóra*, s. 145.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, ss. 251-261; 272-281.

nę uciskaną ludność wiejską, kaznodzieja wzywa do sprawiedliwego podziału obciążeń i wszelkich świadczeń społecznych, dotyczących utrzymania wojska, podatków, czynszów i zobowiązań pańszczyźnianych²⁰.

Wiele miejsca o. Węgrzynowicz poświęca wysiłkom mającym na celu uzdrowienie porządku społecznego, który odbiegał od ówczesnego prawa i chrześcijańskiego pojmowania teologii życia społecznego. Gromi przy tym przekupstwo, niesprawiedliwe ferowanie wyroków, domaganie się dodatkowych opłat²¹. Powołując się zaś na słowa św. Pawła (Kol 3, 9) i św. Jakuba (Jk 5, 12), wzywa do prawdomówności będącej cnotą pokrewną sprawiedliwości²².

Współcześni nam teolodzy rozróżniają sprawiedliwość jako cnotę, jako sprawność moralną, od sprawiedliwości jako zasady, podstawowej normy zachowań moralnych, nakazu poszanowania i czynienia zadość uprawnieniom każdego człowieka²³. Natomiast nasz kaznodzieja nie czyni takiego rozróżnienia, ale łączy te dwa elementy w jedną całość. Kaznodzieja zapewne zakłada, że posiadający cnotę sprawiedliwości będzie zachowywał i realizował sprawiedliwość jako nakaz poszanowania uprawnień każdego człowieka. Autor tym samym sugeruje istnienie jednej tylko sprawiedliwości, której ostatecznym celem jest dochowanie wierności przykazaniom Bożym, a tym samym uszanowanie godności każdego człowieka i jego i uprawnień oraz przyczynienie się do ładu w społeczeństwie.

Można zatem stwierdzić, że słusznie nasz kaznodzieja stawia za ideał moralności życia społecznego integralne rozumienie cnotliwości życia, w którym główną rolę gra miłość i sprawiedliwość. Te bowiem dwie cnoty rzeczywiście mogą stać się podstawą zdrowego ładu społecznego.

3. Realizacja ideału moralności społecznej

Rozważania nad ideałem moralności życia społecznego, którego podstawą jest życie cnotliwe wszystkich obywateli, nie mogą pomijać zagadnienie jego realizacji. O. Węgrzynowicz kładzie bowiem wielki nacisk na zadania wspólnoty rodzinnej i na realizację zasad moralnych w życiu zawodowym i państwowym. Autor ten widząc panoszące się indywidualistyczne poglądy na życie społeczne, gdzie jednostka znalazła się w osamotnieniu, ponieważ naprzeciw siebie miała państwo z potężnym aparatem przymusu, a obok siebie tylko podobne sobie, bezradne jednostki, dlatego dowartościuje rolę rodziny. Widzi ją jako wspólnotę będącą „połączeniem dwojga osób, między którymi zachodzi

²⁰ Tenże, *Melodia Św. Kazimierza Królewicza Polskiego*, Kraków 1704, s. 57.

²¹ Tenże, *Kazań niedzielnych księga wtóra*, ss. 157-176.

²² Tenże, *Kazań niedzielnych księga pierwsza*, s. 145.

ściślejsza obligacja zgody i miłości", ubogacona potomstwem i pomagająca sobie wzajemnie²⁴.

Rodzina mimo, że zapewnia społeczności państwowej ciągłość istnienia i ciągle żywy czynnik odnowy, dając jej członkom szansę rozwoju fizycznego i postępu duchowego, to jednak nie zamyka w sobie wszystkich aspektów moralności życia społecznego. Poza rodziną najbliższymi więzami łączącymi ludzi są te, które wynikają ze wspólnie wykonywanej pracy lub pełnienia poszczególnych funkcji kontaktami interpersonalnymi. Każdy bowiem zawód, oprócz swojej techniki domaga się pewnego poziomu życia moralnego.

W życiu i w pracy zawodowej nie może wystarczyć wzgląd na samo tworzywo zawodu, na wymagania jego materiału i narzędzi. Potrzebny jest także, a nawet daleko ważniejszy, wzgląd na ludzką, humanistyczną wartość każdego zawodu. Chodzi o wprzegnienie pracy zawodowej w służbę społeczną, o pozytywną w niej odpowiedź pracowników na ludzkie potrzeby, o dostosowanie jej czysto technicznej specyfiki do wymagań, jakie stawia społeczne życie ludzkie. Zdając sobie sprawę z powyższego stwierdzenia o. Węgrzynowicz postuluje rzetelne wypełnianie poszczególnych zadań zawodowych i dbałość o godne człowieka wierzącego wywiązywanie się z przyjętych funkcji w społeczeństwie. Kaznodzieja widzi pod tym względem brak w ówczesnym społeczeństwie osób godnych naśladowania. Zarzut ten odnosi się do wszystkich stanów i warstw społecznych, począwszy od robotników rolnych, a skończywszy na osobach rządzących w kraju²⁵.

Krakowski teolog nawet od duchownych domaga się odpowiedniego, przykładnego życia. Wzywa ich, aby wyzbyli się lenistwa i zniewieściałości, a odznaczali się świętością życia. Kaznodzieja upomina kolatorów, aby niegodnych kapłanów nie promowali na beneficja i aby bardziej zwracali uwagę na wartości osobowe kandydatów, a nie jak do tej pory, na szlachetne ich urodzenie. Winni też bardziej interesować się przyjętymi na siebie obowiązkami²⁶.

Natomiast od osób rządzących w kraju, w tym wypadku od króla, kaznodzieja żąda, aby ten kochał ojczyznę, dbał o jej rozwój, myślał tak o dobru publicznym, jak i o dobru poszczególnych obywateli. Król winien być obrońcą państwa, jego interesów i poddanych mu obywateli. W nieszczęściu winien ratować ojczyznę, a każdemu okazać posłuch, łaskę i pomoc. Jednocześnie winien pobudzać obywateli do dobrego i wyprowadzać z różnych nieprawości.

²³ J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, ss. 41-42.

²⁴ A. Węgrzynowicz, *Kazań niedzielnych księga pierwsza*, s. 336.

²⁵ Tenże, *Nuptiae Agni. Gody Baranka Apokaliptycznego albo kazania na uroczyste święta Pana Jezusa, Najświętszej Panny i Świętych Bożych*, Kraków 1711, s. 661.

²⁶ Tamże, s. 252.

Aby król mógł spełnić te zadania winien być wolnym od rozpusty, pijaństwa i od wszystkiego tego, co wywołuje oburzenie i zgorszenie, a w konsekwencji zmniejsza jego autorytet, poważanie i posłuch wśród poddanych²⁷.

Wiele miejsca nasz kaznodzieja poświęca w swych rozważaniach urzędnikom, którzy zastępują króla i działają w jego imieniu jako stróże dobra publicznego. Winni oni być „dobrymi pasterzami”. Natomiast otoczenie króla, pełniących funkcje doradców i wszystkich innych państwowych urzędników kaznodzieja zobowiązuje do upominania króla, mówienia prawdy i nie ulegania pokusie schlebienia władcy. W takiej sytuacji szlachta winna zjednoczyć się z królem, uwolnić się z pychy i uznania istniejącego nad sobą prawa i władzy króla, a także winna respektować prawa poddanych²⁸.

O. Węgrzynowicz podjął również do rozważenia sprawę stosunku prawodawca – pracownik. Pracodawców zobowiązuje do ludzkiego traktowania pracowników i otoczenia ich opieką. Kaznodzieja bierze w obronę również tych pracowników, którzy są chorzy lub z innych przyczyn pozostają bez opieki i środków do życia²⁹. Do godziwych warunków życia mają prawo także ci, którzy w swej starości nie mogą już pracować. Domaga się sprawiedliwego wynagradzania pracowników za wykonaną pracę i unikania nieuzasadnionych potrąceń. „Czeladnik nie zawsze trafi do dobrego pana, trafi się skąpy, nierad płacić, pożywienie lada jakie, okrutny w karaniu (...) nie zapłacą za robotę, jeszcze znieważają”. Robotnicy ci, pisze dalej autor, dość, że ciężko pracują, to jeszcze „tyrana nad sobą mają”. Kaznodzieja nie zapomina i o tych, którzy pracują w niebezpiecznych i uciążliwych warunkach i domaga się dla nich dodatkowego wynagrodzenia³⁰.

Podobne stanowisko jak w sprawie robotników, kaznodzieja zajmuje wobec uciskanych chłopów, których bierze w obronę³¹. Panowie mają także obowiązek ratowania swoich poddanych przed śmiercią głodową, podczas klęsk i nieszczęść. Zobowiązani są rozdać z nagromadzonych zasobów zboże, odzież czy nawet ofiarować klejnoty i inne kosztowności na zakup potrzebnych rzeczy dla ubogich. Krakowski obrońca ludu kategorycznie zabrania w życiu gospodarczym uprawiania lichwy jako procederu niezgodnego z zasadami etyki chrześcijańskiej i traktuje ją na równi z niewolnictwem i oszustwem³².

Można zatem powiedzieć za naszym kaznodzieją, że jeżeli wszyscy obywatele wypełnią przyjęte na siebie obowiązki i uczciwie będą pracować „na poży-

²⁷ A. Węgrzynowicz, *Melodia św. Kazimierza*, ss. 83-84.

²⁸ Tamże, s. 14, 28.

²⁹ Tamże, s. 195.

³⁰ Tenże, *Kazań niedzielnych księga pierwsza*, ss. 113-114, 324.

³¹ Tamże, ss. 67-68.

³² Tamże, s. 91, 99n.

wienie swoje i domu swego”, a jednocześnie będą mieli wzgląd na dobro publiczne, to tym samym przyczynią się do ogólnej pomyślności kraju³³.

4. Oryginalność i aktualność nauczania o. A. Węgrzynowicza

Większość ówczesnych mówców kościelnych w nauczaniu moralności społecznej ograniczało się do piętnowania wad i przywar naszego narodu. Oryginalność i wybitność o. Węgrzynowicza polega na tym, że kaznodzieja ten prostym i przystępnym stylem, nie ulegając wadom barokowego krasomówstwa, oprócz napiętnowania wad i grzechów ukazuje konkretny program działania, prowadzący do rozwiązania palących problemów społecznych. Kaznodzieja podaje pozytywną drogę odnowy społecznej, będącą ideałem moralności społecznej. Drogą tą jest realizacja cnót i ich integralny rozwój w życiu osobowym każdego obywatela. Wielkość naszego kaznodziei polega na tym, że nie ograniczył się on do stwierdzenia: „jest źle”, ale pokusił się oto, aby wskazać co konkretnie należy uczynić, „aby było lepiej”. Nauka ta jest jak najbardziej zgodna z opiniami współczesnych teologów i pozostaje nadal zobowiązująca.

Na uwagę zasługuje fakt, że ten osiemnastowieczny kaznodzieja mówiąc o wychowaniu młodego pokolenia, głosi wczesną i częstą komunie świętą. Zachęca, aby dzieci przyjmowały ją już w wieku siedmiu lat, a przygotowaniem ich do jej przyjęcia winni zająć się rodzice. Mocno także podkreślał zadania i wielką rolę rodziny w życiu religijno-społecznym narodu.

Kazania o. Węgrzynowicza mają stały i przejrzysty schemat. Posiadają wstęp, część właściwą i zakończenie. Wstęp zawiera wyraźnie określony temat. W porównaniu do ówczesnej mody, jest on krótki i treściwy oraz jasno sprecyzowany. Wstępy te są naświetlone różnymi sentencjami, spostrzeżeniami psychologicznymi i obrazami. Tak skomponowany wstęp zwiększa zainteresowanie słuchacza i od razu wprowadza w temat, czyli jednym słowem spełnia swoje zadanie. W twórczości krakowskiego teologa spotykamy oryginalny trójpodział właściwej części kazania. Pierwsza jej część jest poświęcona problematyce moralnej, druga dogmatycznej, a trzecia podaje praktyczne zastosowanie.

Dodatkowym udogodnieniem dla czytelnika są inskrypcje, informujące o rodzaju przedstawianych treści i równocześnie kwalifikujące jej treść. Umieszczony na marginesie napis „scripturaliter” informuje, iż autor przytacza cytaty z Pisma Św., jego egzegezę i znaczenie; „figuraliter” – tłumaczenie cytatów biblijnych w sensie alegorycznym; „historice” – opowiadanie historyczne, pouczające legendy i przykłady z życia świętych. Z kolei zaś napis „doctoraliter” wskazuje na cytaty zaczerpnięte z pism Ojców Kościoła i innych poważnych teologów; „mira-

³³ Tenże, *Kazań niedzielnych księga wtóra*, s. 327.

culose” – opis cudów; „theologice” – opinie nowych teologów i synodów biskupich; „philosophice” – sylogizmy i racje filozoficzne; „symbolice” – przykłady z malarstwa i rzeźby; „poetice” – wyjątki z poezji. Całość kazania zamyka streszczenie głównych myśli, zaznaczone inskrypcją „epilogus”.

Trzeba zatem podkreślić, że kazania Węgrzynowicza są niejako małymi traktatami na ściśle określony temat. Zastosowane zaś przez autora tak proste środki, rzeczywiście ukazują naukę Kościoła w sposób prosty i nieskażenie czysty. Niewątpliwie zastosowana tak oryginalna metoda pisania kazań, ich bogata treść przepleciona wszechstronną i autorytatywnie przedstawioną wiedzą, musiała poruszać serca i umysły, tych którzy się zetknęli z twórczością tegoż kaznodziei.

Wczytując się w naukę kazań o Węgrzynowicza stwierdzić można, że nauczanie tegoż autora pozostaje do dziś aktualne. Aktualne są przede wszystkim podstawy nauki o moralności społecznej. Tkwią one w zrozumieniu religijno-społecznej natury człowieka, powołanego i ukierunkowanego zarówno indywidualnie - mając na celu osobiste zbawienie, jak i społeczne – kierując wysiłek do budowania wspólnoty zbawczej. Aktualne są w dalszym ciągu twierdzenia, dziś tak szczególnie akcentowane, o godności człowieka, wynikającej z podobieństwa do swego Stwórcy i z miłości jaką Ten darzy każdego człowieka.

Fakt, iż A. Węgrzynowicz zajmował się kwestią społeczną, nie znaczy że zajmował się polityką, nawet wtedy, gdy krytykuje postępowanie samego króla. Sam też przyznaje, że nie chce dawać rozwiązań, spornych kwestii społecznych na szczeblu działań politycznych, ale uświęcenie i odnowę kraju widzi w pracy od wewnątrz, w moralnym uzdrowieniu człowieka, którego Bóg wzywa do przemiany wewnętrznej. Albowiem przemiana taka ma być głęboką odnową o charakterze moralnym, dzięki której człowiek świadomie i z poczuciem odpowiedzialności zaangażuje się w przyjęte powołanie. Wyrazem takiej przemiany i zaangażowania mają stać się trwale, określone postawy moralne³⁴.

Taki też cel pragnął osiągnąć o. Węgrzynowicz ukazując naukę o cnotach społecznych. Nauka ta jest i w dzisiejszych czasach aktualna, ponieważ rzeczywiście, wypełnienie powołania chrześcijańskiego jest możliwe tylko dzięki posiadaniu przez człowieka określonych uzdolnień moralnych, trwałych nastawień i dążeń określanych mianem cnoty. A takie pojęcie cnoty miał również nasz kaznodzieja.

³⁴ *Powołanie chrześcijańskie*, Opole 1978, s. 136.

Summary

Andrzej Szafulski – Pontifical Theological Department – Wrocław

*Virtuous Life as a Basis of social Morality
in Homilies of A. Węgrzynowicz, OFM Ref.*

The analysis of the actual social problems and the search of ways to solve them should lead us to reflection over the ideal of social morality presented in the homilies of Father Anthony Węgrzynowicz. Delving into the essence of his homilies gives the impression of particular relevance in respect to reality into which we live.

His originality and greatness is based on the fact that this homilist, in simple and understandable style, not submitting to the faults of Baroque oratory, with the exception of pointing out faults and sins, presents a concrete program of action leading to a solution to fervent social problems. He is proposing a positive way of social renewal that is an ideal of social morality. This can be achieved by realization of virtues and their integral development in the personal life of every citizen.

The greatness of this homilist lies in the fact that he didn't limit himself to the statement: "It is bad," but he tried to show in a concrete way what should be done, "so that it will be better." This teaching is in agreement with opinions of contemporary theologians and still remains valid.

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ BERNARDYNÓW W LATACH OKUPACJI I POLSKI LUDOWEJ (1939–1952)

1. Okres okupacji hitlerowskiej i sowieckiej (1939–1945)

Agresja hitlerowskich Niemiec na Polskę rozpoczęła się wczesnym rankiem 1 września 1939 roku¹. Niemcy hitlerowskie skierowały do walki na terenie Polski prawie wszystkie swe siły zbrojne. Na zdobytych terenach tworzone administrację wojskową, która ulegała ciągłej zmianie wraz z dalszymi zdobyczami terytorialnymi. Ostatecznie w dniu 8 października 1939 roku, naczelny wódz III Rzeszy Adolf Hitler wydał dekret o administracji zdobytych ziem polskich. Mocą tego dekretu przyłączono do Niemiec następujące ziemie: Pomorze, Wielkopolskę, Górną Śląsk i Mazowsze. Dekret niniejszy miał wejść w życie 1 listopada, lecz zostało to przyspieszone na dzień 26 października 1939 roku. Pozostałe ziemie będące pod okupacją niemiecką, osobnym dekretem z dnia 26 października 1939 roku zostały zorganizowane w nową jednostkę administracyjną – Generalną Gubernię².

Drugi zasadniczy atak na Polskę nastąpił 17 września 1939 roku, kiedy to wojska radzieckie napadły na wschodnie tereny państwa³. W ślad za armią podążały oddziały NKWD, które wytwarzały odpowiednią akcję propagacyjną na rzecz Związku

¹ Zwiastunem rychłej agresji Niemiec na Polskę były liczne prowokacyjne incydenty na granicy polsko-niemieckiej. Największa z tych prowokacji miała miejsce wieczorem 31 sierpnia 1939 roku, kiedy dokonano napadu na radiostację w Gliwicach. – W. Pronobis, *Polska i świat w XX wieku*, Warszawa 1991, s. 193.

² K. Śmigiel, *Podział ziem polskich i okupacyjna administracja*, w: B. Kumor, Z. Obertyński [red.], *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2 1764-1945, cz. 2, 1918-1945, s. 128.

³ J. Topolski, *Polska dwudziestego wieku 1914-1999*, Poznań 1999, s. 114nn

Radzieckiego. Na zajętych terenach, w atmosferze terroru, zostały pośpiesznie zorganizowane wybory do władz lokalnych. W ich wyniku Kresy Wschodnie weszły w skład państwa radzieckiego, a zamieszkujące tamtejsze tereny ludności przyznano obywatelstwo rosyjskie. Wtedy też przystąpiono do eksterminacji narodu polskiego. Uderzono przede wszystkim w działaczy politycznych i społecznych, urzędników i księży. Jednocześnie oddziały NKWD internowały tysiące polskich żołnierzy wraz z kadrą oficerską, których osadzono w Kozielsku, Starobielsku i Ostaszkowie. Aresztowania rozciągnęły się także i na ludność cywilną. Polacy byli wywożeni głównie na Półwysep Kolski, Kołymę i południowe obszary Ukrainy⁴.

Ziemie włączone w skład III Rzeszy utworzyły dwie nowe niemieckie jednostki administracyjne – Gdańsk – Prusy Zachodnie i Kraj Wisły. Okręg pierwszy obejmował oprócz województwa pomorskiego także Wolne Miasto Gdańsk oraz część Prus Wschodnich w okolicy Kwidzyna. Terytorium tego obszaru wynosiło 26055 kilometrów kwadratowych oraz 2 miliony 179 tysięcy ludności. Zarządcą okręgu był namiestnik III Rzeszy i gauleiter NSDAP Albert Forster, zaś siedzibą okręgu był Gdańsk. Forster mający szeroki wachlarz praw i pełnomocnictw od samego początku realizował samodzielną politykę narodowościową. Drugim okręgiem włączonym do Rzeszy był tzw. Kraj Warty, który obejmował powierzchnię 43.903 kilometrów kwadratowych oraz około 4,5 miliona ludności. W skład tej jednostki administracyjnej weszły wyłącznie ziemie polskie, składające się z trzech regencji: poznańskiej, kaliskiej i inowrocławskiej, a od 7 lutego 1940 roku regencji poznańskiej, łódzkiej i inowrocławskiej. Władcą okręgu był Arthur Greiser, który również od zaraz przystąpił do realizacji antypolskiej polityki, dążąc do szybkiej germanizacji nabytych ziem. Wynikiem tego była podjęta na szeroką skalę akcja sprowadzania osadników z Niemiec. Trzeba podkreślić fakt, iż namiestnicy niemieccy na wskutek nieograniczonej władzy wpływali negatywnie na wszystkie płaszczyzny i dziedziny ludzkiej działalności. Z pozostałych ziem do Prus Wschodnich przyłączono część Mazowsza oraz dwa powiaty, a mianowicie Suwałki i Augustów, zaś do niemieckiej prowincji śląskiej zostały włączone ziemie Górnego Śląska, Zagłębia Dąbrowskiego, powiaty z województwa krakowskiego – bielski, chrzanowski i wadowicki, część powiatów województwa kieleckiego oraz Zaolzie. Prowincja ta była zamieszkiwana przez 7 milionów ludności. W 1941 roku dokonano podziału tej prowincji na Górny i Dolny Śląsk. Resztę ziem polskich, nie włączono

⁴ J. Żaryn, *Polska w czasie II wojny światowej*, w: A. Sucheni-Grabowska i E.C. Król [red.], *Polskie dzieje od czasów najdawniejszych do współczesnych*, Warszawa 1998, s. 276; K. Śmigiel, *Podział ziem polskich i okupacyjna administracja*, s. 130; J. Kłoczowski, L. Müllerowa, *Lata wojny i okupacji (1939-1945)*, w: J. Kłoczowski [red.], *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1979*, Lublin 1992, ss. 555-556; H. Dylągowa, *Historia Polski 1795-1990*, Lublin 2000, ss. 171-172.

bezpośrednio do Rzeszy, lecz utworzono z niej, wyżej już wspomnianą, jednostkę administracyjną pod zarządem niemieckim – Generalną Gubernię⁵.

Ziemie bezpośrednio włączone do Rzeszy miały być w ciągu 10 lat w pełni zgermanizowane. Celowi temu podporządkowana była polityka władz okupacyjnych. W bardzo krótkim czasie przystąpiono do prześladowania ludności polskiej, której liczba na tamtych terenach wynosiła około 6 milionów. Rozwiązano wszystkie organizacje polityczne i społeczne oraz wszelkie instytucje, działające tutaj w wolnej Polsce. Zamknięto wszystkie szkoły średnie i wyższe uczelnie. W szkołach powszechnych, urzędach oraz w kościołach miał obowiązywać język niemiecki. Bezlitośnie rozprawiano się również z polskim dziedzictwem kulturalnym, które niszczone lub wywożono do Niemiec. W pierwszym rządzie przystąpiono do likwidacji polskiej inteligencji, którą słusznie uważano za przywódczą siłę narodu. Ogólnie można stwierdzić, iż władze hitlerowskie postępowały z narodem polskim według wytyczonego planu mającego na celu jego eksterminację⁶.

Na ziemiach wcielonych dokonywano sukcesywnie planowej kolonizacji ludności niemieckiej, której wielkość przedstawia liczba 750 tysięcy. Polityka okupanta względem Polaków nabierała ciągle na sile. Polaków pozbawiono prawa do własności zakładów przemysłowych i handlowych oraz gospodarstw rolnych. Traktowano ich na każdym miejscu bardzo ostro i pogardliwie. Nie mogli posiadać telefonów, samochodów, odbierano im aparaty radiowe. Z usług urzędów pocztowych mogli korzystać tylko sporadycznie. Nie mogli uczęszczać do kin, teatrów, obiektów sportowych oraz parków. Poruszać wolno się było tylko wtedy, kiedy uzyskali stosowną przepustkę od władz niemieckich. Stworzono tzw. listę narodowościową, która była hitlerowskim instrumentem polityki germanizacyjnej. Szczególnie zależało im na germanizacji Śląska i Pomorza. Ogólnie można podać, iż na listy narodowościowe wpisano z kraju Warty – 2% ludności, na Pomorzu – 44% i na Śląsku – 38%. Listy narodowościowe dzieliły ludność polską na 4 kategorie. Do pierwszych dwu grup wpisywano ludność, która przed rokiem 1939 zamieszkiwała Polskę i czuła się Niemcami oraz ludność działająca aktywnie na rzecz Niemców. Dwie następne kategorie obejmowały ludność pochodzenia niemieckiego, lecz silnie spolonizowane. Ograniczenia były widoczne na każdym miejscu, za które groziły wysokie kary⁷.

Represje i ograniczenia w Generalnej Guberni nie miały takiego nasilenia jak na ziemiach wcielonych do Rzeszy. Trzeba jednak zaznaczyć, iż sytuacja tam panująca wcale nie była łatwa. Niemcy utrzymywali na owym terenie liczne służby policyjne, które siały strach i terror. Dzieliły się one na służbę porządko-

⁵ K. Śmigiel, *Podział ziem polskich i okupacyjna administracja*, ss. 128-129.

⁶ J. Żaryn, *Polska w czasie II wojny światowej*, ss. 273-274.

⁷ J. Topolski, *Polska dwudziestego wieku*, ss. 119-120.

wą i na policję bezpieczeństwa wraz z najkrwawszym jej ogniwem, jakim było gestapo. Władze policyjne podlegały Heinrichowi Himmlerowi, zaciekłemu wrogowi narodu polskiego. Polityka niemiecka na administrowanych przez siebie ziemiach polskich odznaczała się brutalnością i agresją, jednakże nie dążyły do całkowitego wyniszczenia ludności polskiej. Kierowano się nadrzędną regułą, iż naród niemiecki, jako naród panów czystej rasy, potrzebuje niewolników, których upatrywano w polskiej ludności. Zakładała więc likwidację warstwy inteligentnej, którą uważano za niebezpiecznego wroga. Już we wrześniu 1939 roku gestapo aresztowało 165 pracowników naukowych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, których osadzono w obozie koncentracyjnym. Ogółem Polska straciła około 40% nauczycieli wyższych uczelni, 35% lekarzy oraz 18% duchownych. Tereny polskie miały stać się według planów z kwietnia 1942 roku źródłem siły roboczej oraz zapleczem surowcowym. Polska miała być jak najszybciej skolonizowana, a pozostała ludność spaść miała do roli niewolników. Licznie zakładane były przez hitlerowców obozy koncentracyjne i obozy zagłady. W największym z nich Oświęcimiu-Brzezince zginęło w następstwie terroru, głodu i katorżniczej pracy około 1,5 miliona ludzi różnych narodowości.

Okres wojny i okupacji przyniósł Polsce i całemu społeczeństwu wiele katastrof i cierpienia, których trudno się doszukać we wcześniejszej historii. Jednakże naród po raz kolejny dał świadectwo o swoim przywiązaniu do ojczyzny, podejmując niejednokrotnie nierówną walkę z okupantem hitlerowskim w obronie ojczystego kraju, co zostało okupione śmiercią około 6 milionów Polaków⁸.

2. Kościół katolicki pod okupacją hitlerowską i sowiecką

Kościół katolicki poniósł w okresie okupacji hitlerowskiej wiele strat, zarówno moralnych jak i materialnych, szczególnie poddawany był różnorodnym ograniczeniom i zakazom oraz antypolskiej polityce – pozostał jednak wierny swoim ideałom i podobnie jak wcześniej – włączył się do walki o niepodległą Polskę.

Sytuacja Kościoła katolickiego w poszczególnych rejonach okupowanego kraju była zróżnicowana, bowiem inaczej przedstawiała się na ziemiach wcielonych do III Rzeszy, a inaczej na ziemiach okupowanych w Generalnej Guberni. Szczególnie ostry kurs ze strony nazistów przybrała polityka w stosunku do Kościoła na ziemiach wcielonych, które były przeznaczone do skolonizowania i zgermanizowania. Władze zaborcze dążyły ze wszelkich miar do zniszczenia polskiej organizacji kościelnej, a także do wyniszczenia lub wydalenia z tamtych ziem polskiego duchowieństwa, a zamienienia go duchowieństwem niemieckim⁹.

⁸ Tamże, s. 11.

⁹ J. Kłoczowski, L. Müllerowa, *Lata wojny i okupacji (1939-1945)*, w: *Chrześcijaństwo w Polsce*, s. 560; F. Stopniak, *Kościół na ziemiach polskich w latach 1848-1978*, [jako

Najlepsza sytuacja Kościoła na ziemiach wcielonych do Rzeszy występowała na Śląsku. Pod względem administracyjnym teren ten obejmował następujące diecezje: prawie całą diecezję katowicką, część diecezji częstochowskiej, kieleckiej i krakowskiej. Rządy w diecezji do roku 1941 sprawował biskup ordynariusz Stanisław Adamski oraz biskup pomocniczy Juliusz Bieniek. W częściach polskich diecezji, które zostały włączone do rejencji katowickiej, rządy sprawowali wikariusze generalni, którzy byli mianowani przez swoich biskupów ordynariuszy¹⁰. Władze niemieckie nie zamykały na Śląsku kościołów, jak to miało miejsce w innych okręgach. Tolerowano też katolików, uważając silny tutaj katolicyzm, za niemiecki. Pozwalano więc bez przeszkód na pracę duszpasterską. Jednakże już w pierwszych miesiącach okupacji sukcesywnie przystępowano do ograniczeń i stosowania terroru. Przystąpiono bardzo szybko do wysiedlania z terytorium Śląska do Generalnej Guberni kapłanów polskich, zasłużonych z okresu plebiscytowego i powstań narodowych, którzy poprzez działalność duszpasterską, narodową i społeczną zyskali powszechną sympatię i uznanie. We wrześniu 1939 roku zamknięto Śląskie Seminarium Duchowne w Krakowie. Jednakże ostatni rocznik studentów, po tajnych studiach, został wyświęcony i przeznaczony do pracy na Śląsku, uzupełniając występujące braki w obsadzie parafii. W tym czasie Niemcy zaczęli wdzierać się do szpitali, szkół i instytucji publicznych i profanować krzyże, wyrzucając je stamtąd. Ograniczali coraz wyraźniej liczbę świąt i godzin, w których mają być odprawiane nabożeństwa. W 1940 roku zakazano publicznie używania języka polskiego w kościołach podczas sprawowania nabożeństw, głoszenia kazań oraz w nauce religii. Rozwiązano wszystkie organizacje i stowarzyszenia kościelne. Kasacie uległy też wtedy klasztory, które zajmowały się pracą wychowawczą i opiekuńczą¹¹.

Od 1939 roku przystąpili także do grabieży majątków kościelnych. Dokonywali zaboru własności Kościoła i różnych organizacji kościelnych. W ramach tych konfiskat zabierali domy, szpitale i zakłady opiekuńcze i przedszkola prowadzone przez Kościół. Zabrano również w 1939 roku gmach seminaryjny w Krakowie, a w 1941 roku gmach kurii biskupiej, drukarnię diecezjalną oraz szereg innych budynków kościelnych i beneficjów parafialnych. Nie oszczędzono też zabytków sztuki sakralnej, licznych archiwaliów i księgozbiorów¹².

dodatek do]: R. Aubert, P.E. Crunican, J.T. Ellis [red.], *Historia Kościoła*, t. 5. 1848 do czasów współczesnych, Warszawa 1985, s. 594; M. Kallas, *Historia ustroju Polski X-XX w.*, Warszawa 2001, ss. 378-379.

¹⁰ B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8. *Czasy współczesne 1914-1992*, Lublin 1996, s. 444; K. Śmigiel, *Niszczenie polskiej administracji kościelnej. Konfiskata majątku kościelnego*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. II 1764-1945, cz. 2 1918-1945, ss. 137-138.

¹¹ J. Kłoczowski, L. Müllerowa, *Lata wojny i okupacji (1939-1945)*, ss. 560-561; F. Stopniak, *Kościół na ziemiach polskich 1848-1978*, s. 594.

¹² B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8, ss. 446-447.

Nieco odmienna sytuacja panowała na terenach prowincji Gdańsk-Prusy Zachodnie, w której skład wchodziły następujące diecezje: diecezja gdańska, chełmińska, część archidiecezji gnieźnieńskiej, powiat Lipno diecezji włocławskiej oraz 22 parafie diecezji płockiej. Całościowo rzecz ujmując w okręgu tym było około 507 placówek duszpasterskich oraz 898 kapłanów¹³.

Represje hitlerowców względem Kościoła od samego początku były wyjątkowo brutalne. Zostały tu zamknięte prawie wszystkie kościoły, z których część później otwarto. Jednak spora liczba kościołów była zamknięta przez cały czas okupacji. Zostały one zamienione na magazyny, garaże i kina oraz spełniały inne jeszcze funkcje, w zależności od potrzeb niemieckich. Przystąpiono i tutaj do masowych aresztowań kapłanów, np. w Gdańsku aresztowano 10 kapłanów polskich na 12 tam pracujących, a w diecezji chełmińskiej do końca 1939 roku zamordowano lub wywieziono około 380 kapłanów. Aresztowany został także biskup pomocniczy tej diecezji Konstanty Dominik, który w styczniu 1940 roku został wysiedlony do Gdańska. W taki sposób diecezja chełmińska została osierocona, bowiem wcześniej w 1939 roku Polskę opuścił biskup ordynariusz Stanisław Okoniewski. Stolica Apostolska administrację tej diecezji powierzyła biskupowi gdańskiemu Karolowi Spletowi, który za zgodą biskupa Antoniego Nowowiejskiego przejął administrację nad częścią diecezji płockiej, jaka znalazła się w tej prowincji. Natomiast nad częścią archidiecezji gnieźnieńskiej czuwał ks. Alojzy Kulusche, który został wyznaczony przez biskupa pomocniczego i wikariusza generalnego Edwarda van Blericq'a. Zamknięto seminaria duchowne, skasowano klasztory oraz wszelkie instytucje i organizacje kościelne. Zakazano używania języka polskiego, a z kościołów usuwano wszystko co świadczyć mogło o polskości¹⁴.

Już jesienią 1939 roku władze zaborcze dokonały grabieży na majątkach, należących do Kościoła. Zabrano wtedy liczne budynki kościelne i parafialne, własność instytucji i organizacji kościelnych, własność zakonów, liczne księgozbiory, naczynia liturgiczne i szaty. Zaciekle niszczone modlitewniki i śpiewniki polskie, dokonywano grabieży na cmentarzach oraz niszczone krzyże przydrożne i figury Matki Bożej. Wiele też kościołów zostało całkowicie zburzonych. Pomimo tych strat, życie religijne odbywało się dalej, chociaż nie było wolne od ograniczeń. Mogło się odbywać za sprawą wyeliminowania z liturgii kościelnej przede wszystkim języka polskiego oraz wszelkich elementów tradycji polskiej¹⁵.

¹³ Tamże s. 439; K. Śmigiel, *Niszczenie polskiej administracji kościelnej. Konfiskata majątku kościelnego*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2 1764-1945, cz. 2 1918-1945, s. 132.

¹⁴ B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8, ss. 440-441; F. Stopniak, *Kościół na ziemiach polskich 1848-1978*, s. 594; J. Kłoczowski, L. Müllerowa, *Lata wojny i okupacji (1939-1945)*, ss. 561-562.

¹⁵ B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8, ss. 441-442; J. Kłoczowski, L. Müllerowa, *Lata wojny i okupacji (1939-1945)*, s. 561. – Życie religijne w okręgu Gdańsk-Prusy Zachodnie zostało

Najbardziej niepomysłnie przedstawiała się sytuacja Kościoła w „kraju Warty”, w której pod względem przynależności kościelnej wchodziły następujące jednostki: archidiecezja gnieźnieńska bez okręgu Bydgoszcz i parafii w rejonie Torunia, cała archidiecezja poznańska, część diecezji częstochowskiej, lewobrzeżna część diecezji plockiej, część diecezji łódzkiej oraz część archidiecezji warszawskiej. Ogólnie więc teren ten zamieszkiwało ponad 3 miliony 825 tysięcy katolików, wśród których pracę podjęło 1829 kapłanów diecezjalnych oraz 227 zakonnych¹⁶.

Podjęto również i tutaj, ale o wiele większe niż gdzie indziej restrykcje przeciwko Kościołowi. Zamknięto prawie wszystkie obiekty sakralne. Władze wyrażały zgodę na funkcjonowanie pojedynczych kościołów, które zostały obłożone wielkimi ograniczeniami. Dla porównania można podać dane, iż przed wybuchem II wojny światowej na tym terenie istniało ponad 1000 parafii, zaś w okresie okupacji funkcjonowało tylko 60 kościołów. Zamknięte kościoły, podobnie jak w innych okręgach, zamieniano na magazyny, koszary, a nawet stajnie. Bardzo szybko przystąpiono do eksterminacji duchowieństwa polskiego. Dane statystyczne informują, iż aresztowano lub uwięziono ponad 90% ogólnej liczby księży. Przystąpiono również do walki z hierarchią kościoła katolickiego. Z liczby 7 biskupów, dwóch wyjechało za granicę: kardynał August Hlond i ordynariusz diecezji włocławskiej Karol Radoński, sufragan włocławski Michał Kozal został zamordowany w Dachau. Dwaj biskupi łódzcy, Włodzimierz Jasiński i Kazimierz Tomczak zostali wywiezieni do Generalnej Guberni, a sufragan diecezji poznańskiej Walenty Dymek został poddany aresztowi domowemu. Ostatni z biskupów van Blericq został także wydalony do Inowrocławia. Zamknięto tym sposobem kurie biskupie, wszystkie seminaria duchowne, nowicjaty i szkoły. Podobnie jak w innych prowincjach zamknięto wszystkie organizacje i stowarzyszenia katolickie¹⁷.

Życie religijne wiernych zostało bardzo dotkliwie ograniczone. W zasadzie wszelkie nabożeństwa ograniczały się do budynków kościelnych. Mogły się one odbywać w wyznaczonych godzinach i to tylko w niedzielę. Nabożeństw okolicznościowych nie odprawiano, zaś w sobotę pozwalały władze na przeprowadzanie katechizacji oraz spowiedź św. Pozwalano na używanie języka polskiego w liturgii i śpiewie. Wspomnieć należy, iż w „kraju Warty” tworzone były osobne kościoły dla katolików Polaków i katolików Niemców oraz i o tym, że dokonywano i tutaj grabieży dóbr kościelnych, zamieniając kościoły na ma-

opracowane przez J. Szilinga. – J. Sziling, *Życie religijne w okręgu Gdańsk-Prusy Zachodnie i Rejencji Katowickiej*, w: Z. Zieliński [red.], *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939-1945*, Warszawa 1982, ss. 76-84.

¹⁶ K. Śmigiel, *Niszczenie polskiej administracji kościelnej. Konfiskata majątku kościelnego*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2 1764-1945, cz. 2 1918-1945, ss. 132-133; B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8, ss. 434-435.

¹⁷ J. Kłoczowski, L. Müllerowa, *Lata wojny i okupacji (1939-1945)*, ss. 562-563; F. Stopniak, *Kościół na ziemiach polskich w latach 1848-1978*, s. 594.

gazyny, rabując szaty liturgiczne i naczynia, księgozbiory i archiwa, z których najcenniejsze wywożono do Berlina¹⁸.

Zdecydowanie najlepsze położenie Kościoła katolickiego było w Generalnej Guberni. Niemcy nie dążyli na tamtych terenach do likwidacji organizacji kościelnej, a represje były stosowane w znacznie mniejszym stopniu¹⁹. W jej granicach znalazły się następujące jednostki kościelne: diecezja warszawska, lubelska, kielecka, krakowska, sandomierska siedlecka, tamowska oraz częściowo diecezja łódzka, plocka i łomżyńskiej, a po 1941 roku częściowo archidiecezja lwowska i diecezja przemyska²⁰. Od pierwszych tygodni września hitlerowcy rozpoczęli masowo aresztowania duchowieństwa świeckiego i zakonnego. Tylko w samej archidiecezji warszawskiej aresztowano wtedy ponad 300 księży, z których część została rozstrzelana, a część w późniejszym czasie uwolniona. Biskupi w większości diecezji pełnili swoje funkcje biskupie, działały kurie i seminaria duchowne, w których studiowali alumni z innych polskich seminariów zamkniętych przez okupantów. Zginęło na owych terenach około 500 kapłanów świeckich i zakonnych. Nie spotkano się z masowym zamykaniem kościołów oraz z ingerencją w sprawy sprawowania kultu. Nie kasowano również domów zakonnych, lecz zakazano przyjmowania nowych kandydatów. Rozwiązano wszystkie stowarzyszenia i organizacje kościelne, a ich majątek uległ konfiskacie. Ponadto zlikwidowano polską prasę oraz zredukowano liczbę świąt, a zwłaszcza tych, które były związane z rocznicami narodowymi oraz niektóre modlitwy do świętych polskich i śpiewania niektórych pieśni. Nabożeństwa zostały ograniczone w zasadzie do budynków kościelnych, bowiem zakazywano urządzania procesji ulicznych, a nawet konduktów żałobnych. Zakazywano ponadto używania dzwonów kościelnych, które od 1942 roku były rekwirowane przez władze niemieckie. Rekwirowano też na różnorodne potrzeby nazistów budynki parafialne, plebanie czy budynki seminaryjne oraz grabiono mienie kościelne, szczególnie dzieła sztuki. Podobny los spotkał także Kościół katolicki na wschodnich terenach, który został zdobyty przez Niemców w 1941 roku. Represjom zostały poddane dwie metropolie kościelne – lwowska i wileńska²¹.

¹⁸ B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8, ss. 437-438; K. Śmigiel, *Walka z polskością i ograniczanie funkcji religijnych Kościoła*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2. 1764-1945, cz. 2. 1918-1945, ss. 154-155. – Życie religijne w „Kraju Warty” szczegółowo zostało opracowane przez K. Śmigiel. – K. Śmigiel, *Życie religijne w „Kraju Warty”*, w: Z. Zieliński [red.], *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939-1945*, Warszawa 1982, ss. 57-73; M. Kallas, *Historia ustroju Polski X-XX w.*, Warszawa 2001, s. 379.

¹⁹ M. Kallas, *Historia ustroju Polski X-XX w.*, s. 379.

²⁰ K. Śmigiel, *Niszczenie polskiej administracji kościelnej. Konfiskata majątku kościelnego*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. II 1764-1945, cz. 2 1918-1945, s. 142.

²¹ F. Stopniak, *Kościół na ziemiach polskich w latach 1848-1978*, s. 594; K. Śmigiel, *Walka z polskością i ograniczanie funkcji religijnych Kościoła*, w: *Historia Kościoła w Polsce*,

W metropolii lwowskiej (około 650 parafii i około 1,6 miliona wiernych) w krótkim czasie przystąpiono do licznych ograniczeń i prześladowań Kościoła katolickiego. Ze wszystkich szkół usunięto religię, zamknięto Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza, zlikwidowano prawie wszystkie klasztory (np. w diecezji łuckiej zamknięto 19 klasztorów), rozwiązano wszystkie organizacje kościelne, upaństwowiono prowadzone przez zakony sierocińce, ochronki, przedszkola i domy starców. Działalność duszpasterska została ograniczona do kościołów, a ich funkcjonowanie uzależnione było od komitetów kościelnych. Na każdym kroku siano propagandę materializmu i ateizmu. Trzeba jednak podkreślić, iż sytuacja Kościoła nie była wszędzie jednolita. Najtrudniejsza była sytuacja w diecezji łuckiej na Wołyniu. Od jesieni rozpoczęły się tam terror i deportacje duchowieństwa²².

Sytuację Kościoła w metropolii lwowskiej pogorszyły napady i mordy na polskiej ludności przez nacjonalistów ukraińskich w latach 1943–1945. Zginęło wówczas obok ludności cywilnej wielu księży, zakonników i zakonnic. Zniszczono i spalono wówczas wiele kościołów, kaplic i plebań²³.

W metropolii wileńskiej, liczącej ok. 420 parafii i około 1,5 miliona katolików, życie religijne podlegało tym samym ograniczeniom co w metropolii lwowskiej. Usunięto religię ze szkół, zamknięto seminaria duchowne w Łomży i Pińsku. W sowieckich łagrach (40), znajdujących się w różnych stronach Związku radzieckiego obok polskiej ludności cywilnej, znalazło się wielu polskich księży²⁴.

Naszkicowany powyżej obraz Kościoła katolickiego ukazuje duchowieństwo polskie, które pomimo represji spełniało opiekę duszpasterską nad powierzonymi sobie wiernymi, a także włączyło się w wir pracy społecznej, budząc i umacniając ducha oporu przeciwko okupantowi. Ochotnie włączyło się w walkę zbrojną i współpracowało w konspiracji politycznej i wojskowej. Chętnie zgłaszali się na kapelanów wojskowych, dzieląc los żołnierzy i oficerów. Organizowali również pomoc charytatywną wysiedlonym i deportowanym oraz niosło pomoc Żydom, organizując dla nich kryjówki i dostarczając żywności. Wszystkie podejmowane działania przez duchowieństwo polskie zasługują na wielkie uznanie i szacunek, a zwłaszcza zasługuje na to niesienie nadziei udręczonemu narodowi na lepsze jutro²⁵.

t. II 1764-1945, cz. 2 1918-1945, ss. 153, 154; J. Kłoczowski, L. Müllerowa, *Lata wojny i okupacji (1939-1945)*, ss. 566-567; B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8, ss. 448-449.

²² B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8, s. 453.

²³ Tamże, s. 455.

²⁴ Tamże, s. 456.

²⁵ F. Stopniak, *Kościół na ziemiach polskich w latach 1848-1978*, ss. 595-596; K. Śmigiel, *Kościół wobec eksterminacji narodu*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2. 1764-1945, cz. 2. 1918-1945, ss. 169-170; K. Śmigiel, *Życie i działalność Kościoła*, w: *Historia Kościoła*

3. Bernardyni w czasie II wojny światowej

Wybuch II wojny światowej zastał Prowincję Ojców Bernardynów w stanie dobrego rozwoju, zarówno wewnętrznego, jak i w pracy duszpasterskiej przy swoich klasztorach oraz w pracy poza swoimi klasztorami. W wyniku prześladowań i antypolskiej polityki okupantów, oraz zmiany granic państwa polskiego, stan ten uległ głębokiemu załamaniu. Klasztory zubożały, zmniejszyła się liczba zakonników, Studium Teologiczne znajdowało się w opłakanym stanie, osłabieniu uległa obserwacja zakonna. Wielu zakonników poniosło śmierć oraz zostało internowanych do obozów koncentracyjnych i więzień rosyjskich. Straty materialne też były wielkie, bowiem utracono 8 klasztorów i 9 rezydencji parafialnych na wschodnich terenach oraz 5 na zachodnich²⁶.

Niemcy w sposób szczególny zajęli się klasztorami bernardyńskimi, które znalazły się na ziemiach bezpośrednio włączonych do III Rzeszy. Pierwszym z nich był klasztor w Łodzi, w którym już we wrześniu wysiedlono mieszkających tam zakonników do Generalnej Guberni. Ówczesny gwardian klasztoru o. Anastazy Pankiewicz ukrywał się w pobliżu klasztoru, lecz niebawem został wykryty i zesłany do obozu koncentracyjnego w Dachau, gdzie zginął zagazowany 18 lipca 1942 roku. Wspomnieć należy, iż Niemcy zajęli wszystkie budynki klasztorne i urządzili w kościele stajnię oraz garaże²⁷.

W tym samym czasie dokonano zajęcia klasztoru w Skępem. Pod koniec września zamknięto tamtejszy kościół, a w dniu 21 stycznia 1940 roku wysiedlono zakonników do więzienia w Grudziądzu. Jednego z ojców, a mianowicie o. Izzydora Chmiela wywieziono do obozu koncentracyjnego w Stutthofie, a następnie do Oranienburga i na koniec do obozu w Dachau. Tamtejszy gwardian i proboszcz o. Albert Mróz i katecheta o. Sylwester Niewiadomy zostali niebawem zwolnieni z więzienia i zamieszkali w Skępem u miejscowych parafian. Jednakże nie mieszkali tam długo, bowiem w wyniku donosu, że obaj

ła w Polsce, t. II 1764-1945, cz. 2. 1918-1945, ss. 175-176; J. Kłoczowski, L. Müllerowa, *Łata wojny i okupacji (1939-1945)*, ss. 582-583. – Zaangażowanie się duchowieństwa polskiego w nurt niepodległościowy poniosło za sobą wiele cierpienia i śmierci, lecz jeszcze raz ukazało, iż Kościół polski zawsze walczył w obronie niepodległości ojczyzny. – *Martyrologium i działalność duchowieństwa polskiego w latach 1939-1945*, w: *Wierni Ojczyźnie. Kartki z dziejów martyrologii duchowieństwa polskiego w latach okupacji hitlerowskiej*, Warszawa 1999, ss. 1-83; S. Wernik, *Wspomnienia*, w: *Kartki z dziejów martyrologii duchowieństwa polskiego w latach okupacji hitlerowskiej*, Warszawa 1966, ss. 247-320.

²⁶ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3. 1772-1946, Kalwaria Zebrzydowska 1992, s. 409.

²⁷ H.E. Wyczawski, *Łódź*, w: H.E. Wyczawski [red.], *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 210 (dalej Kbw); H.E. Wyczawski, *Pankiewicz Jakub Anastazy*, w: E. Rostworowski [red.], *Polski Słownik Biograficzny*, t. 25, Kraków 1980, ss. 129-130.

sprawują w ukryciu duszpasterstwo, dokonano aresztowania o. Sylwestra Niewiadomego, którego uwięziono w obozie w Stutthofie, gdzie przebywał do końca wojny, zaś o. Albert Mróz zdołał zbiec do Generalnej Guberni²⁸.

Następnymi klasztorami, z których wysiedlono zakonników były klasztory w Warcie i Kole. W pierwszym z nich zakonników wysiedlono w lutym 1940 roku, a w klasztorze umieszczono niemieckich kolonistów, którzy przybyli tutaj z Wołynia, zaś od 1942 roku w klasztorze umieszczeni zostali także Żydzi. Kościół w Warcie został zamknięty w lipcu 1941 roku. Drugi z klasztorów, klasztor w Kole zlikwidowany został także w 1940 roku. Wtedy aresztowano gwardiana o. Wiktoryna Rudolfa, o. Albina Białogłowskiego i brata Władysława Gołębiowskiego, którzy zostali przewiezieni do obozu koncentracyjnego w Oranienburgu, a następnie do obozu w Dachau. Dwóch z nich poniosło tam śmierć w roku 1942, zaś o. Albin Białogłowski został uwolniony przez wojsko amerykańskie w 1945 roku. Kościół klasztorny w Kole służył Niemcom jako skład mebli i warsztaty naprawcze samochodów, a klasztor służył jako kwatery dla niemieckich oficerów i żandarmów²⁹.

Ostatnim klasztorem bernardyńskim, który został włączony do Rzeszy był klasztor w Alwerni, który przez pierwszy rok cieszył się pewną swobodą. Jednakże już jesienią roku 1941 wysiedlono zakonników z klasztoru, gdzie urządzono więzienie oraz zamknięto kościół³⁰.

Lepsza sytuacja klasztorów bernardyńskich była w tzw. Generalnej Guberni, w której było położonych 14 klasztorów, a mianowicie: Dukla, Kalwaria Zebrzydowska, Krystynopol, Leżajsk, Piotrków Trybunalski, Przeworsk, Radecznica, Radom, Rzeszów, Sokal, Tarnów, Zawalów-Miączyn oraz Zakopane. Zakonników w tej prowincji nie przesiedlano, lecz aresztowano pojedynczych ojców, którzy angażowali się w akcje konspiracyjne³¹. Przejawy takiej działalności widoczne były między innymi w Radecznicy, gdzie w sierpniu 1940 roku aresztowano o. Emila Seroki, który do zakończenia działań wojennych przebywał w obozie koncentracyjnym w Dachau. Oprócz niego w działalności konspiracyjnej zaangażował się również o. Wacław Płonka. Klasztor w Radecznicy służył jako miejsce schronienia dla Polaków ściganych przez Niemców³². Takie zaangażowanie zakonników miało miejsce także w Kalwarii Zebrzydowskiej, gdzie do akcji przystą-

²⁸ W. Murawiec, *Skępe*, w: KbwP, s. 333; H.E. Wyczawski, *Chmiel Izidor*, w: H.E. Wyczawski [red.], *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich* (dalej SPPF), Warszawa 1981, ss. 82-83; H.E. Wyczawski, *Niewiadomy Sylwester*, w: SPPF, s. 342.

²⁹ K. Grudziński, *Koło*, w: KbwP, ss. 145-146; K. Grudziński, *Warta*, w: KbwP, s. 425.

³⁰ H.E. Wyczawski, *Alwernia. Dzieje klasztoru OO. Bernardynów*, Kraków 1947, s. 121.

³¹ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3. 1772-1946, s. 412.

³² A. Chadam, *Radecznica*, w: KbwP, ss. 290-291; H.E. Wyczawski, *Seroka Emil*, w: SPPF, s. 435.

pili: o. Wenanty Leja oraz bracia Bartłomiej Mazurek i Urban Wigdorczyk³³. Trudno dziś odpowiedzieć na pytanie czy w podobne akcje włączali się zakonnicy z innych klasztorów, a to ze względu na brak materiałów na ten temat. Trzeba wziąć pod uwagę fakt, iż takie sprawy były utrzymywane w tajemnicy, a po zakończeniu II wojny światowej również tych spraw nie ujawniano.

Już w jesieni roku 1939 zostali uwięzieni wszyscy zakonnicy z klasztoru w Rzeszowie, którzy po dwóch tygodniach zostali zwolnieni³⁴. Podobne aresztowanie zakonników miało miejsce w klasztorze w Przeworsku, gdzie zakonników wraz z miejscowymi księżmi oraz inteligencją podstępem sprowadzono do magistratu, skąd przewieziono ich do więzienia w Rzeszowie. Po krótkim jednak czasie wszystkich uwolniono³⁵. Szczególnie bolesne represje dosięgły klasztor w Leżajsku, gdzie 17 stycznia 1941 roku został aresztowany przełożony klasztoru o. Gedeon Zawora. Został uwięziony jako zakładnik w enigmatycznej sprawie magazynu wojskowego, który został ograbiony i następnie spalony przez samych Niemców. W wyniku takiego obrotu sprawy szukano sprawców tego czynu. Kiedy jednak poszukiwania nie przyniosły rezultatów, brano zakładników spośród miejscowej ludności. Po krótkim pobycie w miejscowym więzieniu wypuszczono o. Gedeona na wolność³⁶. Aresztowania miały miejsce również w Radomiu, gdzie w 1942 roku aresztowano o. Rajmunda Radzięta, którego oskarżano o pomoc w ucieczce francuskiego jeńca, przebywającego w Polsce na robotach przymusowych. Został uwięziony przy kościele św. Trójcy, a następnie wywieziony w głąb Niemiec³⁷. Podobna sytuacja wytworzyła się w Kalwarii Zebrzydowskiej, gdzie w czerwcu 1942 roku aresztowano o. Pawła Ryszkę, którego oskarżono o udzielanie pomocy mężczyźnie podającego się za członka organizacji podziemnej. Człowiek ten okazał się prowokatorem i w takiej sytuacji o. Ryszka został wywieziony do obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu, gdzie poniósł śmierć w lutym 1943 roku³⁸.

Odmierna sytuacja panowała w klasztorach pod okupacją radziecką. Ziemia polskie zagarnięte przez ZSRR obejmowały 2 metropolie (Wilno, Lwów), 6 diecezji (wileńską, łomżyńską, pińską, łucką, lwowską i przemyską), około 1300 parafii, około 2620 kapłanów i przeszło 4 tysiące wiernych obrządku ła-

³³ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3. 1772-1946, s. 413.

³⁴ K. Grudziński, *Bernardyni w służbie ojczyzny 1453-1953*, t. 2, s. 215. (Msp w posiadaniu APBK sygn. RGP-k-111).

³⁵ Tamże, ss. 215-216.

³⁶ APBK rkps VI-a-6 *Kronika Bazyliki NMP i klasztoru OO. Bernardynów w Leżajsku*, t. 2, 1929, s. 152.

³⁷ K. Grudziński, *Bernardyni w służbie ojczyzny*, t. 2, ss. 217-218.

³⁸ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3. 1772-1946, s. 413.

cińskiego. W wyniku przeprowadzonych na zagarniętych ziemiach wyborów w listopadzie 1939 roku ziemie metropolii lwowskiej włączono do Ukrainy Sowieckiej, zaś ziemie metropolii wileńskiej do Białorusi Sowieckiej³⁹.

Na tamtym terenie znajdowało się następujące konwenty: w Brzeżanach, Fradze, Gwoźdźcu, Husiatynie, Leszniowie, Lwowie, Samborze i Zbarażu oraz następujące rezydencje: w Dżurkowie, Jacowcach, Kretowcach, Maksymówce, Sichowie, Sieniawie, Sorokach, Stryjówce oraz Zarudeczku. Pod okupacją radziecką klasztory te były w okresie od września 1939 roku do czerwca 1941 roku. Rosjanie od zaraz przystąpili do konfiskowania prowadzonych przy klasztorach gospodarstw rolnych, zaś budynki kościelne i klasztorne obłożono wysokimi podatkami. Zdarzały się też aresztowania zakonników⁴⁰.

Prowincjałem bernardynów był wówczas o. Cyprian Jurkiewicz, który swoją jurysdykcją obejmował tylko klasztory w Generalnej Guberni, zaś nad klasztorami na wschodzie pod okupacją radziecką opiekę rozciągał mianowany przez Jurkiewicza kustosz prowincji Bronisław Szepelek. Kontakt z generałem w Rzymie nie został wtedy przerwany, gdyż w 1941 roku generał zakonu Leonard Bello zamianował komisarzem generalnym polskich prowincji Brunona Bohma, za pośrednictwem którego łączność prowincji bernardyńskiej z generałem w tym czasie była utrzymywana. Wówczas też wizytator zaproponował, aby zrezygnował prowincjał Jurkiewicz z urzędu, a na jego miejsce zaproponował generałowi Bronisławowi Szepelakowi, którego generał ustanowił prowincjałem⁴¹. Wtedy również Bronisław Szepelek został nadzwyczajnym delegatem generalnym dla prowincji bernardyńskiej. W tym czasie prowincjał dwukrotnie zbierał zarząd prowincji, w 1942 oraz w 1943 roku. Na pierwszej zainicjowano nowych przełożonych klasztorów i załatwiano sprawy bieżące. Na drugiej w 1943 roku ograniczono się tylko do spraw najpilniejszych i bieżących. Wspomnieć trzeba, iż przypadająca na 1942 rok kapituła nie odbyła się⁴².

Z okresu tego posiadamy również dwa zestawienia statystyczne, z 1943 i 1945 roku. Ogólnie można podać, iż w latach okupacji liczba zakonników zwiększyła się. Było to wynikiem tego, że od początku wojny do początków 1945 roku zmarło 36 zakonników, w tym 21 kapłanów, 2 kleryków i 13 braci, zaś w tych samych latach wyświęcono 47 kapłanów⁴³.

³⁹ B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 8, s. 452; H. Dylągowa, *Historia Polski 1795-1990*, s. 171.

⁴⁰ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3. 1772-1946, s. 414.

⁴¹ APBK rkps RGP-a-24 Acta capitulorum ... ab 1933, s. 189.

⁴² H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3. 1772-1946, s. 416. – Temat niniejszy poruszany jest również w zachowanych materiałach archiwalnych. – APBK rkps RGP-a-24 Acta capitulorum ... ab 1933, ss. 200-203, 305-310.

⁴³ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3. 1772-1946, s. 417; APBK rkps RGP-a-24 Acta capitulorum ... ab 1933, s. 203.

Nowicjat dla kleryków mieścił się nadal w Leżajsku, zaś dla braci w Kalwarii Zebrzydowskiej. Studium Teologiczne we Lwowie w wyniku zajęcia tych ziem przez Związek Radziecki, musiało zostać przeniesione w inne miejsce. Filozofię umieszczono w klasztorze w Alwerni, zaś teologię przeniesiono do klasztoru w Kalwarii Zebrzydowskiej⁴⁴.

Bernardyni starali się prowadzić pracę duszpasterską przy swoich klasztorach tak jak przed wojną. Odprawiano więc nabożeństwa, głoszone słowo Boże oraz słuchano spowiedzi św. Działały dalej przy klasztorach bractwa i Trzeci Zakon św. Franciszka. W okresie tym dało się zauważyć w kościołach bernardyńskich większą liczbę wiernych, którzy zapewne w tym trudnym czasie dla narodu i państwa szukali pocieszenia i nadziei. Równocześnie trzeba podkreślić, iż podczas okupacji znacznie osłabła praca duszpasterska w bernardyńskich ośrodkach pielgrzymkowych w Kalwarii Zebrzydowskiej, Leżajsku, Skępem oraz Sokalu. Podobnie kształtowała się sytuacja także w innych ośrodkach bernardyńskich. Chociaż zmniejszyła się frekwencja pątników Bernardyni nadal urządzali odpusty i uroczystości. W tym trudnym czasie nie zaniechali głoszenia rekolekcji i misji ludowych. Działalność ta nie uległa w okresie okupacji zmniejszeniu, bowiem proboszczowie chętnie zapraszali na parafie zakonników z najbliższych położonych klasztorów⁴⁵.

Zakonnicy bernardyńscy nie prowadzili w tym czasie zorganizowanej akcji charytatywnej. Jednakże poszczególne klasztory udzielały takiej pomocy najbardziej potrzebującym. Była to przede wszystkim pomoc w postaci doraźnej pomocy materialnej. Było tak m.in. we Lwowie, Tamowie, Leżajsku i Kalwarii Zebrzydowskiej⁴⁶.

Z przedstawionej pobieżnie sytuacji Bernardynów podczas II wojny światowej wynika, iż zakonnicy mimo poniesionych strat materialnych i personalnych, podobnie jak zawsze na przestrzeni pięciuset lat swego istnienia na ziemiach polskich, tak i teraz, w okresie przełomowym dla narodu, starali się w miarę swych sił i możliwości spełnić swoje obowiązki wobec własnej ojczyzny.

4. Sytuacja społeczno-polityczna w Polsce po roku 1945

W wyniku działań i walk podczas II wojny światowej Polska poniosła ogromne skutki moralne i materialne. Pod okupacją niemiecką i sowiecką śmierć poniosło około 6 milionów Polaków⁴⁷.

⁴⁴ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3. 1772-1946, s. 417.

⁴⁵ Tamże, ss. 418-419. – Praca duszpasterska bernardynów podczas II wojny światowej w ich klasztorach oraz na zewnątrz została ukazana w artykule H.E. Wyczawskiego. – H.E. Wyczawski, *Bernardyni*, w: Z. Zieliński [red.], *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939-1945*, Warszawa 1982, ss. 475-478.

⁴⁶ Tamże, s. 420.

⁴⁷ J. Żaryn, *Polska pod dominacją ZSRR*, w: w: A. Sucheni-Grabowska i E.C. Król [red.], *Polskie dzieje od czasów najdawniejszych do współczesnych*, Warszawa 1998, ss. 304-305.

Granice nowego państwa polskiego zostały ustalone na konferencjach szefów rządów ZSRR, USA i Wielkiej Brytanii w Teheranie, Jaltie oraz Poczdamie. W wyniku ustaleń ziemie położone na wschód od Bugu i Niemna zostały w granicach Związku Radzieckiego. Granica wschodnia została ustalona w Teheranie w 1943 roku. Zachodnia zaś granica ustalona została na konferencji w Poczdamie i rozciągała się na Nysie Łużyckiej i Odrze oraz na linii na zachód od Szczecina. W następstwie tego w skład Polski weszły następujące ziemie: Śląsk, Ziemia Lubuska, Pomorze Zachodnie ze Szczecinem, Warmia, Mazury oraz Gdańsk. Obszar nowego państwa wynosił 312 677 km², co dawało Polsce 7. miejsce w Europie, na którym zamieszkiwało 23 mln 640 tys. mieszkańców⁴⁸.

W tym czasie kiedy trwały jeszcze regularne walki na froncie, zaczęły się także walki partyjne o przyszły kształt Polski. Wojska radzieckie odnosiły coraz większe postępy na froncie, co nie było bez znaczenia i świadczyło coraz wyraźniej, iż sprawa wyzwolenia Polski spod okupacji hitlerowskiej będzie sprawą koalicji antyhitlerowskiej, w której decydującą rolę odgrywał Związek Radziecki. Zwycięstwa radzieckie dały więc dodatni impuls do walki podziemnej w okupowanej Polsce. Utworzono wtedy w styczniu 1942 roku Polską Partię Robotniczą, która rozpoczęła nowy etap polskiego ruchu oporu. Program komunistów dążył do scalenia wszystkich sił w ramach wspólnego frontu przeciwko okupantowi, będąc w ścisłym sojuszu ze Związkiem Radzieckim. Widać więc było, iż komuniści bardzo mocno dążyli do władzy w przyszłej Polsce, będąc zarazem w sojuszu ze Związkiem Radzieckim. Atmosferze tej sprzyjało także powstanie w lutym 1943 roku Związku Patriotów Polskich, którzy oddziaływali na szerokie rzesze ludności polskiej w Związku Radzieckim oraz formowanie się w maju 1943 roku w Siedlcach nad Oką 1. Dywizji Piechoty im. Tadeusza Kościuszki, a później w sierpniu 1. Korpusu Polskiego, rozwiniętego w 1. Armię Polską. Wtedy to z inicjatywy Polskiej Partii Robotniczej powstała w Warszawie 31 grudnia 1943 roku Krajowa Rada Narodowa, polityczny ośrodek władzy ludowo-demokratycznej, który stał się przeciwwagą dla rządu londyńskiego⁴⁹.

Wojska radzieckie, które najpierw wyzwoliły spod okupacji całe terytorium ZSRR, zaczęły wyzwalać inne państwa. Armia czerwona po wyzwoleniu Białorusi, części Litwy i Łotwy, zaczęła wyzwalać wschodnie tereny Polski, na któ-

⁴⁸ K. Śmigiel, *Odrodzenie państwa polskiego*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2. 1764-1945, cz. 2. 1918-1945, ss. 188-189; B. Kumor, *Zmiany w organizacji Kościoła katolickiego w Polsce*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2 1764-1945, cz. 2. 1918-1945, s. 189.

⁴⁹ M. Tymowski, J. Kieniewicz, J. Holzer, *Historia Polski*, Warszawa 1991, ss. 304-305; J. Topolski, *Polska dwudziestego wieku*, ss. 147-148; J. Żaryn, *Polska w czasie II wojny światowej*, s. 293; B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8, ss. 474-475; J. Buszko, *Historia Polski 1864-1948*, Warszawa 1983, ss. 387-388; J. Topolski, *Historia Polski od czasów najdawniejszych do 1990 roku*, Warszawa-Kraków 1992, ss. 300-301.

rych uformował się 21 lipca 1944 roku rząd wyrażający interesy chłopów i robotników – Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego. W skład PKWN weszły cztery ugrupowania, a mianowicie: PPR, PPS, SL i SD. Rząd ten bardzo krytycznie odnosił się do rządu emigracyjnego⁵⁰.

Ogłoszony manifest PKWN w dnia 22 lipca 1944 roku nawoływał społeczeństwo do wspólnej walki z okupantem hitlerowskim. Określał przyszły ustrój państwa, który opierał się na konstytucji z 1921 roku. Zapowiadał przeprowadzenie szybkich reform społeczno-gospodarczych oraz reformy rolnej⁵¹.

Dalsze wypadki na arenie politycznej Polski również okazały się zwycięskie dla komunistów, którzy wraz z przedstawicielami opozycji krajowej i emigracyjnej na czele ze Stanisławem Mikołajczykiem, spotkali się w Moskwie w czerwcu 1945 roku. W wyniku przeprowadzonych tam rozmów utworzony został Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej, w którym przewagę utrzymały ugrupowania wchodzące w skład PKWN. Mikołajczyk uzyskał w tym rządzie stanowisko jednego z wicepremierów. Jednakże już niebawem okazało się, że przedstawiciele rządu londyńskiego nie będą w stanie wpłynąć na bieg wydarzeń w kraju. Dalej następowało umacnianie się władzy komunistycznej w Polsce⁵². Szczególnie ważne było w tamtym okresie referendum, które odbyło się w 1946 roku oraz wybory do Sejmu Ustawodawczego w 1947 roku⁵³. Wyniki wyborów były łatwe do przewidzenia. Zwyciężyli komuniści, którzy zyskali 80% głosów, zaś PSL zyskał tylko 10%. Wybory te odbywały się w atmosferze fałszerstw, których dopuszczano się nagminnie, jednakże odegrały one bardzo ważną rolę. Kończyły w zasadzie walkę o utrwalenie władzy ludowej w Polsce, w wyniku czego powstał całkiem nowy model państwa polskiego – Polska Rzeczpospolita Ludowa⁵⁴.

⁵⁰ J. Buszko, *Historia Polski 1864-1948*, ss. 394-395; J. Żaryn, *Polska w czasie II wojny światowej*, ss. 295-296. – Warto zapoznać się z syntetycznym ujęciem ideologii i zamierzeń, powstałego w Polsce w 21 lipca 1944 PKWN, który stał się obok rządu RP w Londynie, Delegatury i Krajowej Rady Ministrów, drugim ośrodkiem władzy państwowej. – A. Chwalba, *Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego (PKWN)*, w: A. Chwalba i T. Gąsowski [red.], *Słownik Historii Polski 1939-1945*, Kraków 1994, ss. 127-132; T. Gąsowski, *Polskie państwo podziemne*, w: *Słownik Historii Polski 1939-1945*, ss. 132-134.

⁵¹ J. Żaryn, *Polska w czasie II wojny światowej*, ss. 301-302; J. Buszko, *Historia Polski 1864-1948*, ss. 397-398.

⁵² J. Żaryn, *Polska w czasie II wojny światowej*, ss. 305-306; M. Tymowski, J. Kieniewicz, J. Holzer, *Historia Polski*, s. 309. Por. także – *Manifest Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego*, opublikowany w Chełmie 22 VII 1944 r., w: M. Sobańska-Bondaruk, S. B. Leonarda [red.], *Wiek XX w źródłach. Wybór tekstów źródłowych z propozycjami metodycznymi dla nauczycieli historii, studentów i uczniów*, Warszawa 2002, ss. 274-276.

⁵³ M. Kallas, *Historia ustroju Polski X-XX w.*, s. 409nn; M. Bochenek, T. Gąsowski, *Wybory 19 I 1947*, w: *Słownik Historii Polski 1939-1945*, ss. 225-228.

⁵⁴ J. Żaryn, *Polska pod dominacją ZSRR*, ss. 311-312; J. Buszko, *Historia Polski 1864-1948*, s. 434. – Sytuację Polski na arenie międzynarodowej w tym czasie, tj. w latach 1945-1947

Dalszemu wzmocnieniu władzy komunistycznej w Polsce towarzyszyło: bezkarna i wszechobecna władza Urzędu Bezpieczeństwa, powstanie we wrześniu 1947 roku „Kominformu”, w grudniu 1948 roku Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (połączenie PPS i PPR), realizacja stalinowskiej koncepcji polityki społecznej w Polsce oraz uchwalenie w 1952 roku nowej Konstytucji⁵⁵.

5. Kościół w Polsce Ludowej (1945–1956)

W wyniku nowych granic państwa nastąpiły bardzo poważne zmiany w administracji terytorialnej Kościoła. Podjęto wtedy przede wszystkim kwestię prymasostwa. Dekretem Kongregacji do Nadzwyczajnych Spraw Kościoła z 4 marca 1946 roku została zniesiona unia personalna Gniezno-Poznań, a archidiecezja gnieźnieńska i warszawska zostały połączone w osobie arcybiskupa metropolity kardynała Augusta Hłonda, prymasa Polski. Dodać trzeba, iż obydwie archidiecezje zachowały swoją samodzielność. Wtedy też zostały zdegradowane dwie metropolie wschodnie, a mianowicie we Lwowie i Wilnie wraz z ich stolicami, gdyż po zmianach granic po stronie polskiej znalazły się tylko niewielkie części tychże metropolii. Bez zmian pozostały metropolie: warszawska i krakowska.⁵⁶

Odnosnie do terenów wschodnich, to w granicach państwa polskiego znalazły się tylko małe skrawki, wchodzące wcześniej w skład archidiecezji lwowskiej i wileńskiej. Z archidiecezji lwowskiej pozostało przy Polsce 27 parafii, dla których utworzono administrację apostolską z siedzibą w Lubaczowie, zaś z archidiecezji wileńskiej 56 parafii i dla nich urządzono administrację w Białymstoku, natomiast z diecezji pińskiej pozostało 35 parafii, dla których utworzono administrację w Drohiczyźnie. Jeszcze większe zmiany nastąpiły na odzyskanych terenach zachodnich, na których znajdowały się nowe jednostki administracji kościelnej, które wcześniej nie znajdowały się w granicach Polski. Pogrzebną więc była reorganizacja diecezjalna, która została zaprowadzona na mocy dekretu kardynała A. Hłonda z 15 sierpnia 1945 roku. Powstały wtedy następujące jednostki administracyjne: administracja apostolska w Gdańsku dla diecezji gdańskiej, administracja w Olsztynie dla diecezji warmińskiej, administracja w Gorzowie dla obszarów należących wcześniej do archidiecezji wrocławskiej, diecezji berlińskiej i prałatury w Pile. Następnie administracja apostolska we Wrocławiu,

ukazał w swojej pracy W. Borodziej. – W. Borodziej, *Od Poczdamu do Szklarskiej Poręby. Polska w stosunkach międzynarodowych 1945–1947*, Londyn 1990.

⁵⁵ W. Pronobis, *Polska i świat w XX wieku*, ss. 389, 391–392, 393nn, 398–399; Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003, ss. 25–26; H. Dylagowa, *Historia Polski 1795–1990*, s. 206, 208, 210.

⁵⁶ B. Kumor, *Zmiany w organizacji Kościoła katolickiego w Polsce*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2. 1764–1945, cz. 2. 1918–1945, ss. 189–190.

która obejmowała Dolny Śląsk oraz powiaty w Brzegu i Namysłowie w województwie opolskim. Ponadto od 8 września 1945 roku administrator we Wrocławiu objął jurysdykcją tereny w okolicach Kłodzka, należące wcześniej do archidiecezji praskiej, zaś w połowie 1946 roku również tereny w polskiej części diecezji miśnieńskiej. Następnie powstała administracja w Opolu dla południowej części archidiecezji wrocławskiej, znajdującej się w granicach województwa śląsko-dąbrowskiego, która 17 września 1945 roku przejęła jurysdykcję nad polską częścią archidiecezji ołmunieckiej⁵⁷.

Sytuacja Kościoła katolickiego w miarę umacniania władzy ludowej w Polsce stawała się coraz trudniejsza. Jednakże jeszcze zaraz po wyzwoleniu kraju w 1945 roku, nie podjęto ostrej walki z Kościołem. Dlatego już w dniach 26–27 czerwca 1945 roku odbyła się pierwsza po wojnie Konferencja Episkopatu w Częstochowie, na której poruszano tematy związane z aktualną sytuacją w kraju: omawiano straty wojenne wśród duchowieństwa, potrzeby pastoralne ziem polskich, a zwłaszcza Odzyskanych oraz sprawy opieki nad rodzinami oraz sierotami. Wtedy też powołano do życia ogólnopolską organizację charytatywną Caritas. Wcześniej z inicjatywy kardynała A. S. Sapiechy zaczął ukazywać się „Tygodnik Powszechny”. Zorganizowano 6 nowych okręgów kościelnych. Przystąpiono również do normalnej pracy duszpasterskiej. Przywrócona została pewna część prasy katolickiej, odradzały się stowarzyszenia religijne oraz w mniejszym stopniu Akcja Katolicka i Sodalicja Mariańska. Wznowiło działalność Polskie Towarzystwo Teologiczne oraz wznowił działalność Katolicki Uniwersytet Lubelski⁵⁸.

Już jednak w 1945 roku władze rozpoczęły walkę z Kościołem. Przykładem tego było zerwanie 15 września 1945 roku konkordatu ze Stolicą Apostolską, a ponadto wprowadzenie obowiązkowych ślubów cywilnych oraz zapisu ustawowego o rozwodach⁵⁹.

Od tego czasu stosunki między Kościołem a władzą stawały się coraz gorsze. Nieco wcześniej od zerwania konkordatu, bo 13 września 1945 roku został

⁵⁷ Tamże, ss. 190-191.

⁵⁸ B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8, ss. 476-477; F. Stopniak, *Kościół na ziemiach polskich w latach 1848-1978*, s. 598; J. Kłoczowski, L. Müllerowa, *Chrześcijaństwo polskie po 1945 roku*, ss. 603-604. – Sytuację państwo-Kościół w tym trudnym dla Kościoła okresie przedstawił J.F. Godlewski. – J.F. Godlewski, *Kościół rzymskokatolicki w Polsce wobec sekularyzacji życia publicznego (1944-1974)*, Warszawa 1978, ss. 29-189.

⁵⁹ Memoriał Episkopatu do prezydenta Krajowej Rady Narodowej B. Bieruta w sprawie normalizacji stosunków Kościoła i państwa (15 września 1946, Warszawa), w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1. 1945-59, Poznań 1994, s. 33nn. – Komunistyczne władze w Polsce w Uchwale Rady Ministrów z dnia 15 września 1945 r. ogłosiły, że „konkordat zawarty pomiędzy Rzeczypospolitą Polską a Stolicą Apostolską przestał obowiązywać wskutek jednostronnego zerwania go przez Stolicę Apostolską przez akty prawne, zdziałane w okresie okupacji, a sprzeczne z jego postanowieniami”. Ojciec św. Pius XII w swoim liście z dnia 17 stycznia 1946 roku do

wydany okólnik (Nr 50) w sprawie nauki religii. Okólnik stwierdzał, iż nauka religii miała być obowiązkowa tylko dla uczniów należących do wyznań uznanych przez państwo, a także dawał możliwość zwolnienia przez rodziców swoich dzieci z nauki religii⁶⁰.

Innym przepisem prawnym był dekret z 13 czerwca 1946 roku o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy Polski. Przepisy tego dekretu były bardzo rygorystyczne i dawały wiele możliwości ich nadużywania⁶¹.

Narastająca wrogość władzy ludowej do Kościoła katolickiego szczególnie mocno uwidoczniła się od roku 1948. Komuniści rozpoczęli wówczas na szeroką skalę stosować szykany i terror, który prowadziły do licznych aresztowań księży i zakonników, których więziono pod różnymi zarzutami. Wszystkie organizacje kościelne zostały zobowiązane do rejestracji i przedłożenia list członków oraz programów ich działania. Upaństwowiono wszystkie szpitale i sierocińce. Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim zlikwidowano wydział prawa i nauk społecznych. Księży zobowiązano do prowadzenia ksiąg rachunkowych wobec państwa, znikom odbierano placówki oświatowe, stanowiące ich własność, usuwano religię ze szkół, zabierano ziemię przykościelną, nakładano wysokie podatki, zlikwidowano prasę katolicką oraz święta religijno-patriotyczne. Ponadto okres ten obfitował w wiele antykościelnych działań, jak choćby ogłoszenie dekretu o laicyzacji szkoły czy założenie Związku Młodzieży Polskiej⁶².

Episkopat polski tak scharakteryzował zerwanie konkordatu przez władze polskie: „Uroczysta ta umowa została wypowiedziana z uzasadnieniem, jakoby Kościół był się sprzeniewierzył swym zobowiązaniom. Jest to zarzut naprawdę niesprawiedliwy. Nie zamierzamy go odpierać, bo jest tak blahy i niesprawiedliwy, że się w świetle istotnego stanu rzeczy żadną miarą ostać nie może. Jest bowiem dla nas rzeczą jasną, że nadzwyczajne zarządzenia, które wydaliśmy dla Polski w czasie wojny, a których wymagały koniecznie religijne potrzeby wiernych, nie sprzeciwiały się żadną miarą zawartej umowie i nie łamały jej. Dlatego zerwanie Konkordatu nie tylko nas dotknęło, ale nappełniło nas także smutkiem, jest bowiem wyrazem pożałowania godnej nieprzychylności, z którą niektórzy z waszych mężów odnoszą się do instytucji religijnych i do istotnego dobra narodu waszego”. – Tamże, ss. 33-34.

⁶⁰ B. Skręta, *Stosunki państwo-Kościół w Polsce w latach 1944-1998*, w: W. Zdaniewicz i T. Zembrzuskiego [red.], *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, Warszawa 2000, s. 88.

⁶¹ Tamże, s. 88.

⁶² J. Żaryn, *Polska pod dominacją ZSRR*, w: *Polskie dzieje od czasów najdawniejszych*, s. 313, 317; F. Stopniak, *Kościół na ziemiach polskich w latach 1848-1978*, s. 559; B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8, ss. 479-480. – 22 grudnia 1948 roku Episkopat Polski wystosował list do Prezydenta B. Bieruta w sprawie sytuacji Kościoła w Polsce. Napisano m.in.: „W liście swoim z dnia 1 września br. skierowanym do Kardynałów, Pan Prezydent był łaskaw zaznaczyć, że „zmiany co do szkół katolickich są wyrazem konieczności dostosowania szkolnictwa do zasad obowiązującego ustawodawstwa”, a co się tyczy przynależności do społecznych organizacji młodzieżowych, a więc praktycznie biorąc do Związku Młodzieży Polskiej, przynależność ta „jest całkowicie dobrowolna i żaden przymus nie może być w tym kierunku stosowany”. Fakty, które miały miejsce w ostatnich miesiącach, świadczą o czymś przeciwnym. Cały szereg szkół katolickich wbrew obowiązującemu ustawodawstwu zostało zamkniętych (...); zachodzą co-

Kolejnym aktem prawnym ograniczającym życie religijne i działalność Kościołów był dekret z 5 sierpnia 1949 roku o ochronie wolności i sumienia, który zastąpił wcześniejszy, z 13 czerwca 1946 roku, o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy państwa. Dekret niniejszy w jednym tylko miejscu zapewniał wszystkim obywatelom wolność sumienia i wyznania (art. 1), nie precyzując treści tych gwarancji. W następnych 12 artykułach (2–13) szczegółowo opisano wysokie kary więzienia za naruszenie wolności sumienia i wyznania. Nie ulega wątpliwości, iż taki kształt dekretu miał ograniczyć działalność publiczną Kościoła katolickiego.

Kolejnym dekretem, który uniemożliwiał swobodną działalność Kościoła był dekret również z 5 sierpnia 1949 roku, o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach. Na mocy tego dekretu zobligowano wszystkie działające legalnie stowarzyszenia religijne do rejestracji, chociaż wcześniej były one z tego obowiązku zwolnione. Wtedy także nałożono na zakony i kongregacje obowiązek prawnego uregulowania „swego bytu”⁶³.

W obliczu takiej sytuacji, kiedy przed Kościołem stała groźba utraty podstawowych swoich funkcji, episkopat zgodził się na podpisanie 14 kwietnia 1950 roku porozumienia z rządem⁶⁴, które później nie było respektowane przez rząd i wkrótce przystąpiono do dalszych represji. Wobec oporu biskupów, nastąpiły aresztowania. Łącznie pod koniec 1951 roku w więzieniach przebywało około 900 księży. W lutym 1953 roku władze państwowe wydały dekret o obsadzaniu stanowisk kościelnych, który kładł podwaliny pod zależność Kościoła od państwa. W odpowiedzi prymas Stefan Wyszyński wystosował do władz memoriał, w którym stwierdził, że Kościół w Polsce nigdy nie przyjmie stawianych warunków. W następstwie tego w nocy z 25/26 września 1953 roku prymas został uwięziony na okres 3 lat, przebywając w miejscach odosobnienia w Rywałdzie, Stoczku, Prudniku Śląskim i Komańczy⁶⁵.

raz częstsze wypadki zawieszenia księży katechetów w ich czynnościach i to bez podawania wyraźnych powodów; cały szereg instytucji katolickich ulega likwidacji; jest wywierany wyraźny przymus na młodzież, by zapisywała się do ZMP (...); ustawiczne przymusowe zajęcia w niedziele i święta w godzinach rannych i przedpołudniowych uniemożliwiają młodzieży spełnianie obowiązków słuchania Mszy św. Ostatnio przez różne ustne instrukcje są nawet usuwane krzyże ze szkół i przedszkoli; zabrania się dzieciom, nawet poza szkołą, brania udziału w zrzeszeniach czysto kościelnych, jak Sodalie Marianie, Krucjaty Eucharystyczne czy też Ministranci; zabroniona jest wspólna modlitwa w szkołach; zabrania się wszelkich obchodów religijnych, a nawet są wydawane tak jaskrawe zarządzenia, że usuwa się kołеды, w których jest mowa o Panu Jezusie”. – *List Episkopatu do Prezydenta B. Bieruta w sprawie sytuacji Kościoła w Polsce* (22 grudnia 1948), w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1. 1945-1959, s. 137.

⁶³ B. Skreła, *Stosunki państwo-Kościół w Polsce w latach 1944-1998*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, s. 89.

⁶⁴ Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944-2002*, s. 90nn.

⁶⁵ F. Stopniak, *Kościół na ziemiach polskich w latach 1848-1978*, ss. 599-600; J. Kloczowski, L. Müllerowa, *Chrześcijaństwo polskie po 1945 roku*, ss. 614-615. – Porozumienie zawarte

Wspomnieć trzeba w tym miejscu o powołaniu do życia 19 kwietnia 1950 roku Urzędu do Spraw Wyznań, który podlegał Prezesowi Rady Ministrów. Statut tego urzędu przewidywał utworzenie wydziału wyznania rzymskokatolickiego, wydziału wyznań nierzymskokatolickich, samodzielnego referatu nadzoru stowarzyszeń wyznaniowych i samodzielnego referatu nadzoru Funduszu Kościelnego. Struktury powstałego urzędu utworzono również na szczeblu województw i powiatów⁶⁶.

Reasumując trzeba przypomnieć, iż normalizacja stosunków państwo–Kościół nastąpiła po 1956 roku. Wtedy to zaczęły wchodzić w życie zasadnicze zmiany, w których zwracano uwagę na powrót do praworządności i demokratyzacji życia. Zapewne wpływ na taką postawę wywarły wydarzenia roku 1956. Tego roku w dniu 26 października powrócił z więzienia prymas Stefan Wyszyński, który od razu objął swoje funkcje kościelne, a wzajemne stosunki uległy znacznej poprawie. Opierały się one na Małym Porozumieniu z grudnia 1956 roku⁶⁷.

pomiędzy Kościołem katolickim a państwem 14 kwietnia 1950 roku regulowało wiele istotnych problemów. Napisano w nim m. in.: „1. Episkopat wezwie duchowieństwo, aby w pracy duszpasterskiej zgodnie z nauką Kościoła nauczało wiernych poszanowania prawa i władzy państwowej. 2. Episkopat wezwie duchowieństwo, aby w swej działalności duszpasterskiej nawoływało wiernych do wzmożonej pracy nad odbudową kraju i nad podniesieniem dobrobytu Narodu.(...). 7. Kościół - zgodnie ze swymi zasadami - potępiając wszelkie wystąpienia antypaństwowe będzie przeciwstawiał się zwłaszcza nadużywaniu uczuć religijnych w celach antypaństwowych. 8. Kościół katolicki, potępiając zgodnie ze swymi założeniami każdą zbrodnię, zwalczać będzie również zbrodniczą działalność band podziemia oraz będzie piętnował i karał konsekwencjami kanonicznymi duchownych, winnych udziału w jakiegokolwiek akcji podziemnej i antypaństwowej. 9. Episkopat, zgodnie z nauką Kościoła, będzie popierał wszelkie wysiłki zmierzające do utrwalenia pokoju i będzie się sprzeciwiał, w zakresie swych możliwości, wszelkim dążeniom do wywołania wojny. 10. Nauka religii w szkołach. A) Rząd nie zamierza ograniczać obecnego stanu nauczania religii w szkołach; programy nauczania religii będą opracowane przez władze szkolne wspólnie z przedstawicielami Episkopatu; szkoły będą zaopatrzone w odpowiednie podręczniki (...). 11. Katolicki Uniwersytet Lubelski będzie mógł kontynuować swą działalność w obecnym zakresie. 12. Stowarzyszenia katolickie będą korzystały z dotychczasowych praw po zadośćuczynieniu wymogom przewidzianym w dekreście o stowarzyszeniach. Te same zasady dotyczą sodalicii marińskich. 13. Kościół będzie miał prawo i możność prowadzić w ramach obowiązujących przepisów akcję charytatywną, dobroczynną i katechetyczną. Prasa katolicka i wydawnictwa katolickie będą korzystały z uprawnień określonych przez odpowiednie ustawy i zarządzenia władz na równi z innymi wydawnictwami. (...). 15. Kult publiczny, tradycyjne pielgrzymki i procesje nie będą napotykały na przeszkody. (...)” - Porozumienie zawarte między przedstawicielami Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu Polski (14 kwietnia 1950, Warszawa), w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1. 1945-1959, ss. 233-234.

⁶⁶ B. Skręta, *Stosunki państwo-Kościół w Polsce w latach 1944-1998*, s. 91.

⁶⁷ Komisja Wspólna przedstawicieli Rządu i Episkopatu rozpatrzyła i załatwiła szereg istotnych spraw dla Kościoła i Państwa. W komunikacie o zasadach uregulowania wzajemnych stosunków napisano: „1) W celu uregulowania prawnego stosunków Państwa z Administracją Kościelną, Komisja Wspólna wystąpi do władz państwowych o uchylenie obecnie

Próbując dokonać oceny powyższego okresu Kościoła katolickiego w Polsce Ludowej, trzeba bez przesady podkreślić niezłomną prawowierność tego Kościoła, który nawet w najtrudniejszych chwilach nie poszedł na ustępstwa względem rządu, lecz podjął walkę, walkę nierówną, która jednak przyniosła Kościołowi wolność działania. Postawę taką podejmował również w latach późniejszych, zawsze stojąc na fundamencie prawdy i godności człowieka.

6. Bernardyni w Polsce Ludowej

Bernardyni bezpośrednio po opuszczeniu przez Niemców zachodnich ziem polskich przystąpili do obsadzania swoich klasztorów, z których wcześniej zostali wysiedleni. Ogólnie Bernardyni w 1945 roku posiadali 19 klasztorów i 2 rezydencje, a mianowicie: Alwernia, Dukla, Kalwaria Zebrzydowska, Koło, Kraków, Krystynopol, Leżajsk, Łódź, Opatów, Piotrków Trybunalski, Przeworsk, Radecznica, Radom, Rzeszów, Sambor (w ZSRR), Skępe, Sokół, Tarnów, Warta oraz rezydencje w Zawalowie-Miączynie i Zakopanem. Natomiast na terytorium zajęтым przez Związek Radziecki bernardyni posiadali 7 konwentów i 10 rezydencji, z których ich repatriowano na przełomie 1945/1946 roku. Zajmowali oni wtedy wraz z ludnością nowe tereny na zachodnich krańcach Polski, gdzie stawali się administratorami parafii. Ogólnie można podać, iż takich parafii było 11 w archidiecezji wrocławskiej, administracji apostolskiej w Opolu i Gorzowie oraz w diecezji warmińskiej. Stan personalny nie przedstawiał się najgorzej, gdyż w prowincji było 155 księży, 11 kleryków oraz 62 braci. W nowicjacie w Leżajsku przebywał

obowiązującego dekretu z dnia 9 II 1953 o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych. Regulujący tę sprawę nowy akt prawny będzie gwarantował wpływ Kościoła na obsadę stanowisk arcybiskupów, biskupów diecezjalnych i koadiutorów z prawem następstwa oraz proboszczów, zachowując jednocześnie wymogi jurysdykcji kościelnej. Projekt nowego aktu prawnego będzie uzgodniony na Wspólnej Komisji. 2) W celu uregulowania nauczania religii w szkole, ustalono następujące zasady: Zapewnia się pełną swobodę i gwarantuje dobrowolność pobierania nauki religii w szkołach podstawowych i średnich dla dzieci, których rodzice wyrażą takie życzenie. Nauczanie religii będzie prowadzone w szkołach jako przedmiot nadobowiązkowy (...). 3) Uzgodniono zasady zapewnienia opieki religijnej nad chorymi. W oparciu o te zasady wydane będą nowe wytyczne Ministerstwa Zdrowia. 4) Ustalono zasady opieki duszpasterskiej nad więźniami i powoływania kapłanów więziennych. 5) Zezwolono na powrót zakonnic przesiedlonych w 1953 r. z województw opolskiego, wrocławskiego i katowickiego. Te wśród nich, które nie czują się związane z Polską, wyraziły chęć wyjazdu za granicę, będą mogły wyjechać z kraju. Zdecydowano również o powrocie księży wysiedlonych ze swych parafii w województwach zachodnich. 6) Osiągnięto porozumienie między Episkopatem i Rządem w sprawie pięciu nowych biskupów, ustanowionych przez Stolicę Apostolską na Ziemiach Zachodnich". - Komunikat Komisji Wspólnej przedstawicieli Rządu i Episkopatu o zasadach uregulowania wzajemnych stosunków (8 grudnia 1956, Warszawa), w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1. 1945-1959, ss. 575-576.

jeden nowicjusz kleryk i dwóch nowicjuszy braci, zaś w aspiranturze na kleryków przebywało 7 kandydatów oraz 10 na braci⁶⁸.

Zakonnicy przystąpili również do przejmowania klasztorów. W 1945 roku przejęli po Zmartwychwstańcach klasztor na Czerniakowie w Warszawie⁶⁹, a w 1946 kolejne dwa klasztory w Olsztynie⁷⁰ i Stoczku Warmińskim⁷¹. Przejęto również w tym roku kolejny klasztor w Łęczycy, którym zarządzali od 1922 roku jezuici⁷². W 1958 roku erygowany został formalnie dom zakonny w Zakopanem⁷³. Podobnie uczyniono w Miłakowie, gdzie również 30 października erygowano konwent bernardyński za zgodą miejscowego ordynariusza biskupa Tomasza Wilczyńskiego⁷⁴. Wspomnieć też należy, iż Bernardyni w 1947 roku opuścili rezydencję w Zawalowie⁷⁵, a w związku z korektą granic w 1951 roku opuścili klasztory w Sokalu⁷⁶ i Krystynopolu⁷⁷.

W klasztorach bernardyńskich podjęto normalną służbę Bożą, podobnie jak miało to miejsce przed wojną. Wielu zakonników pełniło obowiązki katechetów. Rozwijała się też działalność rekolekcyjna i misyjna⁷⁸.

⁶⁸ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3. 1772-1946, ss. 423-424. - Warto przypomnieć, iż nowicjat nadal funkcjonował w Leżajsku, zaś klerycy w tym czasie studiowali w Metropolitalnym Seminarium Duchownym, które od 1945 znalazło tymczasowe miejsce w Kalwarii Zebrzydowskiej. Własne Studium przestało wówczas działać. Reaktywowano je w 1950 roku, kiedy rozwiązano Metropolitarne Seminarium Duchowne we Lwowie. – H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3. 1772-1946, s. 424; H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru Bernardynów i kalwaryjskich Drózek*, Kalwaria Zebrzydowska 1987, s. 192.

⁶⁹ K. Grudziński, *Warszawa-Czerniaków*, w: KbwP, s. 414.

⁷⁰ H.E. Wyczawski, *Olsztyn*, w: KbwP, s. 239.

⁷¹ H.E. Wyczawski, *Stoczek*, w: KbwP, s. 355.

⁷² H.E. Wyczawski, *Łęczycza*, w: KbwP, s. 200.

⁷³ H.E. Wyczawski, *Zakopane*, w: KbwP, ss. 446-447.

⁷⁴ A. Pabin, w: KbwP, s. 220.

⁷⁵ H.E. Wyczawski, *Miączyn-Zawalów*, w: KbwP, s. 218.

⁷⁶ A. Chadam, *Sokal*, w: KbwP, s. 351.

⁷⁷ A. Chadam, *Krystynopol*, w: KbwP, s. 169. – Wspomnieć trzeba, iż w 1958 roku bernardyni opuścili definitywnie Sambor. Klasztor uległ kasacji w 1946 roku, jednakże pozostali na miejscu o. Jacek Bober i brat Klet Bonar, którzy zajęli się duszpasterstwem. – A. Chadam, *Sambor*, w: KbwP, ss. 314-315.

⁷⁸ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3. 1772-1946, ss. 427-428. – Warto zapoznać się z zachowanymi sprawozdaniami z pracy rekolekcyjno-misyjnej bernardynów w latach 1946-1955, sporządzone przez o. Bogumiła Migdała oraz ze schematyzmem prowincji z 1955 roku, w którym obok nazwisk poszczególnych ojców podano pełnioną funkcję katechety. – *Schematismus Ordinis FF. Minorum S.P.N. Francisci Almae Provinciae Immaculatae Conceptionis B.M.V. (vulgo PP. Bernardinorum) in Polonia ... pro anno Domini 1955*, ss. 12-83; APBK rkps RGP-k-109 Sprawozdanie z prac rekolekcyjno-misyjnych, prowadzonych przez OO. Bernardynów w latach 1946-1955, zebrane drogą ankiety przez o. Bogumiła Migdała, k. 1-254.

Nie ominęły zakonników także szykany i wrogie nastawienie władz państwowych. Upaństwowiono gospodarstwa rolne w Kalwarii Zebrzydowskiej i Leżajsku, upaństwowiono lasy klasztorne w Alwerni, Kalwarii Zebrzydowskiej i Leżajsku, obłożono klasztory wysokimi podatkami, ingerowano w wewnętrzne sprawy klasztorów, a nade wszystko dokonywano aresztowań zakonników⁷⁹.

Przykładem zaplanowanej akcji przeciwko zakonnikom była pacyfikacja klasztoru w Radecznicy, która odbyła się 20 czerwca 1950 roku⁸⁰. Falszywie oskarżono zakonników o działalność w grupie dywersyjno-szpiegowskiej, występującej pod nazwą „Inspektoratu Zamojskiego”. Słowo Powszechne z 1951 roku tak informowało opinię publiczną: *Dnia 9 bm. przed Wojskowym Sądem Rejonowym w Lublinie rozpoczął się proces przywódców bandy dywersyjno-szpiegowskiej, występującej ostatnio pod nazwą „Inspektoratu Zamojskiego”. Na ławie oskarżonych zasiadają: ksiądz prowincjał zakonu OO. Bernardynów w Polsce – Andrzej Bronisław Szepelak, Marian Pilarski, Władysław Skowera, Kazimierz Kaleta, Alfred Tor, Marian Wodniacki, Józef Włoszczuk, ksiądz zakonny Józef Wacław Płonka, Stanisław Bizior; ksiądz zakonny Jan Hugolin Ryba i brat zakonny Piotr Serwacy Golba. Jak wynika z aktu oskarżenia wiosną 1950 r. organa bezpieczeństwa publicznego zlikwidowały działającą na terenie Lubelszczyzny dywersyjno-szpiegowską organizację p. n. „Inspektorat Zamojski”, która pod kierunkiem wywiadu zagranicznego dokonała licznych morderstw oraz licznych akcji szpiegowskich i dywersyjnych (...)»⁸¹.*

Po dłużącym się procesie zapadły wyroki. Prasa informowała: *„Uznając winę oskarżonych za udowodnioną Sąd skazał: dowódcę bandy Mariana Pilarskiego oraz szefa „żandarmerii” Stanisława Biziora na karę śmierci. W stosunku do prowincjała zakonu OO. Bernardynów ks. Szepelaka sąd orzekł karę 15 lat więzienia. Na 12 lat więzienia skazany został gwardian zakonny ks. Płonka, zaś jego następcą gwardian Jan Ryba skazany został na 6 lat więzienia. Na karę 10 lat więzienia skazani zostali oskarżeni: Władysław Skowęta, Kazimierz Kaleta i Józef Włoszczuk. Na karę 5 lat więzienia skazano organistę klasztoru w Radecznicy brata zakonnego Piotra Golbę oraz członków bandy Alfreda Tora i Mariana Woźnickiego»⁸².*

⁷⁹ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3. 1772-1946, s. 428.

⁸⁰ I. Rusecki, który zajął się sprawą represji władz PRL względem bernardyńskich zakonników, twierdzi, iż pacyfikacji klasztoru w Radecznicy dokonano z trzech przyczyn. Pierwszą przyczyną był fakt ogromnego oddziaływania społecznego zakonników tego klasztoru na okolicę (sanktuarium św. Antoniego), drugą był fakt istnienia Niższego Seminarium Duchownego, zaś trzecią i jak się wydaje najważniejszą przesłanką dla władz, było włączenie się zakonników w nurt patriotyczny w czasie II wojny światowej, kiedy to klasztor stał się punktem oparcia dla żołnierzy Armii Krajowej. – I. Rusecki, *Biogramy zakonników represjonowanych w PRL z Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP (Ojców Bernardynów) Zakonu Braci Mniejszych w Polsce*, Kraków 2003, s. 28.

⁸¹ I. Rusecki, *Biogramy zakonników represjonowanych*, s. 33.

⁸² Tamże, s. 42. – Prokurator wówczas jeszcze przed wydaniem wyroku powiedział m.in.: „Działalność bandy Pilarskiego nie mogłaby osiągnąć takiego rozmiaru i takiego napięcia,

W wyniku akcji w Radecznicy uwięziono również innych zakonników: o. Jana Duklana Michnara, o. Juliana Józefa Kędziora, o. Romana Stanisława Pitolaja, o. Filipa Władysława Płazę, o. Alfonsa Stanisława Śmigieła, o. Paschalisa Józefa Węgrzyna, o. Edwarda Piotra Sokołowskiego, o. Krzysztofa Józefa Polskiego i br. Protazego Jana Jareme⁸³.

Inną akcją władz przeciwko bernardyńskim zakonnikom były aresztowania z 1951 roku, w związku z mianowaniem nowego zarządu Prowincji przez Prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego. Po aresztowaniu prowincjała Bronisława Szepelaka w 1950 roku na prośbę zakonników kard. Wyszyński mianował nowy zarząd Prowincji, który nie odpowiadał władzom państwowym. Toteż w niedługim czasie doszło do aresztowań. Uwięziono wówczas: o. Sylwestra Józefa Niewiadomego, o. Ludwika Andrzeja Krupę, o. Alojzego Leona Palusa i o. Augustyna Stanisława Chadama⁸⁴.

Oprócz wyżej wymienionych w więzieniach znaleźli się jeszcze inni zakonnicy: o. Jeremiasz Jan Bochenek (aresztowany w 1945), o. Rufin Franciszek Janusz (1946), o. Dydak Wacław Niedrowski (1950), o. Eustachy Jan Łoś (1951), o. Teodor Adam Chanaka (1952) i o. Tadeusz Rubinek (1952)⁸⁵.

Bernardyni, podobnie jak cały Kościół katolicki w Polsce w tym okresie, nie ugięli się pod wpływem różnych zakazów i ograniczeń ze strony władzy ludowej, lecz niestrudzenie podejmowali pracę duszpasterską na różnych odcinkach, dając tym samym świadectwo swojej użyteczności w społeczeństwie.

gdyby nie znalazł on współników w klasztorze radecznickim. (...). Władza Ludowa czynami swymi dowiodła, że szanuje wolność sumienia i wyznania. Toteż ogarnia nas oburzenie, kiedy widzimy, jak się tej wolności nadużywa, jak nadużywa się przywilejów klasztornych. Tam w radecznickim klasztorze ukrywały się zarówno bandy dawno już zlikwidowane, jak i zlikwidowana przed kilkoma dniami banda 'Żelaznego'. Tam odprawiano sądy bandytów nad bezbronnymi dziewczętami, przechowywano ociekające krwią legitymacje zabrane zamordowanym przez bandę żołnierzom i robotnikom. Tam przechowywano broń i materiały szpiegowskie. Tam rządził kat i szpieg Pilarski, który usuwał księży – samego nawet niewygodnego ks. Szepelakowi zastępcę prowincjała. Oto, co wyście uczynili z tego domu, z domu, o którym głosiliście, że jest domem Bożym i służy modlitwie i pracy. Uczyniliście z niego spelunkę morderstw, melinę bandytów, karczmę i placówkę obcego wywiadu". – Tamże s. 42.

83 I. Rusecki, *Biogramy zakonników represjonowanych*, s. 45nn.

84 Tamże, s. 86nn.

85 Tamże, s. 100nn.

Summary

Innocenty Rusecki OFM

Life and Works of Bernardines under Occupation and People's Republic of Poland (1939–1952)

This article presents works of Bernardine Monks in difficult times for Poland, under Nazi and Soviet occupation, and in the People's Republic of Poland.

The Bernardine's works were presented by the author in the light of contemporary political, social and religious situation in Poland. With their unwavering position and pastoral activities, Bernardines similarly to the whole Catholic Church in Poland, gave witness to the tremendous patriotic and social involvement, for which they had to pay dearly through many arrests, restrictions and persecutions by the occupants, as well as the new "regime" in 1945.

They gave unwavering proof for the good of the Church and country, and the good of every person with this involvement.

OJCIEC ALBERT WOJTCZAK (1907–1962)

Wstęp

O. Albert Wojtczak był jednym z najbardziej wyróżniających się polskich franciszkanów XX wieku. Jego stosunkowo krótkie życie (niespełna 55 lat), przypadło na okres dwóch wielkich wojen światowych; szczególnie druga wojna światowa to czas dla niego niezwykle ważny, trudny, a nawet bolesny – wykazał się wtedy wielką odpowiedzialnością, odwagą, hartem ducha i nadzwyczajną pracowitością. Minęło już ponad 40 lat od jego tragicznej śmierci, ale jego pamięć w krakowskiej prowincji franciszkanów jest wciąż żywa, zwłaszcza wśród licznych jego uczniów.

Niestety, nie ma do dzisiaj obszerniejszego jego życiorysu, który przybliżyłby tę wyjątkową postać również młodszemu pokoleniu polskich franciszkanów, a także ludziom świeckim, związanym ze środowiskiem franciszkańskim. Drukiem ukazały się tylko dwa jego nekrologi – jeden w języku łacińskim, zamieszczony w ogólnozakonnym czasopiśmie¹, a drugi w urzędowym organie krakowskiej prowincji franciszkanów „Wiadomości z Prowincji”². Ponadto, o. Joachim Bar wydrukował krótki biogram o. Alberta w *Słowniku Pisarzy Franciszkańskich*, wyszczególniając jego prace pisarskie³. O. Jerzy Brusilo, w swej rozprawie magisterskiej, poddał głębokiej analizie kazania o. Wojtczaka, natomiast skrótowe tylko dane biograficzne umieścił jedynie w dwóch pierwszych przypisach⁴.

¹ P. Albertus Wojtczak, „Commentarium Ordinis Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium”, An. LIX, Num. III, Julii-Septembris 1962, s. 221.

² C. Niezgoda, O. *Albert Wojtczak*, w: „Wiadomości z Prowincji św. Antoniego Padewskiego i bl. Jakuba Strepy OO. Franciszkanów w Polsce”, Kraków, 20.10.1962, ss. 10-11.

³ J. Bar, *Wojtczak Albert Jan (1907-1962)*, w: H. Wyczawski [red.], *Słownik Pisarzy Franciszkańskich*, Warszawa 1981, ss. 525-526.

⁴ J. Brusilo, *Kaznodziejstwo o. Alberta Wojtczaka (1907-1962), franciszkanina. Próba charakterystyki*, Kraków 1988, mps w posiadaniu autora.

Najważniejsze źródła do biografii o. Alberta znajdują się w archiwum prowincji franciszkanów w Krakowie. Są to przede wszystkim akta personalne⁵. Ponadto akta komisariatu generalnego we Lwowie, które dokładnie spisywał sam o. Albert, gdy był komisarzem generalnym; spisywanie tych akt kontynuowano w czasie rządów następnego komisarza generalnego o. Komela Czupryka⁶. Dużo danych można znaleźć również w kronice klasztoru lwowskiego, pisanej na polecenie o. Alberta przez kleryka Szczepana Krajewskiego, który spisał wydarzenia od września 1939 do sierpnia 1944 r., zaczął jednakże swoją pisarską pracę dopiero 25 czerwca 1942 r. Kleryk Krajewski był naocznym świadkiem wszystkich tych wydarzeń, stąd podane przez niego dane mają duży stopień wiarygodności⁷. Z późniejszego okresu, zwłaszcza z ostatnich lat jego życia, niektóre wydarzenia zapisane zostały w kronice klasztoru krakowskiego⁸. Urywkowe jedynie dane znajdują się w księgach franciszkańskiego seminarium w Krakowie⁹. Niektóre wydarzenia z życia o. Wojtczaka zawierają także akta prowincji¹⁰. O. Emil Kołodziej opisał warunki, w jakich funkcjonowało studium franciszkańskie we Lwowie w latach 1938–1944, kierowane przez o. Alberta. O. Kołodziej był wychowankiem tego seminarium¹¹. Piszący te słowa był również uczniem o. Alberta, który wykładał wtedy (rok akad. 1960/61) teologię pastoralną dla kleryków czwartego roku teologii. Bardzo cenne są wspomnienia o śp. o. Albercie, które na prośbę autora, napisali jego uczniowie, jako odpowiedź na ankietę rozesłaną w 2003 r.; niestety, tylko 12 odpowiedziało na tę ankietę. Niemniej wspomnienia te pozwalają lepiej scharakteryzować tę niezwykle ciekawą postać. Wszystkie są cenne i autor pragnie za wszystkie podziękować, na szczególne jednak wyróżnienie zasługują wspomnienia o. J. Synowca, o. M. Wszółka, o. K. Biskupa, o. C. Niezgody, pozwalają bowiem lepiej określić nie tylko wygląd zewnętrzny o. Wojtczaka, ale i cechy jego

⁵ Wojtczak Albert Jan. Teka akt personalnych (dalej Teka) w Archiwum Klasztoru Krakowskiego (dalej AFK), sygn. C.II.

⁶ Acta Commissarii Generalis „Provinciarum Poloniae sub Gubernio Russiae” (A die 1-ma Septembris 1939 anni usque ad diem 1-mam Februarii 1943 anni). „Tempore belli”. AFK, sygn. B-IVa-7 (dalej Acta Com. 1939); Acta Commissarius Leopoliensis. Lwów 1943, AFK, sygn. B-IVa-8 (dalej Acta Com. 1943).

⁷ *Kronika klasztoru lwowskiego. 1939-1944*. AFK, sygn. Lwów-53 (dalej Kron. lwow.), s. 3.

⁸ *Kronika klasztoru krakowskiego*. AFK, sygn. A-I-14 (dalej Kron. krak.).

⁹ Liber scholaris Collegii in Conventu Cracoviensi Ordinis Minorum S.P.Fr. Conventualium instituti per Decretum Capituli Provincialis A. D. 1892. Vol. I (ab A. 1892 ad a. 1946). AFK, sygn. B-VIIc-19; Seminarium Teologiczne OO. Franciszkanów w Krakowie. Księga Sprawozdań z posiedzeń grona profesorskiego. AFK, sygn. B-VIIc-20.

¹⁰ Acta Provinciae Poloniae sub tutela S. Antonii Pat. et B. Jacobi de Strepa ab anno 1931. AFK, sygn. B-IVa-5; Acta Provinciae... ab anno Dom. 1956 ad annum 1962. AFK, sygn. B-IVa-9; Acta Provinciae... a die 2.VII 1962 ad 1966. AFK, sygn. B-IVa-10.

¹¹ E. Kołodziej, *Studium franciszkańskie we Lwowie 1938-1944*, w: „W nurcie franciszkańskim” 4 (1995), ss. 155-172.

charakteru, a także funkcje, które spełniał w zakonie¹². Wszystkie odpowiedzi na tę ankietę odnoszą się do czasu po drugiej wojnie światowej.

1. Kolejne życia

O. Albert urodził się w miejscowości Dobrzec Mały. Była to niewielka wioska w powiecie kaliskim; w 1827 r. liczyła 304 mieszkańców. Razem ze wsią Dobrzec Wielki (w 1827 r. 947 mieszkańców) należała do parafii Dobrzec, w dekanacie kaliskim. Miejscowy drewniany kościół z XIV wieku, w którym znajdowały się trzy ołtarze, został spustoszony „przez nieprzyjaciół” i zawalił się w 1730 r. Trzy lata później został zbudowany nowy drewniany kościół, w którym również znajdowały się trzy ołtarze¹³. W tym to kościele został ochrzczony Jan Wojtczak, późniejszy o. Albert.

O. Albert przyszedł na świat 2 listopada 1907 r. z rodziców Wojciecha i Józefy z domu Bach. Pięć dni później (7.11) został ochrzczony i otrzymał imię Jan¹⁴. O jego rodzinie wiadomo bardzo mało. Miał brata, o czym dowiadujemy się jakby przypadkiem z jego listu do prowincjała, pisanego we Lwowie 5 listopada 1934 r., w którym prosi o pozwolenie na wyjazd wypoczynkowy na dwa tygodnie do Kalisza, pragnie bowiem zobaczyć się ze swoimi rodzicami, a także kilka dni spędzić w Poznaniu, aby zobaczyć się z bratem, który tam odbywa służbę wojskową¹⁵. O. Olaf Ślepokura, który był świadkiem jego tragicznej śmierci, podał, że na pogrzebie o. Alberta była jego siostra¹⁶. Ojciec był kolejjarzem i rychło przeniósł się z miejscowości Dobrzec Mały do Kalisza. Tutaj Jan Wojtczak uczęszczał do szkoły podstawowej. Już wtedy w pewien sposób związał się z franciszkanami, którzy w 1919 r. ponownie objęli dawny swój kościół. Młody Jan Wojtczak był ministrantem w tym kościele. O. Bronisław Stryczny, który z Kalisza został przeniesiony na gwardiana do Nieszawy, zapewnił młodemu Wojtczakowi, po ukończeniu przez niego szkoły podstawowej, mieszkanie i utrzymanie w Nieszawie, aby uczęszczał do seminarium nauczycielskiego¹⁷.

¹² Wspomnienia te będą cytowane jako Ankieta 2003 z dodatkiem nazwiska jej autora, lub autorów.

¹³ F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski, [red.], *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 2, Warszawa 1888, s. 84.

¹⁴ Świadectwo Urodzenia i Chrztu Teka, AFK sygn. C.II; Wyciąg z ksiąg stałej ludności gm. Żydów, wsi Sulisławice. Teka, AFK sygn. C.II..

¹⁵ List do prowincjała, Lwów, 5.11.1934. Teka, AFK sygn. C.II.

¹⁶ O. Ślepokura, *Ostatnie dwa dni życia O. Prof. Dr Alberta Wojtczaka*, „Wiadomości z Prowincji św. Antoniego Pad. i bł. Jakuba Strępy OO. Franciszkanów w Polsce”, 20.10.1962, s. 17.

¹⁷ Kron. Krak., AFK sygn. A-I-14 s. 392; Wyciąg z ksiąg stałej ludności gm. Żydów, wsi Sulisławice, Teka, AFK, sygn. C. II podaje, że Jan Wojtczak był zapisany przed 1916 r. i miał pochodzenie włościańskie.

Naukę kontynuował we franciszkańskim Niższym Seminarium Duchownym we Lwowie. W 1926 r. został przyjęty do zakonu i skierowany do odbycia rocznego nowicjatu w Łagiewnikach koło Łodzi. Nowicjat rozpoczął obrzędem obłóczyn w habit zakonny dnia 7 września 1926 r. Wtedy dano mu imię zakonne Albert i pod tym imieniem przeszedł do historii¹⁸. 8 września 1927 r. złożył pierwsze śluby zakonne, a następnie kontynuował naukę w zakresie szkoły średniej. Niestety, zachowało się tylko jedno świadectwo za pierwsze półrocze roku szkolnego 1928/29 z X Państwowego Gimnazjum we Lwowie oraz świadectwo egzaminu dojrzałości, który zdał 23 maja 1929 r. Wynika z nich, że kleryk Wojtczak był dobrym uczniem. Państwowa komisja egzaminacyjna uznała go za dojrzałego do studiów wyższych¹⁹. W tymże roku akademickim (1928/29) br. Albert studiował filozofię chrześcijańską i uzyskał najwyższe oceny²⁰.

Prowincjał o. Korneli Czupryk wziął pod uwagę jego zdolności i dobre wyniki w nauce i wysłał go w 1929 r., razem z Marianem Wójcikiem, na studia filozofii do Fryburga Szwajcarskiego. Obaj zamieszkali w seminarium mieszczącym się w klasztorze franciszkanów we Fryburgu, a na wykłady i ćwiczenia uczęszczali na tamtejszy uniwersytet. W klasztorze musieli się podporządkować programowi dnia i tamtejszym zwyczajom. W listopadzie 1929 r. pisali do prowincjała w bardzo zwyczajnej – jak by się zdawało – sprawie, a przecież wiązało się to z dość dużymi kosztami. Dotychczas chodzili przeważnie w habitach, bo było jeszcze dosyć ciepło. Z Polski przywieźli ze sobą płaszcze, ale

¹⁸ Zaświadczenie, Włocławek 9.09.1926. „Bp włocławski czyli kaliski St. Zdzitowiecki zaświadcza, że Jan Wojtczak, aspirant do zakonu OO. Franciszkanów we Lwowie, w czasie pobytu w diecezji był dobrych obyczajów i nie ma przeszkód, które by go odsuwały od święceń”.

¹⁹ Elenchus Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium in Polonia Provinciae S. Antonii Patavini et B. Jacobi de Strepa nec non Monialium S. Clarae in Polonia pro anno Domini 1935, s. 21; *Świadectwo szkolne*, Lwów, 23.01.1929. Wojtczak Jan, uczeń klasy ósmej za pierwsze półrocze roku szkol. 1928/29 otrzymał stopnie: ze sprawowania – uczył się prywatnie, z religii – b. dobry, język polski – dostateczny, język łaciński – dobry, język niemiecki – dostateczny, historia – b. dobry, fizyka – dobry, matematyka – dostateczny, propedeutyka filozofii – dobry, rysunek – dobry; *Świadectwo dojrzałości*, Lwów, 23.05.1929. Wojtczak Jan, po ukończeniu nauki w seminarium nauczycielskim w Nieszwawie i w X Państwowym Gimnazjum we Lwowie, do którego przyjęty 1.09.1928, zdał 23 maja 1929 egzamin dojrzałości typu humanistycznego wobec Państwowej Komisji Egzaminacyjnej i otrzymał oceny: religia – dobrze, język polski – dobrze, język łaciński – dobrze, historia i nauka o Polsce współczesnej – bardzo dobrze, matematyka – bardzo dobrze. Ponadto oceny roczne w klasach VI-VIII: język niemiecki – dostatecznie, fizyka z chemią – dobrze, propedeutyka filozofii – bardzo dobrze, rysunek – dobrze. Teka, AFK, sygn. C. II.

²⁰ *Testimonium studiorum*, Lwów, 17.04.1932. Rektor studiów o. B. Podhorodecki zaświadcza, że br. Albert w roku szkolnym 1928/29 studiował filozofię chrześcijańską we franciszkańskim seminarium we Lwowie i otrzymał stopnie: Logica – eminenter, Critica – eminenter, Psychologia experimentalis – eminenter. Teka, AFK, sygn. C. II.

miejscowy gwardian chciał, aby ubierali się w peleryny i w ten sposób nie wyróżniali się spośród innych. Dwie takie peleryny kosztowałyby ok. 150 franków i dlatego ich magister polecił im zapytać swego prowincjała, czy to nie jest za drogo. Należy przypuszczać, że prowincjał zgodził się na zakup owych peleryn, choć brak na to bezpośredniego poświadczenia. Informują również prowincjała, że studia rozpoczęli 23 października. Program studiów był męczący, obejmował bowiem 27 godzin zajęć z filozofii, a ponadto lekcje języka niemieckiego i francuskiego. Brat Albert pisał, że między sobą rozmawiają po niemiecku, ponieważ chcą, aby wszyscy ich rozumieli. Najwięcej trudności sprawiał im język francuski, w którym mieli 7 godzin zajęć; zrozumieć wykład w tym języku nie było dla nich wielkim problemem, ale trudność sprawiało notowanie wykładu. Najmniej problemów mieli z łaciną. Samemu Wojtczakowi język niemiecki nie sprawiał trudności, choć we Lwowie słabo znał ten język, bo – jak zaznaczył – w Warszawie, zamiast do sali rekreacyjnej, chodził do kuchni do brata Benedykta i męczył go mową po niemiecku, teraz mu za to łatwiej²¹.

Obaj – br. Albert i br. Marian – często pisali do prowincjała, przesyłali mu życzenia świąteczne i imieninowe, informowali o swoich zajęciach, egzaminach, a także o wypoczynku w przerwie międzysemestralnej; zresztą polecał im to czynić ich wychowawca. Od 27 marca 1930 r. mieli dosyć długie wakacje, semestr letni zaczynał się bowiem dopiero 30 kwietnia. W semestrze zimowym 1929/30 br. Albert zdawał egzamin z trzech przedmiotów i wszystkie bardzo dobrze zaliczył²².

Pod koniec lipca 1930 r. skierował do prowincjała prośbę o dopuszczenie go do złożenia ślubów wieczystych. Chciałby złożyć te śluby 8 września, bo to dzień Maryi, a pierwsze śluby składał właśnie w tym dniu przed trzema laty. Gdyby prowincjał wyznaczył ten termin, to w takim wypadku musiałby wcześniej wrócić z wakacji do Fryburga, przed upływem miesiąca. Na wakacje wyjeżdżają w góry do Bleichenbergu w Szwajcarii. Koszt dziennego tam pobytu wynosi 4 franki. Magister polecił napisać prowincjałowi, by pomyślał dla nich o tzw. kieszonkowym (Taschengeld), które wyniosłoby ok. 80–100 franków. 30 sierpnia 1930 r. gwardian klasztoru fryburskiego o. Jan Fischer doniósł prowincjałowi, że podczas kapituły klasztornej głosowano nad dopuszczeniem br. Alberta do ślubów uroczystych; za dopuszczeniem padło 6 głosów, a dwa były negatywne. Jego i innych ojców zda-

²¹ List do prowincjała, Fryburg, 12.11.1929. Teka, AFK, sygn. C.II; Kron. krak., AFK, sygn. A-I-14, ss. 392-393; C. Niezgodą, *O. Albert Wojtczak*, s. 10; P. Albertus Wojtczak, „Commentarium Ordinis”, s. 221.

²² List do prowincjała, bez daty i miejsca (marzec 1930); Logica – valde bene; Ethica generalis – optime; Psychologia generalis – optime. List do prowincjała, Fryburg, bez daty (kwiecień 1930). Teka, AFK, sygn. C.II.

niem br. Albert powinien złożyć profesję wieczystą razem z innymi 29 września, na zakończenie rekolekcji. Natomiast magister i klerycy mówią, że br. Albert ma bardzo trudny charakter²³. 9 września 1930 r. br. Albert prosił prowincjała, aby delegował gwardiana fryburskiego do odebrania jego ślubów wieczystych, gdyż bez takiej delegacji nie można tego aktu tam dokonać. Pismem z dnia 9 września prowincjał donosił br. Albertowi, że został dopuszczony do profesji i równocześnie przesłał delegację. Oba te pisma po prostu się rozminęły²⁴.

Br. Albert rychło zabrał się do przygotowania rozprawy doktorskiej. W marcu 1931 r. prosił prowincjała, aby mu pozwolił na trzy miesiące wakacji, które chciał spędzić w Polsce, a konkretnie w Poznaniu. W Poznaniu bowiem żył filozof hrabia August Cieszkowski i tam, a także w Berlinie, ukazała się drukiem większość jego dzieł; rozważania tego autora miały być podstawą jego pracy doktorskiej, chciałby zatem mieć pod ręką wszystkie jego dzieła, a także bogatą tamtejszą bibliotekę uniwersytecką. Ponadto, w Wierzenicy koło Poznania mieszkał wtedy syn Cieszkowskiego, z którym br. Albert chciał nawiązać porozumienie na temat swej pracy, licząc, że pomoże finansowo przy wydaniu drukiem tej rozprawy. Donosił również prowincjałowi, że zdał cztery egzaminy – wszystkie z najwyższą oceną. Przedmioty te były ściśle związane z jego doktoratem, ponieważ obok głównego przedmiotu tzn. filozofii (Hauptfach), musi jeszcze zdać dwa inne przedmioty jako poboczne (Nebenfächer), w jego wypadku to historia filozofii i pedagogika²⁵. Br. Wojtczak był bardzo pracowity. Uczęszczał nie tylko na zajęcia z filozofii, ale także z zakresu teologii. Na Wydział Teologiczny uniwersytetu we Fryburgu zapisał się 10 października 1930 r. i przez dwa lata – jak zaświadcza dziekan tego wydziału – studiował teologię. Osobne świadectwo tego wydziału stwierdza, że w semestrze letnim 1931 r. nadzwyczaj pilnie uczęszczał na wykłady z teologii fundamentalnej i zdał egzamin z bardzo dobrą oceną²⁶.

13 lipca 1932 br. Albert uzyskał tytuł doktora filozofii. Jego rozprawa doktorska pt. „Philosophie der Freiheit bei Graf August Cieszkowski. Eine spiritu-

²³ List do prowincjała. Fryburg, 29.07.1930; „Fr. Albertus est character valde difficilis, ut aiunt clerici, P. Magister et etiam confrater Marianus. Sententia sua est: „Studium ante omnia et super omnia”. Vita religiosa videtur secundaria. Mea autem sententia et aliorum Patrum est: Primo loco vita religiosa et secundo loco scientia”. List o. Jana Fischera do prowincjała, Fryburg, 30.8.1930. Teka, AFK, sygn. C. II.

²⁴ List do prowincjała, Fryburg, 8.09.1930; List prowincjała do br. Alberta, Lwów, 8.09.1930. Teka, AFK, sygn. C. II.

²⁵ „Cosmologia generalis - optime; Neuere Geschichte der Philosophie – optime; Pedagogie – optime; Geschichte der Scholastik – optime”. List do prowincjała, Fryburg, 30.03.1931. Teka, AFK, sygn. C.II.

²⁶ „De Ecclesia et locis theologicis – optime”. Testimonium studiorum, Fryburg, 17.07.1931; Zaświadczenie, Fryburg, 2.07.1932; Universitas Friburgensis Helvetiorum, Tabella Scholarum quibus interfuit Albertus Wojtczak Teka, AFK, sygn. C. II.

alische Lösung des Freiheitsproblem” została oceniona bardzo dobrze (magna cum laude). Ustny egzamin z filozofii systematycznej, historii filozofii i pedagogiki zdał z najwyższą oceną (summa cum laude). 13 lipca 1932 r. wydano mu tymczasowe zaświadczenie, z ważnością na jeden rok, że ma prawo używać tytułu doktora, natomiast dyplom będzie mu wydany, gdy dostarczy 150 egzemplarzy rozprawy doktorskiej. Praca została wydrukowana w 1933 r. w Niepokalanowie i obejmowała 158 stron. 13 czerwca 1933 r. Wydział Filozoficzny uniwersytetu we Fryburgu wystawił mu dyplom doktorski, który podpisał rektor Wilhelm Oehl i dziekan Eugeniusz Dévaud²⁷. Prawdopodobnie Wojtczak nostryfikował swój doktorat na uniwersytecie poznańskim. Świadczy o tym list Ludwika Posadzego do Alberta, w którym podaje mu warunki nostryfikacji²⁸.

Wspomniano już, że br. Albert przez dwa lata studiował teologię we Fryburgu. Z tej racji skierowano go od razu na trzeci rok teologii w seminarium franciszkańskim w Krakowie. Studiował ją przez dwa lata akademickie (1932/33, 1933/34) i był bardzo dobrym studentem, o czym świadczą wysokie oceny z poszczególnych przedmiotów²⁹. Posiadał już tytuł naukowy doktora filozofii, ale jako kleryk musiał się włączyć w nurt życia seminaryjnego i wypełniać wyznaczane mu obowiązki. Czynił to jednak czasami wręcz demonstracyjnie, np. w birecie doktorskim zamiatał i sprzątał seminaryjne korytarze³⁰. W październiku 1933 r. br. Albert zwrócił się z prośbą do prowincjała o dopuszczenie go do święceń subdiakonatu. Zaświadczył przy tym, że pragnie iść do tych święceń zupełnie dobrowolnie i jest świadomy wszystkich obowiązków, które z tych święceń wynikają, szczególnie zaś co do ślubu czystości i posłuszeństwa przełożonym. 6 maja 1934 r. został w Krakowie wyświęcony na kapłana³¹.

²⁷ Certificat provisoire, Fryburg, 13.07.1932; Dyplom, Fryburg, 13.06.1933. Teka, AFK, sygn. C.II; Kron. krak., AFK, sygn. A-I-14, s. 392.

²⁸ List L. Posadzego do A. Wojtczaka, Poznań, 9.05.1933. Teka, AFK, sygn. C. II; Kron. krak., AFK, sygn. A-I-14, s. 392.

²⁹ „Cursus Theologicus 1932/33: Sacra Scriptura – bene, Theologia dogmatica – valde bene; Theologia moralis – valde bene; lus canonicum, De matrimonio – bene; Historia artis – valde bene. Methodologia historiae – valde bene; Eloquentia – valde bene. Cursus Theologicus 1933/34: Sacra Sriptura – valde bene; Theologia dogmatica – valde bene; Theologia moralis, ex universa – valde bene; Liturgia – bene; Ascetica – frequentabat; Cantus gregorianus – frequentabat”. Liber scholaris Collegii in Conventu Cracoviensi Ordinis Minorum S. P. Fr. Conventualium instituti per Decretum Capituli Provincialis A. D. 1892. Vol. I (ab A. 1892 ad a. 1946), AFK, sygn. B-VIIc-19, s. 191, 196.

³⁰ Informacja ustna o. Cecyliana Niezgody, któremu kilkakrotnie mówił o tym sam o. Albert, a przekazana autorowi 15.02.2003.

³¹ Zaświadczenie, Kraków, 28.10.1933. Teka, AFK, sygn. C. II; Kron. krak., s. 392, Teka, AFK, sygn. A-I-14; C. Niezgoda, *O. Albert Wojtczak*, s. 10; *P. Albertus Wojtczak*, „Commentarium Ordinis”, s. 221.

Franciszkańskie seminarium duchowne było wtedy podzielone – filozofię klerycy studiowali we Lwowie, a teologię w Krakowie. Po święceniach kapłańskich i po wakacjach o. Albert został skierowany do Lwowa na głównego profesora przedmiotów filozoficznych. Po drugiej wojnie światowej granice Związku Sowieckiego zostały przesunięte na zachód. Lwów znalazł się poza wschodnią granicą Polski. We wrześniu 1945 r. o. Wojtczak przyjechał do Krakowa. W 1939 r. nastąpił podział franciszkańskiej prowincji na krakowską i warszawską. Na mocy uchwały Rady Prowincji z 7 lipca 1939 r. o. Albert, z racji swego pochodzenia, został przydzielony do prowincji północnej. Został teraz skierowany do Gniezna, gdzie właśnie otwarto studia filozoficzne dla obydwu polskich prowincji³².

We wrześniu 1947 r. prowincjał warszawski o. Hadrian Leduchowski przysłał o. Albertowi obediencję, czyli pismo, na mocy którego przenosił go do klasztoru w Gdyni i wyznaczył osiem dni jako dogodny czas na dokonanie tej przeprowadzki. Pismo o. Leduchowskiego było urzędowe, bez żadnych wyjaśnień. O. Albert poczuł się tym pismem bardzo dotknięty, czemu dał wyraz na odwrocie tego urzędowego pisma; uważał, że został usunięty ze stanowiska profesora, które zajmował przez 13 lat (od 1934 do 1947) i nikt nie kwestionował jego pracy. Dobrym wyjściem dla niego z tej przykrej sytuacji była propozycja, jaką zaledwie kilka dni później przedstawił mu prowincjał krakowski o. Wojciech Zmarz. Ten ostatni w liście do o. Alberta napisał, że administrator apostolski we Wrocławiu otwiera w tym roku akademickim seminarium duchowne i poprosił o profesora filozofii dla tego seminarium. O. Zmarz zaproponował to stanowisko właśnie o. Albertowi, jednak warunki bytowania we Wrocławiu trzeba będzie ustalić z administratorem. O. Wojciech był przekonany, że we Wrocławiu będzie miła dla Wojtczaka atmosfera, ponieważ osiedliło się tam wielu przesiedleńców ze Lwowa i okolic. Prowincjałowi krakowskiemu zależało, aby o. Albert przyjął tę właśnie propozycję, choć podawał mu jeszcze inne możliwości pracy na terenie prowincji południowej, a mianowicie pracę parafialną w dekanatach Jawor i Lwówek lub ćwiczenia z homiletyki w seminarium krakowskim. O. Zmarz był przekonany, że prowincjał warszawski zgodzi się na wyjazd o. Alberta do prowincji krakowskiej³³. Zapewne o. Albert, po otrzymaniu wzmiankowanej obediencji, zwrócił się z prośbą do prowincjała w Krakowie, o pozwolenie na przejście do tej prowincji, wyraźnie wskazując na to treść wzmiankowanego listu prowincjała, w którym przedstawił mu kilka możliwości pracy na terenie krakowskiej prowincji; w aktach jednak nie zachowało się takie pismo.

³² Acta Provinciae Poloniae sub tutela S. Antonii Pat. et B. Jacobi de Strepa ab anno 1931. AFK, sygn. B-IVa-5, s. 267; Kron. krak. AFK, sygn. A-I-14, s. 394.

³³ Obediencja, Niepokalanów, 20.09.1947; List prow. o. W. Zmarza do o. Alberta, Kraków, 25.09.1947. Tekst, AFK, sygn. C. II

Praktycznie już w 1947 r. o. Albert pracował na terenie prowincji południowej. Formalnie jednak dopiero w 1951 r. został pełnoprawnym członkiem prowincji krakowskiej. 13 kwietnia 1951 prowincjał donosił o. Albertowi, że definitorium (rada) prowincji wyraziło zgodę na jego transfiliację z prowincji Matki Bożej Niepokalanej do prowincji św. Antoniego Pad. i bł. Jakuba Strepy. Następnego już dnia prowincjał krakowski donosił generalowi, że definitorium obu polskich prowincji wyraziło zgodę na transfiliację o. Alberta i prosił o zatwierdzenie tego faktu. General o. Beda Hess, dekretem z 24 kwietnia wyraził taką zgodę i wtedy przejście o. Wojtczaka z prowincji warszawskiej do prowincji krakowskiej stało się faktem³⁴.

W 1951 r. o. Albert zrezygnował z pracy w seminarium wrocławskim i wrócił do prowincji. Po rocznym urlopie został skierowany do klasztoru w Radomsku. Przebywał tam ok. jednego roku, bowiem w sierpniu 1953 r. prowincjał o. Ireneusz Żołnierczyk przeniósł go do Krakowa, gdzie – obok różnorodnych zajęć – podjął w seminarium zakonnym wykłady z patrologii, homiletyki, a później z teologii pastoralnej, które prowadził do swojej śmierci³⁵.

O. Albert ukochał góry. Snuł nawet plany o kupnie domu w Zakopanem na wypoczynek dla zakonników. Faktycznie doprowadził do wybudowania takiego domu, zwanego Albertówką, w górskiej miejscowości Lubomierz koło Mszany Dolnej; koszty tej budowy pokrywał z funduszy uzyskanych z głoszonych przez niego licznych rekolekcji³⁶. Wielokrotnie przyjeżdżał do Zakopanego, gdzie w ciszy klasztoru Braci Albertynów na Kalatówkach przygotowywał się do rekolekcji i pisał życiorysy kandydatów na ołtarze, związanych ze środowiskiem franciszkańskim. Z bratem Feliksem Góralikiem, przełożonym tamtejszych Braci Albertynów łączyła go głęboka przyjaźń. Ten inteligentny brat darzył o. Alberta niekłamną życzliwością, czuł się zaszczycony jego obecnością, serdecznie go przyjmował, a równocześnie darzył wielkim poważaniem i chętnie korzystał z jego rad w sprawach związanych ze sprawowaniem urzędu przełożonego. Obaj byli wielkimi miłośnikami Tatr i często wędrowali po tatrzańskich szlakach. Nic więc dziwnego, że o. Albert „znał niemal – jak to zapisał o. Olaf Ślepokura, franciszkanin, towarzysz ostatniej jego wycieczki i świadek tragicznej śmierci – każde przejście, chodził odważnie szlakami turystycznymi aż 13 lipca 1962 r. o godz. 15.30 pozostał wśród gór na zawsze – one zabrały mu największy skarb, jaki człowiek ma na ziemi, życie”³⁷.

³⁴ List (kopia) prowincjała do o. Alberta, Kraków, 13.04.1951; Pismo prowincjała do generala, Kraków, 14.04.1951; Dekret generala o. Bedy Hessa, Rzym, 24.04.1951. Teka, AFK, sygn. C. II.

³⁵ Obediencja, Kraków, 20.08.1953. Teka, AFK, sygn. C. II; Kron. krak., AFK, sygn. A-I-14 s. 394; C. Niezgoda, *O. Albert Wojtczak*, „Wiadomości z Prowincji”, s. 10.

³⁶ Ankieta 2003 – o. C. Niezgoda, o. J. Synowiec.

³⁷ O. Ślepokura, *Ostatnie dwa dni życia*, s. 12, 13; Ankieta 2003 – J. Synowiec. M. Wszolek.

W pierwszych dniach lipca 1962 r. odbyła się w klasztorze krakowskim kapituła prowincjalna, w której brał udział także o. Albert. Tydzień później udał się do Zakopanego do klasztoru na Kalatówkach, gdzie przybył w godzinach przedpołudniowych. Był to dzień 12 lipca 1962 r. Br. Feliks i o. Olaf, który tam przebywał na letnim wypoczynku, bardzo się ucieszyli, ponieważ o. Albert wnosił wiele urozmaicenia w tę samotną klasztorną. O. Albert chciał pokazać o. Olafowi piękne górskie widoki. Po południu tego jeszcze dnia obaj udali się na Krokiew od strony Kalatówek, następnie zeszli do Kuźnic i wrócili do domu. Wieczorem o. Albert zaproponował o. Olafowi w dniu następnym wycieczkę na Przełęcz Tomanową i Pyszną, ponieważ – jak mówił – nie przeszedł jeszcze tej części Tatr; o. Olaf z radością przyjął tę propozycję³⁸.

13 lipca deszcz wprawdzie nie padał, ale pogoda nie była pewna. Obaj ojcowie wcześniej wstali i po odprawieniu Mszy św., pojechali autobusem o godz. ósmej z Kuźnic do dworca PKS w Zakopanem, a stamtąd do Kir i trzy kwadranse później wędrowali piękną Doliną Kościeliską. Mijali grupki turystów. O. Albert czynił uwagi, że niektórzy za szybko idą, gdyż w górach należy wolno chodzić. Oddajmy głos O. Olafowi:

Nie dochodząc do schroniska na Omaku, skręciliśmy w lewo na czerwony szlak do Przełęczy Tomanowej. W drodze pokropił nas deszcz. Stanęliśmy pod drzewem. O. Profesor wypalił papierosa. Wnet przestało padać... Ten odcinek drogi okazał się dość uciążliwy, stale pod górę. Zmęczyliśmy się. O. Albert ciężko oddychał, widać było, że serce bardzo pracuje. Stawaliśmy kilka razy, by odechnąć... Weszliśmy na drogę hawiańską... Po tym trudnym marszu osiągnęliśmy Przełęcz Tomanową, gdzie usiedliśmy na półgodzinny odpoczynek. Zjedliśmy po jednej kanapce z masłem i serem, bo piątek. Siedząc patrzyliśmy na wschód. Przed naszymi oczyma zarysowała się panorama Tatr Wschodnich ze Świnicą i Rysami oraz dymiącym mgłą Krywanem po stronie czeskiej... Wyruszyliśmy o godz. 13 w kierunku Przełęczy Pysznej, idąc szczytami granicą polsko-czeską. Przeszliśmy Tomanową Polską i zbliżaliśmy się do Wierchu Smreczyńskiego. Ta droga była znacznie łatwiejsza niż podejście na Tomanową Przełęcz, mimo to jednak O. Albert był zmęczony, bo ciężko oddychał, zasapał się... Gdy zeszliśmy z Wierchu Smreczyńskiego wyraziłem zadowolenie, że mamy już za sobą najcięższą drogę i za jakie dwie godziny będziemy pili czarną kawę w schronisku na Omaku, które widzieliśmy jak na dłoni. O. Albert po chwili milczenia odpowiedział: Dzień należy chwalić dopiero po zachodzie słońca. Była godz. 15. W oddali na wierzchołkach Tatr zaczęła występować mgła. Trochę się tej mgły boję odczuwał się Profesor – nie miałbym ochoty iść dalej, leccz zejść na dół prosto do Omaku. W tym miejscu nie byliśmy dobrze zorientowani, czy jesteśmy już na

³⁸ O. Śplepokura, *Ostatnie dwa dni życia*, s. 13.

Przełęczą Pysznej. Wydawało nam się, że tak i zaczęliśmy schodzić. Zbocze było trawiaste i łatwe, szlaku jednak turystycznego nie było. W pewnym miejscu, może 200 m od szczytu, zaczęły się uskoki skalne, coś w rodzaju zlebu, tarasowego zejścia. Z miejsca, gdzie staliśmy, zejście wydawało się bezpieczne, wszakże nie było widać jego końca. Zastanawialiśmy się chwilę, co robić. O. Albert zaczął schodzić pierwszy – zawsze prowadził. Zeszedł na dół może 2 metry i posuwał się ostrożnie po kamieniach, opierając się rękami. Miał ciupagę. Rozglądał się. Można tędy schodzić – powiedział. Zrobił krok i w jednym ułamku sekundy zaczął lecieć w dół. Dwa razy obrócił się, odbijając się mocno całym ciężarem ciała od skał i znikł mi z oczu. Nic wydał ani jednego krzyku, ani słowa. W tym momencie dałem mu rozgrzeszenie kreśląc znak krzyża w powietrzu. Zacząłem wołać: „O. Profesorze!”, kilka razy, ale nikt się nie odzywał. Była godzina 15.30. Śmierć przeszła obok mnie, zabierając mi towarzysza wycieczki. Upadek musiał nastąpić z powodu wielkiego osłabienia i zawrotu głowy, a może nawet zawału serca³⁹.

Można sobie wyobrazić przerażenie i zdenerwowanie o. Olafa. Z ogromnym trudem wycofał się na poprzedni szlak, pragnął dotrzeć do schroniska na Omaku i zawiadomić GOPR o wypadku. Na skutek gęstej mgły zabłądził jednak i zamiast tam, zawędrował na czeską stronę do Podbańskiej. Czeska Horská Služba zawiadomiła polskich ratowników o wypadku. Polscy i czescy ratownicy wyruszyli na poszukiwanie o godz. 21. Wrócili jednak bez skutku, gdyż o. Olaf nie był w stanie udzielić GOPR-wi dokładnych informacji z powodu utraty orientacji w gęstej mgle. Dopiero dwa dni później, w niedzielę 15 lipca, po powrocie z Czechosłowacji, ratownicy razem z o. Olafem, odnaleźli ciało o. Alberta w Dolinie Suchej Smreczyńskiej. Okazało się, że spadł z wysokości ok. 150 m i poniósł śmierć na miejscu. Miał złamaną podstawę czaszki, rękę i nogę, skrzywioną dolną szczękę i ogólne obrażenia. Była to czwarta ofiara Tatr tego lata⁴⁰. Oddajmy jeszcze raz głos o. Olafowi:

Na polecenie MO, która nie przybyła na miejsce wypadku, zniesiono ciało na dół. Z powagą i namaszczeniem ratownicy GOPR owinęli zwłoki w koc i siatkę. Ubrali kosodrzewiną. – Lubił góry, niech ma chociaż kosodrzewinę, jako wieniec pogrzebowy – powiedzieli. I szedł ten pierwszy kondukt pogrzebowy poważnie, w milczeniu z ciałem o. Alberta Wojtczaka. Żegnały go góry, które mimo swego uroku zgotowały mu grób, kłaniała mu się kosodrzewina, wśród której tak dobrze czuł się za życia, smreki lekko słyszalnym szelestem grały mu pieśń żalobną⁴¹.

³⁹ Tamże, ss. 13-16.

⁴⁰ Tamże, s. 16; *Notatka. Jeszcze jedna ofiara Tatr*, „Gazeta Krakowska”, 16.07.1962.

⁴¹ O. Ślepokura, *Ostatnie dwa dni życia*, s. 17.

O. Olaf powiadomił o wszystkim klasztor krakowski. Do Zakopanego przybył gwardian o. Szczepan Krajewski, który po uzyskaniu zezwolenia Prezydium Rady Narodowej, Wydziału Zdrowia w Zakopanem, dnia 17 lipca odwiózł ciało do Krakowa w podwójnej – dębowej i metalowej trumnie. Pogrzeb odbył się 18 lipca. Mszę św. i modły za zmarłych prowadził biskup Julian Groblicki, a kazanie wygłosił prowincjał o. Cecylian Niezgoda. Zmarłego pochowano w grobowcu franciszkanów na cmentarzu Salwatorskim. W pogrzebie uczestniczyła rodzina zmarłego, jego przyjaciele i rzesza wiernych⁴².

2. Cechy osobowości

Ks. Janusz Tarnowski w ten sposób charakteryzuje pasjonata czyli typ autorytatywny: „Twarz proporcjonalna i harmonijna. W oczach można dostrzec jakąś powagę, stanowczość i zdecydowanie, wpatrywanie się jakby w oddalony cel. Czoło wydaje się nieco sterczeć nad resztą twarzy. Oczy i usta są cofnięte w głąb. Broda wysunięta naprzód. Włosy obfite, raczej ciemne. Pismo pasjonata jest jednolite... Bardzo odśrodkowe napięcie ruchu na prawo. Poszczególne litery są pisane bez odrywania ręki... Pismo osobnika o charakterze pasjonata jest niebanalne, oryginalne, osobiste, właściwe tylko jednemu. Pasjonat odznacza się ambicją; umie konsekwentnie urzeczywistniać dalekowzroczne plany... Charakter władczy, skłonny do panowania zarówno nad sobą, jak nad innymi. Potrafi wyrzec się wszystkiego, co nie prowadzi do umiowanego celu... Traktuje więc głęboko i poważnie religię, ojczyznę i obowiązki rodzinne. Doświadcza nigdy nie nasyczonego głodu wielkości. Wobec otoczenia usłużny i ofiarny, ale pod warunkiem, że zostanie uznana wartość jego osoby. Umie ograniczać swoje potrzeby, gotów do daleko posuniętego ascetyzmu... Wielką energią swego charakteru dyscyplinuje zaprzęgając ją do wielkich zadań. Zwykle wszechstronnie uzdolniony ceni wspaniałą przeszłość, której pragnie być kontynuatorem... Najważniejszą dla niego wartością jest zadanie, które ma wykonać”⁴³.

Powyższy opis typu autorytatywnego w dużej mierze odpowiada rysopisowi i cechom charakteru o. Alberta. Był wzrostu średniego, raczej szczupły, oczy miał niebieskie, usta proporcjonalne, włosy blond, twarz pociągła. Prawie wszyscy respondenci ankiety podkreślają, że w jego twarzy było jakieś zamyślenie, powaga, nawet pewnego rodzaju chłód, który nadawał jego twarzy ra-

⁴² Tamże; Zezwolenie, Zakopane 17.07.1962. Prezydium Rady Narodowej, Wydział Zdrowia W Zakopanem zezwoliło na przewóz samochodem zwłok o. Alberta do Krakowa i pochowanie na cmentarzu na Salwatorze, ale bez otwierania trumny. Teka, AFK, sygn. C. II.; Kron. krak. AFK, sygn. A-I-14, s. 395.

⁴³ J. Tarnowski, *Wychowanie do pokoju z Bogiem i ludźmi*, Poznań 1984, s. 205.

czej surowy wygląd⁴⁴. Nosił włosy długie, które obficie wyrastały z nad czoła, a z tyłu były krótko podstrzyżone; w późniejszym czasie przybrały szpakowaty wygląd, co nadawało jego twarzy jeszcze bardziej poważny wyraz. Był znacznie przygarbiony, głowę pochylał do przodu. Bardzo rzadko się uśmiechał. Prawie zawsze był poważny i zamyślony, jakby nawet trochę smutny. Z jego postawy przebijał pewien rodzaj chłodu, czy też wyjątkowego skupienia⁴⁵. Była to jednak twarz człowieka myślącego, przyjemna, choć może nie bardzo urodziwa. O. Albert był tego świadomy, bo kiedyś w czasie wykładu powiedział: „Siedzisz tyle przed lustrem i tak dbasz o swoją gębę. A zajmiesz się czytaniem i myśleniem, to ci się gęba sama pięknie ułoży!”⁴⁶.

Powagi dodawały mu nie tylko szpakowate włosy i wspomniane przygarbienie postaci, ale także i ubiór. Korytarze w klasztorze krakowskim nie były wówczas w zimie ogrzewane, dlatego o. Albert pojawiał się na nich w czarnym, zarzuconym na plecy, dosyć już zużyтым futrze. W klasztorze zawsze chodził w habicie, ale w podróży zakładał cywilne ubranie. Ubierał się bez wyszukania, ale jednak z gustem, widać było nawet pewna elegancję. Dbal o swój wygląd zewnętrzny. Uważał bowiem, że ksiądz powinien tak się przebierać, żeby ludzie nie rozpoznawali, iż jest kapłanem⁴⁷.

Miał piękny barytonowy głos, ale dykcję nieco wadliwą. Mówił bardzo płynnie, ale zmiękczał syczące spółgłoski. I tak „s” miało u niego brzmienie „ś”, a „z” i „ż” jak „ź”. Dolną szczękę miał lekko wysuniętą do przodu, dolne uzębienie zachodziło na górne i zapewne to powodowało ten rodzaj jego wymowy. Uważał, że to pomaga w wymowie. Był w średnim jeszcze wieku, a jednak często powtarzał, że jest stary⁴⁸.

O. Albert, podobnie jak każdy ze starszych ojców, miał tzw. „owieczkę”. Był to jeden z kleryków, który miał obowiązek utrzymywania porządku w jego pokoju. Do jego zadań należało pastowanie podłogi, froterowanie, zamiatanie, ścieranie kurzu, zaścielanie łóżka, przynoszenie czystej wody do mycia, wynoszenie brudnej, a w zimie także palenie w piecu. Jeden z jego uczniów, który przez ok. półtora roku pełnił u niego funkcję „owieczki”, ciekawie opisał oko-

⁴⁴ *Dowód osobisty*, wydany we Lwowie 12.02.1928; *Paszport*, wydany we Lwowie 10.07.1939. Teki, AFK, sygn. C.II; Ankieta 2003 – o. J. Synowiec, o. M. Wszolek, o. C. Niezgoda, o. K. Biskup, o. M. Halambiec, o. E. Maciejewski, o. A. Sajek, o. W. Duda, o. I. Maj.

⁴⁵ Ankieta 2003 – o. J. Synowiec, o. M. Wszolek, o. M. Halambiec, o. E. Maciejewski, o. A. Sajek, o. W. Duda.

⁴⁶ Ankieta 2003 – o. J. Synowiec

⁴⁷ Tamże; o. M. Wszolek.

⁴⁸ Ankieta 2003 – o. J. Synowiec, o. W. Duda. Jako autor tego biogramu mogę dodać, iż do mnie, jako jego ucznia, powiedział, że nie zna ani jednego wielkiego mówcy, któryby nie miał wysuniętej dolnej wargi, a jeszcze lepiej byłoby, gdybyś miał wysuniętą dolną szczękę. .

liczności, w jakich wyznaczono go do tej funkcji, które jego zdaniem wskazują na usposobienie o. Alberta:

Otóż mój poprzednik na tym stanowisku, br. Konrad Górniewski, w ciągu dłuższej nieobecności Profesora nie wyniósł z jego pokoju wiadra z brudną wodą, na powierzchni której w międzyczasie wyrosła bujna pleśń. Po powrocie do domu Professor zdenerwował się z powodu tego niedbalstwa i oświadczył Ojcu Magistrowi, że nie życzy sobie, żeby br. Konrad nadał u niego sprzątać. Ojciec Magister postanowił, żebym ja przejął ten obowiązek. Gdy poszedłem do o. Alberta po instrukcje, powiedział do mnie o moim poprzedniku: „Paśkudny leń!” Wręczając mi klucz do swego mieszkania, zakazał mi wpuszczać do niego kogokolwiek z wyjątkiem o. Wojciecha Zmarza, gdyby ten potrzebował jakiejś książki z jego księgozbioru. Miał dość dużą bibliotekę, w której – jak się zdaje – przeważały książki z filozofii. Przypuszczam, że z mojego posługiwania był zadowolony, bo nigdy nie zgłaszał co do niego zastrzeżeń⁴⁹.

Ten opis wyraźnie znamionuje zamiłowanie przez o. Alberta do porządku, czystości i dokładności. Takim pozostał przez całe życie. Zresztą powtarzał podczas wykładów, – piszący te słowa kilkakrotnie to słyszał – że on jest wychowany na sposób niemiecki i poczucie obowiązku i dokładności ma w sobie głęboko wpojone.

Otoczenie odbierało o. Alberta jako człowieka z pewnym dystansem wobec innych, poważnego, surowego, jakby pozbawionego głębszych uczuć. A jednak, pod tą maską jakiegoś chłodu uczuciowego krył się człowiek wrażliwy, nie pozbawiony delikatnych uczuć, zawsze chętny do śpieszenia z pomocą innym. Jeden z respondentów ankiety wspomina, że jako młody kapłan chodził do niego na rozmówki w sprawie kazań; był wtedy zawsze opłody i dawał dobre rady, a nawet wręczył mu swoje kazania nowennowe i wtedy się cieszył się, stawał się przyjacielski, a na jego twarzy widniał uśmiech⁵⁰.

Bardzo kochał kwiaty. O. Ślepokura wspomina:

Szliśmy na Krokiew od strony Kalatówek dobrze znaną mu ścieżką. O. Albert prowadził. Chciał zobaczyć szarotki, które tam rosną. Za chwilę cieszyliśmy się widokiem małej kolonii tych cudnych kwiatów górskich. Widziałem jak oglądał każdą kępę, wpatrywał się w nie, rozkoszował się ich pięknem, ogromnie lubił te kwiaty. Powiadają, że trzeba bać się takiego człowieka, który kwiatów nie lubi. Miłość do kwiatów jest więc dowodem dobroci i delikatnych uczuć ludzkiego serca. Kiedyś, parę lat wstecz, wczesną wiosną oglądaliśmy krokusy w hali na Kalatówkach, zaprowadził mnie tam. Liliowe kwiaty wydo-

⁴⁹ Ankieta 2003 – o. J. Synowiec.

⁵⁰ Ankieta 2003 – o. G. Urban.

stawały się prawie spod śniegu i silnym kontrastem odbijały się od bieli śnieżnej, jakby kunsztownej roboty dywan rzucony na dolinie wśród gór⁵¹.

Wbrew pozorom o. Albert był człowiekiem pogodnym. Gdy spotkał się z przyjaznym nastawieniem stawał się serdeczny. Wnosił wtedy do otoczenia wiele urozmaïcenia, bawił inteligentnym dowcipem. Natomiast odczuwał głęboki żal, gdy go pomijano i traktowano obojętnie. Okazał to szczególnie po ostatniej kapitule prowincjalnej w lipcu 1962 r., kiedy o. Albert, powiedział, że nikt go nie odwiedził po kapitule. „Przecież tylu mam uczniów, żeby chociaż jeden przyszedł! Dlaczego nikt mnie nie lubi” To była jakaś bolesna skarga, którą wydobył z głębi serca. Mówił z wielkim żalem, a smutek i jakaś zaduma pokryły jego twarz⁵².

O. Albert bardzo sobie cenił przyjaźń. I rzeczywiście, miał przyjaciół, którymi zresztą się chlubił wobec kleryków. Do jego przyjaciół należał ks. abp Eugeniusz Baziak, metropolita lwowski, a później krakowski. Do jego serdecznych przyjaciół trzeba zaliczyć także ordynariusza pińskiego bpa Kazimierza Bukrabę, który 15 listopada 1939 r. wyjechał z Pińska do Lwowa, aby w tamtejszej klinice podjąć leczenie pod opieką profesora Romana Renckiego, którego w lipcu 1941 r. hitlerowcy zamordowali. O. Albert, który był wtedy generalnym komisarzem lwowskim, udzielił gościny w klasztorze w Czyszkach, gdzie bp Bukraba przez kilka tygodni wypoczywał, a w 1941 r. udzielił tam święceń kapłańskich klerikom franciszkańskim⁵³. Przyjaciółami jego byli profesorowie uniwersytetu lwowskiego – chirurg Adam Gruca i leśnik prof. Krzysik. Obu tych uczonych ukrywał przez pewien czas na plebani w Czyszkach, groziła im bowiem śmierć ze strony Niemców czy też Ukraińców. Przyjaźnią i zaufaniem jego cieszył się też o. Adam Narloch z prowincji warszawskiej i br. Feliks Góralik, przełożony braci Albertynów na Kałatówkach w Zakopanem. Za wielkiego swego przyjaciela uważali go także Zofia i Władysław Orliczowie, którzy po śmierci o. Alberta skierowali do prowincjała, bardzo serdeczne wyrazy żalu i współczucia:

Znamy go z dawnych lwowskich czasów i wiele Mu zawdzięczamy: okazał nam tyle serca i dobroci w bardzo ciężkim dla nas okresie, pomagał nam – nie zważając na własne bezpieczeństwo. Jego szlachetna i pełna godności postawa, Jego bezinteresowna dobroć i uczynność zasługują na najwyższe uznanie i szacunek. W Jego osobie straciliśmy prawdziwego, szczerego Przyjaciela – człowieka o bardzo wysokich walorach serca, umysłu i charakteru⁵⁴.

⁵¹ O. Ślepokura, *Ostatnie dwa dni życia*, s. 13.

⁵² Tamże, s. 12.

⁵³ W. Urban, bp, *Archidiecezja lwowska*, w: Z. Zieliński [red.], *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1929-1945, Metropolie wileńska i lwowska, zakony*, Katowice 1992, s. 128.

⁵⁴ Ankieta 2003 – o. J. Synowiec, o. M. Hałambiec; Kron. krak., AFK, sygn. A-I-14, s. 394; O. Ślepokura, *Ostatnie dwa dni życia*, s. 13; Z. i Wł. Orliczowie, List do prowincjała, Poznań, 22.07.1962. Teka. AFK, sygn. C.II.

W październiku 1941 r. o. Albert udzielił również schronienia dwom Żydom: Zygmuntowi Reiss, profesorowi języka niemieckiego, umieszczając go w placówce franciszkańskiej w Kozielnikach, który później prawdopodobnie został wraz z żoną rozstrzelany, gdy się wydało, że jest Żydem; drugiego, profesora literatury polskiej, Feldmana, umieścił w Hanaczowie⁵⁵.

O. Albert był obdarzony wielkimi, różnorodnymi zdolnościami, a przede wszystkim doskonałą pamięcią, co w połączeniu z jego wyjątkową systematycznością pozwoliło mu osiągnąć znajomość kilku języków – mówił płynnie po łacinie, niemiecku, francusku i włosku, natomiast biernie radził sobie z językiem angielskim i hiszpańskim. Poza tym dosyć dobrze umiał grać na organach, ładnie śpiewał, chociaż unikał śpiewania. Znał się również na grafologii – uważał, że ma zdolności do rozpracowania psychologicznego osoby na podstawie pisma⁵⁶.

Nie ulega wątpliwości, że o. Albert był człowiekiem ambitnym, świadomym swoich wartości i nie tylko tego nie ukrywał, ale potrafił się nawet nimi chlubić. Tak uczynił kiedyś w czasie wykładów – zresztą nie jeden raz i nie tylko na jednym kursie – kiedy opowiadał, że jako młody ksiądz głosił w Konstantynopolu rekolekcje w języku francuskim. Po wojnie podkreślał, że jako komisarz generalny był wyższym przełożonym i zapewne pragnął nim jeszcze być; władza mu imponowała i do niej dążył. Tak przynajmniej powszechnie mówiono przed kapitułą prowincjalną w 1959 r. i 1962 r.; i tak to zapamiętali niektórzy respondenci ankiety. Grupa jego byłych uczniów ze Lwowa chciała doprowadzić do jego wyboru na prowincjała. Nie doszło do tego. Wielu bowiem zakonników wyrażało obawy co do jego bezwzględności, surowości i planów, z którymi zupełnie się nie krył. Klerycy wyraźnie zabiegali wtedy o to, aby nie został wybrany prowincjałem⁵⁷. Niektórzy uważali go nawet za człowieka pysznego. Powstawały na ten temat anegdoty, co świadczy o wyjątkowości jego osoby, przecież legendy nie powstają o zwyczajnym, szarym człowieku. O. J. Synowiec opowiada charakterystyczną anegdotę, według której na postawione mu pytanie, który z franciszkanów polskich jest najmądrzejszy, miał on odpowiedzieć: „Po mnie Mateusz!” Chodziło o ojca Mateusza Skoczka, który w warszawskiej Prowincji słynął jako wykładowca przedmiotów filozoficznych i dobry mówca... Nie ujmując niczego O. Skoczkiowi, który przemawiał błyskotliwie, sądzę, że o. Albert był naprawdę wybitniejszy⁵⁸. Z całą pewnością o. Albert

⁵⁵ Kron. lwow., AFK, sygn. Lwów-53, s. 62.

⁵⁶ Kron. krak., AFK, sygn. A-I-14 s. 395; Ankieta 2003 – o. C. Niezgoda, o. J. Synowiec, o. M. Wszolek dodaje: „Na podstawie pisma mnie rozszyfrował. Była to trafna diagnoza. Zresztą inni z kolegów doświadczyli tego samego”.

⁵⁷ Ankieta 2003 – o. J. Synowiec, o. C. Niezgoda, o. M. Wszolek, o. N. Bajorek; Kron. krak., AFK, sygn. A-I-14 s. 395.

⁵⁸ Ankieta 2003 – o. J. Synowiec.

odznaczał się silną wolą. Wymagał wiele od innych, ale i od siebie. Potrafił w oczy powiedzieć nawet gorzką prawdę, przez co nie zyskiwał sympatii, zwłaszcza wśród tych, którzy piastowali stanowiska przełożeni. Publicznie piętnował tzw. „wieczystych przełożonych” w zakonie⁵⁹.

Wydawałoby się, że o. Albert cieszył się dobrym zdrowiem. Takie sprawiał wrażenie. W rzeczywistości było inaczej. Łatwo zapadał na zdrowiu. 18 stycznia 1937 r. donosił z Łomnej prowincjałowi, że wyjechał na odpoczynek do tamtejszego domu sióstr Franciszkanek Rodziny Marii, ale się tam rozchorował i już czwarty dzień nie wstaje z łóżka, nawet nie odprawia Mszy św. Od dwóch tygodni stale występuje u niego stan podgorączkowy, ale nie wie co za choroba, pewnie jakaś przewlekła grypa, dlatego nie może 20 stycznia przyjechać do Lwowa, ale gdy tylko poczuje się lepiej i wstanie z łóżka, zaraz uda się do Lwowa⁶⁰. W październiku tego samego roku pisał do prowincjała, że na wniosek magistra o. Witalisa Jaśkiewicza będą na sześć tygodni zawieszone wykłady z filozofii, aby klerycy mogli przygotować się do matury, którą mieli zdawać w listopadzie. W związku z tym o. Albert prosił prowincjała o pozwolenie na wyjazd ze Lwowa, gdyż już od półtora roku zdrowie stale mu podupada i czuje się słaby i fizycznie wyczerpany. Ten stan jego zdrowia potwierdził też profesor R. Rencki, który go przebadał. Poza tym atmosfera w klasztorze jest dla niego bardzo ciężka. Chciał pojechać do sióstr marianek w Łomnej⁶¹.

Nie był jednak przewrażliwiony na punkcie swego zdrowia. Nawet, kiedy zapadł na jakąś chorobę, szybko się mobilizował, zwłaszcza wtedy, gdy miał bardzo dużo obowiązków, które zresztą zawsze stawiał na pierwszym miejscu. Jako komisarz generalny był bardzo często w podróży, jak niżej zobaczymy. Kiedy w styczniu 1943 r. wrócił z Hanaczowa musiał udać się do łóżka. Sprowadził wtedy brata Pankracego Wnuczyńskiego, który postawił mu bańki i skutek był prawie natychmiastowy, gdyż już po południu tego dnia pełnił normalnie swoje miejscowe obowiązki⁶². O swoim zdrowiu czasem wspominał podczas wykładów. Mówił, że stan jego zdrowia jest kiepski, miał bardzo niskie ciśnienie i twierdził, że nie przeżyje 55 lat życia, gdyż wszyscy członkowie jego rodziny nie przekraczali tego wieku. Ten kiepski stan jego zdrowia dawał się w pewien sposób zauważyć, gdyż w czasie wykładów często zatrzymywał się, aby nabrać głębokiego i długiego oddechu. O. J. Synowiec, który jako kleryk był „owieczką” o. Alberta, wspomina, iż ze względu na niskie ciśnienie, pił on dużo

⁵⁹ Ankieta 2003 – o. M. Wszolek.

⁶⁰ List do prowincjała, Łomna, 18.01.1937. Teka. AFK, sygn. C.II.

⁶¹ List do prowincjała, Lwów, 2.10.1937. Teka. AFK, sygn. C.II.

⁶² Kron. lwow. AFK, sygn. Lwów-53, s. 86.

kawy i wypalał dziennie kilkadziesiąt papierosów. Systematycznie również wypijał napary z ziół i brał jakieś niemieckie krople nasercowe, a w pokoju zawsze miał świeże cytryny, które – jak mówił – jadł jak jabłka⁶³.

O. Albert był człowiekiem niezwykle pracowitym i aktywnym. Wspomniany ks. J. Tarnowski pisał:

Aktywność jest dyspozycją do spontanicznego działania. Aktywnym nazwiemy człowieka, który wobec pojawiającej się przeszkody wzmacnia swe działanie w kierunku utrudnianym przez nią... Aktywny lubi pracować, praca stanowi dla niego satysfakcję, jest jego wewnętrzną potrzebą... do pracy zabiera się chętnie i energicznie, a po wyczerpujących zajęciach regeneruje się nieśpiesznie szybko. Kilka godzin mu wystarczy, by ukończywszy jedno wyczerpujące zadanie, poczuł się wypoczęty i natychmiast podejmował nowe zajęcia. Jest on zajęty nawet podczas chwil wolnych, na pierwszym miejscu stawia prace obowiązkowe, choćby ich nie lubił, nie odwołuje załatwiania swoich spraw, nie ustępuje przed trudnościami, wreszcie umie decydować się szybko⁶⁴.

Powyższy opis doskonale pasuje do osoby o. Alberta. Już jako kleryk miał pewne trudności w dopuszczeniu go do ślubów uroczystych, niektórzy bowiem uważali, że na pierwszym miejscu stawiał studium, a dopiero potem życie zakonne⁶⁵. Sam w czasie wykładu mówił do nas, iż we Fryburgu studiował nadzwyczaj gorliwie, a gdy już był zmęczony to nalewał zimnej wody do miednicy i wsadzał do niej nogi, a na głowę kładł mokry ręcznik. „Aż dziw bierze – pisał kronikarz lwowski w grudniu 1940 r. – skąd ten człowiek brał siły na tyle rekolekcji, kazań, wizytacji, podróży, a przy tym na prowadzenie wykładów”⁶⁶. Wszyscy podziwiali tę jego niezmierną pracowitość. Nigdy nie marnował czasu. Na tzw. rekreacji, czyli czasu krótkiego poobiedniego odpoczynku, rzadko zabierał głos i zwykle szybko opuszczał współbraci zakonnych i wracał do swoich zajęć. Prawie wszyscy respondenci ankiety podkreślają tę wielką pracowitość o. Wojtczaka. Po drugiej wojnie światowej, kiedy już należał do krakowskiej rodziny klasztornej, w dni powszednie Msze św. odprawiał zawsze o godz. 5.30 w bocznej kaplicy Matki Bożej Bolesnej. W ten sposób prawie cały dzień mógł spokojnie oddawać się przygotowywaniu wykładów, pisaniu kazań i książek. Miał silną osobowość; przejawiało się to w jego pracowitości, systematyczności, a nawet w upartości i w odwadze w wypowiadaniu swoich poglądów⁶⁷. Należy dodać, że o. Albert

⁶³ Ankieta 2003 – o. J. Synowiec, o. M. Hałambiec.

⁶⁴ J. Tarnowski, *Wychowanie do pokoju z Bogiem i ludźmi*, ss. 182-183.

⁶⁵ Por. przyp. 23.

⁶⁶ Kron. lwow. AFK, sygn. Lwów-53, s. 39.

⁶⁷ Ankieta 2003 – o. J. Synowiec, o. K. Biskup, o. N. Bajorek

bardzo chętnie i dużo pracował także fizycznie. Miało to miejsce szczególnie we Lwowie, w czasie niezwykle trudnych wojennych warunków. Kronikarz lwowski pisał w maju 1942 r., że o. Albert, będąc komisarzem, miał w kwietniu i maju kilka serii rekolekcji, a mimo to jeszcze przychodził do ogrodu klasztornego, aby razem z klerykami i braćmi kopać ziemię pod owies czy kalarepę i czynił to dokładniej i z większym zaangażowaniem niż niejeden prosty brat zakonny⁶⁸.

Podziw wzbudzała jego postawa zakonna. Bardzo zależało mu na zachowaniu karności zakonnej i bolał, jeśli widział, że styl życia zakonnego się obniżał. Powtarzał wtedy, że jesteście księżmi diecezjalnymi w habitach. Przede wszystkim jednak zwalczał zazdrość, ponieważ widział w niej zagrożenie dla życia zakonnego i kapłańskiego⁶⁹.

To był także człowiek modlitwy. Jeśli tylko był obecny w klasztorze zawsze brał udział we wspólnym odmawianiu brewiarza. Nie tylko uczestniczył w obowiązkowych wspólnych modlitwach zakonnych, ale dużo modlił się też prywatnie. Często widziano go, jak podczas przechadzki po ogrodzie klasztornym chodził z różańcem w rękach, które zwykle krzyżował z tyłu. Kiedy miał mówić kazanie to zawsze przed wejściem na ambonę modlił się w zakrystii, klęcząc ze stulą na lewym przedramieniu. Radził swoim uczniom, aby to samo czynili. Podczas jednego z wykładów mówił: „Zanim pójdziesz na ambonę, rąbnijże się w piersi, boś grzešnik”⁷⁰. Pobożnie odprawiał mszę św., a po niej z wielkim skupieniem odprawiał dziękczynienie na klęczniku, ukrywając twarz w dłoniach. Cenił modlitwę i życie ascetyczne, wewnętrzne, stronił od rozrywek. Był to człowiek rzeczywiście głębokiej wiary. Kiedyś powiedział w rozmowie, że na studiach we Fryburgu Szwajcarskim zdobył dwa cenne skarby – gruntowną wiedzę filozoficzną i głęboką wiarę i zawdzięcza to swoim profesorom z tamtejszej uczelni⁷¹. Wspomina o. M. Wszolek:

Raz w czasie prywatnej rozmowy tak mi powiedział: „Wiesz, ja jestem doktorem filozofii, ale chciałbym mieć prostą i głęboką wiarę wiejskiej kobieciny”. I jeszcze wspomnienie osobiste. Na drugim roku filozofii, zwłaszcza podczas studium teodycei, nasuwały mi się pewne trudności w dziedzinie wiary. Zwierzylem się o tym o. Albertowi, który mi tak odpowiedział: „Jegomość, wiary nie zdobywamy studiując filozoficzne książki, ale na kolanach, na modlitwie. Filozofia stanie ci się użyteczną, jeżeli będziesz miał ugruntowaną wiarę”. Zapamiętałem to na całe życie⁷².

⁶⁸ Kron. lwow. AFK, sygn. Lwów-53, s. 69.

⁶⁹ Ankieta 2003 – o. M. Wszolek.

⁷⁰ Ankieta 2003 – o. J. Synowiec. Por. też Ankieta 2003 – o. E. Maciejewski, o. N. Bajorek, o. K. Biskup.

⁷¹ O. Ślepokura, *Ostatnie dwa dni życia*, s. 14; Kron. krak., AFK, sygn. A-I-14 s. 395.

⁷² Ankieta 2003 – o. M. Wszolek.

Po tragicznej śmierci o. Alberta rozeszła się zupełnie niedorzeczna pogłoska, że o. Albert mógł popełnić samobójstwo, a nawet pojawił się głos wątplenia w jego wiarę. Uzasadnieniem tej plotki miało być to, iż był zawiedziony, że nie wybrano go prowincjałem. O. Cecylian Niezgoda, który wtedy został prowincjałem i był niejako urzędowym świadkiem tych wydarzeń, tak o tym pisał:

Otóż to posądzenie nie świadczy o nim, ale o tym, który to wymyślił i o tych, którzy je powtarzali. Zapewne na dnie takiego posądzenia tkwiła pospolita zazdrość! Stwierdzam, że śp. o. Albert był człowiekiem prawdziwie wierzącym i pozytywnie nastawionym do życia. Świadczy o tym cała jego kapłańska działalność, a poza tym: Na krótko przed kapitułą prowincjalną odbył spowiedź u mnie, chyba ostatnią w swym życiu = wiara! A po kapitule uzgodnił ze mną plan swego dalszego działania = pozytywne nastawienie i planowanie pracy, m.in. był w trakcie pisania życiorysu o. Honorata Koźmińskiego... Stwierdzam, że po moim wyborze na prowincjała właśnie o. Albert odniósł się do mnie bardzo przychylnie! Miał wspólny język z o. Joachimem Barem⁷³.

O głębokiej wierze o. Alberta, jego zaufaniu Bogu i całkowitym zdaniu się na wolę Bożą świadczy „Poranne zaufanie się Bogu”, które napisał 9 stycznia 1944 r. i przeznaczył – jak świadczy jego notatka – dla Grucowej, żony profesora Adama Grucy. Przytaczam je w całości, gdyż ukazuje ono nie tylko wiarę o. Alberta, ale także głębokie jego życie wewnętrzne:

Święty Boże, Nieskończony Panie Wszechświata, a mój Stworzycielu i Ojczy. Tę pierwszą myśl moją dnia dzisiejszego wnoszę do Ciebie mego Boga i Ojca, aby uwielbić Twą niezmierzona Istotę, podziękować za Twą świętą dobroć, przebłagać za grzechy i prosić o Twą łaskę i błogostawieństwo dla mnie i moich bliskich. Przez cały dzień dzisiejszy nie chcę popełnić niczego, nie wymówić żadnego słowa, nie zezwolić na żadną myśl, którą mógłbym się sprzeciwić Twojej świętej woli lub w czymkolwiek Cię obrazić. Natomiast każdą moją czynność, wszystko cokolwiek w dniu dzisiejszym robić będę, każdą myśl i każde uderzenie mego serca ofiaruję Tobie, Boże mój, na Twoją chwałę, jako przeproszenie za moje grzechy i moich bliskich i wszystkich ludzi i jako moją gorącą prośbę o Twoją pomoc i łaskę dla mnie i wszystkich Drogich mojemu sercu. Łączę się duchem w tej mojej dobrej intencji z całym Kościołem Syna Twojego i Jego modlitwami, ze wszystkimi Mszami świętymi, jakie się w dniu dzisiejszym odprawia na całym świecie i ze wszystkimi zasługami Twoich wiernych i świętych, którzy żyją na ziemi i wszystko to ofiaruję Twojemu Majestatowi przez ręce Niepokalanej Marii, która jest wspomoczeniem wszystkich Twych wiernych i Pośredniczką wszystkich Twych łask, jakie zsyłasz na ziemię. Pragnę także zyskać dzisiaj wszystkie odpusty, jakie

⁷³ Ankieta 2003 – o. C. Niezgoda.

w moim stanie z łaskawości Kościoła mogę zyskać i ofiaruję je w intencji Twego Kościoła, na wynagrodzenie za moje grzechy i w intencji dusz przebywających w czyśćcu. Nie chcę szukać na ziemi swojej chwały, ale Twojej, O Boże mój i Ojczy. Dlatego jeśli cokolwiek dobrego uczynię, a ludzie chwalić mnie będą lub znajdę u nich uznanie, wtedy, Boże, chcę, aby każda pochwała lub uznanie ludzi dla mnie, jakie mnie w dniu dzisiejszym spotkają, były zwrócone nie do mnie, ale jedynie do Ciebie, Boże mój, który mi udzieliłeś darów swych i łask, że mogę uczynić cośkolwiek dobrego. Przyjmij więc Boże każdą pochwałę ludzką, zwróconą do mojej osoby, jako modlitwę dziękczynną, pochodzącą z mojego serca, zwróconą do Ciebie, Dawcy wszelkich łask i wszelkiej dobroci wśród ludzi. Tobie Nieskończony Boże i dobry Ojczy, niech będzie cześć i chwała i uwielbienie i podziękowanie i wierność w dniu dzisiejszym ode mnie i od wszelkiego stworzenia i na wieki. Amen. fr. Albert⁷⁴.

Miał także swoje słabości. Taką słabością był nawyk palenia papierosów. Wyniósł go jeszcze z młodych lat. W 1931 r., jako kleryk, w liście z Fryburga do prowincjała dziękował przełożonemu za uwagę odnośnie palenia papierosów i zaręczał, że do palenia papierosów ani cygar, które tam na miejscu są ważniejsze, nigdy się nie przyzwyczai. „Czasem, nie przeczę – pisał – weźmie się do ust, proszę mi jednak kiedyś przypomnieć, gdybym się do papierosów miał przyzwyczaić. Tego sam nie chcę, a skoro nie chcę, mimo pewnych wyjątków sądzę, że tego nie będzie”⁷⁵. A jednak się przyzwyczaił. Wspominano już o tym. Trzeba jednak zaznaczyć, że krył się z tym swoim nałogiem, tzn. nigdy publicznie nie palił, ani korytarzu, ani na podwórzu klasztornym. Kiedyś w czasie wykładów tłumaczył nam, że pali, gdyż ma bardzo niskie ciśnienie i żaden z nas pewnie by takiego ciśnienia nie przetrzymał. Nigdy jednak nie słyszałem, aby jego palenie papierosów wywoływało jakieś zgorzelenie.

3. Funkcje w zakonie

W zakonie o. Albert pełnił bardzo różne funkcje, od prostego zastępstwa na placówce duszpasterskiej poczynając aż po urząd wyższego przełożonego, który sprawował jako komisarz generalny.

W 1937 r. franciszkanie ponownie odzyskali klasztor w Nieszawie⁷⁶. 17 lipca 1937 r. o. Albert donosił z Nieszawy prowincjałowi, że rektor kościoła franciszkańskiego został mianowany administratorem sąsiedniej parafii, którą musi objąć 1 sierpnia tego roku. Klasztor franciszkański jest bardzo biedny, brakuje

⁷⁴ Teka. AFK, sygn. C. II.

⁷⁵ List do prowincjała, Fryburg 19.10.1931. Teka. AFK, sygn. C. II.

⁷⁶ Katalog Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strępy Zakonu Ojców Franciszkanów (Braci Mniejszych Konwentalnych) w Polsce 1993, s. 16.

właściwie wszystkiego. Miasteczko Nieszawa jest ubogie, ale ludność bardzo sympatycznie odnosi się do franciszkanów. Większość mieszkańców, na czele z burmistrzem, chce przyjąć zakonników uroczyście i oficjalnie. Jedyne miejscowy proboszcz patrzy na to wszystko niechętnie. O. Wojtczak prosił prowincjała, aby podał dokładny termin przybycia ojców do Nieszawy, wołałby jednak, aby dla lepszej orientacji przyszły gwardian osobiście przejmował klasztor od księdza rektora⁷⁷.

Po kapitule prowincjalnej (16–18.08.1939) gwardianem w klasztorze lwowskim został wybrany o. Jeremi Chodacki, zaś o. Albert został ekonomem tego konwentu. Pełnił jednak przede wszystkim funkcję rektora studium i głównego jego profesora⁷⁸. Niebawem sytuacja diametralnie się zmieniła, wybuchła bowiem druga wojna światowa, na skutek czego zapanowała panika i wielki chaos. Ten nastrój ogarnął także zakonników, ale nie naszego bohatera. O. Albert w tych dniach, miesiącach i latach okazał się na prawdę wielkim, odważnym, nieugiętym, a nawet bohaterskim człowiekiem. Prowincjał o. Wincenty Boruń, sekretarz prowincji o. Wenanty Pelc i gwardian lwowski o. Jeremi Chodacki przekazali o. Albertowi specjalne pełnomocnictwo: „Niniejszym powierzamy o. dr. Albertowi Wojtczakowi obowiązki gwardiana klasztoru lwowskiego aż do odwołania i dajemy mu wszelkie władze, jakich używają gwardianowie w naszych klasztorach”⁷⁹. Wszyscy trzej wymienieni urzędnicy prowincji, a z nimi także magister kleryków o. Jacek Rosinke i o. Zeno Wierzbicki, 11 września 1939 r. opuścili klasztor i skierowali się do Hanaczowa, a stamtąd folwarczną podwodą ruszyli ku granicy rumuńskiej. Prowincjał zamierzał przeczekać wojnę w Kosowie. Kiedy jednak Armia Czerwona przekroczyła granicę, wszyscy wyjechali do Rumunii, skąd dostali się do Włoch, a niektórzy do Ameryki Północnej⁸⁰.

Prawie wyłącznie na barkach o. Alberta – jak zanotował lwowski kronikarz – spoczywał odtąd ciężar utrzymania klasztoru i obrony tego konwentu przed władzami okupacyjnymi: sowieckimi, potem niemieckimi i powtórnie sowieckimi. 22 września Armia Czerwona zajęła Lwów. Do Lwowa, a także do klasztoru, napływali uciekinierzy z całej Polski. Ponadto, część braci uległa atmosferze paniki i zaczęli nawet zgłaszać chęć wystąpienia z zakonu. Arcybiskup lwowski udzielał wtedy dyspens, dlatego niektórzy prosili o. Alberta, aby się im wystarał o zwolnienie ze ślubów zakonnych⁸¹.

⁷⁷ List do prowincjała, Nieszawa 17.07.1937. Teka. AFK, sygn. C.II.

⁷⁸ Kron. lwow. AFK, sygn. Lwów-53, s. 6.

⁷⁹ Acta Com.1939. AFK, sygn. B-IVa-7, s. 5.

⁸⁰ Tamże; zob. Kołodziej, *Studium franciszkańskie*, s. 159.

⁸¹ Acta Com. 1939. AFK, sygn. B-IVa-7, ss. 5-6; Kron. lwow., AFK, sygn. Lwów-53, s. 4, 10.

Kilka miesięcy później odpowiedzialność, obowiązki i trudności, jakie spadły na o. Alberta, jeszcze się zwielokrotniły. 11 marca 1940 r. generał zakonu o. Beda Hess dokonał nowego podziału administracyjnego prowincji polskich, ponieważ ziemie polskie zostały podzielone na strefy okupacyjne – niemiecką i sowiecką. Z klasztorów, które znalazły się pod władzą sowiecką utworzył generał tzw. komisariat lwowski, do którego włączył również klasztor w Wilnie, zajęty przez Litwę. Komisarzem generalnym dla wszystkich klasztorów i zakonników, znajdujących się pod władzą radziecką, generał zamianował o. Alberta Wojtczaka, z ważnością na trzy lata. Ta nominacja okazała się niezwykle trafna. O. Albert liczył wówczas niespełna 33 lata, w tym prawie 6 lat kapłaństwa i był człowiekiem niezwykle przedsiębiorczym, ambitnym, pracowitym i bardzo troskliwym o sprawy zakonu, co w nadzwyczaj trudnych warunkach wojennych nabierało dodatkowego znaczenia⁸².

Wiadomość o nominacji o. Alberta na komisarza generalnego dotarła do Lwowa 30 marca 1940 r. I tego samego dnia o. Albert ogłosił w klasztorze tę nominację. Kronikarz lwowski tak pisał na temat tej nominacji:

30 marca 1940 o. Albert ogłosił niespodziewanie swoją nominację na komisarza generalnego dla tych części prowincji polskich, które zostały po stronie bolszewickiej. Wszyscy byliśmy zadowoleni, że nareszcie jest jakaś energiczna ręka, która podtrzyma życie prowincji tak niegdyś bujne. Trzeba tu przyznać, że wybór osoby był także opatrnościowy. Był odpowiedzialnym za dobro komisariatu, gdy każde śmiałe pociągnięcie mogło być przyczyną uwięzienia, zesłania za Ural lub nawet śmierci – to mówiąc prosto żaden zaszczyt, a tylko ciężki, bardzo ciężki obowiązek... O. Komisarz pojął jednak swój obowiązek bardzo głęboko i rozlegle i jak dotąd wypełnia go wiernie i z narażeniem życia. Wiele rzeczy było i jest nam nieznane, bo N. O. Komisarz z powodu niepewnych czasów ukrywa cały szereg faktów – z tego jednak co wiemy wnioskujemy, że poświęcił dużo, takie np., przekradanie się przez granicę dla zdobycia pieniędzy lub branie całego szeregu rekolekcji dużo mówią⁸³.

Równocześnie asystentami komisarza zostali mianowani o. Zygmunt Tomczykowski, definitor wieczysty i o. Sebastian Radwański, kustosz lwowski. W miejsce o. Wojtczaka, gwardianem klasztoru lwowskiego, komisarz wraz ze swymi asystentami wybrał o. Kamila Wełymańskiego⁸⁴.

⁸² Nominacja, Rzym 11.3.1940. Tek. AFK, sygn. C.II; D. Synowiec, *Franciszkanie konwentualni*, w: Z. Zieliński [red.], *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939-1945*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1982, s. 492.

⁸³ Kron. Lwow. AFK, sygn. Lwów-53, ss. 24-25.

⁸⁴ Acta Com. 1939. AFK, sygn. B-IVa-7, ss. 7-8.

Sytuacja komisarza lwowskiego była niezwykle trudna. Komisariat ten był nie tylko najbardziej terytorialnie rozległy, ale także najliczniejszy pod względem liczby klasztorów na ziemiach polskich. W 1942 r. komisariat ten obejmował 22 domy⁸⁵, które o. Albert co roku systematycznie wizytował. Było to niezwykle wyczerpujące przedsięwzięcie. Podróże odbywał pociągami, w których często był ogromny ścisk, a na stacjach nie można było kupić nawet szklanki wody. Podróżował również rowerem, a także pieszo. Udając się do domów, położonych na północy komisariatu, przybył do Włóżyń, ale tamtejszy proboszcz, z obawy przed bolszewikami nie dopuścił go do ołtarza, zatem rowerem udał się do Pierszaj i tak dopiero w domu zakonnym odprawił mszę św. Mimo ogromnego niebezpieczeństwa dotarł nawet do odciętego granicą Wilna. W tej podróży napotkał wyjątkowo wiele przeszkód. Od Lidy do Ejszyszek, już na terenie Litwy, musiał wędrować na nogach. W późniejszym czasie szedł piechotą 30 km z Zabrzezia do Pierszaj, a w sierpniu 1941 r. musiał rowerem jechać z Kalwarii Pałacowskiej do Lwowa (ok. 80 km). Nic zatem dziwnego, że odczuwał wielkie zmęczenie i wyczerpanie. W czasie wizytacji w Wilnie abp Romuald Jałbrzykowski poinformował go o wielkiej wrogości Litwinów do Polaków. Sejm litewski i prezydent mieli zamiar umieścić wszystkich polskich księży w obozie koncentracyjnym i tylko wkroczenie na Litwę armii sowieckiej uratowało duchowieństwo polskie⁸⁶.

W późniejszym czasie zwizytował także wszystkie domy, usytuowane w centrum i na południu komisariatu. Wszędzie, podczas wizytacji, nie tylko rozmawiał z zakonnikami, ale także głosił w kościele kazania. Wszystkie klasztory były zaangażowane w pracę duszpasterską w parafiach, dlatego zaniedbywano wypełniania ćwiczeń zakonnych, wyjątkiem była Kalwaria Pałacowska, gdzie pilnowano wspólnych modlitw. W klasztorach nie prowadzono ksiąg, a rachunki były prowadzone tylko w prowizorycznych zeszytach. Czyniono tak ze względu na obawy przed bolszewikami i niepewność jutra⁸⁷.

Jak wielkie niebezpieczeństwa i trudności wiązały się z odbywanymi przez komisarza podróżami i wizytacjami wszystkich konwentów najlepiej świadczy fakt, że o. Albert w okresie od września 1939 r. do czerwca 1941 r. aż 8 razy był zatrzymywany, a nawet więziony⁸⁸.

Tymczasem we Lwowie, pod panowaniem bolszewickim, atmosfera była straszna. 4 kwietnia 1940 r. został uwięziony profesor Rencki. O Albert czynił starania, aby go uwolnić, ale nie dało się nic zrobić, a żonę jego Sowieci

⁸⁵ Acta Com. 1939. AFK, sygn. B-IVa-7, s. 103-17; D. Synowiec, *Franciszkanie konwentualni*, ss. 498-499.

⁸⁶ Acta Com. 1939, AFK, sygn. B-IVa-7, ss. 13-15, 49, 81.

⁸⁷ Tamże, ss. 18-37; D. Synowiec, *Franciszkanie konwentualni*, s. 499.

⁸⁸ D. Synowiec, *Franciszkanie konwentualni*, s. 492.

wywieźli aż za Ural. W nocy z 9 na 10 kwietnia 1940 r. rozpoczęła się prawdziwa tragedia Polaków. Nastąpiły aresztowania i wywożenie na Syberię i stepy kirgizkie. Dla mieszkańców nowo przyłączonych terenów rozpoczęto wyrabianie paszportów sowieckich. O. Albert zdecydował, że zdjęcia mają być w habcie, co niektórzy bracia przyjęli z wielkim niezadowoleniem. Wielu zakonników chciało wyjechać na Zachód, na stronę niemiecką. Znalazło się zaledwie kilku straceńców, którym – jak napisał sam o. Wojtczak – ostatecznie było wszystko jedno, jaka będzie przyszłość i jaki będzie dla nich koniec. Klerycy przyszli do o. Alberta i pytali, co mają robić. Dał im taką odpowiedź: „Ja zostaję, co będę miał jeść dam i wam, uczyć was będę, jeśli będę wolny. Nie wypędzam, owszem radzę zostać na dolę i niedolę. Jednak nie zatrzymuję, co wybieriecie – wasza będzie, nie moja odpowiedzialność”. Trzech kleryków zdecydowało się na przejście do strefy niemieckiej okupacji. Tymczasem następowały ustawiczne wywózki ludności. 4 lipca także tych trzech kleryków, którzy zdecydowali się wyjechać za kordon, NKWD wywiozło daleko na północ aż pod Archangielsk⁸⁹. Na początku października 1940 r. przed klerykami stanęła groźba poboru do wojska i przerwania studiów. Bolszewicy wezwali kleryków do stawienia się w Armii Czerwonej i rozpoczęły się badania. Na polecenie o. Komisarza oświadczyli, że są już księżmi – dzięki temu ich zwolniono⁹⁰.

Niezwykle uciążliwymi szykanami ze strony władz były rewizje w klasztorze lwowskim. Miały one miejsce już w 1939 r. i w następnych latach. Szczególnie przykra była rewizja 24 czerwca 1941 r. Bolszewicy zarzucali, że ktoś strzelał z ogrodu klasztornego do przejeżdżającego ul. Franciszkańską czołgu i zabił jednego z żołnierzy. A tymczasem strzały padły z bursy ukraińskiej na ul. Kurkowej. Żołnierze wpadli do klasztoru i wszystkich wyprowadzili, także ludzi świeckich, którzy tam mieli schronienie i trzymali przed kościołem, pod karabinami maszynowymi. Dokonano dokładnej rewizji w klasztorze, ale nic nie znaleziono. Podczas wieczornego nabożeństwa dokonano nowej rewizji, a następnie wszystkich ludzi, także z kościoła, zaprowadzono na posterunek milicji. Stamtąd kobiety odesłano, a mężczyźni musieli leżeć pod murem, oczywiście znowu pod groźbą użycia karabinu maszynowego. O północy wszystkich zwolniono. Kościół i klasztor został zamknięty, a przed kościołem czuwał sowiecki żołnierz⁹¹.

⁸⁹ Acta Com. 1939. AFK, sygn. B-IVa-7, ss. 11-12, 17; Kron. lwow. AFK, sygn. Lwów-53, s. 26, 30 nn; Kołodziej, *Studium franciszkańskie*, s. 161.

⁹⁰ Acta Com. 1939. AFK, sygn. B-IVa-7, ss. 36-37; Kron. lwow., AFK, sygn. Lwów-53, ss. 34-35.

⁹¹ Acta Com. 1939. AFK, sygn. B-IVa-7, ss. 74-75; Kron. lwow. AFK, sygn. Lwów-53, s. 53; Por. S. Barcik, *Rafał Władysław Kiernicki – franciszkanin (1912-1995)*, w: „W nurcie franciszkańskim” 9(2000), s. 245.

W następnych dniach nastąpiło bombardowanie miasta. Bomby spadły także na klasztor, wskutek czego nastąpił pożar w jednej jego części w tzw. internacie. Na szczęście pożar udało się ugasić. Rankiem 30 czerwca 1941 r. do Lwowa wkroczyli Niemcy. Uważano ich nawet za wybawicieli spod panowania sowieckiego. Rychło miało się okazać, że było inaczej. Już wkrótce nastąpiły łapanki na ulicach i wywózka na roboty do Niemiec. Gestapo nachodziło także mieszkańców klasztoru i sam komisarz był zagrożony aresztowaniem⁹².

Już za okupacji radzieckiej sytuacja materialna mieszkańców Lwowa i klasztoru stale się pogarszała. Pod okupacją niemiecką było jeszcze gorzej. Panowała straszna drożyzna. Ceny żywności były oszalełymi. W zimie krążyło widmo głodu nad klasztorem. Brakowało także opału - drzewo na opał brano z ocalałego od pożaru internatu. W zimie 1941 r. Lwów był najdroższym miastem w całym Generalnym Gubernatorstwie, np. kwintal kartofli kosztował we Lwowie 1000 zł, w Warszawie 110, a w Krakowie 70. Jeszcze gorzej było z kaszą, tłuszczami itp. Utrzymanie kleryków było nieproporcjonalnie droższe aniżeli w Krakowie, a natomiast stypendia mszalne bardzo małe – we Lwowie 5 zł, a w Krakowie i Warszawie nie mniej niż niż 10 zł. Nic więc dziwnego, że ziemniaki i kapusta w różnych odmianach stanowiły przez cały rok prawie wyłączne pożywienie. W tej sytuacji o. Albert dokładał prawie nadludzkich wysiłków, aby zdobyć pieniądze i żywność. Ciągłe wyjeżdżał, nie tylko do klasztorów, ale i innych parafii, z rekolekcjami, kazaniami odpustowymi lub okolicznościowymi. Cieszył się bardzo, gdy 10 października 1942 r. udało się kupić trochę pszenicy, która obok kapusty i kartofli, stanowiła podstawowy środek wyżywienia. Pszenicę własnoręcznie mieli na małym młynku i w ten sposób mieli razową mąkę na kluski. Na wakacje o. komisarz rozsyłał kleryków do Hanaczowa, Czyszek, Kozielnik i Kalwarii Paclawskiej, mając na uwadze nie tylko ich odpoczynek, ale także ulgę dla biednego klasztoru lwowskiego w utrzymaniu zakonników. W lutym 1942 r. udał się nawet do Warszawy, aby od prowincjała o. Maurycego Mazurka uzyskać jakąś pomoc na utrzymanie kleryków we Lwowie, ale niestety, nic nie uzyskał. O. Maurycy już wtedy pisał do Rzymu, że klasztory znajdujące się w tzw. Ostlandzie (Iwieniec, Dżisna, Zaczepice) i na terenie przyłączonym do Prus Wschodnich (Wilno i Grodno), powinny być wyłączone z komisariatu lwowskiego i wrócić pod jego jurysdykcję, choć z tymi klasztorami mógł utrzymywać tylko kontakt listowny, ale nie mógł zdobyć się na wysiłek podobny do podejmowanego przez o. Alberta, aby dotrzeć osobiście do każdego domu, według podziału prowincji z 1939 r. klasztory te jednak jurysdykcyjnie należały do niego. O. Madzurek nie otrzymał jeszcze wówczas odpowiedzi od generała zakonu⁹³.

⁹² Acta Com.1939. AFK, sygn. B-IVa-7, ss. 161, 169-170.

⁹³ Acta Com. 1939. AFK, sygn. B-IVa-7, s. 76, 82, 87, 101, 108, 161; Kron. lwow., AFK, sygn. Lwów-53, ss. 29, 34-35, 38; D. Synowiec, *Franciszkanie konwentualni*, s. 492.

18 czerwca 1942 r. Gestapo dokonało rewizji, doniesiono bowiem, że w klasztorze jest radio. Radia nie znaleziono, ponieważ wcześniej zostało oddane, jak to nakazały władze niemieckie. 9 sierpnia 1942 r. Gestapo rozstrzelało w Haliczu o. Peregryna Haczełę, o. Remigiusza Wójcika i br. Szczepana Kosiora, razem z kilku Żydami. Pretekstem do tej zbrodni było znalezienie przez Gestapo karabinu pod ołtarzem w kościele św. Stanisława w Haliczu. Właściwie nie wiadomo, skąd ta broń tam się wzięła. Być może podrzucili ją tam Ukraińcy, albo schował ją tam o. Remigiusz. Komisarz o. Albert udał się w tej sprawie do Stanisławowa i interpelował w tamtejszym Gestapo, ale nie zdołał ich uratować, ani kościoła, który został spalony, a sam bardzo mocno się naraził⁹⁴. Nieco później pisał do komisarza generalnego w Krakowie, dziękując mu za przysłane intencje mszalne. Równocześnie informował, że nie może na razie przyjechać do Krakowa, bo ostatnio w podróży miał bardzo niemiłe zajście. W miejscowości Zawada został wraz z innymi zabrany z pociągu na roboty do Niemiec i tylko dziwnym zbiegiem okoliczności się uratował, dlatego odeszła mu ochota do wyjazdów⁹⁵.

W samym klasztorze też nie brakowało zmartwień. W październiku 1942 r. trzeba było odwiedzić br. Honorata Pasewicza do szpitala psychiatrycznego na Kulparkowie. Przedtem musiano go wiązać, gdyż niszczył w kościele ołtarze, dzwonił w dzwony, a nawet w piwnicy wznicił pożar, który na szczęście ugaśszono. Martwił się o. Albert, bo trzeba było opłacać pobyt tego brata w szpitalu, a środków ustawicznie brakowało⁹⁶.

Generał zakonu o. Beda Hess, pismem datowanym w Rzymie 22 grudnia 1942 r., wyłączył z komisariatu lwowskiego klasztory: Grodno, Wilno, Dżisna, Zaczepice i Iwieniec i poddał je pod jurysdykcję prowincjała warszawskiego. Pismo to o. Albert otrzymał od o. Madzurka 20 marca 1943 r. Przyjął je z żalem. Kurczyła się bowiem baza pomocy materialnej dla utrzymania kleryków we Lwowie. 10 października 1942 r. o. Albert skierował pismo do generała, w którym zrezygnował z urzędu komisarza generalnego. Jako racje swojej decyzji podał, że trudno jest mu porozumieć się z prowincjałem warszawskim, a ponadto fakt, że Definitorium Generalne nie wzięło pod uwagę innych okoliczności i wyłączyło północne klasztory spod jurysdykcji komisarza lwowskiego na żądanie o. Madzurka⁹⁷.

Ostatniego grudnia 1942 r. dokonał podsumowania wydarzeń z kończącego się roku. Na pierwszym miejscu wyliczył ograniczenie terenu komisariatu przez przekazanie konwentów północnych pod jurysdykcję prowincjała warszawskiego. Następnie podał, że wyświęconych zostało 13 kleryków na kapłanów; prze-

⁹⁴ Acta Com. 1939, AFK, sygn. B-IVa-7, s. 114; Kron. lwow., AFK, sygn. Lwów-53, ss. 75-76.

⁹⁵ List do o. Komisarza w Krakowie, Lwów, 20.10.1942. Teka. AFK, sygn. C. II.

⁹⁶ Acta Com. 1939, AFK, sygn. B-IVa-7, ss. 162-163.

⁹⁷ Tamże, ss. 11-112, 151-154

prowadził wizytację klasztorów, ale nie wszystkich, gdyż przeszkodziły temu obiektywne trudności; postarał się również o zaopatrzenie w żywność klasztoru lwowskiego na kilka miesięcy; przyjął też siedmiu kleryków z Niepokalanowa na dalsze studia teologiczne. W tym też roku nastąpiło otwarcie nowego kościoła w Kozielnikach koło Lwowa⁹⁸.

29 grudnia 1942 r. generał, za zgodą Definitorium Generalnego, przyjął rezygnację o. Alberta z komisarstwa i zamianował komisarzem od 1 lutego 1943 r. na trzy lata o. Korneliusza Czupryka. Pismo to dotarło do Lwowa 20 stycznia 1943 r. 31 stycznia 1943 r. gwardian lwowski, po obiedzie, odczytał pismo generała o przyjęciu rezygnacji o. Alberta i nominacji o. Czupryka, który następnie w kościele złożył przepisana przysięgę, a bracia złożyli mu homagium. Ustępujący komisarz pożegnał się wtedy z klerykami⁹⁹.

Kronikarz lwowski, pod datą 31 stycznia 1943 r., tak ocenił ustępującego komisarza:

Dziś tracimy tego, któremu większość z nas najwięcej po rodzicach zawdzięcza... Wprawdzie już parę dni temu dochodziły nas głosy o zmianie na urzędzie komisarza, ale nikt nie chciał temu wierzyć. Dopiero przyjazd o. Kornelego Czupryka z Hanaczowa... upewnił nas o tym... W miarę rozważania nad tym, poczęliśmy rozumieć, kogo tracimy. Nawet nie trzeba o tym mówić, jak głębokie więzy łączą nas z nim dzięki tym latom wspólnego utrapienia i walki. Nie będę wbrew ogólnemu zwyczajowi wymieniał zasług N. O. Komisarza, bo to można byłoby posądzić o nieszczerłość. Jedno tylko powiem, że gdybym mógł wyrwałbym kartki, w których jest cień krytyki jego, i że z nim jednym mogliśmy się zawsze rozumieć. Żał nam, że już odchodzi i to odchodzi przed żniwem. Wziął trud na swe barki, gdy nikt go nie podjął, a odchodzi, gdy głos ludzki mógłby to ocenić. Mieliśmy zamiar pójść się pożegnać i podziękować za to, co uczynił, ale sam przyszedł do nas, wytłumaczył swoje odejście, wyraził swój sąd o każdym z nas i czego się strzec na drodze życia, po czym serdecznie jak ojciec nas pobłogosławił¹⁰⁰.

Jeszcze 31 stycznia 1943 r. nowy komisarz o. Czupryk skierował do zakonników odezwę, w której pisał m.in.:

O. Albert Wojtczak z powodu zdrowia poprosił O. Generała o zwolnienie go z pełnionych obowiązków Komisarza i O. Generał, po dłuższym namyśle, przychylił się do jego prośby. My i następne pokolenia – z wdzięcznością i chlubą będziemy wspominać O. Komisarza jako tego, który w najtrudniejszych czasach, zalewu hord bolszewickich, nie zawahał się, mimo młodego wieku, ująć w ręce zleconego mu kierownictwa Prowincji - zgromadził rozpro-

⁹⁸ Tamże, ss. 226-227.

⁹⁹ Tamże, ss. 234-235, 236-237, 246.

¹⁰⁰ Kron. lwow. AFK, sygn. Lwów-53, s. 99.

szonych Ojców i Braci, zorganizował i poprowadził studia filozoficzno-teologiczne. Bóg niech będzie najwyższą jego nagrodą, a wdzięczność serc naszych zadatkiem tejże¹⁰¹.

Nowy komisarz przeprowadził w marcu 1943 r. wizytację klasztoru i seminarium lwowskiego. W jego oczach najlepiej przedstawiała się młodzież z seminarium. Podkreślił przy tym, że jest duża zasługa byłego komisarza o. Alberta, który wiele czasu poświęcał klerykom i także w tym kierunku wykazał duże zdolności¹⁰².

Jeszcze 31 stycznia 1943 r. O. Czupryk skierował pismo do generała zakonu, w którym przedstawił na asystentów komisarza generalnego o. Alberta Wojtczaka i o. Krzysztofa Góreckiego. Niewątpliwie generał zatwierdził tę propozycję, choć w aktach nie ma odpowiedniego pisma, jednakże podpis o. Alberta, jako asystenta, widnieje pod ważnymi decyzjami, podejmowanymi przez nowego komisarza¹⁰³.

Niejako na marginesie warto dodać, że 3 lutego 1944 r. o godz. 20.30 bandy ukraińskie, w liczbie od 500 do 600 ludzi napadły na bezbronną wieś Hanaczów, w której znajdowała się placówka franciszkańska. Podpalono wieś w różnych miejscach, spalono 65 domów mieszkalnych i 163 budynki gospodarcze z całym żywym inwentarzem oraz w bestialski sposób zamordowano 55 osób, w tym 17 kobiet i 14 dzieci¹⁰⁴.

W lecie 1944 r. o. Albert został wybrany na przełożonego domu w Czystkach i proboszczem tamtejszej parafii. O jego działalności parafialnej nie ma w aktach właściwie żadnych danych. Na tę działalność bardzo ciekawe światło rzucają wspomnienia o. Maurycego Wszółka:

Ojca Alberta poznałem bardzo wcześnie, gdy miałem chyba dziesięć lat. Miało to miejsce w czasie wojny, jeśli się nie mylę w roku 1943¹⁰⁵. Po o. Aurelim Augustynie przyszedł on do Czystek, mojej rodzinnej parafii, jako nowy proboszcz. Byłem wtedy ministrantem. Pierwsze spotkanie z nim miało miejsce w zakrystii. Nie mogę powiedzieć, by nowy proboszcz spotkał się wśród nas ministrantów ze zbyt wielką sympatią, budził raczej strach. Był bowiem bardzo wymagający gdy chodzi o punktualność, milczenie w zakrystii i precyzję w służeniu do mszy św. Na przykład nie można było „pytlować” ministrantury, ale wymawiać ją powoli i wyraźnie; najtrudniej było wycelować w jego gusty przy lavabo i puryfikacji, by nie wlać za mało czy za dużo wody, bo wtedy się

¹⁰¹ Acta Com. 1943. AFK, sygn. B-IVa-8, s. 3.

¹⁰² Tamże, ss. 6-7.

¹⁰³ Tamże, s. 4, 13, 37, 47, 62.

¹⁰⁴ Acta Com. 1943. AFK, sygn. B-IVa-8, ss. 39-40.

¹⁰⁵ Myli się o. Wszółek, gdyż – jak to zaznaczono – o. Albert został proboszczem w Czystkach w 1944 r.

denerwował. Parafianie początkowo patrzyli na niego dość nieufnie, zwłaszcza, że poprzedni proboszcz o. Aureli Augustyn cieszył się powszechną sympatią i wszyscy go bardzo żalowali. Ale o. Albert dość szybko zyskał sobie wielki autorytet dzięki swoim kazaniom, tak bardzo różnym od tych, które dotąd się słyszało. Były proste, spokojne, bez „tonu kaznodziejskiego” i wygłaszane ze specyficzną swadą. Ludziom bardzo się podobały. Pierwsze kazania zaprezentował podczas nabożeństw majowych. Głosił je codziennie. Po kilku dniach majówki stały się bardzo uczęszczane, o dziwo, nawet przez mężczyzn, tak iż kościół niemal pękał w szwach. Ale uznanie u parafian zyskało mu jeszcze coś innego: proboszcz nie stronił od prac gospodarskich (a franciszkanie w Czystkach mieli dość duże gospodarstwo i sporo bydła) i to go zbliżyło do ludności. W wielu spawach, a były to czasy trudne, stał się dla czyszeckich parafian punktem odniesienia¹⁰⁶.

Wspominano już, z jakim zaangażowaniem o. Albert dbał o kleryków we Lwowie i zabiegał o nowe powołania kapłańskie i zakonne. Taką samą działalność kontynuował także w parafii czyszeckiej. Niedługo po objęciu tej parafii jako proboszcz ogłosił z ambony, aby zgłosili się do niego chłopcy, którzy w przyszłości chcieliby zostać kapłanami w zakonie franciszkańskim, miał bowiem zamiar na plebani zorganizować dla nich nauczanie, ponieważ publiczne szkoły polskie tam nie funkcjonowały (była wtedy okupacja niemiecka). Jeszcze we wrześniu rozpoczęło się zorganizowane przez proboszcza nauczanie, które objęło kilkunastu chłopców. Lekcje odbywały się po południu przez pięć dni w tygodniu. O. Albert uczył historii Polski, a po lekcjach często rozmawiał z chłopcami i podsuwał im różne książki do czytania z biblioteki parafialnej¹⁰⁷.

Musiał się czuć dobrze na urzędzie proboszcza w Czystkach, gdyż po wojnie na wykładach często wspominał tę parafię, według niego bardzo urobiną, bo prowadzili ją franciszkanie prawie 500 lat. Urząd ten pełnił do września 1945 r., kiedy to razem z parafianami został przesiedlony do Polski. Przewoził także swoje książki, ale w drodze utracił swoje zbiory, ponieważ celnik sowiecki wziął do ręki egzemplarz pisany po niemiecku i zawyrokował, że to jest faszystowska literatura¹⁰⁸. Po zakończeniu wojny w 1945 r. o. Albert przyjechał do Krakowa, a następnie skierowany został do Gniezna w charakterze profesora filozofii w tamtejszym seminarium franciszkańskim. Ten okres życia zostanie szerzej omówiony w następnym punkcie.

W maju 1951 r. prowincjał o. Wojciech Zmarz powiadomił o. Alberta, który w tym czasie był we Wrocławiu, że prowincjał warszawski o. Hadrian Leduchowski wręczył mu dyplom definitora wieczystego dla o. Alberta. O. Wojciech zaznaczył jednak, że dyplom ten, po dokonanej afiliacji, nie ma ważności w prowincji

¹⁰⁶ Ankieta 2003 – o. M. Wszolek.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Kron. lwow., AFK, sygn. Lwów-53, s. 145; E. Kolodziej, *Studium franciszkańskie*, s. 170.

krakowskiej. Na najbliższej kapitule prowincjalnej trzeba będzie dokonać jakby nostryfikacji i wtedy dopiero będzie on uroczystie mu wręczony. O. Wojtczak był obecny na kapitule w 1953 r. jako definitor *ex gratia* (czasowy). Kapituła dokonała tej jakby nostryfikacji i na tej podstawie bp Michał Klepacz, ówczesny prezes Konferencji Biskupów Polski, w dniu 18 marca 1954 r. wystawił nominację na definitora wieczystego prowincji krakowskiej dla o. Alberta. Nominację taką, oprócz o. Wojtczaka otrzymali wówczas także o. Aleksander Glinka, o. Joachim Bar i o. Apolinary Uchman. Od tego czasu o. Albert w aktach prowincji występuje zawsze z dopiskiem: definitor wieczysty¹⁰⁹. Tytuł ten dawał prawo do udziału w kapitułach prowincjalnych.

W czasie kapituły prowincjalnej w 1956 r. o. Albert został wybrany sekretarzem i ekonomem prowincji. Urząd ten sprawował przez trzy lata. Prowincjałem został wtedy o. Anzelm Kubit, z którym o. Wojtczak odbywał wizytacje klasztorów i spisywał sprawozdania. Sprawozdania takie pisał również z innych wydarzeń w prowincji, jak np. ze zjazdu przełożonych poszczególnych klasztorów, który miał miejsce w 1957 r.¹¹⁰.

Kilkakrotnie o. Albert był kandydatem na prowincjała, ale nigdy nie został wybrany na ten urząd. W wyborach na prowincjała w czasie kapituły prowincjalnej w 1956 r. o. Albert otrzymał: w pierwszym głosowaniu – 4 głosy, w drugim – 8, w trzecim – 9, w czwartym – 9, w piątym – 11, w szóstym – 10 głosów. Prowincjałem wybrano wtedy – jak wyżej już wspomniano – o. Anzelma, zaś o. Albert, na propozycję o. Anzelma, został wybrany sekretarzem i ekonomem prowincji. Trzeba tu zaznaczyć, iż w dokonanym wówczas wyborze prowincjała dużą rolę odegrali klerycy. Grupa ojców, uczniów o. Alberta ze Lwowa dążyła do wybrania go prowincjałem. Powszechnie zresztą mówiono wtedy, że sam o. Albert pragnął tego wyboru. Natomiast klerycy krakowscy, którzy „zastrajkowali” wobec o. Alberta jako profesora (będzie o tym jeszcze wzmianka) agitowali wśród wyborców za o. Anzelmem, a przeciwko o. Albertowi; bali się bowiem, że o. Albert jako prowincjał mógłby wyciągnąć wobec nich poważniejsze konsekwencje. O. Anzelm, po śmierci o. Alberta, napisał w kronice, iż parę razy wysuwano go na prowincjała i byłby energicznym, wymagającym przełożonym. Niektórzy jednak obawiali się jego bezwzględności, surowości i planów, z którymi się wcale nie krył. Stąd nie każdy potrafił do niego się zbliżyć¹¹¹.

¹⁰⁹ List prowincjała, Kraków, 12.05.1951; Bp M. Klepacz, Warszawa, 18.03.1954, Nominacja (odpis dekretu). Teka, AFK, sygn. C. II; Acta Provinciae Poloniae sub tutela S. Antonii Pat. et. B. Jacobi de Strega ab anno 1931, AFK, sygn. B-IVa-5, ss. 600-601, 714; Acta Provinciae Sti Antonii Patavini ac Beati Jacobi de Strega in Polonia ab anno 1956 ad annum 1962, AFK, sygn. B-IVa-9, ss. 5, 60-64, 72.

¹¹⁰ Acta Provinciae... ab anno 1956, s. 47, 60-64, 72; Kron. krak., AFK, sygn. A-I-14, s. 394.

¹¹¹ Acta Provinciae... ab anno 1956, AFK, sygn. B-IVa-9, s. 45-46; Kron. krak. AFK, sygn. A-I-14, s. 395; Ankieta 2003 - o. J. Synowiec, o. N. Bajorek. Inny respondent ankiety 2003 – o. I. Maj

W czasie następnej kapitule prowincjalnej w 1959 r. wybory prowincjała były bardzo krótkie, gdyż już w drugim głosowaniu o. W. Zmarz uzyskał 19 głosów i został wybrany prowincjałem. Natomiast o. Albert w pierwszym głosowaniu otrzymał 7 głosów, a w drugim tylko cztery. Na tej kapitule miał dużą szansę wyboru na kustosa kustoszów. Stanowisko to było o tyle ważne, że dawało prawo udziału w kapitule generalnej. W wyborach tych o. Albert otrzymał w pierwszym głosowaniu 6 głosów, w drugim 8 i w trzecim też 8. Również 8 głosów otrzymał wtedy o. Anzelm i jako starszy on został wybrany¹¹².

Jeszcze raz, a było to już przed jego śmiercią, o. Albert był wysuwany na kandydata na prowincjała w czasie kapitule prowincjalnej, która miała w początkach lipca 1962 r. W pierwszym głosowaniu otrzymał wówczas 3 głosy, w drugim 2, w trzecim – 2, w czwartym 1 i w piątym 1 głos. Prowincjałem został wybrany o. Cecylian Niezgoda, który otrzymał 22 głosy¹¹³.

W październiku 1950 r. prowincjał donosił o. Albertowi, który wówczas przebywał w Zakopanem, że Kuria Gneralna postanowiła dokonać rewizji zakonnych konstytucji i postanowiła, aby w każdej prowincji została do tego celu powołana specjalna komisja, składająca się z siedmiu ojców. Prowincjał proponował o. Albertowi podjęcie pracy w tej komisji. W odpowiedzi o. Albert pisał do prowincjała, że nie cieszy się sympatią u współbraci i dlatego wolałby nie należeć do proponowanej komisji. Pisał m.in.:

Atmosfera, jaka mnie otacza w obydwu prowincjach polskich, nie sprzyja samopoczuciu dobremu, więc może także nie pomagać w pracy owej Komisji. Jak dotąd ogół moich projektów był odrzucany – a priori – dlatego, że pochodziły owe projekty ode mnie... Jeżeli mimo to zechce N. O. Prowincjał, bym uczestniczył w owej Komisji – proszę mnie włączyć. Decyzję zostawiam zatem N. O. Prowincjałowi¹¹⁴.

Ta odpowiedź o. Alberta świadczy wyraźnie, że w tej sprawie, jak zawsze, kierował się duchem posłuszeństwa zakonnego.

O. Albert był również spowiednikiem sióstr zakonnych. Miało to miejsce szczególnie w czasie licznych serii rekolekcji, które prowadził dla zakonnic. We Lwowie spowiadał zwłaszcza siostry De Notre Dame, a po drugiej wojnie światowej spowiadał zakonnicę szczególnie z rodziny franciszkańskiej¹¹⁵. W aktach

napisał odnośnie do tej właśnie kapitule: „Przed którąś z Kapituł prowincjalnych powiedział do mnie: „jak skończy się Kapituła przyjdź do mnie”. Przyszedłem, powiedział: „chciałem cię zrobić przełożonym, ale mnie nie wybrali na Prowincjała”. Ta wypowiedź świadczy, że o. Albert rzeczywiście pragnął zostać prowincjałem i poważnie liczył się z takim wyborem.

¹¹² Acta Provinciae... ab anno 19566, AFK, sygn. B.IVa-9, s. 200, 203.

¹¹³ Acta Provinciae... a die 2.VII.1962 ad 1966. AFK, sygn. B-IVa-10, ss. 53-54.

¹¹⁴ List prowincjała, Kraków, 7.10.1950; List o. Alberta do prowincjała, Bielsko, 20.10.1950. Teka. AFK, sygn. C. II.

¹¹⁵ Ankieta 2003 – o. C. Niezgoda.

zachowała się jednak tylko jedna nominacja na sprawowanie tej funkcji. W październiku 1960 r. Kuria Arcybiskupia we Wrocławiu zamianowała go na trzy lata spowiednikiem nadzwyczajnym Zgromadzenia Ubogich Sióstr Szkolnych De Notre Dame w Świebodzicach¹¹⁶.

Na początku maja 1959 r. prowincjał otrzymał pismo z Sekretariatu Prymasa Polski z zapytaniem, czy nic nie ma przeciwko temu, aby o. Albert przeprowadził wizytację Zgromadzenia Księżów Salwatorianów w Polsce. Tydzień później o. Albert poinformował prowincjała, że pragnie spełnić jego wolę i przyjąć obowiązki wizytatora, co proponował Sekretariat Prymasa. Niedługo potem Prymas kard. Stefan Wyszyński zamianował o. Alberta wizytatorem. W związku z tym prowincjał zwrócił się do Kurii Biskupiej w Katowicach z prośbą o jurysdykcję dla o. Alberta, mianowanego przez Prymasa wizytatorem apostolskim Zgromadzenia Salwatorianów, gdyż będzie przebywał w domach tego zgromadzenia usytuowanych na terytorium diecezji katowickiej. Prośbę taką wcześniej skierował do prowincjała sam o. Albert. Kuria Katowicka rzeczywiście udzieliła takiej jurysdykcji z ważnością do 1965 r. O. Albert przeprowadził tę wizytację. Napotkał jednak pewne trudności – sam musiał opłacać koszty podróży i stracił dużo czasu. W marcu 1960 r. Sekretariat Prymasa przysłał o. Albertowi dwa egzemplarze dekretu powizytacyjnego oraz dekret nominacyjny dla nowego zarządu tego zgromadzenia. Dla wykonania tych dekretów o. Albert zwołał zainteresowanych na oznaczony dzień i godzinę, ale musiał na nich czekać półtora dnia. Wizytacja salwatorianów zakończyła się z dniem 19 lipca 1960, jak to wyraźnie wskazuje pismo z Sekretariatu Prymasa Polski¹¹⁷.

Warto jeszcze wspomnieć, iż w czerwcu 1961 r. przyszło do prowincjała pismo z Sekretariatu Prymasa Polski, w którym pytano, czy prowincjał nie ma zastrzeżeń, aby o. Albert pełnił obowiązki komisarza Zgromadzenia Braci Albertynów. W odpowiedzi prowincjał odpisał, że sam nie ma nic przeciwko temu, ale zdaje sobie sprawę z trudności, jakie komisarz może napotkać w wykonywaniu tego obowiązku¹¹⁸. Nie ma żadnych danych w aktach, ani żaden z respondentów ankiety nie słyszał o tym, by o. Albert miał takie obowiązki podejmować. Zresztą już w następnym, roku zaskoczyła go śmierć.

4. Profesor

O. Albert najdłużej pełnił funkcję profesora w seminarium, dlatego wydaje się słusznym ukazać tę jego działalność w osobnym punkcie. Zaraz po święce-

¹¹⁶ Pismo Kurii Arcybiskupiej we Wrocławiu, Wrocław, 11.10.1960 r. Teka. AFK, sygn. C. II.

¹¹⁷ List z Sekretariatu Prymasa Polski, Warszawa, 6.05.1959; List o. Alberta do prowincjała, Zakopane, 6.12.1959; Pismo prowincjała do Kurii Biskupiej w Katowicach, Kraków, 8.12.1959; Pismo Kurii Biskupiej w Katowicach do prowincjała, Katowice, 10.12.1959; Pismo z Sekretariatu Prymasa Polski do o. Alberta, Warszawa, 30.03.1960; Pismo z Sekretariatu Prymasa Polski, Warszawa, 19.07.1960. AFK, syn. C. II.

niach kapłańskich został skierowany do seminarium we Lwowie, miał już bowiem dyplom doktora filozofii, uzyskany na uniwersytecie we Fryburgu szwajcarskim. Był wykładowcą różnych przedmiotów, nie tylko filozoficznych. Funkcję profesora pełnił od święceń kapłańskich aż do swojej śmierci w 1962 r., za wyjątkiem jednego roku, a zatem przez 27 lat.

Równocześnie z obowiązkami profesora, przez cały okres okupacji sowieckiej, niemieckiej i znowu sowieckiej we Lwowie, pełnił również obowiązki rektora tamtejszego studium zakonnego, a od 21 grudnia 1943 r. był także wychowawcą, magistrem kleryków, ale tylko do sierpnia następnego roku, bowiem wtedy wyjechał do pobliskich Czystek, mianowany proboszczem tamtejszej parafii¹¹⁹.

W studium franciszkańskim we Lwowie o. Albert przez pięć lat do wybuchu wojny – jak napisał o. Anzelm – bardzo solidnie pracował, miał wtedy 15 godzin wykładów tygodniowo, do których pilnie się przygotowywał i prawie wszystkie pisał. Podobnie było także w czasie okupacji. Na nim spoczywał główny ciężar wykładania filozofii. Kierował wykładami z historii filozofii średniowiecznej i nowożytnej, a także z przedmiotów systematycznych – ontologii, kryteriologii, w 1939–1940 kosmologii, a ponadto w latach 1941–1942 z historii Kościoła i retoryki¹²⁰.

Szczególną aktywność, jako rektor i profesor, o. Albert rozwinął w czasie okupacji. 7 października 1939 r. sprowadził do Lwowa kleryków przebywających na wakacjach w Hanaczowie i w Czystkach, którzy nie mieli jeszcze ukończonej filozofii. Na tamtejszym uniwersytecie istniał jeszcze wydział teologiczny i o. Albert wystarał się u dziekana immatrykulację kleryków franciszkańskich, ale poczynając od drugiego roku, gdyż władze sowieckie zaraz zlikwidowały pierwszy rok, pozostawiając inne roczniki. Rzeczywiście klerycy zaczęli uczęszczać na Uniwersytet Jana Kazimierza. Trwało to jednak bardzo krótko, ponieważ niezwłocznie został zamknięty cały wydział. Trzeba było utworzyć własne studia filozoficzne. Organizatorem studium filozoficznego, jegorektorem i głównym wykładowcą był znowu o. Albert. Natomiast klerycy, którzy nie mieli jeszcze przerobionej ostatniej klasy gimnazjalnej, przygotowywali się do złożenia matury państwowej. Był to ostatni egzamin maturalny według starego programu wobec polskich profesorów. Po uzyskaniu świadectw maturalnych o. Albert rozpoczął z nimi 28 listopada 1939 r. studia filozoficzne. Latem 1942 r., już po zajęciu Lwowa przez Niemców, o. Albert

¹¹⁹ Pismo z Sekretariatu Prymasa Polski do prowincjała, Warszawa, 23.06.1961; Pismo prowincjała do Sekretariatu Prymasa Polski, Kraków, 13.07.1961. Teka. AFK, sygn. C. II.

¹¹⁹ Acta Com. 1943. AFK, sygn. B-IVa-8, s. 37; D. Synowiec, *Franciszkanie konwentualni*, s. 511; Kołodziej, *Studium franciszkańskie*, s. 160, 167, 168.

¹²⁰ Kron. krak. AFK, sygn. A-I-14, s. 393; Kołodziej, *Studium franciszkańskie*, s. 156; D. Synowiec, *Franciszkanie konwentualni*, s. 511.

przyjął na studia 7 kleryków z Niepokalanowa i 2 z komisariatu krakowskiego. Młodszy klerycy we Lwowie w ukryciu przygotowywali się do matury, którą zdawali w 1943 r. przed tajną komisją¹²¹.

Ze spraw organizacyjnych należy jeszcze wspomnieć, iż pod koniec 1943 r. o. Albert wystąpił z nową inicjatywą wykształcenia zespołu ludzi w różnych dziedzinach. Mieli to być jego uczniowie, których pragnął ulokować w podziemnym uniwersytecie. Jednakże nowy komisarz o. Czupryk, ze względu na trudne warunki, wysłał tych już wyświęconych kapłanów do klasztorów w komisariacie. Udało się o. Albertowi umieścić o. Karola Pałęgę na historii i o. Andrzeja Deptucha na filozofii, natomiast o. Leon Kucharski kontynuował prywatne lekcje muzyki¹²².

Historię filozofii o. Albert wykladał po polsku, natomiast systematyczne nauki filozoficzne w języku łacińskim. O. Emil Kołodziej opisał przebieg studiów franciszkańskich we Lwowie w latach 1938–1944. Podkreślił, iż o. Albert był wychowankiem dominikańskiego uniwersytetu we Fryburgu szwajcarskim i tam się doktoryzował. Stamtąd też przejął tomistyczną koncepcję filozofii i przekazywał ją w scholastycznej formie. Zdaniem o. Emila miało to tę zaletę, że wykład był jasny i wyraźny, ale nudny i kształcił więcej pamięć niż intelekt, zaś wykładowca świadomie faworyzował tę pierwszą; uwidaczniało się to zwłaszcza w czasie kolokwii, kiedy profesor kładł szczególny nacisk na partie pamięciowe. Zarzucił też o. Albertowi, że nie brał udziału w życiu filozoficznym kraju, choć miał ku temu wielkie ułatwienia, gdyż dobrze znał język niemiecki, francuski i łacinę, mógł zatem pisać artykuły do różnych czasopism filozoficznych, jakie ukazywały się we Lwowie. Częste przymusowe wyjazdy rektora, zwłaszcza od marca 1940 r., gdy został mianowany komisarzem generalnym na terenach zajętych przez Sowieci, także nie sprzyjały nauce. Te zarzuty o. Emila pod adresem o. Alberta są papierowe i zupełnie niesłuszne. Przecież o. Albert, pełniąc funkcję początkowo gwardiana, potem także rektora i komisarza generalnego, który co roku wizytował wszystkie odległe klasztory, a przy tym niezwykle aktywnie udzielając się w działalności kaznodziejskiej, nie miał żadnych fizycznych możliwości, aby jeszcze śledzić bieżącą prasę filozoficzną, chwycić za pióro i posyłać artykuły do filozoficznych periodyków. Trzeba było najpierw zapewnić choćby najskromniejsze środki utrzymania, bo głód wtedy zaglądał zakonnikom do oczu. O. Kołodziej doskonale zdawał sobie z tego sprawę, skoro nieco dalej napisał, że w 1941 r. „trudności życia i nauki jeszcze się wzmogły. Przede wszystkim nasilił się skrajny głód... Sytuacja głodowa zmuszała naszych profesorów do wytężonej pracy duszpasterskiej: niespożyty w trudach rekolek-

¹²¹ Kron. lwow., AFK, sygn. Lwów-53, s. 11; D. Synowiec, *Franciszkanie konwentualni*, s. 509; E. Kołodziej, *Studium franciszkańskie*, s. 155, 160.

¹²² E. Kołodziej, *Studium franciszkańskie*, s. 168.

cyjnych był o. Albert; z jego też działalności najczęściej przychodziło do klasztoru środków do życia”¹²³.

Wzmiankowano już, że po zakończeniu wojny w 1945 r. o. Albert przyjechał do Krakowa. Zgodnie z podziałem prowincji z 1939 r. został skierowany do prowincji warszawskiej, z terenu której pochodził. W 1945 r. podjął obowiązki profesora filozofii w nowoutworzonym seminarium filozoficznym dla obu polskich prowincji w Gnieźnie. Pełnił te obowiązki przez dwa lata. W 1947 r., jak to już także wspomniano, otrzymał od prowincjała warszawskiego obediencję do Gdyni. O. Anzelm – już po śmierci o. Alberta – napisał, że inni profesorowie w Gnieźnie zbyt odbiegali od filozofii tradycyjnej, zaś o. Wojtczak nie tylko był zwolennikiem scholastyki, ale przypominał innym, aby się jej trzymali. Z tych racji zrzekł się profesury w Gnieźnie i poprosił o afiliację do prowincji krakowskiej¹²⁴. Czy rzeczywiście zaistniał wtedy między o. Albertem a środowiskiem profesorów w Gnieźnie tak poważny konflikt, że stał się przyczyną przeniesienia go na placówkę duszpasterską. Tego dokładnie nie wiadomo.

W październiku 1947 r. o. Albert podjął stanowisko profesora w diecezjalnym seminarium we Wrocławiu. Został także mianowany wicerektorem tego seminarium. Wykładał filozofię na pierwszym i drugim roku, prowadził też ćwiczenia w ramach filozoficznego seminarium naukowego. Jako wicerektor był raczej surowy dla kleryków, dbał o karność, cieszył się jednak ich zaufaniem. Obowiązki te pełnił przez cztery lata. Kiedy Administratorem Apostolskim we Wrocławiu został ks. Kazimierz Lagosz zaczął usuwać z seminarium profesorów, którzy nie zgadzali się z jego poglądami politycznymi. W tej sytuacji o. Albert wrócił do klasztoru. Prowincjał skierował go na roczny urlop w klasztorze w Radomsku¹²⁵.

Warto wspomnieć, że w tym właśnie czasie Prymas Polski kard. St. Wyszyński zwrócił się z prośbą do o. I. Żołnierczyka, który wtedy pełnił obowiązki komisarza generalnego, z prośbą o skierowanie o. Alberta z Radomska do klasztoru w Gnieźnie, aby w tamtejszym Seminarium Metropolitalnym prowadził wykłady z filozofii. Studiowali tam w tym czasie także klerycy franciszkańscy. O. Żołnierczyk odpisał jednak, że z wewnętrznych względów zakonnych nie może posłać do Gniezna o. Alberta. W to miejsce zaproponował trzech innych: o. Mikołaja Tokarskiego, o. Emila Kołodzieja i o. Cecyliana Niezgodę¹²⁶. Wysłano tego ostatniego.

Od września 1953 r. aż do śmierci o. Albert prowadził wykłady we franciszkańskim seminarium w Krakowie. Respondenci ankiety w 2003 r. dosyć

¹²³ Tamże, ss. 156-157, 160, 161, 166.

¹²⁴ Kron. krak. AFK, sygn. A-I-14, s. 394.

¹²⁵ Tamże; List do prowincjała, Wrocław, 21.06.1948; List prowincjała do Kurii Abp we Wrocławiu, Kraków, 13.03.1951; Pismo Kurii Arbpiej do prowincjała, Wrocław, 5.04.1951. Teka. AFK, sygn. C. II.

dokładnie opisali jego postawę jako profesora, styl jego wykładów, sposób prowadzenia egzaminów, a także jego stosunek do studentów.

O. Albert, jako profesor, zawsze preferował pamięciowy sposób uczenia się. Było to szczególnie widoczne w wykładach i egzaminach z patrologii, ale także z homiletyki i teologii pastoralnej. Wykłady te były prowadzone w języku polskim. Zasadniczo nie dawał żadnych skryptów, a klerycy uczyli się z własnych zapisów, które czynili podczas wykładów. Bywało też i tak, że jeden z kleryków, który znał stenografię (Ambroży Wójtowicz) szedł do pokoju profesora i zapisywał to co mu powiedział o. Albert, a potem inni przepisywali na maszynie. Wyjątkiem był obszerny skrypt do pierwszej części patrologii, oparty na pięciotomowym dziele Bardenhewera *Geschichte der altchristlichen Literatur*, wydanej w latach 1912–1932 we Fryburgu (im Breisgau). Drugą część przerabiano zasadniczo z podręcznika ks. Jana Czuja pt. *Patrologia*, wydanej w Poznaniu w 1953 r. Co do tej pierwszej części (dzieło o. Bardenhewera) to o. Albert, kpiąc z głupoty niektórych zakonników, opowiadał, że dzieło to ocalił w jednym z klasztorów na Ziemiach Zachodnich przed zniszczeniem. Któryś bowiem ze współbraci rzucił je przed piec, w którym miało być spalone jako dzieło bez wartości. O. Albert nie miał patrystycznych studiów, ale jednak znał i kochał tę dziedzinę. Niektórych autorów patrystycznych traktował ze specjalną predylekcją. Byli to Ojcowie apostołscy. Klemens Aleksandryjski, Orygenes i św. Augustyn¹²⁷.

O. Albert był zawsze dobrze przygotowany do wykładów. Wykłady z patrologii były jednak – zdaniem niektórych respondentów ankiety – nudnawe, książkowe, ponieważ było to podawanie nazwisk, krótkich życiorysów poszczególnych ojców Kościoła, daty, wyliczanki dzieł i krótko o samej nauce danych ojców. Niektórzy mówili o tych wykładach, że jest to uczenie się litanii do Wszystkich Świętych¹²⁸.

Zdecydowanie ciekawsze były wykłady z homiletyki i z teologii pastoralnej. Homiletykę wykladał z podręcznika *Homiletyka duszpasterska*, autorstwa ks. Zygmunta Pilcha, wydanego w 1935 r. w Kielcach. Te wykłady były jednak ubogacone licznymi uwagami profesora i przykładami z jego własnej praktyki kaznodziej-skiej. Ożywiał je różnymi wypowiedziami, które świadczyły o jego wielkim życiowym doświadczeniu i znajomości ludzkich zalet i słabości. Dawał także wyraz niechęci do próżniaków, którzy zdarzali się także i w zakonnej wspólnotie¹²⁹.

¹²⁶ Pismo Prymasa kard. St. Wyszyńskiego, Warszawa, 8.02.1953; Pismo o. Żołnierczyka, Kraków, 14.03.1953. Teka. AFK, sygn. C. II.

¹²⁷ Ankieta 2003 – o. J. Synowiec, o. M. Wszolek, o. K. Biskup, o. M. Hałambiec, o. W. Duda.

¹²⁸ Ankieta 2003 – o. K. Biskup, o. N. Bajorek.

¹²⁹ Pewnego razu powiedział z myślą o którymś ze swoich uczniów: „Przyjdzie ci taki stary cudzołóżnik, poklepie cię po ramieniu i mówi: ‘Jak się macie, profesorku?’”. Ankieta 2003 – o. J. Synowiec; Ankieta 2003 – o. M. Hałambiec.

O. Albert nigdy się nie spóźniał na wykład. Nie zdarzyło się również, aby wykłady opuścił, choć czasami przychodził prawie bezpośrednio z pociągu, którym wrócił z wyprawy kaznodziejskiej. Od kleryków wymagał także bezwzględnej punktualności. Jeżeli ktoś się spóźnił i wszedł do sali już po rozpoczęciu wykładu, to go wypraszał słowami: „Hulaj, jegomość, za drzwi”¹³⁰. Piszący te słowa nieraz słyszał podczas wykładu, jak o. Albert mówił, że na egzamin należy wchodzić do jego pokoju z pierwszym uderzeniem zegara, bo za czwartym uderzeniem on może już studenta nie przyjąć.

Praktyczne rady i uwagi o. Alberta były najciekawsze i okazały się później najbardziej potrzebne. Także i tutaj bardzo ważna była punktologia. Profesor w punktach ukazywał, jaki schemat powinien być zastosowany przy opracowywaniu kazania. I tak: najpierw należy obrać temat, o ile nie był już wyznaczony, powinien jednak być to temat szczegółowy, a nie ogólny. Po obraniu tematu trzeba napisać plan i w tym planie uwypuklić to co najważniejsze i to, co kaznodzieja chce przekazać słuchaczom. Podkreślał przy tym, że kazanie nie powinno wzruszać, ale uczyć i tylko uczyć. W kazaniach nie powinno się używać obcych słów, jeżeli są polskie określenia. Przykładów używać, ale tylko pozytywnych. Jeżeli kaznodzieja mówi jakiś wzruszający przykład, to choćby wszyscy płakali, on nie powinien zapłakać – w takiej sytuacji winien wbić sobie w palec duży paznokieć, żeby poczuć ból silniejszy niż wzruszenie. O. Albert radził, aby przez pierwszych pięć lat kapłaństwa kazania pisać w całości i uczyć się ich na pamięć; później można przygotowywać tylko szkice. Jeżeli w trakcie mówienia coś się zapomni, to mówić dalej co się pamięta, a gdy dany fragment się przypomni, to wrócić do niego. Zdaniem profesora, aby mówić płynnie, należy co trzy lata przeczytać trylogię Sienkiewicza, gdyż ten autor ma najpiękniejszy styl. W latach 50-tych XX wieku nie we wszystkich kościołach było nagłośnienie. O. Albert mówił, że w każdym z dawniejszych kościołów znajduje się tzw. „punkt akustyczny” i na ambonie tak należy się ustawić, by mówić na ten punkt, a wtedy będzie dobra słyszalność przez wszystkich obecnych. Radził przy tym, aby zasadniczo nie używać gestów, a jeśli już ktoś używa, to najpierw powinien ćwiczyć je w domu przed lustrem. Podawał też bardzo praktyczne uwagi odnośnie mówienia kazania na otwartej przestrzeni. Jeśli ktoś ma katar, to według niego nie powinien mówić na polu. Gdy się już przemawia na polu, to należy powietrze wciągać nosem, gdyż w przeciwnym wypadku już po kilku zdaniach „głos wysiadzie”. Należy wtedy mówić bardzo powoli i to tak, żeby słyszeć samego siebie. Jeśli to możliwe, to tak się ustawić, by głos miał się od czegoś odbić i wrócić do mówiącego; jeśli słyszy się własny głos, to słyszą nas też wszyscy słuchacze. Głos należy ćwiczyć przez odmawianie długich modlitw

¹³⁰ Ankieta 2003 – o. J. Synowiec, o. N. Bajorek, o. E. Maciejewski.

bez wdychania powietrza. Ponadto zawsze należy używać do spodni paska, ale szerszego, żeby głos mógł się zatrzymać na przeponie - jest to ważne, gdy chce się podnieść głos i krzyknąć. Powtarzał, że potrzeba dwóch rzeczy, aby być kaznodzieją – mieć co powiedzieć i mówić wyraźnie¹³¹. Wszyscy respondenci ankiety bardzo wysoko ocenili te praktyczne uwagi o. Alberta, które później bardzo im pomagały.

Zdecydowanie przestrzegał studentów przed głoszeniem kazań z patosem i nadętością („przekłęty ton kaznodziejski”), jaka cechuje niektórych głosicieli słowa Bożego, którzy udają ludzi wielkich i pełnych cnoty. To właśnie o takich kaznodziejach swego czasu powiedział: „Staje taki na ambonie, naperfurmowany i myśli sobie: „Ecce ego!” Wyśmiewał niektóre słowa i zwroty, stosowane przez kaznodziejów, np. „Najmilsi! Pozwólcie, że wam powiem”. „A jakby ci nie pozwolili, to byś nie powiedział?” – pytał retorycznie¹³².

Jako wykładowca homiletyki wymagał, aby każdy z uczniów napisał różnego rodzaju kazania: na święto Pańskie i Matki Bożej, o dowolnym świętym, niedzielne, a także stanowe i do dzieci. Przed napisaniem każdego z tych kazań trzeba było napisać plan i zanieść profesorowi do zatwierdzenia; plany były zazwyczaj rozwlekłe i dlatego profesor je zawężał¹³³.

O. Albert prowadził ze studentami bardzo ciekawe ćwiczenia homiletyczne. Wieczorami, kiedy już nie było ludzi, starsi klerycy wygłaszali w kościele opracowane przez siebie kazania, oczywiście w obecności profesora i innych kleryków. Profesor wyznaczał dwóch niejako urzędowych recenzentów, z którymi jeden oceniał kazanie od strony treści, a drugi od strony formy. Na najbliższej godzinie wykładowej odbywała się dyskusja, w której głos „urzędowo” zabierali najpierw recenzenci, a potem inni. Dyskusja dotyczyła nie tylko treści kazania, ale także sposobu jego wygłoszenia. Kazania były głoszone z pamięci. O. Albert nie uznawał kazań czytanych, a przynajmniej uważał je za mniej wartościowe. Sam przemawiał zawsze z pamięci i oczekiwał, że jego uczniowie będą go naśladowali¹³⁴.

Bardzo ciekawe i praktyczne były wykłady z teologii pastoralnej. O. M. Wszolek wspomina:

Rozkosze intelektualne przeżywaliśmy jako studenci słuchając wykładów o. Alberta z teologii pastoralnej. Po prostu wisieliśmy mu na ustach. Były bardzo konkretne, życiowe i praktyczne. Wprawdzie trzymał się schematu podręcznika Pilcha (ks. Zygmunt Pilch, *Nauka pasterzowania*, Kielce 1939),

¹³¹ Ankieta 2003 – o. K. Biskup, o. J. Synowiec, o. M. Wszolek, o. N. Bajorek.

¹³² Ankieta 2003 – o. J. Synowiec, o. M. Wszolek.

¹³³ Ankieta 2003 – o. K. Biskup.

¹³⁴ Ankieta 2003 – o. J. Synowiec, o. N. Bajorek.

ale wypełniał go własną, oryginalną treścią. Jak sobie przypominam, ostatni wykład z pastoralnej był na temat: jak urządzić prymicje¹³⁵.

Miał swoje własne notatki i wypisy, i nimi się posługiwał. Wykłady te prowadził według następującego schematu: teologia pasterska w ogólności, parafia i proboszcz, osoba duszpasterza (proboszcz, kaznodzieja, spowiednik), postawa księdza w społeczeństwie, praca w kancelarii, duszpasterstwo rodziny, dzieci, młodzieży, zakonnic, w mieście, na wsi itp. Wykłady były prowadzone w stylu lekkim, gawędziarskim, ale przede wszystkim były bardzo praktyczne, oparte na jego doświadczeniu duszpasterskim (był proboszczem w Czystkach). Szczególnie cenne były jego uwagi na temat spowiadania poszczególnych grup społecznych (rodzice, kobiety w ciąży, narzeczeni, chorzy, chłopcy, dziewczęta, dzieci, klerycy, nałogowcy itd.).

Podkreślał mocno, że przede wszystkim trzeba mieć dużo cierpliwości i nigdy się nie denerwować – „jeśli jesteś zdenerwowany, – mówił – to wyjdź z konfesjonu, bo więcej narobisz złego niż dobrego”. Nie mówić w konfesjonale przez „ty” – można tak mówić jedynie do dzieci, młodzieży i bardzo starych ludzi; do innych mówić bezosobowo, a już nigdy do księdza nie mówić przez „ty” i nie wchodzić w wielkie szczegóły. Szczególnie z wielką troską należy odnosić się do zakonnic i ludzi zagubionych w życiu religijnym. Zalecał również pobożne odprawianie mszy św., „nie dziwaczyć z liturgią” – mawiał. Pracując już na placówkach duszpasterskich należy z szacunkiem odnosić się do przełożonych; powtarzał: „Jegomość, bądź dobry, to i inni będą dobrzy dla ciebie”¹³⁶.

Egzaminy u o. Alberta należały do najtrudniejszych. Wynika to ze wspomnień właściwie wszystkich respondentów ankiety, zdaniem których profesor był bardzo wymagający. Trudności te wynikały przede wszystkim stąd, że profesor kładł szczególny nacisk na pamięciowe opanowanie materiału. Pierwsze pytanie prawie zawsze brzmiało: „Cośmy to przerabiali?” Należało wtedy wyrecytować tytuły poszczególnych rozdziałów, a także ich podpunkty. Jeśli to się uczyniło, profesor już w dużej mierze był usatysfakcjonowany i stawiał następne pytanie, dotyczące jakiegoś szczegółowego tematu.

Bardzo trudny był egzamin zwłaszcza z patrologii i na przygotowanie tego egzaminu trzeba było poświęcić bardzo dużo czasu. Profesor żądał wiadomości o życiu i nauce ojców Kościoła, ale także podziału ich dzieł na poszczególne grupy (filozoficzne, apologetyczne, dogmatyczne itd.), jeśli dzieła danego autora na takie grupy były podzielone, a także tytułów dzieł (w wypadku ojców łacińskich w oryginale łacińskim). W ocenie egzaminu profesor był wymagają-

¹³⁵ Ankieta 2003 – o. M. Wszolek.

¹³⁶ Na podstawie notatek i wspomnień autora tego biogramu; Ankieta 2003 – o. A. Sajek, o. M. Wszolek, o. E. Maciejewski.

cy i surowy, ale stopnie stawiał sprawiedliwe, choć nie wysokie. Łagodniej traktował pracowitych i solidnych studentów¹³⁷.

Jeden raz doszło do buntu kleryków przeciwko o. Albertowi. Zażądał on, aby studenci do egzaminu z homiletyki, opanowali również okazałych rozmiarów skrypt o. Alberta z historii kaznodziejstwa. Tak było na poprzednich rocznikach, ale tym razem rada pedagogiczna i prowincjał uznali, żeby profesor nie obciążał tym studentów, bo to im nie bardzo będzie potrzebne i zwolniono ich od tego obowiązku. Tymczasem o. Albert wyłożył część tego skryptu i zażądał zdawania tego materiału. Klerycy, mając za sobą decyzję przełożonych, oświadczyli, że nie spełnią tego jego żądania. Profesor uważał jednak, że to jest konieczne dla utrzymania jego prestiżu i bardzo się starał, aby nakłonić kleryków, by jednak przyszli na ten egzamin. Czterech kleryków wyłamało się z tego strajku – profesor postawił im bardzo dobre oceny, a pozostałym za karę obniżył stopnie¹³⁸.

O. Edward Maciejewski wspomina, co mu się przytrafiło podczas egzaminu z teologii pastoralnej. Zdarzenie to jest bardzo charakterystyczne dla postawy o. Alberta wobec studenta:

Nie było do pomyślenia, aby student nie przyszedł na egzamin, albo się spóźnił. Przytrafiło mi się raz w moim życiu studenckim takie zajście, że w tym dniu, kiedy miałem wyznaczony przez Profesora O. Alberta egzamin, rozboleł mnie ząb i musiałem pójść do dentysty, albo z bolącym zębem pójść na egzamin. Wolałem, żeby dentysta wyciągnął mi ząb... do południa, a ja musiałem na godz. 15-tą pójść na egzamin. Więc z pokiereszowaną twarzą poszedłem... Zegar zaczął bić godz. 15-tą zastukałem do drzwi o. Profesora Alberta. Słyszę – proszę... Profesor najpierw dokładnie punkt po punkcie odpytał mnie, a kiedy przyszło do postawienia oceny, popatrzył na mnie i powiada: „Dlaczego facet masz taką pokiereszowaną twarz”. Mówię, że rano miałem usuwany ząb, bo mnie bardzo bolał. A Profesor na to: „jaki miałeś stopień z poprzedniego egzaminu?” Mówię mu, że dobry. Profesor popatrzył na mnie i powiedział: „odpytałem cię i umiesz, ale żebyś na przyszłość wiedział, że po usunięciu zęba nie idzie się na egzamin, więc stawiam ci dostatecznie, a gdyby się to powtórzyło, dostaniesz stopień niedostateczny”¹³⁹.

O. Albert był jedynym z profesorów, który przy egzaminach stosował – mówiąc dzisiejszym językiem – promocję. Już na początku zajęć, czasem nawet na pierwszym wykładzie, ogłaszał, że u niego egzaminy można zdawać

¹³⁷ Ankieta 2003 – o. J. Synowiec, o. K. Biskup, o. N. Bajorek, o. M. Halambiec, o. M. Wszolek, o. W. Duda, o. E. Maciejewski, o. G. Urban.

¹³⁸ Ankieta 2003 – o. J. Synowiec, o. N. Bajorek

¹³⁹ Ankieta 2003 – o. E. Maciejewski.

w dowolnym czasie, jeszcze przed sesją egzaminacyjną i to z całości lub z jakiejś części materiału. Chętnie widział takich śmialków i był dla nich bardziej wyrozumiały i stawiał im wyższe oceny, aniżeli tym, którzy zdawali egzamin w wyznaczonym czasie¹⁴⁰.

Z powyższych danych wynika, że o. Albert należał do wybitnych, a na pewno do najbardziej oryginalnych wykładowców i egzaminatorów w seminarium.

5. Kaznodzieja

Głoszenie kazań stanowiło jakąś szczególną pasję o. Alberta. Kaznodziejstwu oddawał się z wielkim zaangażowaniem przez całe swoje kapłańskie życie. Już we Lwowie miał sławę wielkiego kaznodziei. Biskup Wincenty Urban zaliczył o. Alberta do wybitnych kaznodziejów miasta Lwowa, który w czasie okupacji przemawiał z zapalem o papieństwie i posłannictwie Kościoła¹⁴¹. Z całą pewnością należał do wybitniejszych i oryginalnych kaznodziejów franciszkańskich w połowie XX wieku. W młodości – jak napisał już po śmierci o. Wojtczaka o. Anzelm Kubit – mówił z większym patosem, a później bardziej spokojnie, ale słowa płynęły mu łatwo, a przy tym miał głos bardzo przyjemny i umiał przedstawić i spopularyzować nawet trudne prawdy¹⁴².

Wspominano już, iż o. Wojtczak w czasie okupacji Lwowa przez Sowieców, potem przez Niemców i znowu przez Sowieców, nadludzkiem prawie wysiłków dokładał, aby zdobyć środki na utrzymanie kleryków. Temu celowi służyły przede wszystkim głoszone przez niego kazania, za które otrzymywał wynagrodzenie finansowe, albo w postaci produktów żywnościowych. Wizytując klasztory w komisariacie lwowskim wszędzie głosił kazania. Często wizytację przeprowadzał w dniach, kiedy w danej miejscowości przypadał odpust. Głosił wówczas po kilka, a nawet po kilkanaście kazań, np. w przypadku odpustu w Kalwarii Paławskiej. Wygłaszał kazania nie tylko w kościołach, ale także na otwartym powietrzu, zwłaszcza na odpustach, gdy świątynie nie mogły pomieścić zgromadzonego ludu. Nie wszystkie miejscowości, w których głosił kazania odpustowe, zostały zanotowane w aktach. W latach 1940–1943 takie kazania miały miejsce w Horyńcu (przez dwa lata), Hanaczowie (co roku), Czyżykowie, Rybotyczach, Wyżnianach, Kalwarii Paławskiej (co roku), Iwieńcu, Biłce Królewskiej, Kurowicach i w wielu innych miejscowościach. Sam bywał bar-

¹⁴⁰ Ankieta 2003 – o. M. Hałambiec, o. W. Duda.

¹⁴¹ W. Urban, *Archidiecezja lwowska*, s. 119.

¹⁴² Kron. krak., AFK, sygn. A-I-14, s. 394; J. Brusillo, *Kaznodziejstwo O. Alberta*, s. 97; O. Albert Wojtczak, *Nauczycielka życia, kazania maryjne*. Uzupełnił i przygotował do druku M. Wszolek, Warszawa, ATK, 1985, s. 5; J. Maculewicz, *Obraz Maryi na podstawie kazań Alberta Wojtczaka OFMConv*, w: „W nurcie franciszkańskim” 10(2001), s. 9.

dzo wyczerpany, a mimo to wyjeżdżał na zastępstwo do innych miejscowości (np. do Grodna, Kubiażowa), aby inni kapłani mogli skorzystać z odpoczynku. Oczywiście, pełnił wtedy całą posługę duszpasterską, łącznie z kaznodziejstwem. Kronikarz klasztoru lwowskiego zapisał pod datą 16 czerwca 1943 r., że nie ma prawie kościoła, gdzie by go już nie słyszano, a wszędzie mówi dobrze, nie zdając się na powtarzanie¹⁴³.

Wzmiankowano również, że jako proboszcz w Czyszkach wygłaszał kazania nie tylko w niedziele i święta, ale także codziennie, zwłaszcza podczas nabożeństw majowych.

Prawdziwą pasję o. Alberta stanowiło głoszenie rekolekcji i to zarówno do osób świeckich, jak również zakonników i zakonnic, a nawet do duchowieństwa diecezjalnego. Nie posiadamy, niestety, pełnego wykazu przeprowadzonych przez niego serii rekolekcji. Ale już te wzmiankowane w aktach wskazują na ogromne jego zaangażowanie w tej dziedzinie. Wygłaszał je od pierwszych lat swego kapłaństwa. W lipcu 1939 r. przeprowadził dwie serie rekolekcji dla sióstr Marianek w Kostowcu koło Warszawy, a w sierpniu tegoż roku trzy serie dla wiernych w Czemiowcach w Rumunii. W sierpniu 1940 r. miał siedmiodniowe rekolekcje dla sióstr Benedyktynów łacińskich we Lwowie; w październiku tegoż roku – czterodniowe rekolekcje dla wiernych w Biłce Królewskiej przed odpustem Chrystusa Króla. W tym ostatnim wypadku sam zanotował, że te rekolekcje były z dobrym z dobrym skutkiem i dały mu poratowanie materialne dla klasztoru¹⁴⁴.

W marcu 1941 r. przeprowadził trzy serie rekolekcji, w tym – trzydniowe parafialne w Hanaczowie, tygodniowe dla kobiet w kościele Księża Misjonarzy we Lwowie, za które otrzymał słowa pochwały od samego abpa B. Twardowskiego, a na przełomie marca i kwietnia tygodniowe rekolekcje dla wiernych w katedrze lwowskiej. W maju tego samego roku miał już zamówione rekolekcje dla sióstr Marianek we Lwowie, groziło mu jednak niebezpieczeństwo uwięzienia i dlatego jak zapisał: „trzeba było wyjechać na jakiś czas, aby zniknąć bolszewikom z oczu”¹⁴⁵. W styczniu 1942 prowadził ośmiodniowe rekolekcje dla sióstr Marianek w Łomnej. W kwietniu miał dwie serie rekolekcji. W maju tegoż roku sam zanotował: „ostatnimi czasy dużo dawano rekolekcji, zwłaszcza dla zakonnic, bo potrzeba było trochę zarobić na utrzymanie klasztoru we Lwowie”. W sierpniu prowadził sześciodniowe rekolekcje dla kleryków przed przyjęciem przez nich święceń kapłańskich. 16 czerwca 1943 r. kronikarz lwowski pisał, że o. Albert ciągle głosi rekolekcje:

¹⁴³ Acta Com. 1939. AFK, sygn. B-Iva-7, ss. 19, 21-22, 30, 32, 48, 69, 70, 74, 76, 79, 82, 125; Kron. lwow. AFK, sygn. Lwów-53, s. 69, 107.

¹⁴⁴ List do prowincjała, Lwów, 24.05.1939. Teka. AFK, sygn. C.II; Acta Com. 1939, AFK, sygn. B-IVa-7, s. 28, 40.

Zaczął w Wielkim Poście i do dnia dzisiejszego prawie dzień po dniu ma gdzieś czterodniowe, sześciodniowe i ośmiodniowe rekolekcje. Jest to godne podziwu takie poświęcenie się pracy. Obecnie głosi rekolekcje siostron Franciszkanom, a na przyszły tydzień siostron mariankom w Kubiażowie¹⁴⁶.

Po drugiej wojnie światowej o. Albert z równym, jak w czasach lwowskich, zapalem oddawał się głoszeniu rekolekcji, szczególnie w latach 50-tych XX wieku, kiedy przebywał w klasztorze krakowskim. Niestety, także i z tych lat nie posiadamy pełnego wykazu prowadzonych przez niego rekolekcji, a tylko wzmianki i to już z ostatnich lat jego życia. W sierpniu 1956 r. prowadził rekolekcje dla sióstr de Notre Dame w Świebodzicach, a następnie u Księży Pijarów w Krakowie. W 1958 r. o. Albert przeprowadził dwie serie ośmiodniowych rekolekcji dla przełożonych OO. Reformatów i OO. Bernardynów, po jednej serii dla katechetów OO. Bernardynów, kapłanów OO. Reformatów, Kanoników Regularnych, Saletynów, Pijarów, OO. Franciszkanów Śląskich; ponadto cztery serie dla zakonnic de Notre Dame i Klarysek, a także trzy serie dla wszystkich wiernych – w Radomsku, Gnieźnie i Głogówku oraz jedną serię dla kobiet z Franciszkańskiego Zakonu Świeckich w Krakowie¹⁴⁷. Zatem 16 serii rekolekcji w ciągu jednego roku, a przecież wygłaszał jeszcze kazania nowennowe, o czym będzie jeszcze niżej wzmianka, a także niedzielne.

W następnym (1959 r.) roku kronikarz zanotował, iż o. Albert prowadził w serie sześciodniowych rekolekcji dla zakonnic de Notre Dame w Świebodzicach i w Domaszkowie w archidiecezji wrocławskiej, a ponadto 2 serie pięciodniowych rekolekcji dla Braci Albertynów i Sióstr Albertynek w Zakopanem oraz ośmiodniowe rekolekcje dla przełożonych Sióstr Albertynek także w Zakopanem i jak dodał „szereg innych serii dla zakonów, których nie pamięta”. W adwencie 1960 r. prowadził rekolekcje dla sióstr Skrytek w Otwocku. Na początku czerwca 1962 donosił prowincjałowi, że od 24 do 30 czerwca będzie miał rekolekcje u franciszkanów w Gnieźnie, dlatego nie może przyjąć rekolekcji w Gietrzwałdzie, które są zaplanowane także na koniec czerwca. Nic dziwnego, że ten sam kronikarz zapisał po jego śmierci:

Był też o. Albert wytrawnym rekolekcjonistą, zwłaszcza dla kapłanów i osób zakonnych. Rok rocznie, zwłaszcza z Krakowa, udzielał kilkanaście serii. Rozchwytywali go zakonnicy, zakonnice, kapłani świeccy. Wielu wspominało o jego rekolekcjach jako najlepszych, które słyszeli w życiu, lub jak

¹⁴⁵ Acta Com. 1939, AFK, sygn. B-Iva-7, s. 61, 69.

¹⁴⁶ Tamże, s. 108; Kron. lwow. AFK, sygn. Lwów-53, s. 69, 79, 107.

¹⁴⁷ List do prowincjała, Świebodzice, 6.08.1956. Teka. AFK, sygn. C.II; Kron. krak. AFK, sygn. A-I-14, s. 290; Acta Provinciae Sti Antonii Patavini ac Beati Jacobi de Strepa in Polonia ab anno Dom. 1956 ad annum 1962. AFK, sygn. B-Iva-9, s. 72.

zaznaczali krakowscy księża diecezjalni, że słuchało się go z największą przyjemnością i żałowano, że już skończył¹⁴⁸.

Wzmiankowano już, że w sierpniu 1942 r. o. Albert prowadził rekolekcje dla kleryków przed święceniami prezbiteratu. Po wojnie kilkakrotnie w Krakowie głosił rekolekcje dla diakonów przed święceniami kapłańskimi. Piszący te słowa też był uczestnikiem takich rekolekcji. To było wielkie, niezapomniane przeżycie. Po prostu wisieliśmy u jego ust. Sam rekolekcjonista podziwiał nasze zasluchanie i mówił, że nie wie, co jest tego przyczyną, treści, które przekazywał, czy też bliskość święceń. Ostatnią serię takich rekolekcji wygłosił w czerwcu 1962 r. o. Anicet Sajek wspomina:

Jako diakon (senior grupy kursowej prosiliśmy na kolanach z ucałowaniem ręki o wygłoszenie nam rekolekcji przed święceniami kapłańskimi w 1962 r. Sam powiedział, że to już ostatni raz da się uprosić! Tak, bo w lipcu tragicznie zginął, a śmierć jego zrobiła wielkie wrażenie na nas. Żalowaliśmy go wszyscy. Co do tych rekolekcji to przez wiele, wiele lat pamiętaliśmy... jego trafne uwagi i wypowiedzi na temat naszej kapłańskiej pracy¹⁴⁹.

Na marginesie niejako warto podać, że w 1960 r. Prymas Polski kard. S. Wyszyński udzielił o. Albertowi władzy erygowania Drogi Krzyżowej w kościołach, kaplicach publicznych lub cmentarzach, a także władzy poświęcania różańców, koronek, krzyży, obrazów i figur oraz błogosławienia i nakładania szkaplerzy¹⁵⁰. Niewątpliwie wiązało się to z jego działalnością rekolekcyjną.

O. Wojtczak pozostawił po sobie kilkanaście serii rozwiniętych szkiców kazań rekolekcyjnych i konferencji ascetycznych, z analizy których wynika, że ich tematyka dotyczyła miłości chrześcijańskiej, śmierci i życia wewnętrznego¹⁵¹. Drukiem ukazały się, staraniem o. J. Bara w 1983 r. pięciodniowe rekolekcje dla przełożonych sióstr zakonnych pt. „Przełożona domu zakonnego”. Książka zawiera 17 konferencji rekolekcyjnych, które do dzisiaj nie utraciły nic ze swej aktualności. O. Albert wielokrotnie głosił rekolekcje dla przełożonych. W kazaniach opierał się na cennym dziełku św. Bonawentury *De sex alis Seraphim*. W naukach tych o. Albert połączył mądrość i doświadczenie św. Bonawentury z własną znajomością życia zakonnego, a także tekstów Pisma Św. i literatury ascetycznej¹⁵².

¹⁴⁸ Kron. krak. AFK, sygn. A-I-14, s. 316, 326, 395; List do prowincjała, Zakopane, 4.06.1962. Teka. AFK, sygn. C. II.

¹⁴⁹ Ankieta 2003 – o. A. Sajek; List do prowincjała, Zakopane, 4.6.1962.

¹⁵⁰ Pismo Prymasa S. Wyszyńskiego, Warszawa, 1.04.1960; Pismo Prymasa S. Wyszyńskiego, Warszawa, 3.05.1960, Teka, AFK, sygn. C. II

¹⁵¹ J. Brusilo, *Kaznodziejstwo o. Alberta*, s. 53.

¹⁵² J. Bar, *Przełożona*, s. 99.

O. Albert szczególnie lubił głosić kazania Maryjne i pasyjne. Pozostawił po sobie w maszynopisie sześć serii kazań nowennowych o Najśw. Maryi Pannie, cztery serie kazań pasyjnych i jedną nowennę o św. Antonim Padewskim¹⁵³. Trzy serie kazań głoszonych w czasie nabożeństw nowennowych przed uroczystością Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny o wierze, nadziei i miłości, ogłosił drukiem w 1985 r. o. M. Wszolek¹⁵⁴. W kazaniach o. Albert poruszał przede wszystkim kwestie chrystologiczne i mariologiczne, natomiast w konferencjach ascetycznych podejmował tematykę życia zakonnego. Przede wszystkim czerpał z Pisma Św., którego teksty są zwornikiem jego kazań. Dużo korzystał także z *Summy teologicznej* św. Tomasza, którą w języku oryginalnym miał na swoim biurku obok Biblii¹⁵⁵, a także z dzieł Ojców Kościoła oraz z dokumentów kościelnych¹⁵⁶. O. Jerzy Maculewicz stwierdził, że kazania nowennowe *Maria Królowa*, które o. Wojtczak głosił w 1955 r., są owocem przemyśleń o. Alberta nad encykliką papieża Piusa XII *Ad coeli Reginam*, ogłoszonej 11 października 1954 r. Na podstawie tych kazań o. Maculewicz ukazał królewski obraz Maryi¹⁵⁷.

6. Pisarz

O. Albert był wykształconym człowiekiem, znał obce języki. Studia filozoficzne – jak to już było powiedziane – uwieńczył doktoratem we Fryburgu Szwajcarskim, jednakże poza pracą doktorską niczego w tej dziedzinie nie opublikował. Jego interesowała literatura głównie typu biograficznego¹⁵⁸. Wojenne warunki, w jakich mu przyszło żyć we Lwowie i w Czeszce, uniemożliwiły mu chwytanie za pióro. W latach 1937–1939 układał kalendarz liturgiczny (tzw. rubrycelę), którą następnie drukowano w Niepokalanowie. Natomiast w 1940 r. o. Wojtczak, już jako komisarz, napisał kalendarz liturgiczny, który przepisano na maszynie (przez kalki) i rozesłano do wszystkich domów komisariatu lwowskiego¹⁵⁹.

¹⁵³ Kazania Maryjne: *Wielka Matka Boga*, Kraków 1953; *Która uwierzyła*, Kraków 1954; *Maria Królowa*, Kraków 1955; *Matka nadziei świętej*, Kraków 1958; *Matka pięknej miłości*, Kraków 1960; *Ukoronowana cierpieniem*, Kraków 1961. Kazania pasyjne: *Dalem wam przykład*, Kraków 1954; *Nie chcę śmierci grzesznika, ale...* Kraków 1956; *Tak Bóg umiłował świat*, Kraków 1957; *Przyszeli do swoich, a swoi Go nie przyjęli*, Kraków 1958; *Jezus Chrystus* (tytuł przyjęty przez o. J. Brusilo), Kraków (brak roku wyd.). Kazania o św. Antonim: *Mieć zawsze Boga na pamięci*, Kraków 1957. J. Brusilo, *Kaznodziejstwo o. Alberta*, s. 3, przyp. 7; Ankieta 2003 – o. K. Biskup.

¹⁵⁴ A. Wojtczak, *Nauczycielka życia*, s. 6.

¹⁵⁵ „Ale ten Tomasz mądry!” Ankieta 2003 – o. J. Synowiec.

¹⁵⁶ J. Brusilo, *Kaznodziejstwo o. Alberta*, s. 23, 96.

¹⁵⁷ J. Maculewicz, *Obraz Maryi na podstawie kazań Alberta Wojtczaka OFMConv*, w: „W nurcie franciszkańskim” 10(2001), ss. 9-13.

¹⁵⁸ Ankieta 2003 – o. M. Wszolek

¹⁵⁹ Listy do prowincjała, Lwów, 2.10.1937; 25.05.1939; Acta Com. 1939. AFK, sygn. B-Iva-7, s. 41.

Dopiero od 1948 r., kiedy był już we Wrocławiu, dużo czasu poświęcał pracy pisarskiej z dziedziny hagiografii. W czerwcu 1948 r. pisał z Wrocławia do prowincjała (był wtedy profesorem i wice-rektorem seminarium archidiecezjalnego), iż umówił się z rektorem i ojcem duchownym, iż po miesiącu pozostaną w seminarium. Natomiast na wakacje wybierał się do klasztoru sióstr Notre Dame w Świebodzicach, bo tam będzie mógł spokojnie pracować i pisać. Prosił przy tym prowincjała, aby na miesiąc wypożyczono mu *Dialog Octavius Minuncjusza Feliksa w tłumaczeniu J. Sajdaka*¹⁶⁰.

W dziedzinie hagiografii o. Albert ma spory dorobek. Niestety, sytuacja, jaka wówczas była w Polsce nie pozwoliła mu niczego drukiem opublikować, z jednym małym wyjątkiem. Mianowicie, wspólnie z o. J. Barem przygotował do druku *Dziennik Służebnicy Bożej*, obecnie już błogosławionej, Anieli Salawy, który ukazał się w czasopiśmie *Nasza Przeszłość* 8(1957), ss. 355–406. Dziełko to, wydane jako oddzielna pozycja książkowa, ukazało się w 1989 r., staraniem o. J. Bara i przyczyniło się do rozgłoszenia sławy świętości, a następnie do beatyfikacji Anieli¹⁶¹.

O. Albert pozostawił po sobie w rękopisie cztery obszerne biografie świętobliwych osób, które znane były w Polsce z licznych odpisów maszynowych. Były to życiorysy św. Maksymiliana, bł. Anieli Salawy, sługi Bożego o. Wenantego Katarzyńca i świętobliwego o. Melchiora Fordona¹⁶². W 1971 r. ukazał się jego artykuł „Duchowa sylwetka O. Maksymiliana Kolbego” w dziele zbiorowym: *Studia o ojcu Maksymilianie Kolbem*, ss. 61–139. Bardzo obszerny życiorys tego Świętego pt. *O. Maksymilian Maria Kolbe* został wydany w Niepokalanowie w 1982 r. w dwóch tomach, z których pierwszy obejmował 312, a drugi 255 stron. W 1983 r. Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych wydał jego znowu obszerną biografię Anieli Salawy, obejmującą 281 stron; na końcu tej książki dołączono także *Dziennik Anieli* (ss. 283–337). Trzecie dzieło hagiograficzne o. Alberta *O. Wenantye Katarzyniec (1889–1921) franciszkanin* zostało wydane w Krakowie i obejmuje 212 stron.

Szkoda, że dotychczas tylko w maszynopisie pozostaje opracowany przez o. Alberta życiorys o. Melchiora Fordona, Kraków 1956, obejmujący aż 573 strony¹⁶³. Wszystkie biografie, zwłaszcza św. Maksymiliana, są bardzo solidnie opracowane i oparte na źródłach i to zarówno archiwalnych, drukowanych, a także na zeznaniach osób, które знаły te postacie. Czytając te życiorysy ma się jednak czasem wrażenie pewnego jakby krążenia i powtarzania. Taki już był styl o. Alberta, ale to nie umniejsza wartości tych opracowań.

¹⁶⁰ List do prowincjała, Wrocław, 21.06.1948. Teka. AFK, sygn. C. II.

¹⁶¹ Kron. krak. AFK, sygn. A-I-14, s. 395; J. Bar, *Wojtczak*, s. 525.

To nie był koniec jego pracy hagiograficznej. Cztery już lata gromadził materiały dla opracowania życiorysu – wtedy jeszcze sługi Bożego, dziś już beatyfikowanego – o. Honorata Koźmińskiego. Prosili go o napisanie tej biografii kapucyni warszawscy. Nie ukończył tej pracy, przerwała ją jego śmierć. Nie przyjął żadnego wynagrodzenia za tę pracę, oświadczył bowiem, że może przyjąć dopiero po ukończeniu tego życiorysu. Pozostałe po o. Albercie rękopisy i inne materiały o. Joachim Bar oddał kapucynom. Planował również opracować życiorys świątobliwego arcybiskupa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego (dziś już też jest beatyfikowany) i gromadził odpowiednie materiały, ale i tę pracę przerwała jego tragiczna śmierć¹⁶⁴. Pragnął napisać jeszcze jeden życiorys świątobliwej osoby. Dowiadujemy się o tym z listu, jaki zaraz po śmierci o. Alberta, pisała do prowincjała przełożona zgromadzenia Sług Jezusa z Warszawy:

Opatrzność Boża związała nasze Zgromadzenie w sposób szczególnie bliski z osobą Zmarłego, gdyż spotykając się z nami jako rekolekcjonista, zwrócił uwagę na Czcigodną postać naszej Założycielki śp. Matki Eleonory Motylowskiej. Zainteresowany jej osobowością, świętością jej życia, zapragnął napisać jej monografię. Na życzenie śp. O. Alberta przesłałyśmy mu część materiałów i niedawno doniósł nam, że tą już daleko doprowadził¹⁶⁵.

Warto jeszcze nadmienić, że o. Albert, kiedy w latach 50-tych XX wieku był profesorem w seminarium zakonnym w Krakowie, podczas konferencji profesorskich proponował założenie wydawnictwa seminaryjnego. Mówił, że gdyby każdy z profesorów co roku napisał jeden artykuł do takiego wydawnictwa, to miałoby ono wielki sens¹⁶⁶.

Zakończenie

Autor zdaje sobie sprawę, że nie ukazał gruntownie różnorodnych talentów, jakie kryły się w osobie o. Wojtczaka. Wnikliwsze badania z pewnością poszerzyłyby ten temat. Dobrą analizę kaznodziejskiej działalności o. Alberta ukazał o. J. Brusilo, jak to zresztą wzmiankowano. Mam jednak nadzieję, że ten biogram przypomni współbraciom zakonnym, a także i zainteresowanym ludziom

¹⁶² Kron. krak. AFK, sygn. A-I-14, s. 395; C. Niezgoda, *O. Albert Wojtczak*, s. 11; A. Wojtczak, *Nauczycielka życia*, s. 6.

¹⁶³ J. Bar, *Wojtczak*, s. 526.

¹⁶⁴ Ankieta 2003 – o. C. Niezgoda; C. Niezgoda, *O. Albert Wojtczak*, s. 11; Kron. krak. AFK, sygn. A-I-14, s. 395.

¹⁶⁵ List do prowincjała, Warszawa-Sewerynów, 16.07.1962. Tek. AFK, sygn. C. II..

¹⁶⁶ Ankieta 2003 – o. C. Niezgoda.

świeckim, tę postać i uchroni ją od zapomnienia. O. M. Wszolek pięknie napisał we wspomnieniu o o. Albercie: „Oprócz solidnej wiedzy o. Albert odznaczał się mądrością życiową. Było to wynikiem jego bogatego doświadczenia i przemyślenia różnych problemów. Umiał więc też mądrze poradzić innym. Dlatego też wielu kleryków seminarium diecezjalnego we Wrocławiu i naszych w Krakowie chętnie udawało się na rozmowy z nim, by zasięgnąć rady nawet w sprawach bardzo osobistych. Z tych rozmów dużo się korzystało”¹⁶⁷.

Summary

Symeon Józef Barcik OFMConv

Father Albert Wojtczak (1907–1962)

Father Albert was one of the most prominent Polish Franciscans of the 20th century. He entered the Franciscans in 1926. In the years 1929–1932 he studied in the University of Swiss Fryeburg and received the degree of Doctor of Philosophy. In 1934 he was ordained a priest and sent to Lvov as a principle professor of philosophical curriculum. WWII was the period of greatest trial for Father Albert. He became the superior of the monastery in Lvov as well as the rector of their Institute. Soon after he became Superior General of all monasteries under Soviet rule. In those difficult years of Nazi and then Soviet occupation, Father Albert proved himself enterprising, hard working, caring and even heroic by assuring economical existence of the monasteries and intellectual formation of seminarians. He was constantly traveling, visiting monasteries, and giving retreats in order to provide for the seminarians. He was giving lectures as well. He served as a professor since the day of his ordination until his death. This included three years as a professor and vice rector of the diocesan seminary in Wrocław. He taught history of philosophy and after WWII he taught patrology, pastoral theology and homily preparation. The last two subjects were taught using very practical aspects. The passion of his life was giving homilies and he gave all his life to it. He had also significant achievements in the area of hagiography. He wrote four comprehensive biographies of servants of God. Three of them were published but only after his death. He died tragically in the mountains that he loved so much.

¹⁶⁷ Ankieta 2003 – o. M. Wszolek.

KOŚCIÓŁ W POLSCE WOBEC WYZWAŃ MISYJNYCH W XX WIEKU

W niniejszym artykule pragnę wykazać bardzo skrótowo wkład polskiego Kościoła w rozwój misji w świecie w XX wieku. Poruszony temat jest bardzo rozległy i wymagałby szerszego opracowania, chociażby ze względu na fakt, że w polskiej literaturze nie ma zbyt dużo opracowań ukazujących całościowy wkład polskiego Kościoła w dzieło misyjne Kościoła powszechnego w tym czasie.

Publikacja niniejsza składa się ze wstępu, a następnie pięciu punktów:

- 1) uwarunkowania działalności Kościoła w Polsce;
- 2) działalność misyjna Kościoła do Soboru Watykańskiego II;
- 3) aktywność misyjna Kościoła polskiego po Soborze Watykańskim II;
- 4) pomoc materialna polskim misjom;
- 5) zakończenie i aneksy

W XX wieku zgromadzenia zakonne męskie i żeńskie oraz diecezje podjęły ogromny wysiłek ewangelizacyjny na wielu kontynentach. Niewątpliwie, istotnym zjawiskiem w tym czasie, a zwłaszcza w latach 70–90 był zdecydowany rozkwit życia Kościoła w Europie Wschodniej i krajach powstałych w wyniku rozpadu imperium radzieckiego. Niewątpliwie, na te zmiany miał wpływ wybór Polaka na papieża. Wtedy to ogromny głód duchowy, będący dziedzictwem planowanego ateizmu, zaowocował spontanicznymi powołaniami do życia duchownego. W gruzach legły dawne podziały polityczne, a w nowopowstałych państwach odżyły własne struktury kościelne, które personalnie i finansowo zostały wzmocnione dzięki pomocy Kościoła polskiego, a przede wszystkim dzięki wsparciu ze strony zakonów. Co więcej, należy podkreślić dużą pomoc personalną świadczoną zwłaszcza ze strony zakonów wielu krajom Europy Zachodniej, gdzie laicyzacja życia i zanik powołań kapłańskich przybiera na sile.

1. Uwarunkowania działalności Kościoła w Polsce

Wiek XX to trudny okres w historii polskiego Kościoła. Czasy niewoli narodowej. I i II wojna światowa oraz ich skutki, okres totalitaryzmu, stan wojenny zabrały niemal 90 lat tego stulecia. Od czasu uzyskania niepodległości w 1918 roku aż do ogłoszenia konstytucji w dniu 17.03.1921 roku stosunek państwa do Kościoła regulowały ustawy dawnych państw zaborczych. Konkordat zawarty ze Stolicą Apostolską w 1925 roku zapewniał Kościołowi pełną wolność w wykonywaniu jurysdykcji, autonomię i szeroką swobodę działania. Głównie dzięki zapisom konkordatu Kościół w Polsce mógł w latach następnych rozwijać się swobodnie we wszystkich swych dziedzinach¹. Choć generalnie rzecz ujmując, do 1939 roku między Kościołem a państwem panowały dobre wzajemne stosunki, to jednak nie obeszło się bez pewnych konfliktów.

Stosowanie zasad konkordatu po roku 1925 często rodziło napięcia w stosunkach rząd – episkopat – Stolica Apostolska. Składały się na to wady redakcyjne i brak precyzji w sformułowaniach dopuszczających odmienne interpretacje². Dnia 12 września 1945 roku rząd w Warszawie, zdominowany przez antyklerykalne partie, mocą uchwały ogłosił, że konkordat przestał obowiązywać, a za jego zerwanie obciążono Stolicę Apostolską³.

Powojenna rzeczywistość Kościoła w Polsce w wielkim stopniu wpłynęła na zaangażowanie zakonów w pracę parafialną. Podczas okupacji zamykano seminaria, akcja eksterminacyjna wroga mocno przerzedziła liczbę kapłanów. Z chwilą zakończenia wojny i wytyczenia nowych granic Państwa Polskiego rozpoczęły się na wielką skalę migracje ludności ze Wschodu i z centrum kraju na Ziemię Odzyskane zachodnie i północne, na których konieczne było tworzenie nowych ośrodków duszpasterskich i nowej administracji kościelnej.

Wskutek niedostatecznej liczby kleru diecezjalnego ówczesny Prymas Polski kardynał August Hlond sięgnął do rezerw, które widział w kapłanach zakonnych. Toteż zwrócił się z apelem do zakonów w Polsce, by mając wzgląd na panującą sytuację, wyznaczyły swoich kapłanów do pracy duszpasterskiej na nowych terenach. Także ówczesna administracja państwowa, doceniając dusz-

¹ K. Krasowski, *Geneza konkordatu polskiego z 1925 r.*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Bankowości w Poznaniu” 1(1998), ss. 124-127.

² J. Krukowski, *Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 233; A. Hlond, *Kłeska Polski a Kościół*, Rzym 1939.

³ A. Mezglewski, *Spór o „wyjaśnienie” konkordatu polskiego z 1925 r.*, „Rocznik Nauk Prawnych – Prawo” 8(1988), s. 326; G. Viviani, *Pio XII e la guerra*, Città del Vaticano 1943; Z. Waszkiewicz, *Przyczyny zerwania konkordatu między Polską a Watykanem w 1945 (w świetle współczesnej literatury polskiej)*, „Zeszyty Naukowe UMK Hum-Spol.”, z. 36: Nauki polityczne 1969, nr 3, ss. 21-31.

pasterską pracę kapłana w integracji zróżnicowanego społeczeństwa, zwróciła się z prośbą do władz kościelnych o przysłanie kapłanów na Ziemię Odzyskaną.

W odpowiedzi na apel najwyższych władz kościelnych i państwowych na zachód i północ Polski skierowano wielu kapłanów zakonnych do duszpasterskiej pracy parafialnej. Stan, tzn. początkowo zapowiadany jako tymczasowy, stał się czymś stałym, a ustawa państwowa regulująca sprawy własnościowe przypieczętowała jego stabilność⁴.

Pozytywną odpowiedź zakonów w Polsce, stopień ich zaangażowania w duszpasterstwo parafialne oraz stan faktyczny tego zaangażowania obrazują najlepiej dane statystyczne z dnia 31.12.1974 roku⁵. Do nowych zadań i do takiego apostolatu kapłani zakonnicy musieli doksztalczyć i przystosować się. Wykazali w tym czasie dużo inicjatywy, inwencji i godnej pochwały nowoczesności. W powojennej rzeczywistości Polski wiele zakonów utraciło możliwość wykonywania swoich specyficznych zadań, w tym pracy misyjnej poza krajem.

2. Działalność misyjna Kościoła polskiego do Soboru Watykańskiego II

Mówiąc o początku wieku XX, należy przypomnieć hasło: „Z polskim ludem, polski ksiądz”. Hasło to aktualne w okresie niewoli nie znalazło potwierdzenia w czasie pierwszej fali emigracji. Idąc za „chlebem” na przełomie XIX i XX wieku na zamorską tułaczkę, lud często zdany był tylko na siebie. Rozumiejąc trudną sytuację religijną emigrantów polskich w Ameryce Łacińskiej, założyciel werbistów o. Arnold Janssen skierował pierwszych polskich werbistów do pracy wśród wychodźstwa. W taki sposób polscy emigranci w Brazylii spotkali się z polskimi kapłanami pionierami pracy polonijnej⁶.

Brazylia nie była jedynym krajem opieki religijnej nad Polakami na obczyźnie. W swojej działalności polski Kościół nie zapominał o rodakach mieszkają-

⁴ J. Pietrzak, *Działalność kard. Augusta Hlonda jako wysłannika papieskiego na Ziemiach Odzyskanych w 1945 r.*, „Nasza Przeszłość” 42(1974), ss. 195-249; W. Urban, *Duszpasterski wkład Kościoła polskiego na Dolnym Śląsku 1945-1949*, „Wiadomości Kościelne” 4(1949), ss. 131-140.

⁵ W 1974 r. zakony męskie w Polsce prowadziły 486 parafii, 162 samodzielnych rektoratów lub wikariatów; 484 kapłanów zakonnych pełniło obowiązki administratorów, 176 – rektorów i wikariuszów samodzielnych, 671 – wikariuszów parafialnych, 719 – katechetów, 106 – duszpasterzy akademickich, 106 – duszpasterzy wczasowych i turystycznych. Wszystkich kapłanów zakonnych zaangażowanych w duszpasterstwo parafialnym było 2262.

⁶ Polska emigracja zarobkowa do Brazylii doczekała się wielu opracowań, m.in. K. Głuchowski, *Materiały do problemu osadnictwa polskiego w Brazylii*. Warszawa 1927; B. Żabko-Potopowicz, *Osadnictwo polskie w Brazylii*. Warszawa 1936; K. Groniowski, *Polska emigracja zarobkowa w Brazylii 1871-1914*, Wrocław 1972; T. Dworecki, *Zgromadzenia polonijne w Brazylii*, Warszawa 1980.

cych w zwartych grupach w wielu państwach. Na temat duszpasterstwa na emigracji pisano bardzo wiele⁷.

Chociaż rozróżnienie działalności misyjnej i działalności dla emigrantów na obczyźnie jest trudne, w niniejszym wykładzie pomijam bogatą działalność Kościoła dla emigrantów skupiając się na pracy misyjnej polskiego Kościoła. Pomimo złożonej sytuacji politycznej kraju, Kościół w Polsce na początku XX wieku wykazywał zainteresowanie misjami. Właściwej pracy misyjnej poświęcały się raczej jednostki rekrutujące się z kleru zakonnego. W misjach zagranicznych udział Polaków z każdym rokiem był coraz większy, zwłaszcza gdy w Polsce niepodległej osiedliły się zgromadzenia zakonne poświęcające się apostołstwu pogan. Na początku XX wieku polscy misjonarze pracowali na misjach najczęściej jako pomocnicy misjonarzy obcych narodowości, gdyż żadna z polskich prowincji zakonnych, oprócz zmartwychwstańców i franciszkanów, nie starała się o powierzenie misji wyłącznie dla siebie.

Po uzyskaniu przez Polskę niepodległości po I wojnie światowej rozpoczął się nowy etap zaangażowania w misyjne dzieło Kościoła powszechnego. Polscy misjonarze pracowali na misjach, w kraju zaś działali gorliwi animatorzy ruchu misyjnego. W okresie międzywojennym znaczącymi placówkami były misje: w Rodezji Północnej (Zambia), Chinach i Japonii. Szczególną troską otaczano misję w Rodezji Północnej.

Kongregacja Rozkrzewiania Wiary w 1879 roku ustanowiła misję katolicką w Dolnej Zambezi (obecnie Malawi, Zimbabwe, Zambia, Botswana); powierzono ją jezuitom. W 1881 roku pojawili się tam pierwsi jezuita z prowincji galicyjskiej. Rewolucja portugalska w 1910 roku zmusiła synów św. Ignacego do opuszczenia kraju, posiadłości kolonialnej Portugalii. Nowy rząd portugalski zerwał stosunki dyplomatyczne z Kościołem, klasztory obsadził wojskiem, a kapłanów i zakonników masowo aresztował. Polacy opuścili ten teren w 1912 roku, do tego roku pracowało tam 8 kapłanów i 7 braci zakonnych – jezuitów polskich⁸.

Rodezja Północna (Zambia) była pierwszą misją powierzoną wyłącznie polskim misjonarzom na terenie Afryki. Od 1913 roku jezuita zarządzali nią oficjalnie.

⁷ F. Bednarski, *Duszpasterstwo polskie w Anglii i Francji*, „Ateneum Kapłańskie” 58(1959), ss. 388-398; T. Kubina, *Cud wiary i polskości w Ameryce*, Częstochowa 1927; A. Nadolny, *Polonia holenderska*, „Studia Polonijne” 1(1976), ss. 109-137; L. Paszkowski, *Polacy w Australii i Oceanii 1790-1940*, Londyn 1962; S. Pyzik, *Los Polacos en la Republica Argentina y America del Sud*, Buenos Aires 1966; J. Reyman, *Dzieje duszpasterstwa polskiego nad Bosforem*, „Nasza Przyszłość” 33(1970), ss. 167-189; J. Wytrwał, *The Poles in America history and tradition*, Detroit 1969.

⁸ *Wyprawy misyjne do krajów Zambezy w południowej Afryce*, Kraków 1885, ss. 12-20; L. Grzebień SJ, *Misja polskich jezuitów w Afryce. Z okazji złotego jubileuszu*, „Pionierski Trud” Chicago 30(1962), ss. 3-6; 31(1963), ss. 3-9.

Pierwszym przełożonym misji został o. Apoloniusz Kraupa, który zmarł w 1919 r. jako ofiara choroby tropikalnej. Urząd przełożonego po nim objął o. Feliks Czarliński. W 1927 roku misja polska bardzo rozległa terytorialnie (235 tys. km² z 300 tys. tubylcami, którzy zamieszkiwali te tereny), część obszaru odstąpiła zakonnikom innych narodowości⁹. Przemianowana została na prefekturę apostolską, której przełożonym został o. Bruno Wolnik (+1960). W roku 1950 została wyniesiona do rangi wikariatu apostolskiego, a w 1959 roku przemianowana na archidiecezję Lusaka i metropolię Rodezji Północnej. Metropolitą został jezuita Adam Stanisław Kozłowiecki¹⁰. W 1928 roku w Zambii pracę podjęły siostry Służebniczki starowiejskie¹¹.

Polskich misjonarzy nie brakowało także na innych terenach Afryki. Szczególnie zasłużony w pracy wśród trędowatych na Madagaskarze był o. Jan Beyzym¹². Ksiądz Stanisław Poraj-Królikowski⁵ oblat św. Franciszka Salezego, założył 11 placówek misyjnych.

Nie zabrakło ich także w Azji, bowiem bernardyni przejęli pieczę nad misją w Sachalinie (Japonia). Jej organizatorem był o. Angellus Kowarz z zakonu Braci Mniejszych, który od roku 1910 pracował w Japonii. W 1932 roku Sachalin został pod względem misyjnym usamodzielniony i powierzony polskim bernardynom. W 1941 roku misję już jako prefekturę apostolską przekazano duchowieństwu japońskiemu; bernardyni musieli ją opuścić. W Chinach natomiast w 1929 roku misjonarze św. Wincentego à Paulo podjęli prace w Shenteh-fu i Wenchow. Byli to: 1 brat i 3 kleryków, później dołączyły siostry miłosierdzia. Do rozwoju placówki przyczynili się o. Ignacy Krause i o. Wacław Szuniewicz. W 1933 roku placówce nadano rangę prefektury apostolskiej a prefektem mianowano o. Ignacego Krause z tegoż zgromadzenia. W okręgu Hankou nawracaniem pogan zajmował się polski bernardyn o. Gerard Piotrowski, zamianowany później administratorem wikariatu apostolskiego Syberii z siedzibą w Harbinie (Mandżuria)¹³.

⁹ J. Krzyszkowski SJ, *Polska misja w Afryce*, Kraków 1923, ss. 5-6.

¹⁰ A. Kozłowiecki SJ, *Listy z misyjnego frontu*, w: L. Grzebień [red.], *Wśród Ludu Zambii*, t. 2, Kraków 1977, ss. 210; L. Grzebień SJ, *Niezwykła postać. Arcybiskup Adam Kozłowiecki*, „Misje Dzisiaj” 5(1997), s. 11.

¹¹ T. Kostyra, *Udział SS. Służebniczek NMP w pracy misyjnej w Zambii 1928-1964*, Lublin 1965, mps. w Archiwum Wydziału Teologicznego KUL.

¹² L. Grzebień SJ, *Ojciec Jan Beyzym 1850-1912. Obecny stan badań nad jego życiem i dalsze postulaty badawcze*, „Nasze Wiadomości” 2(1981), z. 1(5), ss. 14-20; tenże: *Jan Beyzym, apostoł trędowatych*, „Misje Dzisiaj” 19(2001), s. 6.

¹³ M. Szoldrski CSsR, *Dzieje misji katolickich w zarysie*, Kraków 1927, ss. 161-169. Pierwszym polskim misjonarzem, który udał się do Azji, był franciszkanin Benedykt Polak z Wrocławia, który towarzyszył Janowi di Pian Carpino w jego wyprawie do Chin w latach 1245-1247. Jego relacje z podróży są cennym źródłem informacji – M. Balwierz, *Historyczny wkład Kościoła polskiego w dzieło ewangelizacji narodów*, „Światło narodów” 8(1983), ss. 41-47.

W 1930 roku przybył do Japonii franciszkanin św. Maksymilian Kolbe, który swoich braci osadził w Nagasaki, tamże też zaczął apostołować z pomocą słowa drukowanego – wydawał w języku japońskim „Rycerza Niepokalanej”. W 6 lat od założenia misji nakład tego czasopisma sięgał 70 tys. egzemplarzy. W tamtejszej misji pracowało 5 kapłanów i 16 braci zakonnych¹⁴.

Badając zagadnienie udziału polskiego Kościoła w działalności misyjnej, trzeba także zwrócić uwagę na dzieła, które powstały poza Polską, a służyły rozwojowi misji, do których przystąpił Kościół w Polsce. Powstały one w większości z inicjatywy ludzi świeckich, a zostały przyjęte i zatwierdzone przez władzę kościelną. Były to:

1. Dzieło Rozkrzewiania Wiary założone w 1822 roku przez grupę świeckich w Lyonie; szczególną rolę odgrywała w nim Paulina Jaricot;
2. Dzieło Rozkrzewiania Wiary przystosował dla pracy z dziećmi dzieci bp Farbin de Janson w 1843 roku;
3. Od 1889 roku Stefania i Joanna Bigara zapoczątkowały pomoc seminarzystom w krajach misyjnych, tzw. Dzieło św. Piotra Apostoła;
4. W 1922 roku papież Pius XI ustanowił Papieskie Dzieło Misyjne¹⁵.

Trzy pierwsze wymienione dzieła rozwijały się dynamicznie w Polsce międzywojennej pod patronatem Unii Misyjnej, zwanej wówczas Związkiem Misyjnym Duchowieństwa. Nieoficjalnie pierwsze spotkanie diecezjalnych dyrektorów związanych z istniejącą wtedy Papieską Unią Misyjną miało miejsce w Dziedziach w dniach 5–10.07.1965 roku.

Od wybuchu II wojny światowej i w ciągu kilkunastu trudnych lat powojennych Papieskie Dzieło Misyjne (PDM) zostały zapomniane i usunięte ze świadomości Kościoła w Polsce. Dopiero bp Kazimierz Kowalski (1896–1972), jako pierwszy przewodniczący Komisji Misyjnej Episkopatu Polski, od 1967 roku zaczął zabiegać o rozwój PDM w Polsce¹⁶.

3. Aktywność misyjna Kościoła polskiego po Soborze Watykańskim II

Lata sześćdziesiąte, choć trzeba uwzględnić trudną sytuację polityczną w Polsce, nie przedstawiały się imponująco. Polska była na jednym z ostatnich miejsc, jeśli chodzi o liczbę osób pracujących na misjach. Od 1970 roku nastąpił rozwój polskiej działalności misyjnej. Reaktywowano PDM, a jego program

¹⁴ *Dzienniczek mszalny o. Maksymiliana Kolbego*, ss. 144–146; w: *Pisma o. Maksymiliana Kolbego*, t. 2, ss. 199–219.

¹⁵ Pius XI, *Motu Proprio Romanorum Pontificium* z dn. 3.05.1922 r. AAS 14(1922), ss. 321–326.

¹⁶ A. Andrzejak, *U początków ruchu misyjnego w Polsce*, Poznań 1993, s. 202.

dostosowano do warunków polskich. Zwrócono uwagę na budzenie świadomości misyjnej w diecezjach oraz pomoc materialną. Pierwsze spotkanie dyrektorów PDM miało miejsce w 1970 roku w Warszawie. Podczas 134 Konferencji Episkopatu Polski zobowiązano duchownych do odprawiania miesięcznych nabożeństw misyjnych we wszystkich kościołach i kaplicach.

Na budzenie świadomości misyjnej w diecezjach polskich ogromny wpływ wywarł papieski apel Piusa XII, który w 1957 roku ogłosił encyklikę *Fidei donum*¹⁷. Od lat sześćdziesiątych XX wieku rozpoczęły się regularne wyjazdy polskich fideidonistów¹⁸. W okresie powojennym pracę na misjach podjęło 523 polskich fideidonistów. Według danych statystycznych w 2002 roku na misjach pracowało 264 polskich fideidonistów z 38 diecezji polskich, co stanowiło 13% polskiego personelu misyjnego¹⁹. Z tej liczby 145 osób działalność misyjną prowadziło w Ameryce Południowej, 91 w Afryce, 22 w Azji, 4 w Oceanii, w Ameryce Północnej 2 osoby. Była to już dynamiczna grupa odgrywająca coraz bardziej znaczącą rolę w Kościele misyjnym²⁰. Od roku 1970 polscy misjonarze regularnie wyjeżdżali na misje. Synod biskupów, który zakończył się w Rzymie w październiku 1974 roku przypominał, że ewangelizacja potrzebuje ludzi, których ciągle brakuje, aby wypełnić obowiązek misji Kościoła. W czasie audiencji śródowej 30.10.1974 roku, papież Paweł VI przypominał w swoim przemówieniu, że ewangelizacja świata jest istotną misją Kościoła. Kościół Polski odpowiedział wówczas jak się wydaje pozytywnie na to wezwanie. Do pracy na terenach misyjnych w 1974 roku wyjechało z Polski 76 misjonarzy i misjonek, w tym: 36 księży zakonnych, 15 księży diecezjalnych, 5 kleryków zakonnych, 2 braci zakonnych i 18 sióstr zakonnych. Dla porównania do Afryki wyjechało 29, do Ameryki Południowej 23, Oceanii 14 i do Azji 10. W latach 1945–1980 na kontynencie azjatyckim pracowało 526 Polaków. Aktualnie w Azji pracuje 240 Polaków w 19 krajach, 24 diecezjach. W tej liczbie znajduje się 24 kapłanów diecezjalnych, 128 zakonników, 90 sióstr zakonnych oraz 7 osób świeckich²¹. Do najwybitniejszych misjonarzy pracujących w Azji należą m.in. br. Zenon Żebrowski OFMConv (Japonia) oraz o. Marian Żelazek SVD, pracujący w Indiach od 52 lat jako opiekun trędowa-

¹⁷ Pius XII: Encyklika *Fidei donum* z dn. 21.04.1957 r. AAS 49(1957), ss. 225-248; A. Czeczko, *Il clero polacco et il servizio missionario di sacerdoti diocesani*, Roma 1979.

¹⁸ W. Dobrzyński: *Encyklika „Fidei donum” i jej realizacja w Polsce*, Warszawa 1979 mps.

¹⁹ Zob. tabela 9: *Wykaz diecezji i liczby kapłanów fideidonistów pracujących na misjach*.

²⁰ „Misje Dzisiaj” 2(2002), s. 4.

²¹ Dane Komisji Episkopatu ds. Misji, styczeń 2003. Warto podkreślić, że dwie trzecie ludności świata mieszka na kontynencie azjatyckim. Udział polskich misjonarzy na tym kontynencie jest niewielki. Kościół tam żyjący ma świadomość wielu wyzwań. Por. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja *Ecclesia in Asia* z dnia 6 listopada 1999 r.

tych, kandydat do pokojowej nagrody Nobla w 2002 roku²². W 2002 roku w 88 krajach w 1261 placówkach na wszystkich kontynentach pracowało 1976 misjonarzy Polaków. Prowadzą zasadniczą pracę ewangelizacyjną w rozległych parafiach z licznymi mieszkańcami prowadząc szkoły, szpitale, leprozoria, więzienia, uniwersytety. To tylko niektóre obszary ich misyjnej działalności. Udział zakonów i zgromadzeń w dziele misyjnym jest znaczny.

W 2002 roku z liczby 1964 misjonarzy z Polski 1115 stanowili kapłani zakonnici. Co trzeci zakonnik w Polsce wyjeżdżał na misję²³. Polska z blisko 2 tysiącami misjonarzy znajduje się na 11 miejscu w świecie katolickim pod względem osób pracujących na misjach. Pomimo to, choć zbliżona do tamtej, liczba kapłanów pomaga w odrodzeniu się Kościoła na Wschodzie, czy służy swoją pracą w krajach zachodnich. Trzeba jednak pamiętać, że główny ciężar pomocy misjom spoczywa na zakonach i zgromadzeniach. Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej podaje bardzo mało danych na temat udziału Kościoła polskiego w dziele misyjnym²⁴. Np. liczba polskich misjonarzy pracujących na poszczególnych kontynentach w 1997 roku: Afryka – 886, Azja – 182, Ameryka Łacińska – 739, Oceania – 69.

Trzeba jednak pamiętać, że aktywności misyjnej nie można powierzyć wąskiej grupie specjalistów, że wymaga ona zaangażowania wszystkich członków Ludu Bożego²⁵. Papież Jan Paweł II przypomniał w 1998 roku, iż Kościół w Polsce miał i ma swój wielki wkład w dzieło misyjne. Powiedział wtedy do polskich biskupów: „Chciałbym tu wyrazić wam podziękowanie za wielkoduszne zaangażowanie na rzecz misji. W takiej postawie wyraża się [...] odpowiedzialność za ewangelizację świata, bowiem sprawa działalności misyjnej jest najważniejszym i najświętszym zadaniem Kościoła, jak czytamy w soborowym dekreście *Ad gentes* (por. n. 29). Zwracają się do mnie bardzo często biskupi z różnych stron świata z prośbą o misjonarzy z Polski. Kładę więc wam na sercu tę sprawę. Zachęcajcie swoje wspólnoty, aby hojnie otwierały się na działalność misyjną Kościoła we współczesnym świecie. Nic bowiem tak nie dynamizuje życia kościelnego i nie przyczynia się do budzenia powołań, jak dawanie głosicieli Chrystusa ludziom, którzy nie znają Jego nauki”²⁶. Rozważając zagadnienie pomocy misjom należy uwzględnić wolę papieża, który wskazuje pewne formy i metody tej pomocy. Po Soborze

²² A. Halemba, *Z Ewangelią w Azji*, „Misje dzisiaj” 2(2003), s. 4.

²³ „Misje Dzisiaj” 3(2002), s. 4.

²⁴ „Wiadomości KAI” 2000 r. – brak wzmianek o działalności misyjnej Kościoła w Polsce.

²⁵ Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”* 2001 nr 40; Jan Paweł II, *Dzieło ewangelizacji łaską i obowiązkiem całego Kościoła. Orędzie na światowy Dzień Misyjny 1997*, „L'Osservatore Romano” 8-9(1997), ss. 4-5.

²⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów polskich z dnia 2.02.1998 r.*

Watykańskim II misji nie można pojmować jako „eksport” ludzi i środków w celu spieszenia z pomocą biednym poganom. Misje nie kojarzą się już z kolonizacją, dominacją. Nie przynoszą z zewnątrz „nowej cywilizacji”. Misje są przejawem życia Kościoła, wspólnoty otwartej bez granic. Wymagają nie tylko pomocy, ale współuczestnictwa w przepowiadaniu Ewangelii. Gdy chodzi o pomoc materialną, trzeba poddać rewizji najpierw własny styl życia. Misje wymagają nie tylko pomocy, ale współuczestnictwa w przepowiadaniu i miłości względem ubogich²⁷.

Oprócz pracy misyjnej na zewnątrz, Kościół w Polsce podejmował różne akcje, które przyczyniały się do formacji misyjnej katolików, były to m.in.:

A. Kongresy misyjne dla dorosłych

- I. Krajowy Kongres Misyjny odbył się w dniach 13–14.09.1938 roku w Poznaniu pod hasłem: „Polska odrodzona misjom”.
- II. Krajowy Kongres Misyjny miał miejsce w Częstochowie w dniach 16–18.10.1992 roku pod hasłem: „Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana” (R. Mis. 11).
- III. Krajowy Kongres Misyjny w Polsce miał miejsce w Częstochowie w 1999 r. pod hasłem: „Misje odnawiają Kościół” (R Mis 2).

B. Kongresy misyjne dla dzieci

- II. Krajowy Kongres Misyjny dzieci miał miejsce w Częstochowie. Rozpoczął się 30.05.1998 roku pod hasłem: „Pokój i miłość wszystkim dzieciom świata”. Uczestniczyło w nim ponad 30 tys. dzieci z Polski, Litwy, Ukrainy.
- III. Krajowy Kongres Misyjny Dzieci odbył się 1.06.2000 r. w Częstochowie.

C. Ogólnopolski Kongres Misyjny Młodych, zorganizowany w dniach 1–2.05.1999 r. we Wrocławiu, zapoczątkował odpowiedź młodych na przypomnienie Jana Pawła II o budzeniu powołań misyjnych (R Mis 84). Młodzi wspólnie z misjonarzami 20 zgromadzeń pracujących na misjach przeżywali troski i nadzieje misjonarzy.

D. Papieskie Dzieła Misyjne z siedzibą w Warszawie posiadają swoje ośrodki diecezjalne. Każda diecezja ma dyrektora PDM, który jest powoływany przez ordynariusza diecezji. Wspomniani dyrektorzy spotykają się dwa razy w roku, w okresie zimowym i jesiennym²⁸.

E. Prasa misyjna: „Misje Dzisiaj”, „Świat Misyjny”, „Światło Narodów”, „Misjonarz”, „Misyjne drogi”, „Papieskie intencje misyjne”.

²⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Missio* nr 81.

²⁸ Pius XI w 1922 r. ustanowił PDM. W Polsce przywrócono ich działalność w 1970 r. W tym samym roku bp Jan Wosiński mianowany został przez Stolicę Apostolską dyrektorem krajowym PDM.

F. Pisma o tematyce misyjnej wydawane przez niektóre diecezje, np. „Idźcie na cały świat” archidiecezji krakowskiej, czy „Głosie Ewangelii” (diecezji tarnowskiej).

G. Tydzień misyjny obchodzony w Polsce od 1967 roku. Od 1970 roku przywrócono struktury Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary (PDRW). Tydzień misyjny stał się jego uprzywilejowanym dziełem.

H. Niedziela misyjna ustanowiona przez Piusa XI jako przedostatnia niedziela października²⁹.

4. Pomoc materialna polskim misjom

Oprócz wspomnianej pomocy personalnej należy podkreślić także działania na rzecz pomocy materialnej. Powstał Komitet Pomocy Polskim Misjom. Jego początek datuje się na rok 1974. Założycielem pierwszej zorganizowanej komórki Komitetu był Jan Wasażnik. Pod wpływem lektury listów karmelitanek z Burudni ogłoszonych w ukazującym się w Polsce „Tygodniku Powszechnym” zainicjował on wraz z grupą wiernych w parafii św. Jacka Odrowąza w Ottawie, Kanada, akcję niesienia pomocy polskim misjonarzom pracującym w różnych zakątkach świata, a nie mającym wówczas żadnego wsparcia finansowego. Oficjalne ukonstytuowanie się Komitetu nastąpiło w listopadzie 1981 roku, natomiast zatwierdzeni statusu organizacji charytatywnej uzyskał w 1982 roku. Organem umożliwiającym kontakt między misjami a ofiarami stał się kwartalnik „Z pomocą”. Oprócz zbierania funduszy prace Komitetu obejmowały organizowanie wysyłki leków i sprzętu medycznego. Od początku swego istnienia do końca 1997 roku Komitet wysłał pomoc wartości około 600 tys. dolarów kanadyjskich. Członkowie Komitetu oraz osoby wspomagające pracują na rzecz Komitetu bez wynagrodzenia. Jest to ich wkład w niesienie pomocy misjom.

Inną instytucją pomagającą jest MIVA – instytucja w Austrii, która od 50 lat pomaga misjonarzom w zakupie środków transportu: samochodów terenowych, łodzi, motocykli, rowerów, słoni i wołów. W 2000 roku w Polsce rozpoczęła działalność MIVA Polska, która zajmuje się pomocą w uzyskaniu środków transportu dla polskich misjonarzy.

Wspomniane instytucje są podane jako przykłady pomocy misjom.

5. Zakończenie

U schyłku XX wieku polscy misjonarze znajdują się w czołówce pod względem liczebności w stosunku do innych narodów. Zauważyć także należy, że od roku 1974 liczba polskich misjonarzy zwiększyła się dokładnie o tysiąc osób.

²⁹ Reskrypt Św. Kongregacji Rytów „Il consiglio superiore” z dn. 14.04.1926 r. AAS 19(1927), ss. 23-24.

Wówczas na misjach pracowało 887 misjonarzy. Na taki stan niewątpliwie miał wpływ pontyfikat Jana Pawła II. Charakterystyczną rzeczą polskich misjonarzy jest ich przeciętny młody wiek w przeciwieństwie do misjonarzy krajów zachodnich. Polscy misjonarze na ogół odznaczają się gorliwością w pracy, posiadają coś z ducha pionierskiego, co jest bardzo istotne w pracy misyjnej. Wkład polskiego Kościoła w misje w ostatnim dwudziestolecu jest znaczący. Od strony jakościowej polscy misjonarze są przygotowani w miarę dobrze, chociaż ciągle nie docenia się w polskich seminariach duchownych misjologii. Wielu polskich misjonarzy przydzielonych jest misjom prowadzonym przez zakony czy zgromadzenia mające swoje centra poza Polską. Polacy jako misjonarze, zyskują sobie uznanie miejscowych episkopatów, a udział Polski w dziele misyjnym wydaje się dobrze świadczyć o autentyczności polskiego Kościoła.

Podsumowując należy stwierdzić, że w Kościele polskim duchowni odpowiadają na usilne prośby papieża o pomoc Kościołowi w zakresie misji. O wiele bardziej skomplikowana wydaje się odpowiedź ludzi świeckich, którzy nie mają pełnej świadomości misyjnej, a w przypadku wyrażonej woli pomocy misjom, nie posiadają żadnego oparcia prawnego-strukturalnego. Należy także podkreślić, że wielu polskich misjonarzy poniosło śmierć, jedni śmierć męczeńską, inni przez nieszczęśliwe wypadki, ukąszenia owadów, choroby spowodowane klimatem i z innych przyczyn. Dla przykładu w Afryce w 1999 roku zginęło 17 kapłanów, 8 siostr zakonnych, 4 seminarzystów i 2 osoby świeckie.

Aneks

Dane statystyczne dotyczące pracy polskich misjonarzy

Tabela 1:

Misjonarze polscy w Ameryce Łacińskiej w latach 1973–1978

Nazwa	1973	1974	1975	1976	1977	1978
Księża diecezjalni	13	15	2	13	8	9
Księża zakonnici	40	36	48	34	22	54
Bracia	1	2	-	3	1	1
Siostry	28	18	10	37	22	25
Misj. świeccy	-	-	1	3	-	-
Razem	82	71	61	90	53	89

Tabela 2

Misjonarze polscy w Ameryce łacińskiej w latach 1991–1998

Nazwa	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998
Księża diecezjalni	110	112	113	113	114	129	136	139
Księża zakonni	406	425	424	435	445	440	454	460
Bracia	17	18	16	16	13	12	11	13
Siostry	93	99	114	114	120	128	131	145
Misjonarze świeccy	6	5	5	5	5	7	7	8
Razem	632	659	672	683	697	716	739	765

Tabela 3

Męskie zakony i zgromadzenia zakonne polskie w Ameryce łacińskiej w latach 1991–1997

Zgromadzenie	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997
Bernardyni	5	5	6	5	5	4	5
Chrystusowcy	38	36	35	39	37	40	39
Cystersi	1	1	1	1	1	1	1
Franciszkanie	49	53	51	52	54	54	56
Jezuici	3	3	3	4	3	4	4
Kapucyni	10	10	9	7	6	6	7
Karmelici	0	0	1	1	0	5	7
Marianie	13	14	14	15	15	15	16
Michalici	18	18	20	23	21	24	23
Misjonarze C.M.	19	19	19	19	19	18	18
Misjonarze Ducha Św.	0	1	1	1	2	2	2
Misjonarze Św. Rodziny	8	8	8	7	7	6	6
Oblaci OMI	6	6	6	7	6	5	5
Oblaci św. Józefa	2	2	3	3	5	4	3
Oratorianie	1	1	1	1	1	1	1
Orioniści	3	3	2	1	1	0	0
Pallotyni	17	17	16	17	18	18	26
Redemptoryści	57	59	59	59	70	69	71
Saletyni	2	2	0	0	0	0	0
Salezjanie	33	38	35	34	35	34	34
Salwatorianie	0	2	2	2	3	3	3
Werbisci	107	113	118	122	124	114	114
Zmartwychwstańcy	14	14	14	15	12	13	13
Razem	406	425	424	435	445	440	454

Kościół w Polsce wobec wyzwań misyjnych w XX wieku

Tabela 4

Misjonarze z diecezji polskich w Ameryce Łacińskiej w latach 1991–1997

Diecezja	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997
Białostocka	6	5	4	2	3	4	4
Częstochowska	-	-	-	1	1	1	1
Drohiczyńska	5	5	5	5	5	5	5
Elbląska	-	-	1	1	-	-	2
Elcka	-	-	-	-	-	-	-
Gdańska	-	-	-	-	-	2	2
Gliwicka	-	-	2	2	2	2	2
Gnieźnieńska	5	6	6	6	7	7	7
Kaliska	-	-	-	-	-	1	1
Katowicka	7	6	7	6	6	6	6
Kielecka	1	1	1	-	-	-	-
Koszalińska-Kołobrzeska	-	-	-	-	-	1	1
Krakowska	7	8	7	5	3	5	6
Lubelska	2	1	1	3	3	3	3
Łomżyńska	12	12	8	3	4	4	5
Łódzka	1	1	1	1	2	2	2
Opolska	10	11	11	9	5	6	6
Pelplińska	5	5	5	4	3	3	3
Płocka	1	1	3	4	4	5	5
Poznańska	3	3	3	3	3	4	3
Przemyska	5	4	2	2	2	2	1
Rzeszowska	-	-	4	4	4	6	6
Sandomierska	2	2	2	-	-	-	-
Siedlecka	7	6	6	6	6	6	6
Tarnowska	8	11	13	13	17	20	19
Warmińska	8	7	6	6	5	5	5
Warszawska	2	2	2	2	3	3	3
Warszawsko-Praska	-	-	-	-	-	-	1
Włocławska	5	5	5	-	-	-	-
Wrocławska	5	6	6	6	6	6	7
Zielonogórska-Gorzowska	2	2	2	1	1	1	2
Razem	109	110	113	113	114	129	136

Źródło: „Biuletyn Komisji Misyjnej” z lat 1991–1997

Tabela 5

Liczba polskich misjonarzy pracujących na poszczególnych kontynentach w latach 1941–1969

Kontynent	Razem	Fideidoniści	Osoby świeckie	Siostry zakonne	Zakonnicy
Afryka	183	4	5	82	92
Ameryka Płd. i Śr.	295	30	2	76	187
Ameryka Płn.	3	0	0	0	3
Azja	148	3	0	91	54
Oceania	17	0	0	3	14
Łącznie	646	37	7	252	350

Tabela 6

Liczba polskich misjonarzy pracujących na poszczególnych kontynentach w latach 1970–1980

Kontynent	Razem	Fideidoniści	Osoby świeckie	Siostry zakonne	Zakonnicy
Afryka	514	67	7	200	240
Ameryka Płd. i Śr.	510	83	3	99	325
Ameryka Płn.	6	0	0	0	6
Azja	132	1	0	55	76
Oceania	41	4	0	8	29
Łącznie	1203	155	10	362	676

Tabela 7

Liczba polskich misjonarzy pracujących na poszczególnych kontynentach w latach 1981–1991

Kontynent	Razem	Fideidoniści	Osoby świeckie	Siostry zakonne	Zakonnicy
Afryka	1235	179	27	412	617
Ameryka Płd. i Śr.	892	162	8	161	561
Ameryka Płn.	23	1	0	3	19
Azja	221	4	1	77	139
Oceania	85	9	1	13	62
Łącznie	2456	355	37	666	1398

Tabela 8

Liczba polskich misjonarzy pracujących na poszczególnych kontynentach w latach 1992–2002

Kontynent	Razem	Fideidoniści	Osoby świeckie	Siostry zakonne	Zakonnicy
Afryka	1623	203	48	578	794
Ameryka Płd. i Śr.	1123	233	18	210	662
Ameryka Płn.	51	2	0	11	38
Azja	221	33	8	141	205
Oceania	85	7	6	14	86
Łącznie	3297	478	80	954	1785

Źródło: Dane statystyczne Komisji Episkopatu ds. Misji, Warszawa, 16 stycznia 2003 roku.

Lp.	Diecezja	1974	1988	1994	2001
1	Tarnowska		37	33	52
2	Gnieźnieńska	3	21	14	18
3	Opolska		14	19	16
4	Krakowska	3	11	11	15
5	Katowicka	3	-	17	14
6	Łomżyńska		7	4	15
7	Przemyska		12	7	13
8	Lubelska		8	9	9
9	Poznańska	2	9	9	8
10	Rzeszowska		9	6	8
11	Pelplińska		8	7	8
12	Płocka		6	5	7
13	Gdańska		6	2	7
14	Kielecka		3	4	7
15	Częstochowska		7	4	6
16	Warmińska		6	9	6
17	Drohiczyńska		6	5	5
18	Radomska		6	-	5
19	Siedlecka		6	7	5
20	Łódzka	1	4	2	5
21	Warszawska		4	7	5
22	Wrocławska	2	7	6	5
23	Koszalińska-Kołobrzeska		4	3	4
24	Białostocka	1	9	4	3
25	Bielsko-Żywiecka	x	3	-	3
26	Elbląska		3	1	3
27	Zielonogórsko-Gorzowska		4	2	3
28	Gliwicka	-	3	2	2
29	Kaliska	-	1	-	2
30	Legnicka	-	-	-	2
31	Sosnowiecka	-	1	-	2
32	Sandomierska		3	1	1
33	Łowicka	-	2	2	1
34	Toruńska	-	2	2	1
35	Elcka	-	1	-	1
36	Włocławska		-	3	1
37	Zamojsko-Lubaczowska	-	-	-	1
38	Warszawsko-Praska	-	1	-	-

Tabela 9

Kapłani fideidoniści pracujący
na misjach (1974–2001)

Źródło: „Misje Dzisiaj” 1998,
„Misje Dzisiaj” 2002, nr 3, s. 5;
Komisja Misyjna Episkopatu
Polski, styczeń 2002 r.;
Pismo Okólne Sekretariatu
Episkopatu Polski
nr 10, ss. 11–12.

Tabela 10

Liczba polskich siostr zakonnych w Ameryce Łacińskiej w latach 1991–1997

Zgromadzenie	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997
Adoratorki Krwi Chrystusa	0	1	1	0	0	0	0
Albertynki	1	0	4	5	5	6	10
Benedyktynki	4	6	7	6	6	8	8
Córki Bożej Miłości	0	3	4	4	5	5	5
Córki Najcz. Serca NMP	0	0	4	4	6	7	7
Dominikanki	4	3	3	2	2	2	2
Elżbietanki	5	5	6	6	6	5	7
Franciszkanki Misjonarki	1	0	3	3	5	8	9
Franciszkanki Rodz. Maryi	1	1	1	1	1	1	1
Józefitki	7	7	6	7	7	8	8
Misj. Krzyża Kościoła	0	0	0	1	1	1	1
Salezjanki	4	4	4	3	3	3	3
Sercanki	7	8	8	8	9	10	10
Sługi Jezusa	0	0	0	4	4	5	5
Służebnice Ducha Świętego	18	20	21	21	22	23	20
Służebniczki BDNP	11	11	12	13	12	12	11
Służebniczki NMP (Storow.)	3	3	3	3	3	2	2
Służebniczki Niepok. Poczęcia	6	6	6	4	4	4	4
Szarytki	4	4	4	5	5	5	5
Urszulanki S.J.K.	14	14	14	11	11	10	10
Urszulanki U.R.	3	3	3	3	3	3	3
Razem	93	99	114	114	120	128	131

Źródło: Biuletyn Komisji Misyjnej z lat 1991–1999.

Summary

Zdzisław Gogola, OFMConv PAT Krakow

Church in Poland in Relation to missionary Challenges of the 20th Century

This article presents a very short summary of the contribution of the Polish Church in the development of world mission in the 20th century. The mission activity of the Polish Church was presented on the background of political conditions in 20th century in Poland in two stages: prior to Vatican Council II and after Vatican Council II. Besides, the additional issues of help of different orga-

nizations for the missions were discussed. The conclusions coming to mind after analysis of the source materials is the fact that in the 20th century primarily men's and women's religious communities undertook the monumental task of evangelization on many continents. The greatest activity of Polish the church for the cause of missions took place in the years 1980–2000. In this period the number of Polish missionaries doubled. Without a doubt the major cause was the choice of a Pole for the papacy. The main characteristic of Polish missionaries, in contrast to missionaries from Western countries, is their young age. In addition, they have something of a pioneer spirit. This article is augmented by an appendix, that in tables and numbers shows contributions of the Polish Church in missionary works across all the continents.

FRANCISZKANIZM

Norbert M. Siwiński OFMConv

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 12(2003)

ANIOŁ JAKO POŚREDNIK POMIĘDZY BOGIEM A CZŁOWIEKIEM W OPISIE TRZYNASTOWIECZNYCH HAGIOGRAFÓW ŚW. FRANCISZKA

Trzynasty wiek stanowi historyczne tło wydarzeń opisanych na kartach *źródeł franciszkańskich*, czyli pierwszych hagiografii św. Franciszka. Liczne dokumenty, jakie wchodzą w skład tego zbioru, ukazują nie tylko mniej lub bardziej obiektywny opis życia Zakonodawcy z Asyżu; jest to również czytelne świadectwo ówczesnego spojrzenia na otaczający świat. W tej perspektywie treść *fontes franciscani*¹ stanowią niewątpliwy materiał poszukiwań teologicznych.

Przedmiotem niniejszych rozważań jest obraz duchów czystych – aniołów, jako pośredników, których obecność i działalność została nieodłącznie wpisana w życie św. Franciszka i jego pierwszych towarzyszy. Warto zauważyć na samym wstępie, że wraz z niewątpliwie bogatą narracją, *źródła franciszkańskie* dążą do uporządkowania przedstawianych treści. Syntetyczne przedstawienie

¹ Dziś spotykamy się z różnymi ustaleniami dotyczącymi zawartości *fontes franciscani*. Autor niniejszego opracowania korzysta z edycji polskiej (S.C. Kafel [red.], *Wczesne Źródła Franciszkańskie*, t. 1-2, Warszawa 1981; dalej: WŻF I, WŻF II) oraz łacińskiej: *Fontes franciscani* a cura di E. Menestò, S. Brufani, Assisi 1995 (dalej: FF).

Dodatkowo nie można zapomnieć o tym, że ów bogaty zbiór nie jest dziś kompletny: „Na przestrzeni wieków zaginęło lub uległo zniszczeniu wiele manuskryptów, zawierających całe biografie świętego lub ich fragmenty” – M. Sykula, *Najstarsze hagiografie Świętego Franciszka jako szczególny przykład hagiografii XIII wieku*, „Lignum Vitae” 3(2002), s. 17.

obecnego tam opisu pośrednictwa anielskiego jest więc zadaniem możliwym, wymagającym jednak zastosowania określonej metody historycznej. Pozwoli ona na ukazanie prezentowanych zagadnień na tle zarysu dotychczasowej angelologii, ze szczególnym uwzględnieniem nauki współczesnego niektórym hagiografom św. Bonawentury – jednego z autorów *fontes*, a jednocześnie mistrza teologii uprawianej we wspólnocie braci mniejszych.

Struktura artykułu obejmuje dwa nurty relacji Boga i człowieka, uwzględniające obecność aniołów: nurt zstępujący, a więc przekaz woli Bożej i sprawowanie opieki nad ludźmi oraz nurt wstępujący, akcentujący przekazywane wzorce świętości oraz kult duchów.

1. Przekaz woli Bożej

Udział duchów czystych w uświęcaniu człowieka jest tematem pojawiającym się już na stronach biblijnych ksiąg². Teologia patrystyczna podążyła śladem myśli, zarysowanej w *Liście do Hebrajczyków*, gdzie św. Paweł naucza: *Czyż nie są oni duchami, posyłanymi na pomoc dla tych, którzy mają osiąść zbawienie* (Hbr 1,14). Ojcowie Kościoła nauczali o licznych zadaniach, powierzonych aniołom przez Boga. Ich wypełnianie decyduje o wzroście wspólnoty wierzących w Chrystusa³.

Powszechnym jest wspomnianie o uskrzydłonych posłańcach⁴, pośredniczących pomiędzy Bogiem a człowiekiem⁵, których zadania zostały określone

² Por. E. Testa, *La fede negli angeli*, „Euntes docete” (1993), s. 12: „[...] non è sempre facile estrarre dalla Bibbia il contenuto genuino della Rivelazione. Di certo sappiamo che l'angelologia biblica è subordinata al piano salvifico di Dio e alla cristologia”. Por. także P. Claude, *Note sugli angeli*, Milano 1959, ss. 170-171; J. Feiner, M. Löhrer [red.], *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, t. II/2, Brescia 1970, ss. 774-775; B. Marconcini, A. Amato, C. Rocchetta, M. Fiori, *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*, Bologna 1991, ss. 48-49; R. Lavatori, *Gli angeli*, Genova 2001, ss. 44-45.

³ Por. M. Flick, Z. Alszegehy, *Il creatore. L'inizio della salvezza*, Firenze 1964, s. 681. W *Pasterzu Hermasa* odnajdujemy więc słowa tajemniczej postaci, nazwanej tam Aniołem Pokuty: *Ja mam pieczę nad pokutą i wszystkim, którzy się nawracają, daję zrozumienie* (por. Hermas, *Pasterz*, XXX(2)1,2, w: *Pierwsi Świadkowie, Ojcowie Żywi*, t. VIII, tł. A. Świderkówna, b.m.w. 1988, s. 271), w innym miejscu tego mistycznego dzieła autor wspomina o prawie nadanym za pośrednictwem duchów, które wkładają polecenia Boże w usta wierzących (por. Tamże, LVIX (3), 3, s. 296).

⁴ Por. św. Justyn, *Oto Panna pocznie*, w: S.C. Napiórkowski [red.], *Teksty o Matce Bożej (Beatam me dicent)*, t. 1, *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, tł. W. Kania, Niepokalanów 1981, (dalej: TMB1), s. 23; św. Efreem Syryjczyk, *Pieśń o Ewie i Maryi*, TMB1, ss. 42-43; *Akatyst*, 1, TMB1, s. 266; św. Jan Kasjan, *O Wcieleniu Pańskim*, w: S.C. Napiórkowski [red.], *Teksty o Matce Bożej (Beatam me dicent)*, t. 2, *Ojcowie Kościoła łacińscy*, tł. W. Eborowicz, W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 128; M. Korczyński, *Teologia kosmiczna w pismach Pseudo Dionizego Areopagity*, Radom 1997, s. 14.

⁵ W epoce patrystycznej rozpatrywano pośrednictwo anielskie osadzone w perspektywie chrystologicznej - por. M. Dzielska, *Porządek anielski w „Hierarchii niebiańskiej” Pseudo-Dionizego Areopagity*, w: H. Oleschko [red.] *Księga o aniołach*, Kraków 2002 (dalej: KA),

już przy stworzeniu⁶. Orygenes naucza o współuczestnictwie niebian w dziele ewangelizacji świata⁷, wskutek czego sam świat potrzebuje ich obecności i posługi⁸. Augustyn zaś powiada, iż *zwiastują ludziom to, czego ludzie nie znają*⁹, bowiem sam Bóg przemawia przez nich do ludzkości¹⁰, wysyłając ich w celu głoszenia Ewangelii Chrystusowej¹¹.

W tej perspektywie nie dziwią wyraźne adnotacje o posłudze aniołów na rzecz wspólnoty ludzkiej, jakie są obecne na kartach trzynastowiecznych materiałów biograficznych. W biografiach Franciszka, na pierwszym miejscu należałoby przytoczyć scenę stygmatyzacji z udziałem Serafina¹², którego przebóstwiająca, ogniśta siła oczyściła, oświeciła i rozpałała zakonnika¹³. Należy tu przypomnieć, iż biografie, w stosunku do niebieskiego zwiastuna, używają sformułowania *missus est*, co znaczy *został posłany*, wskazując na fakt misji anielskiej, polegającej na przekazaniu wobec ludzi zarządzeń samego Boga¹⁴. Choć sam anioł nie był ukrzyżowany, jego misja nauczyła Franciszka jak być *pochodnią miłości*¹⁵. Wyciśnięte na ciele znaki cierpienia Boga stały się przyczyną wielu nadzwyczajnych wydarzeń, potwierdzanych przez kronikarzy. Opis licznych cudów, dokonanych mocą Chrystusowych stygmatów, wyciśniętych na ciele Franciszka, odnajdujemy

s. 129: „Tajemnica wcielenia Jezusa została najpierw objawiona aniołom, a za ich pośrednictwem ta łaska przyszła na nas. Przez aniołów zostało nadane nam Prawo, oni czuwali nad postępowaniem proroków, udzielali im widzeń, przekazywali im boskie przepowiednie. Teofanie, których doznawali pewni święci, były zawsze dziełem aniołów – tworzonymi przez nich tylko pewnymi podobiznami Boga – bo Boga w Jego nieodgadnionej naturze, jakakolwiek by ona nie była «nikt nigdy nie widział i nigdy nie zobaczy» ani anioł ani człowiek”.

⁶ Por. R. Lavatori, *Gli angeli*, s. 79.

⁷ Por. Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, 11, 4, w: W. Myszor, E. Stanula, [red.], *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, (dalej: PSP), t. 34, z. 1-2, Warszawa 1986, ss. 105-106.

⁸ Por. Tamże, 14, 2, s. 144.

⁹ Por. św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, Warszawa 1986 (dalej: EnPs), 78,1, PSP, 40, s. 3.

¹⁰ Por. Tenże, EnPs 104, 9, PSP, t. 41, s. 79.

¹¹ Por. Tenże, EnPs 103(2), 4, PSP, t. 41, s. 25.

¹² Autor pomija tutaj wątki szczegółowe dotyczące wydarzeń z Góry Alwerni. Dokładna analiza scen stygmatyzacji, z uwzględnieniem motywów angelologicznych, dokonana została na innym miejscu - por. N.M. Siwiński, *Scena stygmatyzacji jako przykład angelofanii według opisu trzynastowiecznych hagiografów świętego Franciszka z Asyżu*, „Lignum Vitae” 3(2002), ss. 81-82.

¹³ Por. św. Bonawentura, *Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu*, WŻF I, ss. 237-334 (dalej: 1B), XIII, 7.

¹⁴ Por. św. Bonawentura, *Mowy o naszym świętym Ojcu Franciszku*, WŻF I, ss. 363-413 (dalej: 3B), 4, 2.

¹⁵ Por. Tamże: „Czyż mówią, że Serafin był ukrzyżowany? Nie, ale Serafin jest duchem nazwanym tak od żaru, co oznacza, że św. Franciszek był pochodnią miłości, gdy Serafin został doń wysłany”.

w *Traktacie* brata Tomasza z Celano¹⁶, obydwu *Życiorysach* autorstwa św. Bonawentury¹⁷, jak również w *Liber de laudibus* Bernardyna z Bessy¹⁸ i innych miejscach biograficznych zapisów. Nic dziwnego, że przedstawiany w scenie stygmatyzacji anioł dysponuje, jako przedstawiciel chóru serafinów, sześcioma skrzydłami, co miało symbolizować doskonałość i pełnię¹⁹. W ten sposób, za pośrednictwem anielskim, zostało przekazane dobro dla wiernych a stygmatyk z Alwerni stanowi kolejny „element” w łańcuchu jego przekazywania. Wspomnienie misji Archaniola Gabriela, jaką wypełniał wobec Maryi w Nazarecie²⁰ otwiera opis działalności aniołów na rzecz człowieka.

Aktywność anielska, według nauki św. Bonawentury, dotyczy jednak nie tylko pośrednictwa, ale i wykonywania Bożych zrządeń dla świata. Z udziałem aniołów dokonuje się przekazanie przywilejów dla całego zakonu²¹, nauka życia doskonalszego i ekstatycznej modlitwy²², jak również wiele innych nadnaturalnych doświadczeń, których wspomnienie odnaleźć można w analizowanych tekstach²³. W swych pismach Doktor Seraficki poddaje analizie pośrednictwo anielskie pomiędzy Stwórcą a stworzeniem, dokonujące się w porządku łaski²⁴,

¹⁶ WZF I, s. 199n.

¹⁷ Por. św. Bonawentura, *Życiorys mniejszy św. Franciszka z Asyżu*, WZF I, ss. 337-361, (dalej jako: 2B). Por. także: 1B XIII, 5.6.7.

¹⁸ Por. Bernardi de Bessa *Liber de laudibus b. Francisci*, FF, ss. 1253-1296 (dalej: BBes), 9, którego cały rozdział zatytułowany jest: „De quibusdam miraculis, et primo de contractis erectis”.

¹⁹ O sześciu skrzydłach Źródła wspominają w wielu miejscach – por. br. Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy św. Franciszka z Asyżu*, WZF I, ss. 23-90 (dalej jako: 1C), 94. 114; 3C 4; 1B XIII, 3; 2B VI, 1; 3B 2,3; *Relacja trzech towarzyszy*, WZF II, ss. 19-51 (dalej: 3T), VIII, 69; tłumaczenie istoty sześciu skrzydeł serafickich – por. 1B XIII, 10; alegoria skrzydeł Serafina – por. 1C 114; postać Chrystusa jako Serafina – por. 1B XIII, 3; 2B VI, 2. Por. także: św. Bonawentura, *Sześć skrzydeł serafina*, w: Św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984 (dalej: PAM), s. 85.

²⁰ Por. *Rozważania wieczorne*, w: św. Bonawentura, *Mowy o naszym świętym Ojcu Franciszku*, WZF I, ss. 363-413 (dalej: 3B Rw): „A któż był z Błogosławioną Dziewicą, kiedy Anioł powiedział jej: «Bądź pozdrowiona, Maryjo, łaski pełna?»”.

²¹ Por. *Zwierciadło doskonałości*, WZF II, ss. 180-264 (dalej: Zw), LXXIX: „Błogosławiony Franciszek mawiał, że otrzymał od Pana za pośrednictwem anioła te cztery przywileje, a mianowicie: zakon i ideał życia Braci Mniejszych będzie istniał aż do dnia sądu, że nikt umyślnie prześladowający zakon długo żyć nie będzie, że nikt zły, chcący prowadzić w zakonie złe życie nie będzie mógł długo w nim pozostać, a także każdy, kto sercem umiluje zakon, jakimkolwiek byłby grzesznikiem, to jednak dostąpi miłosierdzia”.

²² Por. 3B Rw: Aniołowie unosili go [Franciszka] w powietrze [...] Tego rodzaju dar jest udzielony tylko człowiekowi uduchowionemu”.

²³ Np. reminiscencje anielskich cudów – por. 3B 2, 2; 3, 2; Franciszek, w czynieniu cudów, ułożony został z Aniołem Pańskim – por. 1B XII, 12.

²⁴ Por. św. Bonawentura, *Commentarius in II librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (dalej: II Sent.), d. 10, a. 2, q. 2 (II, ss. 264-267). Przykładowy zapis „II, 264ab” oznacza tekst

nauczając o możliwości ingerowania duchów w życie człowieka, ale jedynie na płaszczyźnie natchnień i duchowych poruszeń²⁵.

Pomimo niewątpliwego ograniczenia zainteresowań autorów hagiografii interwencjami niebiańskimi tylko do osoby Franciszka, wyodrębnić można również swoistą pedagogikę zawartą w angelofaniach. Aniołowie bowiem odegrali konkretną rolę w kształtowaniu świętości Biedaka z Asyżu. *Pod wpływem dotknięcia świętej ręki, która miała w sobie żar serafickiego ognia ustalo zimno, a ogarnęło go ciepło wewnętrzne i zewnętrzne*²⁶. Jest to opis uzdrowienia, dokonanego ręką Franciszka, naznaczoną wcześniej stygmatami. Ów fakt mógł stanowić nie tylko świadectwo prawdziwości ran, ale również umocnienie dla samego świętego i uwiarygodnienie jego spotkania z Serafinem.

W analizowanych materiałach źródłowych niniejszej pracy spotykamy istotne przesłanki, które wskazują na wiarę biografów w urzeczywistnianie się anielskiej misji względem ludzi. Aniołowie, płonący *dziwnym ogniem*, są zdolni osiągnąć swą miłością i rozpaćić nią dusze wybranych²⁷, unoszą dusze ku Bogu, przeszywając niektórych ludzi żarem gorliwości o zbawienie innych²⁸.

zamieszczony w tomie 2, na s. 264 (kolumna ab) krytycznego wydania pism św. Bonawentury: *S. Bonaventurae Opera omnia iussu et auctoritate Rmi. P. David Fleming a Portu Romanito totius Ordinis Minorum S.P. Francisci Ministri Generalis edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emendata anecdolis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata*, t. 1-10, Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam ex Typographia Collegii S. Bonaventurae 1882-1902.

²⁵ Por. In II Sent., d. 10, a. 2, q. 1 (II, 263b): „Angeli boni affectum nostrum inflammant, non principaliter efficiendo, sed excitando et adiuuando”. W swym kaznodziejstwie używa niezwykle plastycznych obrazów, dążąc do ukazania obecności niebieskich sług pomiędzy ludźmi w celu przekazania im Jego pouczeń. W tym celu mówi o Bożych posłańcach (por. św. Bonawentura, *Sermones de Sanctis Angelis* (dalej: De Ang.), s. 5 (IX, 622a): „Angeli sunt nuntii Dei, quia tanta certitudine cognoscunt veritatem divinam, ut nec falli possunt, nec fallere; ita virtuose exsequuntur visionem divinam, ut reprehendi non possint”) i żniwiarzach (por. św. Bonawentura, *Sermones de Tempore: Dominica VIII. Post Pentecosten*, s. 1 (IX, 386a): „Non reliquent in te lapidem super lapidem; vel missis exercitibus suis, id est Angelis...”), którzy nieustannie wypełniają podwójne *officium* (por. De Ang., s. 3 (IX, 619b): „Hic ostenditur Angelorum triplex perfectio et duplilis officii executio”): kontemplację Stwórcy oraz posługę względem ludzi (por. tamże). W tej perspektywie nie dziwi teologa wykład, który ujawnia się w jego *Komentarzach do Ewangelii Łukaszej*, a utożsamia aniołów z Bożymi posłańcami (por. św. Bonawentura, *Commentarius in Evangelium S. Lucae* Comm. Lc., c. 7, v. 51 (VII, 178b): „[...] loquitur Pater ad Filium: «Ecce ego mitto Angelum meum», id est nuntium authenticum, Ioannem, qui angelus dicitur non simplicitate naturae, sed auctoritate doctrinae...”), przez których odbywają się niebieskie rządy nad całym światem (por. Comm. Lc., c. 7, v. 51 (VII, 178b): „Rationales animas per se ipsum Deus curat et Angelos, cetera vero per ipsos gubernat”). Jest to cytat *De Agone christiano* św. Augustyna: (cap. 8, n. 9).

²⁶ 1B XIII, 7.

²⁷ Por. 1B IX, 3.

²⁸ Biografie podają tu za przykład oczywiście osobę św. Franciszka, który „[...] przybity już zarówno ciałem jak i duchem do Krzyża Chrystusowego, wznosił się w górę ku Bogu nie

To, co dokonało się w życiu Biedaczyny, jest w biografiach symbolem roli wychowawczej, przewidzianej w planach Bożych dla aniołów. Nawiazanie do wybraństwa niektórych dusz jest charakterystyczne dla epoki średniowiecznej, gdzie interwencje anielskie dotyczyły właśnie ludzi niezwykłych, przeznaczonych wyjątkową świętością i doskonałością życia. *Anioł, który przeszedł 'od wschodu słońca, poznał sługi Boże' (Ap 7, 2)... Ci zostali poznaczeni, którzy prowadzą życie doskonalsze w upodobnieniu się do Chrystusa*²⁹.

Dla potrzeb hagiografii franciszkańskiej sługami prowadzącymi życie doskonalsze w oczach Bożych mieli być ubodzy oraz ludzie porzucający dobra doczesne i, jak św. Franciszek, krocący drogą dobrowolnej mniejszości (*minoritas*). To dla nich przewidziano spożywanie anielskiego pokarmu: *w świętych biedakach wypełnia się owa wypowiedź proroka: 'Chleb Aniołów spożywał człowiek' (Ps 77, 25). [Franciszek] mówił, że to jest chlebem anielskim, co jest uproszone z miłości do Boga i pod wpływem błogosławionych Aniołów*³⁰. Spojrzenie braci mniejszych nakazało utożsamiać wychowanie ludzi do życia w ubóstwie z działalnością duchów czystych, które radują się z naśladowania cnót Chrystusowych. Autor *Sacrum commercium* utożsamia nawet życie ubogie z partycypacją w radościach anielskich: *Jest rzeczą konieczną, aby żył z wartości niebiańskich ten, kto nie troszczy się o wartości ziemskie, i aby na obecnym wygnaniu ze smakiem spożywał słodkie „okruszyny, które spadają ze stołu” (Mt 15, 27) świętych aniołów*³¹. W innym miejscu opowiadania o świętych zaślubinach z Panią Ubóstwo czytamy opis prawdziwie ubogich: *Jednym słowem byli to mężowie oddani Bogu, mili aniołom, godni miłości ludzkiej i wyjaśnienie przyczyn takiego stanu: surowi dla siebie, miłośni dla innych, w czynach pobożni, w postępowaniu skromni, z radością na twarzy, z powagą w sercu, pokorni w powiedzeniach, wielkoduszni w przeciwnościach, umiarkowani w jedzeniu, bardzo ubodzy w ubiorze, bardzo mało śpiący, wstydliwi i bojaźliwi oraz promieniujący wspaniałością wszelkiego dobra*³².

tylko żarem serafickiej miłości, ale także przeszyty był żarem gorliwości o dusze, gdyż z Panem na Krzyżu pragnął zbawienia wszystkich" – 2B VII, 1.

²⁹ 3B Rw. Wspomniany Anioł identyfikowany był z osobą św. Franciszka, który, na wzór ducha apokaliptycznego, miał przejść przez ówczesny świat, zapalając ludzi ogniem gorliwości o sprawy Boże, stąd aluzja do apokaliptycznego „poznaczenia” czyli jednoznacznego opowiedzenia się za Bogiem. Por. także 2B VII, 1, gdzie następuje również wspomniane utożsamienie Franciszka z aniołem: „Ponieważ nie mógł chodzić z powodu wystających pod stopami gwoździ, polecił, aby jego na pół umarłe ciało obwożono po miastach i wioskach, aby jak ten «Drugi Anioł wstępujący od wschodu słońca» (Ap 7,2) zapalał serca sług Bożych płomieniem ognia Bożego, kierował ich kroki na drogę pokoju i znaczył ich czoła pieczęcią Boga żywego”.

³⁰ 1B VII, 8; por Mdr 16,20.

³¹ *Sacrum Commercium*, WŻF II, ss. 276–294 (dalej: Sc); por. też 3B 2, 3.

³² Sc 37.

Opis idealnych zakonników koresponduje z posługą aniołów na rzecz braci, przejawiającą się również w pomocy przy zdążaniu do prawdziwej i nienagannej zakonności³³. Podobnie jak w przypadku św. Franciszka, otrzymującego wsparcie na modlitwie, jego bracia mieli się więc cieszyć wstawiennictwem niebian na drogach konsekracji zakonnej. W opinii autorów analizowanych tekstów, cnotliwi zakonnicy są powodem radości wśród aniołów, którzy cieszą się z każdego nawróconego: *Cieszą się aniołowie w was i z was, ponieważ gdy przez was wielu zachowa dziewictwo, niebieskie państwo będzie dźwignięte z ruin*³⁴. Członkowie tej niebieskiej społeczności nie ograniczają się jednak tylko do ukazywania przykładów postępowania dla naśladowców Chrystusa. W sytuacjach krytycznych mogą również zgromić grzeszne postępowanie, nie wykluczając nawet przekleństwa nałożonego na szczególnie zatwardziały³⁵. Średniowieczna wizja pedagogii anielskiej mogła wypływać z ogólnej koncepcji życia radami ewangelicznymi jako wyboru drogi ponadludzkiej, zbliżonej do egzystencji aniołów³⁶. Ci, którzy mieli żyć niczym niebiescy towarzysze Boga, musieli zostać do tego wybraństwa przygotowani, ukształtowani i rozpaleni gorliwością o sprawę nieba.

2. Opieka nad człowiekiem

Wraz ze wspomnianą już rolą pedagogów pojawia się nowe zadanie dla aniołów, mianowicie towarzyszenie człowiekowi na jego drogach oraz roztańczenie nad nim opieki. U jej podstaw stała przewaga duchów nad człowiekiem, wyrażająca się nie tylko wolnością od materii (aspekt ontologiczny), ale

³³ Św. Bonawentura sugeruje wyraźną pomoc aniołów na drodze do świętości w przypadku Franciszka – por. 3B 2, 2. *Źródła franciszkańskie* pomijają aktywność duchów przejawianą w stosunku do innych osób, z małymi wyjątkami dla św. Klary.

³⁴ Sc 68. Klara nazywa bł. Agnieszkę z Pragi *radością aniołów* – por. 3 *List do Agnieszki Praskiej* 3, WZF II, s. 329.

³⁵ Franciszek grozi przekleństwem nieba dla tych spośród braci, którzy swym postępowaniem stają się zgorszeniem dla wiernych. Tomasz z Celano zamieszcza relację z jednej z modlitw św. Franciszka: „Najświętszy Panie, ci, co złym przykładem mącą i burzą to, co niegdyś zbudowałeś poprzez świętych ojców tego Zakonu i nie przestajesz budować, niech będą przekłęci przez Ciebie, przez cały dwór niebieski...” (2C 156) Bonawentura opisuje okoliczności takiego postępowania Zakonodawcy, umieszczając jednocześnie treść jego prośb zanooszonych do Boga: „Na tych, którzy święty zakon bezczęścili niegodziwymi czynami, rzucił najcięższe przekleństwa, ujmując je w następującej sentencji: ‘Przez Ciebie – mówił – Najświętszy Panie, przez wszystkich mieszkańców nieba i przeze mnie, maluczkiego Twego, niech będą przekłęci ci, którzy złym przykładem przynoszą wstyd i rujną to, co Ty zbudowałeś przez świętych braci tego zakonu i nadal nie przestajesz budować’” (1B VIII, 3). Z tego zestawienia wynika, iż sam święty wierzył w jakieś „zaangażowanie” aniołów w proces wychowywania i ewentualnego karcenia swych duchowych synów.

³⁶ Por. Mnich benedyktyński, *Misterium życia monastycznego*, Kraków Tyniec 1996, s. 17: „Życie monastyczne ma na celu bezpośrednio Boga. Mnich zmierza ku Bogu bez pośredników...”.

również bezpośrednim oglądaniem Boga (aspekt eschatologiczny)³⁷. Na przestrzeni wieków historii myśli kościelnej wypracowano więc tezę o nadprzyrodzonym towarzystwie duchów wobec każdego człowieka, przez które sam Bóg ingeruje w życie świata³⁸.

Określenie wpływu aniołów na życie człowieka z użyciem słowa *custodia* sięga w swych początkach do *Psalmu 90: swoim aniołom dał rozkaz o tobie, aby cię strzegli na wszystkich twych drogach*³⁹. Inne fragmenty biblijne, wskazujące na istnienie dobrych duchów, pojawiają się licznie w Starym i Nowym Testamencie. Późniejsza tradycja teologiczna w sposób szczególny wyakcentowała słowa Jezusa: *Strzeżcie się, żebyście nie gardzili żadnym z tych małych; albowiem powiadam wam: Aniołowie ich w niebie wpatrują się zawsze w oblicze Ojca mego, który jest w niebie* (Mt 18,10) oraz fragment *Dziejów Apostolskich: To jest jego anioł – mówili. A Piotr kołatał dalej* (Dz 12,16).

Ojcowie, kontynuując angelologię judaizmu, zajęli się przede wszystkim ontologią anielską. Stworzyli jednak przy tym szeroki wykład na temat zatrudnienia duchów, dając tym samym podwaliny pod późniejsze przekonanie o ich troskliwej opiece nad ludźmi⁴⁰. Już od IV wieku była to nauka powszechnie przyjmowana w całym Kościele⁴¹.

³⁷ Por. J. Buxakowski, *Stwórca i stworzenie. Teologia prawd wiary*, t. IV, Pelplin 1998, s. 163: „Aniołowie[...] osiągnęli najwyższy cel swego osobistego posłannictwa, jakim jest błogosławiony ogląd Boga (visio beatifica). Tym skuteczniejsze jest też społeczne posłannictwo aniołów. Przez uchwaleną stanem łaski uświęcającą służbę Bogu, spełniają oni mandat błogosławionej opieki nad ludźmi”, w: B. Walczak [red.], *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Dogmatyka*, Poznań-Warszawa 1962, s. 305). Por. De Ang., s. 4 (IX, 620a-b): „[...] duplex officium Angelorum: primum est hominibus ministrandi [...] secundum Dominum contemplandi, sive Deo assistendi...”.

³⁸ Por. J. Michl, *Angelo. Lo sviluppo della angelologia cristiana*, w: H. Fries [red.], *Dizionario Teologico*, Brescia 1966, t. 1, ss. 99-104 (dalej: DTA), s. 101.

³⁹ Ps 91,11 (wg Vulgaty - Ps 90,11: „angelis suis mandabit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis” [podkr. aut.]).

⁴⁰ Por. B. Marconcini, A. Amato, C. Rocchetta, M. Fiori, *Angeli e demoni*, ss. 194-195. Szczegółowe opracowanie zagadnienia opiekuńczej roli aniołów w życiu człowieka, dostępne dla autora niniejszej pracy to: S. Longosz, *Opiekuńcza funkcja Aniołów w nauce Ojców Kościoła*, KA, ss. 151-205.

⁴¹ Por. M. Flick, Z. Alszegey, *Il creatore*, s. 683: „[...] dal secolo IV, l'esistenza degli angeli custodi dei singoli è una dottrina universalmente accettata, tanto che puñ essere adoperata come base per ulteriori ragionamenti teologici”. Starożytność Kościoła obfitowała w wypisy dotyczące niebieskiej opieki nad człowiekiem pielgrzymującym przez życie (por. *De Angelis* (X, 692-693), w: F. Moriones [red.], *Enchiridion Theologicum Sancti Augustini*, Martini 1959, s. 201), całymi ludami (por. św. Ireneusz, *Adv. Hér.*, III, 12, 9; św. Klemens Aleksandryjski, *Strom.*, VI, 157, 5, cyt. za: DTA, s. 101, przyp. 157), miastami (por. św. Klemens Aleksandryjski, *Strom.*, VI, 157, 5, cyt. za: DTA, s. 101, przyp. 158), konającymi (por. Tertulian, *De Anima*, 53, 6; św. Grzegorz Wielki, *Hom. Ev.*, XXXV, 8; *Moral. libri VIII*, 30; *Dial.*, II, 35; IV, 7.19, cyt. za: DTA, s. 103, przyp. 182) i oczywiście całą wspólnotą wierzących (por. Tertulian, *De Pudic.*, 14,28; św. Ambroży, *Expos. Ev. Lc.*, II, 50, cyt. za: DTA, s. 101, przyp. 159; Orygenes, *O zasadach*, VIII, 3, PSP, t. 23, Warszawa 1979, s. 117).

Wieki średnie to czas powszechnego przekonania, iż każdy z żyjących ma swego niebieskiego opiekuna, przydzielonego specjalnie dla niego⁴². Taka posługa dotyczy jednak tylko życia ziemskiego, bowiem w niebie nie zachodzi już potrzeba ochrony duszy przed zakusami szatana⁴³. Ten wyjątkowo uprzywilejowany status duszy ludzkiej, prowadzonej przez aniołów do życia⁴⁴, wynika z jej nieśmiertelności i powołania do życia z Bogiem⁴⁵. Szczególny rozwój nauki o aniołach stróżach miał miejsce w środowiskach monastycznych⁴⁶, z przedstawicielami: Piotrem Damianem⁴⁷ i św. Bernardem z Clairvaux⁴⁸. *Custodia angelica* jest również obecna w *Księgach Sentencji* Magistra Piotra Lombarda⁴⁹, którego dorobek wywarł ogromny wpływ na całą późniejszą teologię średniowieczną.

Najpełniejszy wykład poświęcony opiekuńczej posłudze duchów czystych względem człowieka, którego wpływ zaznaczył się w późniejszych wiekach, wyszedł spod pióra Orygenesa. Ten aleksandryjski teolog nakreślił szeroką panoramę zstępujących i wstępujących aniołów, których zadanie zogniskowane zostało wokół ludzi (por. *Przeciw Celsusowi*, V, 4, PSP, t. 17, z. 1-2, Warszawa 1977, t. 17/2, ss. 5-6: „[...] wstępują do najczystszych niebieskich miejsc lub nawet ponad nieba do czystych siedzib, aby zanieść ludzkie modlitwy i zstępują stamtąd, aby przynieść każdemu to, co Bóg mu kazał zanieść wedle zasługi”), dla obrony przed szatanem, zwracania ku dobremu (por. *Homilie o Księdze Liczb*, 11, 4, w: *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, PSP, t. 34, z. 1-2, Warszawa 1986, s. 106) i uczestnictwie w ich pobożnych czynach. W ten sposób duchy niebiańskie stają się aniołami (por. *Przeciw Celsusowi*, V, 4, s. 6), nazywanymi przez Orygenesa *księżętami* (por. *Homilie o Księdze Liczb*, 20,4, s. 210), którzy nieustannie troszczą się o dusze wybranych, radując lub smucąc z powodu ich postępowania (por. *Homilie o Księdze Jeremiasza*, 10,6, w: *Homilie o Księdze Jeremiasza. Komentarz do Lamentacji Jeremiasza. Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, PSP, t. 30, Warszawa 1983, s. 90: „[...] aniołowie, z którymi przebywamy, dopóki jesteśmy na ziemi, cieszą się albo smucą z naszego powodu, gdy grzeszymy”). Nauka ta powracała niejednokrotnie w rozważaniach ojców, reprezentując ciągle przekonanie starożytnych teologów o dobroczynnej obecności aniołów wśród ludzi. Na przestrzeni wieków wyedukowali oni wiele zadań, jakie względem człowieka Bóg mógł zlecić zastępom duchów czystych. Przykładem jest tu nauczanie św. Jana Damascyńskiego, reprezentującego patrystykę schyłkową - por. *Wykład wiary prawdziwej*, II, 3, *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969, s. 67 (M. Flick, Z. Alszegehy, *Il creatore*, s. 682).

⁴² Por. W. Granat, *Dogmatyka*, t. II, s. 175; S. Kaldon, *Anioł postanien nadziei*, Kraków 1999, ss. 54-55.

⁴³ W. Granat, *Dogmatyka*, t. II, s. 176; por. M. Fryszkiewicz, *Rzecz o aniołach*, Marki 1993, s. 92.

⁴⁴ Por. Bazyli Wielki, *Adversus Eunomium*, 3,1, PG XXIX, 656B.

⁴⁵ Por. STh I, q. 113, a. 2.

⁴⁶ Por. R. Lavatori, *Gli angeli*, s. 125.

⁴⁷ Piotrowi Damiani (1007-1072) przypisuje się następujące kazania, w których poruszana jest tematyka angelologiczna: *Sermones in Nat. Domini* I, II (PL 144, 739.752) oraz *Sermones in Assumptione BVM* (PL 144,720).

⁴⁸ Angelologia św. Bernarda z Clairvaux jest zawarta w wielu jego kazaniach oraz w traktacie *De consideratione ad Eugenium papam* - por. R. Lavatori, *Gli angeli*, s. 126, przyp. 27. Por. także E. Boissard, *La doctrine des anges chez saint Bernard*, w: *Saint Bernard théologien*, „Analecta S. Ordinis Cisterciensis” 9(1953), ss. 114-135.

⁴⁹ Por. *Liber II.*, dist. XI, cap. I-II, Sent.MPL, ss. 379-383.

W jedności z przedstawioną nauką kształtuje się relacja autorów biografii Franciszka. Na kartach *źródeł franciszkańskich*, oprócz opisywanej już asystencji przy osobie świętego, aniołowie pojawiają się wśród ludzi w różnych okolicznościach, dzieląc ich przeżycia i doświadczenia. Widzimy ich podczas celebracji świąt Narodzenia Pańskiego⁵⁰, spływających w świetle na wspólne zgromadzenie do Porcjunkuli⁵¹, walczących w obronie człowieka, czy trwających na modlitwie z braćmi podczas celebracji psalterza⁵². *Dostojni towarzysze* są godni czci i szacunku, dobrą rzeczą jest też ufne wzywanie ich pomocy w godzinie przejścia przez śmierć⁵³. Dzięki asystencji anielskiej dusza świętego z Asyżu *pod postacią promiennej gwiazdy [...] wstąpiła wprost do nieba*⁵⁴. Aniołowie, według biografii, byli obecni przy śmierci człowieka⁵⁵ oraz przedstawiają dusze zmarłych Bogu⁵⁶. W podobnym tonie utrzymana jest nauka św. Bonawentury, który obszernie opisuje anielską posługę na rzecz człowieka w swych kazaniach. Znajdziemy tam wspomnienie poczwórnej aktywności niebieskich zwiastunów, wyrażającej się w ochronie przed karą, towarzyszeniu w drodze i doprowadzaniu do rajskiej ojczyzny⁵⁷. Ich posługa, jak zauważa Seraficki Doktor, nie jest jednak wszechmocna i zależy od ludzkiej współpracy z łaską Bożą⁵⁸.

⁵⁰ Por. Lg XX, 29: „O tej godzinie Bożego Narodzenia, kiedy świat razem z aniołami cieszy się z narodzonego Dziecięcia”.

⁵¹ Por. Zw LXXXIII.

⁵² Por. 2C 197. Por. G. Siena, *Ojciec Pio. Nadeszła godzina aniołów*, Warszawa 2000, s. 67, gdzie jest mowa o modlitwie z aniołami.

⁵³ Tamże: „Mawiał, że wszędzie trzeba czcić tak dostojnych towarzyszy, a niemniej wzywać ich jako stróżów. Uczyl, że nie można obrażać ich oblicza, ani przedsiębrać wobec nich czegoś, co nie uchodziłoby wobec ludzi”.

⁵⁴ Por. 3T XVII, 68. Odejście Franciszka do Boga - por. 1C 110; 2C 217; 1B XIV, 6; 2B VII, 5.

⁵⁵ Por. 1C 117.

⁵⁶ Por. Za XCIV, 103: „Dusze ich zostaną przez Aniołów przedstawione Panu...”; Zw LXXII.

⁵⁷ Por. De Ang., s. 1 (IX, 616b): „Descendunt autem Angeli quadriformiter: primo, eripiendo nos a culpa; secundo, corroborando nos in pugna; tertio, dirigendo nos in via; quarto, perducendo nos in patriam”.

⁵⁸ Tamże (IX, 617a). Teolog dotyka w ten sposób ograniczoności bytów duchowych, których rola względem żyjących członków Bożego ludu sprowadza się do opieki, ochrony oraz oświecania. W *Komentarzach do Sentencji Piotra Lombarda* znaleźć można fundamentalną przyczynę takiego statusu duchów czystych: są one przeznaczone do asystencji dla grzeszników ze względu na ich słabość i potęgę wroga, wobec którego potrzebna jest pomoc właśnie tak potężnych obrońców (por. II Sent., d. 9, a. 1, q. 2 (II, 279b): „[...] etsi Angeli deputatur ad custodiam hominis, ut in multis prosit ei subveniat, specialiter tamen ad hoc deputatur, ut ab invisibili adversario defendat. Quia enim homo non habet collectationem adversus carnem et sanguinem, sed adversus mundi rectores et adversus spiritualia nequiti in cēstibus, qui sunt hostes invisibiles; debet per oppositum habere invisibiles adutores ad sui ipsius defensionem”. Por. także II Sent., d. 10, a. 1, q. 1 (II, 260b). W krytycznym wydaniu *Opera omnia S. Bonaventurę*, znajdziemy również wzmiankę o czasie przydzie-

Opis opiekuńczej roli duchów czystych, oprócz licznych nawiązań do Pisma Świętego⁵⁹, ma głębokie umiejscowienie we wcześniejszych niż franciszkańskie biografie źródłach teologicznych⁶⁰. Jest również zgodny z ówczesną liturgią⁶¹. Szczególne wstawiennictwo przypisane zostało św. Michałowi Archaniołowi⁶², zgodnie ze średniowiecznymi wyobrażeniami dotyczącymi pośmiertnej walki, jaka miała rozgrywać się o każdego człowieka pomiędzy Księciem niebios a szatanem. Jej wynik przesądzał o zbawieniu bądź potępieniu duszy ludzkiej.

Inspiracja anielskim posługiwaniem wywarła wielki wpływ na działalność całej wspólnoty franciszkańskiej. Biografowie św. Franciszka, ze św. Bonawenturą na czele, zdają się być zafascynowani tajemnicą szczególnej służby niebiańskich duchów wobec śmiertelnych ludzi. W takiej perspektywie zdanie: *jak Bóg dał Aniołów na służbę grzesznikom, tak św. Franciszek dał braci swoich i synów, aby dźwigali grzechy ludów*⁶³, jawi się jako niezwykle wymagające wobec powstającej wspólnoty braci mniejszych. Autorzy biografii doceniają powagę posłannictwa niebieskich zwiastunów, kładąc akcent na ich udział w kształtowaniu cnót Franciszka, z fundamentalną cnotą ubóstwa i wyjątkowym sposobem modlitwy na czele⁶⁴. W ten sposób, po raz kolejny, akcentują związek osoby pokornego zakonnika z niebiańskim otoczeniem Bożego Tronu.

3. Angelizm jako wzorcza idea świętości

Rozważania, składające się na niniejszy artykuł, byłyby niepełne, gdyby nie uwzględniły „nurtu wstępującego” relacji anielsko-ludzkich. Chodzi tu oczywiście o wpływ, jaki osoba anioła miała na życie pojedynczego człowieka epoki

lania opieki anielskiej, która może rozpoczynać się już w łonie matki dziecka, bądź też od momentu jego przyjścia na świat – por. *Scholion* 1 (II, 278b-279a), wraz z odniesieniami do nauki Aleksandra z Hales i św. Tomasza z Akwinu.

⁵⁹ Por. Wj 23, 20; Ps 91, 11; Mt 18, 10; Dz 12, 16; Hbr 1, 14.

⁶⁰ Analizowane zagadnienie jest obecne w nauczaniu pisarzy starochrześcijańskich – por. początek obecnego paragrafu. Św. Tomasz podaje: „Było konieczne wyznaczyć aniołów do strzeżenia ludzi, kierując nimi i prowadząc ich ku temu, co dobre” – por. *Summa teologiczna w skrócie*, w: S. Kaldon, *Anioł posłaniec nadziei*, s. 380; (STh I, q. 113, a. 2).

⁶¹ W lekcjach *brewiarzowych* na święto Aniołów Stróżów umieszczony jest tekst św. Bernarda, który mówi, iż każdy człowiek posiada swego niebiańskiego opiekuna. Por. BR, ss. 1547-1548.: *Reforma Soboru Watykańskiego II* pozostawiła te lekcje w oficjum czytań – LH, t. 4, s. 1179.

⁶² Por. 2C 197: „[...] pełni on urząd przedstawiania Bogu dusz ludzkich”.

⁶³ 3B 1, 1.

⁶⁴ Anioł sprawił, że wewnątrz jego stało się jakby wiatrem rosistym, powiewającym. – 3B 2, 3: To duch „oczyszczający”, „wzmacniający” i „unoszący” porwał św. Franciszka[...] Aniołowie unosili go w powietrze [...] Tego rodzaju dar jest udzielony tylko człowiekowi uduchowionemu. – 3B Rw.

wieków średnich. W interesujących nas czasach, pośród panujących spirytualistycznych koncepcji rzeczywistości, wrażliwość na przebywanie wśród aniołów była niezwykle wysoka. Nawet teorie dotyczące człowieka umiejscawiano na rubieżach angelologii⁶⁵, traktując ciało jako element drugorzędny, czasem jako zbędny balast na drodze ku niebu. Wobec pogardy dla cielesności, ideał przenoszono na posłańców niebieskich, którzy, jako istoty duchowe, mieli być uosobieniem cnót i doskonałej bliskości względem Boga. Takie poglądy zrodziły w praktyce szeroko rozumiany nurt *angelizmu* a więc pragnienia przemiany w anioła, utożsamiania natury ludzkiej z anielską, dążenia do prowadzenia codziennego życia na wzór egzystencji niebian⁶⁶.

Wspólnoty zakonne były miejscem szczególnego rozkwitu średniowiecznego angelizmu. Mnisi przyjmowali specyficzny kształt habitu, aby w chórze upodobnić się do aniołów, budowano klasztory na górskich szczytach, wierząc, że to przybliży ich mieszkańców do nieba⁶⁷. O tak postrzeganym angelizmie nauczali starochrześcijańscy pisarze, nie wykluczając udziału niebian w przekazie zakonnych reguł postępowania⁶⁸, asystencji na modlitwie mnichów⁶⁹, czy obserwacji ludzkich wysiłków z nieba⁷⁰. Anioł stawał się wzorem dla człowieka, zgodnie ze słowami Hermasa: *dobrze jest iść za aniołem sprawiedliwości a wyrzec się anioła zła*⁷¹. W ten sposób duchy stały się nie tylko przedmiotem poznania filozoficznego, ale również pomocnikami na drogach do świętości⁷², rozumianej jako stan zrównania w godności z bytami niebiańskimi⁷³.

Szkoła franciszkańska stanęła w zgodności z tradycyjną myślą teologiczną, upatrującą w aniołach realną pomoc dla chrześcijan. Idealem życia pobożnego stało się uświęcenie, rozumiane jako wejście do nieba na miejsce straconych

⁶⁵ Por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 80.

⁶⁶ Tamże, t. 1, s. 287.

⁶⁷ Por. J. Kłoczowski, *Wspólnoty zakonne*, s. 143. O postrzeganiu życia zakonnego jako drogi powrotu do utraconego raju – por. W. Słomka, [red.], *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 18.

⁶⁸ Por. Gennadiusz, *De viris illustribus*, w: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 386.

⁶⁹ Por. św. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, VI, 12,78,6, s. 122, przyp. 203.

⁷⁰ Por. Tertulian, *De Spect.*, 27, 3, cyt. za: DTA, s. 103, przyp. 181.

⁷¹ Hermas, *Pasterz*, XXXVI(2), 9, s. 275.

⁷² Por. M. Korczyński, *Teologia kosmiczna*, s. 99.

⁷³ Por. św. Augustyn, EnPs 135,3, PSP, t. 42, z. 1, s. 138: „[...] ludziom sprawiedliwym i świętym jako najwyższa nagroda przyobiecane jest zrównanie z aniołami”; św. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, XXXIV, 11, PSP, t.3, Warszawa 1969., s. 250: „[...] owo niebieskie miasto składa się z aniołów i ludzi a do niego – jak sądzimy – tylu ludzi wstąpi, ilu tam wybranych aniołów zostało”; por. też św. Jan Chryzostom, *Kazanie o św. Melecjuszu*, 3, w: *Homilie i Kazania wybrane*, PSP, t. 8, Warszawa 1971, s. 165.

synów buntu⁷⁴. Bonawentura, pisząc o obecności wszystkich niebios w duszy ludzkiej, zwraca uwagę na konieczność wsłuchiwania się w ich natchnienia, jak to czynili święci mężowie⁷⁵. Podkreśla, iż istnieje realna możliwość pełnego upodobnienia się do doskonałości duchów, choć przekracza to ludzkie możliwości naturalne, ale w zamyśle Bożym prowadzi do odnowienia rozpadłej po grzechu demonów niebieskiej hierarchii⁷⁶. Jest to swoista nagroda za życie anielskie, prowadzone już na ziemi, zgodnie z nakreślonym przez serafickiego teologa *duchem nawrócenia*⁷⁷.

Odpowiedzi na taką teorię praktycznego nurtu angelizmu w życiu pierwszej wspólnoty franciszkańskiej, należy poszukiwać oczywiście na kartach biografii św. Franciszka. Jego odejście do Boga zostało tam przedstawiane jako przejście (*transitus*) do nowego życia, do *miejsca światła i pokoju*⁷⁸. Zgodnie ze wspomnianą już nauką św. Bonawentury, upodobnienie się do dziewięciu chórów anielskich stanowi gwarancję zjednoczenia duszy z Bogiem w wiecznym królestwie⁷⁹. W tym kontekście należy więc rozpatrywać wskazówki zawarte w materiałach biograficznych a dotyczące ubogacającej relacji człowieka z aniołami.

W tekstach źródłowych niniejszej pracy naśladownictwo duchów postrzegane jest jako swoisty ratunek dla uwikłanego w różnorakie rozdarcia świata. W takim ustawieniu powrót człowieka do bytowania pomiędzy aniołami staje się wypełnieniem jego najbardziej pierwotnego powołania. Wielka jest różnorodność nazw, przy pomocy których określano zjawisko zapatrzenia się w anioły⁸⁰.

⁷⁴ Św. Bonawentura, *Do sióstr o doskonałości życia*, 2, 3, PAM, s. 120: „[...] służebnica Chrystusa [...] powinna zająć miejsce strąconego anioła...”.

⁷⁵ Por. De Ang., s. 4 (IX 614b): „Speramus Angelos habere concives nostros et illustrari luce ipsorum, vivificari vita ipsorum et repleti eorum gaudio; ideo libenter debemus audire loqui de Angelis. Viri sancti conversantur cum Angelis”.

⁷⁶ Por. II. Sent., d. 9, a. 1, q. 5 (II, 250b): „Concedendum est igitur, quod, sicut de singulis ordinibus aliqui ceciderunt, sic etiam singuli ordines per homines restaurabuntur, sicut primæ rationes ostendunt”.

⁷⁷ Por. Św. Bonawentura, *Sermones de Sancto Marco Evangelista*, s. 1 (IX, 523a): „Qui vult esse cum Angelis, oportet, ipsum vivere sicut Angeli; qui cum hominibus, sicut homines; qui vult vivere sicut dæmones vel porci, eat cum dæmonibus vel porcis. Si ergo tu velis bene conversari cum Religiosis, oportet, te vivere, sicut debent vivere boni Religiosi et Religiosæ, videlicet in puritate, munditia et obediencia. Sic habemus, quod sanctitas debet esse primo in corde, et quod habet duas comites vel radices; et secundo, in exteriori conversatione, quæ similiter debet habere duas comites”.

⁷⁸ 1B XIV, 6.

⁷⁹ Por. św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, IV, 4.

⁸⁰ Późne średniowiecze, którego czas poprzedziła działalność pisarska omawianych autorów wypracuje np. pojęcie stylu życia kontemplacyjnego w działaniu (gdzie *vita angelica* to *vita contemplativa in actione*), w którym angelizm doprowadza do pogodzenia uszczęśliwiającego oglądu Osoby Boga z ofiarną służbą na rzecz bliźniego. O takiej koncepcji angelizmu w interpretacji św. Ignacego z Loyoli – por. M. Bednarz, *Majestat Twój chwała aniołowie*, Kraków–Warszawa 1984, ss. 119-123.

Egzystencja anielska, niedostępna w bezpośrednim oglądzie dla człowieka, stanowiła istotny bodziec do pracy nad sobą i doskonalenia cnót. Przykład św. Klary, podejmującej niezwykle wyrzeczenia, ukazuje sens średniowiecznej ascezy: *Tak skąpo używała pokarmów, że zdawało się, iż karmi ją Aniołowie*⁸¹. Siostry otaczające świętą definiowały jej wysiłki jako dążenie do życia wśród aniołów, czyli ciągle doskonalenie swego wnętrza poprzez wytrwale ograniczanie potrzeb cielesnych⁸². *Źródła franciszkańskie* ukazują sylwetki anielskie jako przykłady upragnionych rad ewangelicznych w środowisku minoryckim: czystości⁸³ i ubóstwa⁸⁴. Spotykamy też odniesienie do posłuszeństwa, którego brak stał się przyczyną odrzucenia demonów⁸⁵. Anioł jest uosobioną nadzieją eschatologicznej pełni, wiecznego życia i zamieszkania z Bogiem⁸⁶. Dołączenie do *rzeszy niebian* to nagroda od Boga za wytrwanie w przeciwnościach, prawdziwy *wieniec życia*, który przewidziany został jedynie dla wybranych sług⁸⁷, królujących wraz z aniołami na wysokościach⁸⁸, zjednoczonych z duchami w Bożej chwale⁸⁹, wywyższonych i przyjmujących uwielbienie wobec mieszkańców niebios⁹⁰. Tak rozumiana po franciszkańsku świętość jest kształtowana przez całe życie, stanowiące istotny sprawdzian upodobnienia się do aniołów⁹¹. Nie może bowiem zasiąść pomiędzy nimi ten, kto nie dokona w sobie istotnej przemiany w człowieka anielskiego, rozsiewającego dobro wobec świata.

⁸¹ 4P 5.

⁸² Por. 3P 3, 6: „Zdawało się, iż prowadzi życie anielskie”; por. też 6P 5.

⁸³ Por. 3C 4: „Rufin, człowiek Boży o anielskiej czystości...”; 3B Rw: „[...] bracia widywali go często uniesionego w górę. To sprawia największa czystość. Aniołowie unosili go w powietrzu, podobnie jak Magdalenę, kiedy się modliła”; por. też Sc 68.

⁸⁴ Por. 1B VII, 8; Sc 3.

⁸⁵ Por. 1B VI, 9; 3B 5, 2; Sc 26.

⁸⁶ Por. 1C 111: „Oto już zabrałeś promienie swego światła i wstąpiwszy do owej świetlistej ojczyzny, zamieniłeś pobyt wśród nas nędznych na przebywanie z aniołami i świętymi!”; 1C 114: „[...]jego oblicze było jak oblicze anioła, jakby żył a nie umarł”.

⁸⁷ Por. 2C 33.

⁸⁸ Por. 1C 120.

⁸⁹ Por. 1C 81.

⁹⁰ Por. Br. Elias z Asyżu, *List okólny o śmierci św. Franciszka*, WZF I, s. 19-21 (dalej jako: LE), 7: „Zatem bracia, uwielbiajcie Boga na niebie i wystawiajcie Go ponad wszystkimi, bo wyświadczył nam swoje miłosierdzie; zachowujcie pamięć ojca i brata naszego Franciszka – na cześć i chwałę Tego, który wywyższył go spośród ludzi i uwielbił go wobec aniołów”; *Actus b. Francisci et sociorum eius*, FF, ss. 2085-2219 (dalej jako: Actus), LII: „Inter quos angelos et sanctos vidit [...] etiam ibidem beatum patrem nostrum Franciscum, stigmatibus sacris insignitum et gloria mirabili refulgentem. Vidit etiam et cognovit fr. Lucidum sanctum et fr. Matheum antiquum de Monte Rubiano, et plures alios fratres quos nunquam in hac vita recognovit, qui cum multis sanctis simili gloria refulgebant”.

⁹¹ Por. M. Bednarz, *Majestat Twój chwałą aniołowie*, s. 65: „Św. Bonawentura za św. Tomaszem z Akwinu uważa, że dusze niektórych zbawionych ludzi zajmą miejsca wśród najwyższych chórów anielskich, ciesząc się pełniejszym widzeniem Boga niż Aniołowie niższych rzędów”.

Świadectwem doskonałości wewnętrznej jest tytuł „anielski mąż”⁹² nadany człowiekowi jedynie w odniesieniu do św. Franciszka, wiernie naśladowującego Michała Archanioła⁹³ oraz w stosunku do obdarzonego niezwyklejmi wizjami brata Monalda⁹⁴. Człowiekiem anielskim mógł być bowiem tylko ten, który nigdy nie przestaje czynić dobrze i naśladuje błogosławione duchy w służbie na rzecz Boga lub bliźniego⁹⁵.

Wyrazem zapatrzenia w duchy niebieskie był angelizm praktyczny a więc postępowanie w życiu codziennym. W ujęciu biografów franciszkańskich cechował się on rozpaleniem miłością seraficką oraz bezwarunkowym postawieniem Boga na pierwszym miejscu w hierarchii wartości. Niezwykłość tego uczucia przejawia się w całkowitym zjednoczeniu z wolą Stwórcy wszechświata, na wzór jedności członków ciała z jego głową. Życie anielskie przybiera charakter *współobywatelstwa niebiańskich mieszkań*, oddania się kontemplacji i modlitwie⁹⁶. Taki stan ukazany został na kartach biografii oczywiście w osobie św. Franciszka, który w *bardzo wielu wypadkach zmierzając nieustannie do wyższej doskonałości, doznawał od Boga tak często powtarzających się zachwyty[...], że wśród ludzi prowadził życie bardziej anielskie, aniżeli ludzkie*⁹⁷.

Pomimo nadrzędności życia duchowego, angelizm nie został ograniczony tylko do modlitwy i kontemplacji. *Źródła* ukazują codzienną posługę braci na rzecz bliźnich, rozsiewanie cnót, które zostało określone jako mowa *językiem ludzi i aniołów*⁹⁸, głoszenie pokuty przykładem i słowem, przy jednoczesnym zapatrzeniu w osobę Franciszka, *Anioła prawdziwego pokoju*⁹⁹.

⁹² W samym ujęciu bonawenturiańskim spotykamy wiele określeń Franciszka wskazujących na jego doskonałość wewnętrzną. Wśród nich jest oczywiście nazwa *vir angelicus* - por. L.L. Lajar, „*Franciscus vir Dei*”. *Idagine analitico-teologica sulla figura di S. Francesco come „uomo - di - Dio” in S. Bonaventura, nel contesto dell’agiografia precedente*, Roma 1980, s. 25: „Oltre ai personaggi-tipi, la figura spirituale di S. Francesco viene presentata anche con varie espressioni e concetti come ad es. «*vir angelicus*», «*evangelicus prco*», «*servus fidelis*», «*vir prius*», «*servus Dei*» ecc. Queste espressioni indicano varie caratteristiche e virtù della vita di S. Francesco, ma sono anche espressioni-tipi, con le quali il biografo si riferisce allo stesso ideale, realizzato nei santi precedenti e in S. Francesco”.

⁹³ Por. 1B XIII, 5; 2B VI, 4

⁹⁴ Por. 1B XIII, 10; o wizjach br. Monalda por. 1B IV, 10; ISpi 30, 3-5.

⁹⁵ Por. 1B XIII, 1: „Anielski człowiek, Franciszek, miał zwyczaj nie przestawać czynić dobrze, ale raczej na wzór duchów anielskich, albo po drabinie Jakubowej wstępował do Boga, albo zstępował do ludzi (Rdz 28, 12)”.

⁹⁶ Por. 2C 19: „Pozostając na miejscu bez przerwy dniem i nocą, oddawali się chwalebnie Bożej, a łchnąc przedziwną wonią cnót, prowadzili życie anielskie”; 1B X, 1: „Oddany kontemplacji miał pociechę dzięki modlitwie, ponieważ już dawno stał się współobywatel niebiańskich mieszkań Aniołów i żarliwym pragnieniem szukał Umiłowanego...” (por. też 1B XII, 1).

⁹⁷ 1B III, 4;

⁹⁸ Por. 1B IX, 4.

⁹⁹ 1B W 1; por. 1B III, 2. Por. J. Norel, *Apostolstwo pokoju według Wczesnych Źródeł Franciszkańskich*, mps w posiadaniu Instytutu Franciszkańskiego, Łódź-Lublin 1990, s. 47: „Św.

Dla autorów biografii, osoba świętego z Asyżu to przykład człowieka dokonującego z powodzeniem recepcji anielskich cech. Jest to uwidocznione w wielu miejscach materiałów źródłowych niniejszej pracy, szczególnie zaś w *Officium Sancti Francisci* autorstwa Juliana ze Spiry. Tam został on nazwany współmieszkańcem niebios¹⁰⁰, obdarzonym mocą czynienia cudów¹⁰¹ oraz chwałą, charakterystyczną dla radości nieba¹⁰².

Aretologia św. Franciszka jest nacechowana licznymi ideałami wzorczymi, zaczerpniętymi ze świata anielskiego¹⁰³ i uwidacznia się w jego *Pozdrowieniu cnót*¹⁰⁴. Ważnym wydaje się fakt przekazany przez brata Leona, który twierdził, że modlitwa ta miała zostać spisana przez Stygmatyka wkrótce po wydarzeniach na górze Alwemi¹⁰⁵. Powracając jednak do analizowanych materiałów biograficznych, nie sposób nie dostrzec wyraźnych motywacji ich autorów w przekazie obrazu świętego Biedaczyny. Dopatrują się anielskości nawet w jego obliczu¹⁰⁶, które ukazało po śmierci Świętego zapowiedź przyszłego zmartwychwstania¹⁰⁷. Opisy anielskiej czystości, ubóstwa, heroiczności cnót odnoszą się najczęściej właśnie do niego, w nieznacznym stopniu również do św. Klary.

Franciszek, będąc bohaterem analizowanych biografii, jawi się czytelnikowi jako ucieleśnienie wszystkich marzeń o angelizmie¹⁰⁸. Jest przedstawiany jako swoisty dowód na możliwość przemiany człowieka w anioła i obietnica celowości takiego procesu. Jest to człowiek z innego świata, pojawiający się na wzór współmieszkańców Boga, przez którego *slawę jakieś nowe światło spłynęło z nieba na ziemię*¹⁰⁹. Niejednokrotnie przyrównywany wprost do aniołów

Bonawentura, biograf i wybitny naśladowca Świętego z Asyżu, doceniając wielkość Franciszkowej służby pojednania w świecie, nazwał go «aniołem prawdziwego pokoju».

¹⁰⁰ Por. Iuliani de Spira *Officium s. Francisci*, FF, ss.1105-1121 (dalej IOff), 24, II: „Plaudat frater, regnat pater concivis cælli civibus; Cedat fletus, psallat cæstus, «Exsultet cælum laudibus»”.

¹⁰¹ Por. IOff 25: „Francisce nos cælestium fac consortes civium, quibus et coniunctus”.

¹⁰² Por. IOff 26, IV: „Cælorum candor splenduit, novum sidus emicuit: Sacer Franciscus claruit, cui Seraph aparuit...”.

¹⁰³ Por. M. Bednarz, *Majestat Twój chwałą aniołowie*, s. 141.

¹⁰⁴ Por. św. Franciszek, *Pozdrowienie cnót*, w: *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1992 (dalej PFK), s. 120

¹⁰⁵ Por. *Wprowadzenie do Pozdrowienia cnót*, PFK, s. 122. Por. ISpi 36, 9-10: „Sed nimirum in his omnibus suum vir beatus desiderium non implevit, cui mirabilis in singularis gratiæ prærogativam gerenda suorum Dominus insignia stigmatum reservavit”; IOff 21.

¹⁰⁶ Por. 1C 83: „O jak wyglądał pięknie, jasno i chwalebnie w niewinności życia [...], w anielskim wejrzeniu!”.

¹⁰⁷ Por. 1C 112.

¹⁰⁸ Por. Actus XXXIII, 10: „[...] nescis tu quod s. Franciscus est sicut angelus Domini, qui tot animas illuminavit in mundo et a quo etiam nos tot divine dona recepimus?”.

¹⁰⁹ 1C 36; por. 1C 82: „wydawał się zaiste nowym i z innego świata człowiekiem”.

– anioła pokoju¹¹⁰ i anioła z Apokalipsy¹¹¹ – zobrazował i wykształcił w sobie spotkanego na Alwerni Serafina¹¹². To właśnie on doświadczył łaski oglądania anioła, który wycisnął na nim *pieczęć podobieństwa* do Chrystusa¹¹³ i przeznaczył do spełniania obowiązków anielskich poprzez zewnętrzne przebicie dłoni, nóg i boku oraz wewnętrzne rozpalenie żarem serafickiego ognia. Ten, który w swym życiu gorąco pragnął naśladować czystość niebiańskich duchów, stał się ich gorliwym naśladowcą i wzorem dla innych¹¹⁴.

Biografowie opisują liczne cnoty Franciszka jako przykład dla braci. Stosunek trzynastowiecznych chrześcijan do osoby Franciszka był oczywisty: przypisano mu niezwykle zaszczytne określenie jednego z aniołów Pana, pojawiającego się w czasach trudnych dla Kościoła. *Franciscus alter angelus* był rzeczywiście pochodnią serafickiej miłości, od której przez całe wieki uczono się najwyższego stopnia umiłowania Stwórcy przez stworzenia.

4. Kult anielski zapowiedzią liturgii niebiańskiej

Przedmiotem analizy będzie tutaj kult oddawany aniołom, którego ślady dadzą się odnaleźć na kartach *źródeł franciszkańskich*. Angelizm kultyczny, przejawiający się w codziennym postępowaniu ludzi, jak również w liturgii Kościoła, nosi nazwę *cultus dulci*¹¹⁵ i w materiałach biograficznych jest opisywany z należytą sobie pieczołowitością. W rodzinie franciszkańskiej panowało bowiem przekonanie o wysokim zaangażowaniu duchów czystych w pracę nad zbawieniem człowieka, stąd aniołowie cieszyli się sympatią i wielkim szacunkiem. Taki kult miał charakter dziękczynny wobec Chrystusa, Króla aniołów¹¹⁶, a jednocześnie błagalny wobec samych duchów, które miały otaczać ludzi swoją nieustającą pomocą.

Wzorce takiego postrzegania modlitwy liturgicznej i pozaliturgicznej z udziałem duchów niebieskich są obecne od początków istnienia wspólnoty Kościoła. Pierwotne chrześcijaństwo było jednak bardzo ostrożne w stosunku do kultu

¹¹⁰ Por. 1B W, 1; 2B VII, 1.

¹¹¹ Por. 1B XIII, 10; 2B VII, 1; 3B 3, 2.

¹¹² Por. 1C 115; 2B VI, 9.

¹¹³ Por. 1B W, 2.

¹¹⁴ Por. 1B W, 2: „Dzięki tej świętości, żyjąc wśród ludzi, był naśladowcą anielskiej czystości, a dla doskonałych naśladowców Chrystusa stał się wzorem”.

¹¹⁵ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka* Lublin 2000, s. 454; W. Granat, *Dogmatyka*, t. 2, ss. 142-143. 173; S. Kaldon, *Anioł posłaniec nadziei*, ss. 59-60; Z. J. Kijas, *Aniołowie w nauczaniu Kościoła*, w: KA, s. 262; K. Konopka, *Anioł. W liturgii*, Encyklopedia Katolicka, Lublin 1973, t. 1, s. 610; B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2, Poznań 1991, ss. 154-156.

¹¹⁶ Por. F. Scheidweiler, *Engel. Engelverehrung in der Kirchengeschichte*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 2, Tübingen 1958, s. 466.

aniołów, obawiając się powrotu do politeizmu¹¹⁷. Błędy doktrynalne, powstające na tym tle, były konsekwentnie zwalczane przez Magisterium Kościoła, czego wyrazem są kanony synodu w Bradze (561)¹¹⁸. Po tym orzeczeniu kult aniołów został znacznie oczyszczony, co spowodował gwałtowny rozwój różnych form pobożności¹¹⁹. Do innych ważnych wydarzeń w historii kultu aniołów zaliczyć należy jeszcze Synod Rzymski (745), zakazujący wzywania imion pochodzenia pozabiblijnego¹²⁰ oraz Sobór Nicejski II (787) sankcjonujący kult obrazów¹²¹.

Oprócz oficjalnych wypowiedzi Magisterium Kościoła temat modlitwy za pośrednictwem duchów czystych był obecny w teologii starochrześcijańskiej¹²². Sama liturgia niebiańska stanowiła jednak inspirację dla człowieka każdej epoki. Świadectwa licznych wyobrażeń patrystycznych na ten temat nie są trudne do odnalezienia i przytoczenia. Aniołowie, którzy tworzą swoiste celebracje¹²³, mają

¹¹⁷ Nawrót idei wielobóstwa nastąpił w III wieku wraz z hasłami nieortodoksyjnej gnozy, która nawoływała do oddawania boskiej czci aniołom jako współbudowniczym świata – por. H. Oleschko, *Aniołów dyskretny lot*, s. 74.

¹¹⁸ Por. DS 451-464.

¹¹⁹ Np. powstawały liczne sanktuaria dedykowane aniołom – por. A. Skowronek, *Aniołowie są wśród nas*, WIEŻ, 2001, s. 60.

¹²⁰ Por. tamże.

¹²¹ Por. BF 637 (DS 600): „Przedmiotem kultu nie tylko powinny być wizerunki drogiego, ożywiającego krzyża, ale tak samo godne czci obrazy święte malowane, ułożone w mozaikę lub innym sposobem wykonane, które ze czcią umieszczają się w kościołach, na sprzęcie liturgicznym czy narzutach, na ścianach, czy na desce, w domach, czy przy drogach, z wyobrażeniami Pana naszego Jezusa Chrystusa – Boga i Zbawcy, świętej Bogurodzicy, godnych czci Aniołów, oraz wszystkich Świętych i świątobliwych mężów”. Nauka ta została powtórzona przez Sobór Florencki (DS 1821-1824), Trydencki (DS 1304) oraz Watykański II (KK 50).

¹²² Już Orygenes zauważył obecność aniołów od pierwszego przymierza Boga z ludźmi (por. *O zasadach*, VIII, 1, s. 118), a Cyryl Jerozolimski poucza o pożyteczności wspólnej modlitwy z bytami doskonalszymi od człowieka (por. *Katechezy mistagogiczne*, V, 6). Pisarze pierwszych wieków chrześcijaństwa dostrzegali jednocześnie niebezpieczeństwo fałszywego uwielbienia posłańców, które byłoby pominięciem Bożej chwały i obrazą Jego majestatu (por. AiD, ss. 134-135; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, V, 6-8, PSP, t. 17/2, ss. 7-9; tamże, s. 14). Troska o czystość kultu stała się przyczyną wielu nakazów przyjęcia jedynie właściwej perspektywy chrystologicznej, w której modlitwa za pośrednictwem duchów jest rzeczywiście twórcza i ubogacająca (np. nauka św. Jana Chryzostoma, podkreślającego, iż fałszywy kult aniołów został przyniesiony przez szatana – por. św. Jan Chryzostom, *Homilia na temat Listu do Koryntian*, 3,16-17, w: *Homilie i Kazania wybrane*, s. 86: „Z pewnością te niebieskie potęgi nie pochwalą (tych wezwań) – gdy Pan jest zniesławiany – ale z niechęcią od siebie odrzuca”. Por. także: św. Augustyn, EnPs 85,12, PSP, t. 40, s. 98: „Aniołowie oddają cześć jednemu Bogu i nie sprzyjają ludziom, którzy chcą czcić aniołów a nie Boga”).

¹²³ Np. wyobrażenie zaśnięcia Maryi – por. św. Teodor Studyta, *Mowa na Uroczystość Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny*, TMB3, ss. 51-56.

wpatrywać się w niewidzialny sakrament¹²⁴, sprawiając łączność pomiędzy Kościołem tryumfującym a pielgrzymującym¹²⁵.

W badanych materiałach biograficznych wzór zaangażowania w wielbienie aniołów odnajdziemy oczywiście w szeroko opisywanej osobie św. Franciszka: *Z największym afektem czcił aniołów*¹²⁶, świadomy ich posługi na rzecz grzeszników. To uczucie nakazało mu zamieszkać u Matki Bożej Anielskiej w celu zbliżenia się do przebywających tam niebieskich posłańców¹²⁷. Franciszek odprawiał posty na cześć aniołów, szczególnie św. Michała Archaniola, nieustannie modląc się i przyzywając ich wstawiennictwa przed Bogiem¹²⁸. Wyznawał wiarę w niezwykłą siłę duchów, nauczając o niej swoich braci¹²⁹. Taka formacja zaowocowała w przyszłości głębokim zakorzenieniem się świadomości o obecności aniołów między ludźmi.

Obecność duchów światłości przejawiała się podczas odprawiania Bożego Oficjum, dlatego bracia mieli nakazane odprawiać je mądrze i godnie¹³⁰, otaczając społeczność anielską należyty szacunkiem i miłością. *Mawiał, że wszędzie należy czcić tak dostojnych towarzyszy, a niemniej wzywać ich jako stróżów*¹³¹. W stosunku do powątpiewających w skuteczność interwencji anielskich a może nawet w istnienie dobrych duchów, Franciszek przejawiał surowość, kierując do nich słowa napomnienia: *nie można obrażać ich oblicza, ani przedsiębrać wobec nich czegoś, co nie uchodziłoby wobec ludzi*¹³².

Źródła rejestrują też przejawy ogólnego zainteresowania aniołami, z wyjątkowym naciskiem na postać św. Michała Archaniola. Franciszkowy kult tego anioła jest osadzony w pobożności średniowiecza, upatrującego w Wodzu niebieskich zastępów obrońcę przeciw szatanowi¹³³. Spotykamy więc przykłady

¹²⁴ Por. św. Piotr Chryzolog, *O Wcieleniu Chrystusa*, s. 143.

¹²⁵ Por. Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, 23,8, s. 101. Por. także S. Koperek, *Anioł w liturgii*, KA, ss. 279-280.

¹²⁶ 2C 197. Franciszek istotnie otaczał wielkim kultem mieszkańców niebios – por. G. Montorosi, *Św. Franciszek z Asyżu w świetle pism i pierwszych biografii*, Kraków 1990, ss. 95-96.

¹²⁷ Por. 1B II, 8.

¹²⁸ O poście Franciszka na cześć św. Michała – por. 1B VIII, 10; XIII, 1; 2B VI, 1; Za CIX, 118.

¹²⁹ Por. 1B IX, 3: „Węzłem nierozzerwalnej miłości był złączony także z aniołami, płonącymi dziwnym ogniem zdolnym osiągnąć Boga i rozpalić dusze wybranych”.

¹³⁰ Por. 2C 197: „A że chórowo odmawia się psalterz w „obliczu aniołów” (por. Ps 137, 4), przeto chciał, żeby wszyscy, którzy mogą, zbierali się w kaplicy i tam „mądrze odprawiali psalmy” (Ps 46, 8)”.

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże.

¹³³ Por. G. Ruf, *Il monumento a colonna e la raffigurazione degli angeli e dei profeti nell'ultimo affresco della Leggenda francescana: „La liberazione dell'eretico Pietro di Alife” nella Chiesa Superiore di S. Francesco in Assisi*, mps w posiadaniu Instytutu Franciszkańskiego.

modlitw o jego wstawiennictwo¹³⁴ a także uroczystości i święta ku czci Archanioła¹³⁵. Nurt pobożności anielskiej i szczególnego oddania względem św. Michała był głęboko zakorzeniony w duchowości franciszkańskiej, jako że był w niej obecny od początku istnienia rodziny minoryckiej¹³⁶. Wyrazem wrażliwości na obecność duchów niebieskich może być wreszcie zjawisko przybierania imienia Anioł przez braci franciszkańskich¹³⁷.

Niezwykle interesującym jest także zagadnienie głębokiej wiary w udział aniołów podczas walki człowieka ze złem. Fakt ten stoi również u podstaw angelizmu kultycznego, jako że wyraża on swoistą wdzięczność orantów względem potężnych obrońców i przewodników. Na kartach biografii ukazano nieustającą asystencję dobrych duchów przy człowieku¹³⁸ i wstawiennictwo św. Franciszka (jakie miało miejsce oczywiście już po jego chwalebnym przejściu do życia wiecznego), którego nazwano *drugim aniołem*¹³⁹. Egzorcyzmująca jest moc pokory Biedaczyny, zasiadającego na najpiękniejszym tronie w królestwie anielskim¹⁴⁰. Wszelka działalność dobrych duchów, jak również świętych, ma miejsce tylko w łączności z Osobą Boga, który włada Kościołem tryumfującym i nie opuszcza pielgrzymującego. To Bóg wszystko może, zwalcza moce powietrzne i uwalnia od szatanów¹⁴¹. W komunikacji z Nim aktywność nieba staje się sensowna, prowadząc do pokonania zła w walce duchowej. Zrozumienie tego podporządkowania umiejscawia we właściwym miejscu wspomniany *cultus dulić*, który przystoi świętym Pańskim, zawsze jednak w partycypacji do jedynej świętości Boga.

W wartościowaniu Franciszka i jego towarzyszy anioł zajmował wyjątkowo uprzywilejowaną pozycję, nie musiał jednak stać zawsze na pierwszym miejscu. Jak dowiadujemy się z lektury *Sacrum commercium* to Pani Ubóstwo jest nieporównywalnie bardziej godna czci niż wszystkie chóry anielskie¹⁴². Fakt ten jest

¹³⁴ Por. T. Slotwiński, *Uwielbiony Bóg w swoich aniołach i świętych*, „Głos św. Franciszka” 10(2002), s. 3. W pismach świętego z Asyżu osoba Michała przyzywana jest w niektórych modlitwach – np. Z 17: „Święty Michale, Archaniele, wspomagaj nas w walce”.

¹³⁵ Por. 2B VI, 4; 3T XIV, 57; AP VII, 36; Za CIX, 118.

¹³⁶ W nawiązaniu do 17. wersu Franciszkowej *Zachęty do uwielbienia Boga*, Kajetan Esser pisze: „Satz 17 ist der Messe zu Ehren des hl. Michael entnommen, dessen beide Feste (8. V. und 29. IX) von Anfang an im Mindenbrüderorden gefeiert wurden” – K. Esser, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi*, Ad Claras Aquas 1976, s. 282.

¹³⁷ Por. 1B 8, 2; 3T XVIII, 73; Za VI, 7; CVIII, 117; Zw LXVII; LXXXV; CXXIII.

¹³⁸ Por. 1C 197; o koncepcji aniołów jako duchów *współwalczących*, s. 460.

¹³⁹ Pomoc św. Franciszka – por. 1C 137. 1; 1B 8, 4; 20 P 9.

¹⁴⁰ Por. 20 P 9. „[Brat Pacyfik] zobaczył jak otwiera się niebo a w niebie ujrzał najpiękniejszy tron. Zapytał dla kogo postawiono ten tron. Odpowiedziano mu, że tron ten opuszczony jest przez Lucyfera z powodu jego pychy i zachowany jest dla Franciszka z powodu jego pokory”.

¹⁴¹ 1 C 69.

¹⁴² Por. Sc 17. Sama Pani Ubóstwo chwali się, iż „[...] wśród dostojników nieba /Bóg/ obdarzył mnie chwałą” – Sc 23.

w pełni rozumiały, jeżeli ubóstwo potraktujemy jako cnotę samego Chrystusa. Takie spojrzenie na stosunek braci mniejszych do całego nieba wskaże na końcowy i niezwykle ważny wniosek, iż prawdziwa cześć i chwała należy się jedynie Jezusowi Chrystusowi a w Nim i przez Niego innym, doskonalszym od człowieka bytom. Ów głęboki chrystocentryzm stoi bowiem u podstawy zrozumienia bogatej relacji ze stworzeniami, charakterystycznej dla szkoły franciszkańskiej.

Podsumowanie

Analiza wybranych tekstów biograficznych, powstałych w trzynastowiecznym środowisku franciszkańskim, pozwala dostrzec praktyczne wątki ówczesnej nauki o aniołach. W przekazie braci mniejszych dostrzegalny jest wyraźny wątek aktywności bytów duchowych, szeregu odpowiedzialnych zadań, jakie wypełniają wobec ludzi z wielką pieczołowitością, mając zawsze przed sobą obraz panującego Boga. To właśnie Boża miłość, która według szkoły franciszkańskiej uosobiła się w Chrystusie, Synu Bożym¹⁴³, staje się zasadą działalności całego nieba. Aniołowie, kontemplując Oblicze swego Stwórcy, prześcigają się również w posługach na rzecz wszystkich stworzeń, z człowiekiem na czele. Średniowieczna angelologia przyjmowała istnienie duchów opiekuńczych dla całego Kościoła, poszczególnych wspólnot partykularnych a nawet miast czy społeczności¹⁴⁴. Tak szeroko postrzegana obecność przedstawicieli nieba wśród ludzi zaowocowała doszukiwaniem się ich wszędzie, gdzie było to możliwe, co potomni określili złośliwie, jako „liczenie aniołów na lebkę od szpilki”¹⁴⁵. Pomimo rzeczywistych nadużyć i nadinterpretacji w postrzeganiu pierwiastka duchowego, należy jednak dostrzec pozytywne aspekty tak głębokiej wiary ludzi, którzy obdarzali duchy swym zaufaniem i otaczali wyjątkowym szacunkiem ich posłannictwo.

Powstałe w tej atmosferze materiały biograficzne o św. Franciszku oddają z powodzeniem klimat średniowiecza, nacechowany wiarą w nadprzyrodzoność i przyjaźń pomiędzy ludźmi a aniołami, która owocowała naturalnym otwarciem się na transcendencję Boga. Prowadziła również do angelicznego postrzegania rzeczywistości, w którym świat istot niewidzialnych był naturalnym przedłużeniem doświadczenia empirycznego.

¹⁴³ A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu. Podręcznik Teologii Dogmatycznej*, t. 3, Kraków 1999, s. 102.

¹⁴⁴ Por. J. Buxakowski, *Stwórca i stworzenie*, s. 164; W. Granat, *Dogmatyka*, t. 2, s. 176; G. Siena, *Ojciec Pio. Nadeszła godzina aniołów*, s. 53; P.O. Sullivan, *Wszystko o aniołach*, Gdańsk 2000, s. 77.

¹⁴⁵ Por. G. Evers, *Anioł. Chrześcijaństwo*, w: *Leksykon Podstawowych Pojęć Religijnych*, Warszawa, 1998, s. 11.

Wykaz skrótów:

- 1B - św. Bonawentura, *Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu*, WŻF I.
2B - św. Bonawentura, *Życiorys mniejszy św. Franciszka z Asyżu*, WŻF I.
3B - św. Bonawentura, *Mowy o naszym świętym Ojcu Franciszku*, WŻF I.
3B Rw - św. Bonawentura, *Mowy o naszym świętym Ojcu Franciszku*, WŻF I.
1C - Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy św. Franciszka z Asyżu*, WŻF I.
2C - Tomasz z Celano, *Życiorys drugi św. Franciszka z Asyżu*, WŻF I.
3T - *Relacja trzech towarzyszy*, WŻF II.
II Sent - św. Bonawentura, *Commentarius in II librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi*.
BBes - Bernardi de Bessa *Liber de laudibus b. Francisci*, FF.
De Ang - św. Bonawentura, *Sermones de Sanctis Angelis*.
DTA - H. Fries [red.], *Dizionario Teologico*, t. 1. Brescia 1966.
EnPs - św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, Warszawa 1986.
FF - *Fontes franciscani* a cura di E. Menestř, S. Brufani, Assisi 1995.
KA - H. Oleschko [red.] *Księga o aniołach*, Kraków 2002
PAM - św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984.
PSP - W. Myszor, E. Stanula, [red.], *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1986.
Sc - *Sacrum commercium*, WŻF II.
TMB1 - S.C. Napiórkowski [red.], *Teksty o Matce Bożej (Beatam me dicent)*, t. 1, *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, tł. W. Kania, Niepokalanów 1981.
WŻF I-II - S.C. Kafel [red.], *Wczesne Źródła Franciszkańskie*, t. 1-2, Warszawa 1981;
Zw - *Zwierciadło doskonałości*, WŻF II.

Summary

Norbert M. Siwiński OFMConv

*The Angel as a Mediator between God and Man
in the Writings of 13th century Hagiographers of St. Francis*

Monastic communities were places of particular rise of medieval study of angels. The subject of this work is presentation of pure spirits-the angels, as mediators, whose presence and activity was interwoven into the life of St. Francis and his first companions. The structure of this article encompasses two aspects between God and man, taking into account the presence of the angels: descending aspect of presenting God's will and taking care of people and the ascending aspect stressing examples of holiness and cult of the spirits.

The analysis of selected biographical texts created in 13th century Franciscan community allows noticing practical aspects of contemporary studies of the angels. In the writings of Brother Minors one can notice clear aspect of spiritual beings and many important tasks that they fulfill for people with great solicitude, keeping always the reigning God before them. It was God's love that according to Franciscan school was impersonated in Christ, Son of God, which

becomes the principle rule of the whole heaven. The angels contemplating the Face of their Creator excel in serving on behalf of all creation especially man. The medieval study of angels accepted existence of guardian angels for the entire church, particular communities and even cities. This widely noticed presence of representatives of heaven among people resulted in attempts to find them in every possible place. This was later described spitefully as "counting angels on the head of the needle". Despite realistic abuse and over-interpretation pertaining to the spiritual element, one has to realize positive aspects of people's deep faith, their confidence in the spirits and special respect they paid to spirits' mission.

Biographical works about St. Francis present the medieval climate very well. It was characterized with beliefs in the supernatural and friendship between people and angels that resulted in natural opening to the transcendental God. It led also to angelical reality where the world of invisible beings was a natural extension of empirical experience. With the concept of Jacob's ladder joining earth with heaven, there was no place for any kind of flaws. The Franciscan school stood in agreement with traditional theological thoughts finding in angels realistic help for Christians. The ideal of pious life became striving for holiness understood as entering into heaven in place of fallen angels.

PREZENTACJA TOMU *ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE SUL SISTO IV*

Międzynarodowy Kongres Studiów na temat: *Sykstus IV. Sztuka w Rzymie we wczesnym okresie Odrodzenia*, który odbył się częściowo w pałacu Kancelarii Apostolskiej a częściowo w byłym klasztorze Najświętszego Zbawiciela w Lauro w dniach od 23 do 25 października 1997 r. W ramach tego Kongresu miały miejsce imprezy kulturalne, jak *Wystawa monet i medali Sykstusa IV, Wspólna wystawa malarska współczesnych artystów*, Interpretacja sceniczna *Krwi Chrystusa* Eneasza Silvio Piccolomini, Koncert oraz spektakl *Asinaria festa*¹. Były to inicjatywy o wielkim znaczeniu, gdyż zaprezentowały uczonym oraz sympatykom papieża Della Rovere bardziej pogłębioną znajomość i weryfikację tego, co przedstawiał on na polu artystycznym i budowlanym Wiecznego Miasta.

„Za Sykstusa IV Rzym stał się jednym z większych centrów Odrodzenia w Italii, (...) a sam papież potrafił dokonać zmiany oblicza samego miasta”, czytamy we *Wprowadzeniu* prof. Benzi do tomu *Akt*. Czytamy też w dzienniku „L’Unità” artykuł napisany przez Ella Caroll, który prezentuje Kongres pod znamennym tytułem: *Mosty na Tybrze, monety i kaplice (sykstyńska). Jakże piękny był Rzym papieża Sykstusa IV*. Jakże pięknym było miasto Rzym w czasach papieża Della Rovere!

Poczytuję sobie za zaszczyt to, że mogę zaprezentować ten wspaniały tom *Atti del Convegno Internazionale su Sisto IV*, wydany przez stowarzyszenie kulturalne „Shakespeare and Company 2”, wzbogacony wspaniałą kolekcją ilu-

¹ *Asinaria festa* – to całość dźwięków i popularnych tańców średniowiecznych, gdzie osobie muzyka towarzyszyła często postać kuglarza. W szczególny sposób spektakl i całość obchodu przybiera nazwę i nawiązuje do zwierzęcej postaci osła jako bohatera narodzin (przyp. tłumacza).

stracji i kolorowych wykresów oraz bardzo pożytecznym skorowidzem analitycznym. Tom ten ukazał się dzięki wspaniałomyślnemu zaangażowaniu i współpracy licznych osób i instytucji. Tym wszystkim pragniemy wyrazić serdeczne podziękowanie.

Tom zawiera wystąpienia wszystkich ekspertów z różnych dziedzin, którzy podzielili się w czasie spotkania swoimi różnymi doświadczeniami, a które zawierają bogate wiadomości, informacje oraz zachęty do dalszego pogłębiania problemu. Znajduje się tu ponad 33 referatów, poprzedzonych odpowiednimi *Wprowadzeniami* i *Wyjaśnieniami*. Chociaż byłoby to wskazane, nie możemy w tym artykule podać chociażby w wielkim skrócie bogatego i cennego „maratonu” wspomnianych wystąpień. Z przykrością musimy ograniczyć się jedynie do ogólnych informacji. Głosy z dyskusji zgrupowane są w pięciu warstwach o charakterze kulturalnym, malarskim, archeologicznym i architektonicznym, posiadających następujące tytuły: *Sykstus IV jako teolog i mecenas*, *Aspekty kultury sykstyńskiej*, *Sykstyńskie malarstwo w Rzymie*, *Inspiracja starożytna w rzeźbie rzymskiej*, *Architektura sykstyńska*.

Jasnym jest, że mimo tak szerokiej panoramy świadectw, które stanowiły temat Kongresu, nie wykroczone poza ramy przedstawienia osobowości Sykstusa IV jako uczonego, mecenasa kultury, sztuki, i dodajmy – miłosierdzia. Kongres nie podejmuje innych, mniej akceptowanych przez uczonych szerokich zagadnień, jak problem jego panowania jako Głowy Państwa, ani sławnych okresów pontyfikatu „bogatych w cienie”, jak to się najczęściej pisze. Wydaje nam się jednak, że Kongres interweniuje pośrednio w owe „cienie”, gdyż przeciwstawia im świetlane stronice wspaniałych dzieł nauki katolickiej, pobożności liturgicznej, ducha dobroci i niewyczerpanego miłosierdzia naszego papieża. Po przeczytaniu tych uczonych stron *Akt*, wierzymy, że nie możemy z zamkniętymi oczami podpisać się pod syntezą historyczną pontyfikatu Sykstusa brzmiącą *Gwałtowny i przebierający miarę absolutyzm Sykstusa IV*².

Temat Kongresu ogranicza się więc do tezy: *Sykstus IV i Sztuki w Rzymie w okresie wczesnego Odrodzenia*. W tej dziedzinie Sykstus IV jest gigantem. Skąd mógł jednak zaczerpnąć to duchowe bogactwo, tak wielkie poczucie piękna, taką przejrzystość idei i programu realizowanego w Rzymie, stolicy wiary katolickiej, jednego z większych centrów Odrodzenia?

By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba odwołać się do obserwacji, która mogłaby stanowić analogię ułatwiającą lepsze zrozumienie myśli, którą pragniemy wyrazić. Nie tak dawno zwróciła naszą uwagę stara już pozycja, pochodząca z 1912 r., której autorem jest Mannica, nosząca tytuł *Collezione di prime*

² Por. A. Aubenas, *Storia della Chiesa*, XV, Torino 1963, s. 102.

fioriture del melodramma italiano, w której odtworzony został melodramat duchowy muzyka rzymskiego Emilio del Cavaliere, noszący tytuł: *Rappresentazione di Anima, et di Corpo*. Po raz pierwszy wystawiony on został w lutym 1600 roku w oratorium św. Filipa Nereusza w S. Maria Vallicella w Rzymie.

Aktorzy melodramatu poruszają się, mówią na scenie; przedstawiają widzialną część śmiertelnego życia: ciało. Instrumenty muzyczne towarzyszą scenie, komentują ją, ożywiają, ale są one zakryte przed publicznością. Brzmia w ukryciu. Mimo to określają gesty aktorów. Stanowią one duszę. Istnieje pewna rywalizacja między ciałem (widzialnym) i duszą (niewidzialną). Dusza, mimo, że jest ukryta, jak instrumenty oratorium, pragnie podporządkować sobie ciało i pobudzić je do dobra, piękna, tego co szlachetne.

Właśnie materialne i widzialne gesty Sykstusa IV, teologa i mecenas sztuki wielkiego Odrodzenia, natchnione były duszą, która być może pozostaje ukryta dla większości, niemniej jednak pozostaje obecną i siłą napędową. Jest nią dusza franciszkańsko-konwentualna. Należy to podkreślić w sposób wyraźny: dusza papieża Della Rovere była właśnie franciszkańsko-konwentualna, a nie tylko „franciszkańska”.

Zaraz to wyjaśnimy. Bracia Mniejsi Konwentualni, Zakon, do którego należał Sykstus IV, stanowią pierwotną gałąź bractwa religijnego, założonego przez św. Franciszka z Asyżu (1209) i zatwierdzonego przez Kościół (1223 r). Od roku kanonicznego zatwierdzenia Zakonu przeżywali oni mocne elementy swego własnego charyzmatu, wywodzącego się od samego św. Franciszka. Jest to charyzmat posługi intelektualnej. Kiedy św. Franciszek Asyżu zobowiązał św. Antoniego Padwy w 1223/24 roku do nauczania teologii braci w Bolonii, zatwierdził w sposób jasny, aby byli oni przygotowani intelektualnie do skutecznego przepowiadania Ewangelii. „Apostolat z pewnością potwierdzony – jednak nie podziwiany – przez św. Franciszka, który nie troszczył się o wykształcenie”³.

Niektórzy autorzy chcieli widzieć w tym liście skierowanym do św. Antoniego nie wolę św. Franciszka, aby wprowadzić przygotowanie intelektualne braci, ale jedynie zwykłe uznanie zdolności intelektualnych św. Antoniego, który przez swe szczególne powołanie mógłby osiągnąć doskonałość ewangeliczną podążając inną drogą niż pozostali bracia, którzy „jeśli nie znają sztuki czytania, nie powinni troszczyć się o jej nabycie”, jak to kilka miesięcy wcześniej stwierdzone zostało w *Regule zatwierdzonej* z 29 listopada 1223 roku⁴.

Chociaż trudno jest określić do jakiego stopnia przez ten list chciał Franciszek rozciągnąć solidną formację intelektualną na swych braci, a także na wszyst-

³ L. Di Fonzo, *L'apostolato intellettuale componente essenziale del carisma francescano-conventuale*, „Miscellanea Francescana”, Roma 1994, s. 536.

⁴ Por. G. Barone, *La legislazione degli Ordini Mendicanti*, w: *Le scuole degli Ordini Mendicanti* (Convegno del Centro Studi sulla spiritualità medievale, 17), Todi 1978, ss. 210-211.

kie klasztory czy tylko na klasztor w Bolonii, pozostaje faktem, że współcześni interpretowali go w sensie szerokim (i sądzimy, że oni bardziej byli poinformowani od nas, czego pragnął lub na co pozwalał św. Franciszek). Nie podlega dyskusji, że ten właśnie list był wydarzeniem decydującym dla Zakonu. Odtąd spontanicznie i zgodnie wszyscy młodzi i zdolni bracia wysyłani byli przez ministrów prowincjalnych na studium teologii i filozofii do uniwersytetów różnych narodów, a także do szkół organizowanych w konwentach. Wyglądało to, jakby się ujawnił charyzmat Ducha Św. ofiarowany bractwu franciszkańskiemu: apostołat intelektualny. Nie była to jakaś deformacja, ale dopełnienie pierwotnej idei życia Ewangelią w prostocie życia.

Chcielibyśmy krótko wyjaśnić, co działo się bezpośrednio po liście św. Franciszka do św. Antoniego.

Jak tu nie wspomnieć wiernego ucznia św. Franciszka, błogosławionego Agnello z Pizy, ministra prowincjalnego Anglii, który już w 1225/26 roku wysyłał każdego dnia braci do szkół teologicznych, „choć były odległe, na bosą, przy dokuczliwej zimowej aurze i obfitym błocie?”⁵.

Jak nie wspomnieć również tego, że w 1228 r. także w Germanii, w Magdeburgu, minister generalny br. Jan Parenti, pierwszy generał po św. Franciszku, chciał założyć szkołę teologiczną w klasztorze dla nauczania młodych braci niemieckich?⁶

Tak więc pośród franciszkanów konwentualnych lub Wspólnot Zakonu Minorytów kwitnie i rozwija się pełna organizacja studiów prowincjalnych, generalnych i uniwersyteckich, które doprowadziły do ubogacenia własnego charyzmatu przez nauczanie teologiczne, filozoficzne, mariologiczne, naukowe ich katedr. Byłoby dobrze zapoznać się z tomem, który ukazał się w Rzymie w 1998 r. w wydawnictwie „Miscellanea Francescana”, noszącym tytuł: *Impegno ecclesiale dei Frati Minori Conventuali nella cultura ieri e oggi (1209–1997)*.

Dobrze uwypuklił ten charyzmat bogactwa intelektualnego o. Józef Antoni d'Arena, który w sposób skrótowy przedstawił ten problem braciom konwentualnym zgromadzonym na kapitule w Trapani w 1785 r. „Pomyślcie – mówił on – że z dobroci Bożej stanowimy Zakon, który nie tylko powinien zwracać uwagę na swe własne uświęcenie, ale także powinien głosić kazania, nauczać, prowadzić tylu innych w oparciu o świętą naukę. Musimy być pomocnikami proboszczów, wsparciem dla soborów ekumenicznych przez naszych teologów. Musimy być również pasterzami jako wybrani przez Stolicę Świętą biskupi w licznych diecezjach. Właśnie dzięki naszemu charyzmatowi pielęgnowania

⁵ Eccleston, *L'insediamento dei Frati Minori In Inghilterra*, VI, 30, w: *Fonti Franciscane* 2450, Messaggero Padova 1988 [dalej FF].

⁶ Giordano, *Cronaca* 54, FF 2384.

solidnej wiedzy Kościół prosił o naszą posługę nauczania na katedrach Uniwersytetu Sapienza i w rzymskich kongregacjach jako konsultorów. Prosił o naszą posługę w Penitencjarii w Loreto i u św. Piotra na Watykanie. To z racji tej mądrości i wybitnej pobożności niektórzy nasi powołani zostali do „nieomylnego, godnego szacunku pontyfikatu „tiary”⁷.

Faktycznie nie tylko nasz Sykstus IV był papieżem z rodziny franciszkańskiej „wspólnoty” czyli konwentualnych, ale poprzedził go Mikołaj IV, brat Hieronim d'Ascoli (1288–1292)⁸, a po nim nastąpili: Juliusz II, br. Julian Della Rovere (1503–1513), Sykstus V, brat Feliks Peretti (1585–1590) i Klemens XIV, brat Wawrzyniec Ganganelli (1769–1774).

Charyzmat posługi intelektualnej franciszkanów konwentualnych zaowocował skutecznie w wielu dziedzinach: dążenia misyjne, artystyczne, estetyczne, architektoniczne, muzyczne. Stawały się one zawsze narzędziem ewangelizacji.

Wielu misjonarzy było teologami, literatami, malarzami, architektami, muzykami, którzy angażowali się w promowanie ubogich na poziomie duchowym i intelektualnym, przekazując im swą wiedzę i umiejętności.

Prawdopodobnie żaden inny dawny zakon nie przyczynił się w takim stopniu do rozwoju akcji charytatywnej, do rozwoju tego, co piękne, naturalne, harmonijne i do służby i chwały Bożej. Bazylika asyjska oraz bazylika św. Krzyża we Florencji są kościołami franciszkańsko-konwentualnymi i były natchnieniem dla gotyku włoskiego i zapowiedzią Odrodzenia. Ich artystyczne, biblijne i przedstawiające świętych freski stanowią rzeczywistą katechezę, swego rodzaju „biblię ubogich”.

Charyzmat posługi franciszkańsko-konwentualnej obejmował zatem następujące elementy: chwałę Bożą i dobro bliźniego, przyczyniając się do udoskonalenia człowieka i środowiska, w którym on żyje. Stąd skierowanie uwagi na ubogich, wydziedziczonych, chorych, na wszystkie odcienie cierpiącego człowieczeństwa Chrystusa. Charyzmat franciszkańsko-konwentualny jest chrystocentryczny.

Pozostając przy analogii wspomnianego wyżej oratorium z 1600 roku, i zawsze w zgodzie z charyzmatem własnym Zakonu, w tym dziedzictwie duchowym Sykstus IV kierował się dokładnie tą ukrytą muzyką.

Sykstus IV był właśnie franciszkaninem konwentualnym, to znaczy „jednym z bardzo wielu zakonników, którzy wzrastali i żyli, zgodnie ze świecką koncepcją i pedagogią życia, w bogatej wizji najpiękniejszych klasztorów (...) od Padwy po Wenecję, Bolonię, Florencję, Perugię, Asyż. Są to kościoły i klasz-

⁷ Giordano, *Cronaca* 54, FF 2384.

⁸ Pożytecznym będzie jeszcze raz przypomnieć, że nazwa „Masci” zastosowana do pierwotnej rodziny tego papieża, jest fałszerstwem historycznym z końca XVI w. Por. A. Franchi, *Nicolaus papa IV, 1288-1292* (Girolamo d'Ascoli), Assisi-Ascoli 1990.

tory ubogacone wszelkiego rodzaju sztuką o prostym i zarazem wyważonym pięknie”⁹. Był on mecenasem kultury, sztuki i miłosierdzia, „odnowicielem Rzymu”. W sykstyńskich dzielach budowlanych i artystycznych nigdy nie brakuje treści religijnych, jak to słusznie podkreśla Calvesi, komentując inskrypcję z Kaplicy Sykstyńskiej: „Ty, Sykstusie IV, uboższy od Salomona, gdy chodzi o bogactwa, wyższy jednak od niego z racji religii i pobożności”. Cytujemy wypowiedź Maurizio Calvesi, wydrukowaną w tym tomie *Akt: Significato del ciclo quattrocentesco nella Sistina*.

Posiadał tego samego ducha, co współczesny mu współbrat o. Franciszek Sansone z Bresci, następca Sykstusa IV w długim okresie kierowania (przez 24 lata sukcesywnie) Bracmi Mniejszych Konwentualnymi (1475–1491), który przyczynił się do artystycznego piękna kultu Bożego w wielkich centrach historii franciszkańskiej: w Asyżu, Padwie, Florencji, Bresci, o którym trzy miesiące temu ukazał się gruby tom *Frate Francesco Sansone „de Brixia”, Ministro Generale Minore Conventuale. Un mecenate francescano del Rinascimento*.

Można jeszcze dodać, że nie do ideologii zewnętrznej jako pobudki horyzontalnej, ale do ducha franciszkańsko-konwentualnego odwoływał się krewny Sykstusa, papież Juliusz II, który także otrzymał wychowanie w klasztorach konwentualnych. On również zatroszczył się o wykończenie Kaplicy Sykstyńskiej w postaci „historycznego sklepienia” Michała Anioła. Ci dwaj papieże mieli wspólne nie ogólne korzenie „franciszkańskie”, ale – jak to podkreślaliśmy wielokrotnie – „korzeń franciszkańsko-konwentualny”¹⁰.

Faktycznie, mocny charyzmat posługi intelektualnej, ze wszystkimi jego wyrazami i złożoną organizacją studiów, obowiązywały w XV wieku, podobnie jak w dwóch wiekach poprzednich, jedynie w rodzinie franciszkańsko-konwentualnej, a nie odnosiło się to do innych rodzin franciszkańskich Obserwantów, Reformatorów, Bosych, a później także Kapucynów, którzy dopiero w drugiej połowie XV i później w wieku XVI poczynili pierwsze kroki i rozpoczęli chwalębną rywalizację z konwentualnymi.

Wracając teraz bezpośrednio do naszego tomu, nie możemy nie podkreślić wystąpienia Aleksandra Zuccari: *Sisto V e l'eredità di Sisto IV papa francescano*, który zestawia wspólne elementy działalności artystyczno-urbanistycznej Sykstusa IV z takimiż elementami jego dalszego współbrata Sykstusa V, również franciszkanina konwentualnego. „W dziedzinie historiograficznej – precyzuje autor – podkreślono dla obydwu pontyfikatów zarówno wspólny korzeń franciszkański, jak i pewne pokrewieństwo w orientacji politycznej i religijnej”.

⁹ L. Di Fonzo, *Sisto IV. Carriera scolastica e integrazioni biografiche (1414-1484)*, „Miscellanea Francescana”, Roma 1987, s. 480.

¹⁰ *Sisto IV e Giulio II mecenati e promotori di cultura. Atti del Convegno Intern. di Studi*, Savona 1985.

Po tym krótkim zatrzymaniu się nad dziełami Sykstusa IV, przyjrzyjmy się chociaż pobieżnie niektórym najważniejszym instytucjom kościelnym i charytatywnym odnoszącym się do „ubogich” i „poniżonych”, o których to dziełach często się zapomina nawet w wykładzie historii Kościoła, a które jednak odwołują się do św. Franciszka.

Pragniemy przypomnieć przepych, jaki popierał w publicznym kulcie liturgicznym i w śpiewie religijnym, odnowienie kaplicy papieskiej (słynna „kaplica sykstyńska”), cyboria, arrasy, srebrne tabernakula, kielichy, kapy, alby.

„Sykstus IV jako pierwszy wprowadził śpiewaków trwałej harmonii w Stolicy Piotrowej” – napisał Egidiusz z Witerbo¹¹. I to jest prawda. Dzięki z Sykstusowi IV i jego patronatowi muzycznemu odrodzenie muzyczne weszło do Kurii Rzymskiej i do kościoła papieskiego w formie słynnego chóru śpiewaków, zwanego „sykstyńskim”.

Jak teraz nie wspomnieć św. Franciszka z Asyżu, który był bardzo surowy, gdy chodzi o ubóstwo, ale nie szczędził wydatków na kult eucharystyczny i posyłał braci do wszystkich prowincji, aby zanosili piękne i okazałe puszki na przechowywanie Eucharystii i szlachetne metale na przechowywanie hostii per fare delle particole belle e pure?¹² W swym Testamencie poleca: „Chcę, aby najświętsze misteria były szanowane, doznawały czci, i by umieszczano je w drogocennych naczyniach”¹³.

Śpiewem i grą Franciszek wyrażał swoją duchową radość. Całe jego ciało brało udział w głębokiej radości podczas modlitwy. Wspomnijmy tutaj jeden chociażby epizod, który pozwoli nam zrozumieć, jak św. Franciszek kochał instrumenty muzyczne oraz śpiew w czasie modlitwy: zapragnął, aby bracia pożyczili cytrę¹⁴, a on śpiewa, wychwala i błogosławi Pana jasnym głosem podróżując wraz z bratem Egidiuszem w kierunku Marca di Ancona¹⁵.

Powróćmy do naszego tomu *Akt* i do innego interesującego odczytu Marii Aleksandry Cassiani: *L'Ospedale di Santo Spirito In Sassia: Cultura francescana e devozione nel ciclo pittorico della corsia sistina*. Uderzyło nas mocno krótkie stwierdzenie autorki: „Św. Franciszek i św. Antoni stanowią dwa bieguny, wokół których koncentruje się pobożność Sykstusa IV, promotora polityki ukierunkowanej na opiekę i czynną interwencję w życie miasta, zgodnie z nauczaniem św. Franciszka”.

Franciszek, nawet przed swym nawróceniem, odznaczał się szczególną miłością do najbardziej potrzebujących. Był przekonany, że jałmużny obmywają

¹¹ *Historia viginti saeculorum*, ok. 1517 r.

¹² 2 *Celano* 202, FF 789; *Legenda Perugina* 80, FF 1635.

¹³ *Testament*, FF 114.

¹⁴ 2 *Celano* 126, FF 710.

¹⁵ *Anonim z Perugii* 15, FF 1503.

duszę z brudu grzechu i można je zabrać ze sobą do wieczności¹⁶. Umożliwia nam to ukazanie trwałej więzi ze Świętym z Asyżu w dziełach charytatywnych i związanych z opieką społeczną papieża Sykstusa, obejmujących ubogich i wszelkiego rodzaju wyrzutków („włóczęgów”, uciekinierów, biskupów i ubogich pochodzących ze szlachetnych rodzin).

Szpital Ducha Św. w Sassia przebudowany został w latach 1475–78 dla chorych, pielgrzymów i „porzuconych dzieci”. Tymi ostatnimi opiekowały się młode zakonnice i mamki.

Wydaje nam się, że nie należy się temu dziwić, że w owym czasie z tego powodu i z racji innych dzieł dobroczynnych, był on, według naszej orientacji, papieżem nazwanym poprzez historię „dobrym papieżem”. Tytuł ten przekazują nam dwaj kronikarze spoza Alp nie podlegający żadnym podejrzeniom, a to zarówno z racji odległości geograficznej, jak też z racji, że nie byli oni pochlebcami. Pisali bowiem wiele lat po śmierci Sykstusa IV. Kronikarzami tymi byli: obserwant węgiersko-niemiecki Nicola Glassberger, który w 1506 r. napisał w swej *Chronica*: „Sixtus... vir bonus... extitit”¹⁷, oraz anonimowy koletanin francuski (być może Bonifacy z Ceva), który wspomina papieża w swym *Breve Memoriale*, wydany w Paryżu w 1512 r. Pisze on wyraźnie, że Rzymianie nazywali Sykstusa IV „Papieżem dobrym” w ścisłym tego słowa znaczeniu: „Hic a Romanis admodum dilectus, specialis prerogativa bonus Papa anthonomastice vocabatur”. Jest czymś niezwykłym, że na ogół przemilczano czy niedoceniano tych świadectw, których używali „Rzymianie z Rzymu”.

Przykro nam, że możemy omówić tu jedynie niektóre z artykułów naszego tomu, ale czas już zakończyć, a zresztą każdy, przy niewielkim trudzie, może pewnego dnia zajrzeć do tomu i przeczytać cenne w nim artykuły.

Proszę mi uwierzyć, lektura *Akt* kongresu stanowi jakby czarującą przechadzkę w parku, parku literackim, architektonicznym, numizmatycznym, poprzez urok malarstwa epoki sykstyńskiej (mamy na myśli Boticellego, Pinturicchio, Perugino, Melozzo z Forlì), poprzez czar miniatur i papieskich wyrobów ze złota, które krążyły w znanym wówczas świecie. Jest to przechadzka w parku artystycznym i wspaniałym, której towarzyszą nam specjaliści z różnych dziedzin, między innymi Bram Kempers, Maurycy Calvesi, Sara Magister, Klaudiusz Crescentini, Giancarlo Alteri, Anna Cavallaro i inni. W parku tym spotkamy również, jeśli można tu wspomnieć Dantego, także świetlisty miecz błyszczący złotem, a w żelazie:

„Taka się jasna paliła poświata,
żem nie mógł okiem zdzierżyć go na razie”¹⁸.

¹⁶ *Trzej Towarzysze* 9, FF 1414; 2 *Celano* 5, FF 585; *List do wiernych*, FF 192.

¹⁷ „*Analecta Franciscana*”, II (1887), ss. 455-456.

¹⁸ *Boska Komedia – Czyścić*, IX, s. 206, Wyd. Ossolineum 1986, przekł. E. Porębowicz.

Owa długa „szpada”, czyli miecz pobłogosławiony przez Sykstusa IV podczas Bożego Narodzenia 1472 r., odnaleziony został w Szwecji, którego stal ubogacona została obrazami religijnymi i ozdobami błyszczącymi złotem, który papież zywili byli dawać kondotierom walczącym w obronie kościoła wraz z kapeluszem haftowanym złotem i ozdobionym drogimi kamieniami. Wspomina go Carlo de Vita w swym wykładzie: *Recente ritrovamento ed analisi della lama di uno „Stocco benedetto” di Sisto IV*. Obok tej interesującej analizy wspomnieć należy ostatnie dzieło Anny Marii Corbro, *Cantori, artisti e condottieri della corte dei Papi nel secolo XV*, wydane przez Edilazio di Willy Pocino.

Kończymy więc jakby ostatnim błyskiem, wspominając wykład Eriny Russo de Caro: *Les Soeurs Grises Hospitalières, Religieuses del Terzo Ordine Francescano*, gdyż wiąże się ze szczególną miłością Sykstusa IV wobec chorych. Szare Siostry (nazwa pochodzi od szarobiałego ich habitu) działały w Abbéville we Francji, i poświęcały się bezinteresownie opiece nad chorymi w szpitalach, a także w biednych rodzinach, które nie mogły pozwolić sobie na zaangażowanie płatnej pielęgniarki. „Dobry papież” popierał je i zatwierdził ich nowe *Statuty* z 1483 r.

Nasz tom stanowi hołd wdzięczności dla badacza, uczonego, mecenas sztuki, kultury i miłosierdzia Sykstusa IV, franciszkanina konwentualnego, „dobrego papieża”, *maxime humanitatis erga omnes et patientiae exemplaris*¹⁹.

Właśnie zgodny nacisk położony przez biografów Sykstusa, jak Venturino dei Priori da Nizza, Naldo dei Naldi, Bartolomeo Platina i Roberto Flemminga, na nieoceniony wkład w mecenat kultury, w religijność i pobożność, „pozwala przypuszczać, że jeśli w określonych faktach i okolicznościach zachowania papieża były inne, nie były one bez uzasadnienia”²⁰, a dalsze badania powinny iść w tym kierunku, by pogłębić i ukazać te racje, nie zadowalając się racjami częściowymi, które nie mają nic wspólnego z naukową rzetelnością.

Jeśli w czasie pontyfikatu były pochmurne zimowe dni, to dzieła sztuki, pobożności i miłosierdzia Sykstusa IV zapaliły w nich żywe gwiazdy i oczyściły zatrute powietrze. *Akta* Kongresu Studiów, jak się nam wydaje, przyczyniają się do wykazania, że długi pontyfikat Sykstusa IV, mimo światła i cieni (któryż z długich pontyfikatów ich nie ma?), ocenić należy pod wieloma względami jako pozytywny.

*Z języka włoskiego tłumaczył
Bruno Adam Gancarz OFMConv*

¹⁹ Archivum Praefect. Caerim. Apostolicarum, cas. 28, vol. 356, f. 87r.

²⁰ Di Fonzo, *Sisto IV*, s. 488.

REGUŁY ZAKONNE W ŻYCIU KOŚCIOŁA I U ŚW. MAKSYMILIANA KOLBEGO

Życie zakonne pozostaje ciągle najbardziej zdecydowaną formą naśladowania Chrystusa i nieodłączną służbą w przekazywaniu jego posłannictwa w świecie. Mimo wszelkich prób wyprowadzenia tegoż życia z religijnych zwyczajów i społecznych form pogańskiego antyku czy też buddyjskiego Wschodu, pozostaje ono – począwszy od pierwszych jego postaci Antoniego i Pachomiusza – w życiu Kościoła autentycznym wytworem ducha Ewangelii. Kościół bowiem czuwa nad zakonami i cieszy się ich różnorodnością oraz chce w nich ciągle rozpoznawać ducha Bożego. W długiej swojej tradycji podkreśla on, chociaż chrześcijanie wydają się o tym zapominać, że wszelka propaganda wiary i działalności organizacji kościelnych pozostaną bezowocne, jeśli nie będzie tam ożywiającej siły, płynącej z ofiary życia, która karmi się jako posłuszna, uboga i czysta miłość u źródeł ukrzyżowanej miłości Syna Bożego¹.

1. Wielkie reguły zakonne w historii Kościoła

Najpierw zastanowimy się nieco nad początkami życia zakonnego, które w różnym czasie było organizowane i z kolei ujmowane przez założycieli w formie przepisów. Stanowiło to pewien rodzaj reguły lub też samą regułę dla powstających społeczności o specjalnym profilu religijnym. Wytyczała ona przynajmniej ogólnie kierunek życia i działalności. Rozważanie początkowych etapów tego życia rzuci pewne światło na rozumienie naszego tematu, dotyczącego środowiska franciszkańskiego.

We wczesnym życiu Kościoła byli mężczyźni i kobiety, którzy chcieli dobrowolnie służyć Bogu, rezygnując z małżeństwa. Chrześcijańscy apologeti ukazywali tych Bogu poświęconych ascetów pogańskim kręgom. Odejscie od

¹ H. Urs von Balthasar, *Die großen Ordensregeln*, Einsiedeln 1974, ss. 30-31.

świata i przezwyciężenie swoich słabości oraz grzechu wynikało z postawy podobnej do męczenników. Było to ofiarowanie życia dla Chrystusa i umieranie dla niego. Bohaterstwo to, istniejące w Kościele, nie wygasło, ale pozostało czymś stałym nawet wtedy, gdy czas krwawych prześladowań minął.

Prześladowania w połowie III wieku spowodowały, że wielu egipskich chrześcijan przeniosło się na pustynię w południowej części kraju. Tam prowadzili życie oddane Bogu w modlitwie i pracy. Gdy prześladowania minęły, niektórzy z nich pozostali na pustyni, realizując w dalszym ciągu swój styl życia. Tam to były początki życia pustelniczego, gdzie wśród zmieniającego się świata realizowano wzniosłe ideały chrześcijaństwa. Należy tu wspomnieć wielką postać pierwszego pustelnika Egipcjanina – św. Antoniego, który żył 105 lat na przełomie III i IV wieku. Prowadząc życie pełne ascezy, gromadził wokół siebie uczniów. Zdobył nawet uznanie cesarza Konstantyna Wielkiego. Pod wpływem Antoniego pustelnicy stali się sobie bliżsi, co dało początek pewnej formie życia wspólnego. Nie było tam jednak stałej Reguły, a ważny czynnik stanowiło uznanie autorytetu Antoniego.

Dalszy etap rozwojowy związany był ze św. Pachomiuszem. Zorganizował on wielki klasztor w Tebaidzie nad Nilem około 320 roku, gdzie umieścił licznych mnichów. Całość została otoczona murem. Pachomiusz nadał tworzonej społeczności rodzaj pewnej reguły, w której były przepisane ćwiczenia duchowe, ubiór, praca ręczna. Każdy mnich musiał nauczyć się czytać i pisać, aby móc korzystać z lektury Pisma Św. Pod koniec tygodnia mnich przedstawiał zarządcy klasztoru czyli ekonomowi wykonaną pracę. Pachomiusz zostawił 10 klasztorów z 9.000 mnichów oraz dwa klasztory mniszek².

W Azji Mniejszej działał w IV wieku Eustatius, biskup Sebasty, będący mocną osobowością. On to miał duży wpływ na rodzinę św. Bazylego, a zwłaszcza na jej kształt religijny³. Bazyli zetknął się z grecką filozofią religijną. Szczególnie mocno zainteresowała go możliwość wykorzystania metafizyki platońskiej i stoickiej etyki do wyrażenia i zrozumienia ascetycznych wymogów Ewangelii. Św. Bazyli podkreślał szczególnie przykazanie miłości, która jest niepodzielna. Albo się ją ma, albo nie. Dla niego miłość okazuje się bezwzględnie w zachowaniu przykazań Chrystusa. Bazylego interesował przede wszystkim stan Kościoła, za który Chrystus umarł i wylał obficie Ducha Św. Kościół ten był wewnętrznie rozdarty. Chrześcijanie prowadzili spory. Modelem dla Bazylego był pierwotny Kościół w Jerozolimie. Tęsknota za tym Kościołem stoi u początków wszystkich wielkich założeń zakonów, tak pachomiańskiego i benedyktyńskiego, jak też późniejszych. Ważnym wydarzeniem dla Bazylego było odwiedzenie ówczynie do-

² A. Schubert, *Kirchengeschichte*, Bonn 1955, t. 1, ss. 237-240; Por. Jean Paul II, *La vie consacrée et sa mission dans le monde*, Paris 1996, nr 6.

stępnym mu krajów, by poznać tendencje monachizmu. Napisana przez niego *Reguła* składa się z pomniejszych reguł, które można podzielić na dwie części: pierwsza dotyczy wewnętrznej, chrześcijańskiej postawy, myślenia, decyzji, druga natomiast obejmuje zewnętrzną formę życia i jego kształtowanie. Są tam miejsca, gdzie Bazyli porównuje służbę dla Chrystusa do służby wojskowej. Porównanie to jest bliskie idei założyciela Towarzystwa Jezusowego – św. Ignacego Loyoli 1200 lat później. Można tu dodać, iż wszystkie wielkie założenia klasztorów są duchowo spokrewnione⁴. Stylem życia mnichów egipskich zainteresował się Zachód poprzez św. Atanazego i św. Hieronima. Znaleźli się tutaj zwłaszcza bp Marcin z Tours i wielki bp Augustyn z Hipony, którzy dążyli do zakładania wspólnot mnichów, podobnych do istniejących na Wschodzie⁵. W związku z tym napisał św. Augustyn *Regulę*, która należy do najstarszych reguł mniszych Zachodu. Pierwszy tekst istniał jakiś czas samodzielnie jako pierwsza *Reguła* św. Augustyna. Później tworzył on razem z drugim tekstem poprzez stulecia całość jako *Regulę* tegoż autora. Badania nad *Regulą* św. Augustyna w naszych czasach wskazują, że oba teksty uzupełniają się. Krytyka idzie w kierunku, że tekst pierwszy *Reguły* został napisany przez jednego z uczniów lub przyjaciół Augustyna. Ten zaś dodał zdanie końcowe i tym samym potwierdził swoim autorytetem powstały tekst. Św. Augustyn napisał równocześnie drugi tekst *Reguły* i tę całość przekazał swoim mnichom z Hipony⁶. Nadto w swoich dziełach i listach wskazuje na *Regulę*, co oznacza, że była zakotwiczona w całym jego dorobku życiowym⁷. W związku z tendencjami reformy w XI wieku *Reguła* Augustyna została przyjęta entuzjastycznie m. in. dla odnowy życia duchowieństwa. Z kolei powstawały zakony, które opierały swoje życie i działalność na tej Regule. Oto niektóre z nich: premonstratenzi (norbertanie), dominikanie, trynitarze, serwici; także zakony żeńskie, jak dominikanki, norbertanki, urszulanki, salezjanki⁸.

W XII wieku pojawił się pogląd, że *Reguła* Augustyna była początkowo napisana dla klasztorów mniszek. Jest to możliwe, bo siostra Augustyna była przełożoną klasztoru żeńskiego. Augustyn w liście skierowanym do tegoż klasztoru mógł również dołączyć tekst *Reguły*⁹.

³ H. Urs von Balthasar, *Die großen Ordensregeln*, s. 37.

⁴ Tamże, ss. 52-59; Por. G. Suffert, *Tu es Pierre. L'histoire des vingt premiers siecles de l'Eglise*, Paris 2001, s. 115.

⁵ A. Schubert, *Kirchengeschichte*, s. 241.

⁶ H. Urs von Balthasar, *Die großen Ordensregeln*, s. 137.

⁷ Tamże, s. 140.

⁸ Tamże, ss. 141-143.

⁹ Tamże, s. 145. Erazm z Rotterdamu zauważa, iż w rozdziale końcowym *Reguły* mieszkańcy klasztoru zostają wezwani, by jako miłośnicy duchowego piękna rozważali *Regulę*, a przez

Program życia według augustyńskiej *Reguły* zawiera się w zdaniu: „Pierwszym celem Waszego wspólnego życia jest mieszkać razem w zgodzie i mieć serce oraz duszę złączoną z Bogiem”. Ubóstwo, troska o wspólnotę i posłuszeństwo są fundamentami, na których opiera się ideał klasztornej wspólnoty św. Augustyna. W skupieniu i modlitwie, ascezie i czystości otrzymuje ten ideał swoje istotne oparcie¹⁰.

Wielką postacią w IV wieku był także św. Marcin z Tours. Najpierw jako żołnierz odznaczył się czynem miłosierdzia wobec człowieka biednego. Przeżywszy nawrócenie został mnichem i biskupem, zakładając klasztory i organizując życie religijne na terenie Galii. Stał się on przykładem dla monachizmu zachodniego, ponieważ na wzór wspólnot egipskich w swoich klasztorach z modlitwą i pracą łączył apostołstwo i działalność misyjną. Przez to przyczynił się bardzo do uszlachetnienia całego środowiska, w którym pracował¹¹.

W czasach wędrówek ludów pojawił się człowiek, który stał się patriarchą monachizmu zachodniego. Był to św. Benedykt z Nursji (480–547). Kierunek przez niego reprezentowany stanowił nośnik rozwoju Kościoła zachodniego, kultury, sztuki i liturgii na całe stulecie. Po latach nauki w Rzymie Benedykt stał się pustelnikiem. Następnie po nie zawsze pozytywnych doświadczeniach w niektórych wspólnotach mnichów udał się w 529 roku na Monte Cassino, gdzie założył klasztor-kolebkę swojego zakonu na miejscu dawnej świątyni Jowisza. Tu w oparciu o tradycję mniszą św. Pachomiusza w Egipcie i na bazie własnych doświadczeń napisał *Regułę*, księgę zawierającą przepisy życia benedyktyńskiego, która stała się bardzo ważnym dziełem dla dalszego rozwoju monachizmu Zachodu. Benedykt porządkował życie mnichów wokół liturgii, która stała się punktem centralnym i zasadniczą treścią ich życia. Liturgia godzin dostarczała zasadniczego elementu w kształtowaniu porządku dnia w tworzonych klasztorach. Takie ustawienie tej ważnej sprawy było czczeniem Boga, które mniści podejmowali zastępczo za całą ludzkość. Obowiązywały ich cztery śluby: posłuszeństwo, ubóstwo, czystość oraz stałość miejsca zamieszkania (*stabilitas loci*), przez co Benedykt chciał przeciwstawić się wędrówkom różnych mnichów. Podstawową zasadą jego *Reguły* było wyrażenie „*Ora et labora!*” (módl się i pracuj!). We wspólnotach klasztorów pracowano ręcznie, przez co pogardzana praca fizyczna tego czasu została przez przykład mnichów uszlachetniona i uświęcona.

jej zachowanie rozszerzali woń Chrystusa oraz w cotygodniowym jej czytaniu przeglądali się jak w zwierciadle. Piękno, woń i zwierciadło – to rzeczy interesujące kobiety. Dlatego *Reguła* została napisana początkowo dla kobiet – por. A. Schubert, *Kirchengeschichte*, s. 241. Autor jest zdania, że Augustyn napisał list do wspólnoty klasztornej kobiet o sposobie życia w 423 roku. List ten wyglądał jak reguła zakonna.

¹⁰ H. Urs von Balthasar, *Die großen Ordensregeln*, ss. 151-156.

¹¹ A. Schubert, *Kirchengeschichte*, ss. 241-242.

Każdy mnich otrzymywał według swoich możliwości odpowiednie zajęcie, czy to w polu, czy to w rzemiośle, czy w przepisywaniu ksiąg. To ostatnie zajęcie, gorliwie prowadzone przez sławnego Cassiodora w klasztorze Vivarium, założonym w 539 roku, uczyniło wnet opactwa benedyktyńskie miejscami nauki, w których usiłowano przekazać następnym pokoleniom dziedzictwo antyczne, a tym samym część dziedzictwa duchowego ludzkości. *Reguła* św. Benedykta stanowiła aż do XII wieku podstawę monachizmu na Zachodzie i pozostała dalej natchnieniem niektórych nowych fundacji zakonów¹². Można tu wymienić cystersów i cystersów ścisłej obserwancji czyli trapistów. Są oni synami św. Benedykta, są posłuszni jego *Regule*, ale interpretują ją inaczej. Są to benedyktyni reformowani. W związku z tym jeden z opatów klasztoru trapistów napisał trafnie: "Reforma jest więc tylko nowym odczytaniem tego samego tekstu... w miarę, jak generacje po sobie następują, tekst, przechodząc z rąk do rąk, z serca do serca, kończy przez zrodzenie wszelkich zdolności działania, które zawiera"¹³.

Znaczącą osobowością w XII wieku był św. Bernard Clairvaux. Należał on do zakonu monastycznego cystersów, rozwijając działalność w duchu benedyktyńskiego „Ora et labora”. Poprzez swoje zaangażowanie i moc słowa ukierunkowywał życie Kościoła tego czasu, nie szczędząc mu nawet ostrej krytyki¹⁴. Na uwagę zasługuje to, że mnich cysterski Bernard prowadził swoją działalność około tysiąc lat później po mnichach egipskich. Równocześnie jednak stał u bram epoki, kiedy miał powstać nowy styl życia zakonnego, całkowicie poświęconego Bogu m.in. według wzoru św. Franciszka z Asyżu, którego działalność przypada na pierwszą połowę XIII wieku.

2. Św. Franciszek i jego *Reguła*

Właściwie to pierwszą „formą życia” czyli *Regułą* dla Franciszka i jego towarzyszy było kilka tekstów z Ewangelii, a przede wszystkim słowa Jezusa, usłyszone 24 lutego 1209 roku w kościele św. Macieja: „Idźcie i głosście: bliskie jest królestwo niebieskie. Uzdrawiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie złe duchy. Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie. Nie zdobywajcie złota ani srebra, ani miedzi do swych trzosiów. Nie bierzcie na drogę torby ani dwóch sukien, ani sandałów, ani laski. Wart jest bowiem robotnik swej strawy” (Mt 10, 7–10). Św. Klara napisała w Testamencie, że pierwszą *Regułą* franciszkańską stanowiły Ewangelie i charyzmat św. Franciszka¹⁵. Zatwierdzenie

¹² Tamże, ss. 243-245.

¹³ H. Brunel, *Petit Livre de Sagesse Monastique*, Paris 1999, s. 77.

¹⁴ R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, Niepokalanów 1997, ss. 8-10.

¹⁵ C. Niezgoda, *Wpływ „Wczesnych Źródeł Franciszkańskich” na duchowość Rodziny zakonnej św. Franciszka z Asyżu*, w: Z. Kijas [red.], *Śladami Franciszka*, Kraków 1995, s. 122.

papieskie *Reguły* nastąpiło w 1209 roku (według niektórych 1210 r.). Papież Innocenty III po pewnych wahaniach zatwierdził ją ustnie. Fakt ten oznacza kanoniczne założenie zakonu ze złożeniem przyrzeczenia posłuszeństwa przez św. Franciszka wobec papieża 16.04.1209 roku. Ten sam papież potwierdził to zatwierdzenie podczas Soboru Laterańskiego IV (listopad 1215 r.), na którym był obecny prawdopodobnie św. Franciszek¹⁶.

W swoim *Testamencie* Franciszek stwierdził: „Gdy Pan zlecił mi troskę o braci, nikt mi nie ukazywał, co mam czynić, lecz sam Najwyższy objawił mi, że powinienem żyć według Ewangelii świętej. I ja kazałem to spisać w niewielu prostych słowach, i Ojciec święty to mi potwierdził”¹⁷. Podczas kapitule generalnej, zwanej „Kapitułą Namiotów” uczestniczyło kilka tysięcy braci. Zwrócili się oni do św. Franciszka, by przyjął dla swego zakonu *Regulę* św. Benedykta, Augustyna lub św. Bernarda. Ten odpowiedział, że Bóg wezwał go na drogę prostoty i on zatem nie chce słyszeć o jakiegokolwiek innej regule. To zmusiło Franciszka do napisania *Reguły* w 1221 roku. Brat Cesary ze Spiry umieścił w niej wiele cytatów z Pisma Św. Wtedy też *Reguła* ta stała się bardziej biblijna niż eklezjologiczna¹⁸. Stolica Apostolska nie zatwierdziła jej pisemnie. Uzasadnienia były takie, że Franciszek nie starał się o to, ponieważ nie było w niej wystarczająco uwzględnione prawodawstwo kościelne. Zakon przeżywał swój wielki rozwój ilościowy. Fakt ten miał wpływ na obserwację. Powstały nowe problemy, szczególnie natury prawnej, które należało rozstrzygnąć¹⁹.

Na prośbę braci Franciszek myślał o napisaniu jeszcze jednej reguły, która miała być ostateczną. Miały być tam zwięźle uporządkowane zasady prawodawstwa, które określałyby bliżej status brata mniejszego. Franciszek zabrał się więc do wypełnienia tego bardzo ważnego zadania wobec powstałego zakonu z innymi braćmi na przełomie 1222/1223 roku. W tym celu udał się z br. Leonem z Asyżu i br. Bonicjuszem z Bolonii do Fontecolombo obok Rieti. Następnie konsultował się w Rzymie odnośnie jej tekstu z kardynałem Hugolinem, późniejszym papieżem Grzegorzem IX. Z kolei przedstawił braciom na kapitule w 1223 roku tekst, który był znacznie krótszy w porównaniu z poprzednią *Regulą* nie zatwierdzoną. Wreszcie zwrócił się do Stolicy Apostolskiej z poprawionym tekstem *Reguły*. Papież Honoriusz III zatwierdził ją bullą „Solet annuere” z 29 listo-

¹⁶ L. Di Fonzo, G. Odoardi, A. Pompei, *I Frati Minori Conventuali. Storia e vita 1209-1976*, Roma 1978, s. 28.

¹⁷ *Testamento di San Francesco* (1226), w: *Fonti Francescane*, Editio Minor, nr 116, Assisi 1986.

¹⁸ C. Niezgoda, *Wpływ „Wczesnych Źródeł franciszkańskich”*, s. 123.

¹⁹ G. Majka, *Reguła braci mniejszych – Powstanie Regul i Zakonu św. Franciszka*, w: J. R. Bar [red.], *Franciszkową drogą. Duszpasterskie i ascetyczne materiały o św. Franciszku z Asyżu*, Warszawa 1982, s. 107.

pada 1223 roku²⁰. Oto tekst papieski, mówiący o tym wydarzeniu: „Stolica Apostolska zazwyczaj przychyła się do pobożnych pragnień i chętnie popiera szlachetne dążenia proszących. Dlatego w Panu synowie, skłonieni waszymi pobożnymi prośbami, Regulę waszego Zakonu przez świętej pamięci Innocentego papieża, naszego poprzednika, zbadaną i uznaną, obecnie władzą apostolską wam zatwierdzamy i powagą niniejszego pisma poręczamy”²¹. Przez ten uroczysty akt, dokonany przez Kościół, *Regula* św. Ojca Franciszka z Asyżu stała się nową *Regulą* życia obok reguł Bazylego, Augustyna i Benedykta²².

Tak więc z woli Franciszka powstała i przez Kościół zatwierdzona *Regula* stała się podstawowym dokumentem i zbiorem norm, obowiązujących w pierwszym zakonie franciszkańskim, który z czasem ulegał podziałom, dając początek licznym gałęziom. Św. Franciszek odnosił się – jak powiada T. Celano – z właściwym sobie szacunkiem do *Reguły* założonego przez siebie zakonu. Ukazywał ją braciom jako „księgę życia, nadzieję zbawienia, rdzeń Ewangelii, drogę doskonałości, klucz do raj, umowę wiecznego zbawienia”²³.

W celu zrozumienia podstawowych rysów tego ważnego dokumentu dla zakonu – *Reguły* Franciszkowej, podamy jej *interpretację* według św. Bonawentury, doktora serafickiego, który jest uznawany także za drugiego założyciela zakonu franciszkańskiego. Kiedy zakon przeżywał wewnętrzny kryzys, Bonawentura przeprowadził jego reorganizację. Ustawiając na właściwej płaszczyźnie wartości franciszkańskie, zachowując normy zawarte w *Regule*, potrafił wziąć pod uwagę nowe potrzeby i sytuacje, które domagały się adaptacji zakonu²⁴.

Duchowość franciszkańska, ukazana w *Regule*, ustawia według św. Bonawentury brata mniejszego w poczwórnej relacji do rzeczywistości, a mianowicie: do Boga, do siebie, do swego brata i do świata.

a) Orientacja teocentryczna. W niej zawiera się również franciszkański chrystocentryzm. Doktor seraficki nazywa *Regulę* Franciszkową „regulą złotą”, ponieważ skierowuje ona franciszkanina całkowicie na Boga i odróżnia się od innych reguł, jak złoto od pozostałych metali. Orientacja teocentryczna urzeczywistnia się, zwłaszcza przez oparcie życia na wartościach ewangelicznych, wśród których naśladowanie Chrystusa stoi na naczelnym miejscu. Stąd wy-

²⁰ Tamże, s. 108; Por. C. Niezgoda, 750-lecie zatwierdzenia *Reguły* św. Franciszka z Asyżu, w: Z. Kijas [red.], *Śladami Franciszka*, s. 163.

²¹ Bulla Papieża Honoriusza III o *Regule* Braci Mniejszych, w: *Reguła i Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych Świętego Ojca Franciszka*, Niepokalanów 1986, s. 15.

²² L. Di Fonzo, G. Odoardi, A. Pompei, *I Frati Minori Conventuali*, s. 29.

²³ T. Celano, *Życiorys drugiego świętego Franciszka z Asyżu*, nr 208; w: *Wczesne Źródła Franciszkańskie*, t. 1, Warszawa 1981, s. 184.

²⁴ A. Blasucci, *La spiritualità della Regola francescana alla luce di S. Bonaventura e di oggi*, Roma 1974, s. 229.

plywa także konieczność doskonałego zachowania rad ewangelicznych, przede wszystkim ubóstwa jako elementu, wyznaczającego charakter zakonu²⁵.

b) Obraz brata mniejszego. W życiu brata mniejszego powinny być zawsze obecne: heroiczność, spontaniczność i prostota. Żyjąc, czyni wszystko dla Chrystusa, jest przy tym gotowy do służenia ludziom oraz oddziałuje zwłaszcza przykładem²⁶.

c) Brat mniejszy w życiu wspólnym. Wśród zasadniczych cech zakonu franciszkańskiego wymienia się „minoritas” i „fraternitas”, które stanowią dwa filary wspólnoty franciszkańskiej. Minoritas wyraża się w ubóstwie i pokorze. Św. Bonawentura podkreśla, że „być ... pokornymi – to być braćmi mniejszymi”. Fraternitas natomiast przejawia się w pierwszej mierze wobec członka zakonu. Ideę tę przedstawia rozdział VI *Reguły*: „A gdziekolwiek znajdą się bracia, zachowywać się mają względem siebie jak członkowie jednej rodziny i swobodnie powinien jeden drugiemu objawiać potrzebę swoją”.

d) Brat mniejszy w odniesieniu do Kościoła i świata. Już w rozdziale I *Reguły* Franciszek przyrzeka posłuszeństwo papieżowi Honoriuszowi, jego następcom i Kościołowi rzymskiemu, ale czyni to także w rozdziale XII, zamykającym *Regułę*, prosząc o jednego z kardynałów Kościoła na opiekuna i wychowawcę zakonu. Usilnie zabiega o to, by jego bracia „zawsze poddani i ulegli świętemu Kościołowi rzymskiemu, niezachwiani w wierze katolickiej, zachowywali ubóstwo, pokorę i świętą Ewangelię Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Jeśli chodzi o odniesienie brata mniejszego do świata, jest to szerzej przedstawione w rozdziale III *Reguły*. Franciszek napomina braci, by „idąc przez świat nie sprzecali się i nie spierali słowami, ani innych sądzili; lecz niech będą cisi, spokojni, skromni, łagodni i pokorni, uczciwie mówiąc ze wszystkimi, jak przystoi”. Przychodząc do jakiegoś domu, powinni pozdrawiać jego mieszkańców słowami: „Pokój temu domowi”. Podobną treść zawiera również pozdrowienie „Pokój i dobro”, które wyraża posłannictwo życia chrześcijańskiego i jest życzeniem pokoju. Doktor seraficki stwierdza, że „życząc pokoju, życzymy wszelkiego wyzwolenia ze zła, a postępu w dobrym”. Franciszkanin powinien mieć pokój i przekazywać go innym. Łączy się z tym również temat radości franciszkańskiej²⁷, która w powiązaniu z ubóstwem stanowi jedną z najbardziej charakterystycznych cech zakonu.

Na nieco inny układ zasadniczych treści *Reguły* św. Franciszka wskazuje E. Leclerc, który podaje trzy tak zwane „mocne idee” (idee-force), ożywiające tę *Regułę*.

Pierwszą z nich jest to, że Ewangelia jest unikalną regułą życia: „Reguła i życie Braci Mniejszych jest takie: zachowywać świętą Ewangelię naszego Pana

²⁵ Tamże, s. 218 nn.

²⁶ Tamże, s. 223.

²⁷ Tamże, ss. 223-228.

Jezusa Chrystusa". Można powiedzieć, że „jest to idea matka, która inspiruje 12 rozdziałów” *Reguły*. Sformułowana została ona na samym początku i zostaje wyrażona również na końcu jakby streszczenie albo inaczej jako otwarcie na wszystko, co mogło nie być powiedziane, a więc szczególne związanie z Kościołem, wierność wierze katolickiej oraz życie w ubóstwie i pokorze według Dobrej Nowiny Jezusa.

Drugą „mocną ideą” w *Regule* Franciszkowej, wprowadzającą w samo serce życia ewangelicznego, jest droga autentycznego braterstwa (*fraternitas*). Przepelnia ona cały rozdział VI *Reguły* z 1223 roku i określa naśladowanie Chrystusa według Biedaczyny z Asyżu. Być może Franciszek nigdy nie sformułował z takim szczęściem tego ostatniego punktu swojego poselstwa: życie pokorne i ubogie, postępujące za Chrystusem, jest drogą prowadzącą do prawdziwej wspólnoty braterskiej między ludźmi.

Trzecią „mocną ideą” *Reguły* jest naśladowanie Chrystusa (*sequela Christi*), otwierające nas na Ducha Pańskiego. Bracia „niech się troszczą o to, czego nade wszystko powinni pragnąć, aby mieć Ducha Pańskiego i otworzyć się na jego działanie” (rozdz. X). Zdanie to wyjaśnia całość *Reguły* i odkrywa prawdziwą przestrzeń doświadczenia ewangelicznego u św. Franciszka²⁸.

Pierwszą i trzecią „ideę mocną”, tj. życie według Ewangelii i naśladowanie Chrystusa, można połączyć z orientacją teocentryczną św. Bonawentury w naszym ujęciu. Natomiast „idea mocna” druga, tj. braterstwo, mieści się w punkcie „Brat mniejszy w życiu wspólnym”, gdzie doktor seraficki Bonawentura podaje *minoritas* i *fraternitas* jako istotne elementy, określające cały profil zakonu.

3. Reguła franciszkańska u św. Maksymiliana

Charyzmat św. Franciszka, zawarty w jego *Regule*, szybko znalazł swoich naśladowców, którzy wstępując do założonego zakonu nieśli idee ewangeliczne do różnych krajów. Bracia Franciszkowi rozpoczęli życie i działalność w Polsce w I połowie XIII wieku. Z kolei różne rozumienie *Reguły* św. Franciszka w pierwszym zakonie doprowadziło do utworzenia kilku gałęzi – grup w skali międzynarodowej, które po otrzymaniu zatwierdzenia Stolicy Apostolskiej stały się samodzielnymi zakonami: Bracia Mniejsi Konwentualni, Bracia Mniejsi Obserwanci, Bracia Mniejsi Kapucyni oraz Trzeci Zakon Regularny.

Zakon Braci Mniejszych Konwentualnych, w Polsce zwany franciszkanami, rozwijał się bujnie do czasu rozbiorów. W drugiej połowie XVIII wieku franciszkanie posiadali jeszcze trzy prowincje zakonne, zwane polską, ruską i litewską, a w tym 91 klasztorów. Wymienione prowincje liczyły ponad 1200

²⁸ E. Leclerc, *François d'Assise. Le retour à l'Evangile*, Paris 1998, ss. 143-146.

zakonników. Do radykalnej zmiany doszło w czasie rozbiorów Polski przez kasaty klasztorów i niekorzystne warunki dla życia wspólnego takie, jak: ograniczanie kontaktów z przełożonymi wyższymi, utrudnianie przenoszenia zakonników, wypłacanie pensji, angażowanie zakonników w parafiach. Wymienione czynniki uderzały w ducha *Reguły*, a w tym też w zachowywanie rad ewangelicznych. Zjawisko to stało się niebezpieczne dla życia zakonnego. Mimo piętrzących się trudności i przeszkód franciszkanie zorganizowali pod zaborem austriackim prowincję galicyjską, która w połowie XIX wieku liczyła tylko 7 klasztorów i 2 parafie. Prowincja ta posiadała ponad 50 zakonników. W następnych latach liczba tychże powiększała się²⁹.

Podjęta reforma odnowy prowincji galicyjskiej w drugiej połowie XIX wieku i w pierwszej połowie XX wieku przez powrót do Franciszkowego ducha *Reguły* i jej przepisów doprowadziła do zasadniczej zmiany życia zakonnego na omawianym terenie³⁰. Stanowiło to przygotowanie odpowiedniego środowiska pod życie i działalność św. Maksymiliana Kolbego, który na bazie odnowionego życia franciszkańskiego w tej prowincji mógł iść dalej, wnosząc w jej życie a także w życie całego zakonu nowego ducha.

Św. Maksymilian, jako franciszkanin, dostrzegał w *Regule* element normatywny, porządkujący życie poszczególnych zakonników, jak też całej wspólnoty. Z pewnością znał kierunki, określające profil duchowy brata mniejszego, ukazane przez św. Bonawenturę. Wprost może nie formułował odniesień franciszkanina do rzeczywistości w sposób powyżej podany, ale uwzględniał je, przypisując *Regule* podstawowe znaczenie dla życia zakonnego³¹. Świadczy o tym m.in. jego podejście do pracy. Według *Reguły* praca braci nie powinna być przeszkodą w dojściu do Boga, po prostu nie może obniżać orientacji teocentrycznej. Stosując się do wskazań św. Franciszka, mają pracować tak, by „nie zgasił ducha świętej modlitwy i pobożności, któremu wszystko inne służyć powinno”³². Zdaniem o. Kolbego zachowanie *Reguły* jest dla franciszkanów „ważniejsze niż wszystkie inne prace”³³. Przebija tu troska o to, by całe

²⁹ F. Szczęch, *Próba adaptacji zakonu braci mniejszych konwentualnych na przykładzie działalności św. Maksymiliana Marii Kolbego. Studium socjologiczne*, Kraków 2001, ss. 45-46; D. Synowiec, *Reformy w Prowincji Galicyjskiej OO. Franciszkanów w latach 1889-1918*, Lublin 1962, mps pr. lic. Arch. KUL.

³⁰ D. Synowiec, *Reformy w Prowincji Galicyjskiej*; por. F. Szczęch, *Próba adaptacji zakonu*, ss. 46-48.

³¹ E. Serafini, *Il rinnovamento della vita francescana secondo il B. Massimiliano Kolbe*, „Miles Immaculatae” 12(1976), s. 209.

³² *Reguła*, rozdz. V.

³³ Konferencja 13.I.1933, w: J.R. Bar [red.], *Konferencje św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 1990.

życie franciszkańskie było kształtowane przez Ducha Pańskiego. A jeśli uda się tego dokonać, jak powiada wyżej E. Leclerc, życie to będzie pełne Ewangelii w stylu Franciszkowym.

Nie można pominąć ducha misyjności *Reguły* franciszkańskiej. Zagadnienie to wiąże się z ujmowanym przez św. Bonawenturę odniesieniem brata mniejszego do Kościoła i świata, ale w aspekcie szczególnym. Słusznie podkreśla się, że św. Franciszek z Asyżu był pierwszym założycielem zakonu, który w swoim programie umieścił nawracanie niewiernych. Jako pierwszy człowiek Zachodu zaniósł wiarę poza granice Europy. Stąd też nazywa się go ojcem epoki misyjnej, która od niego się rozpoczęła³⁴. Myśl misyjną wyraził Franciszek w swojej *Regule*: „Którzy by z braci, za boskim natchnieniem, chcieli się udać do saracenów lub innych niewiernych, niech proszą o pozwolenie swoich prowincjałów”³⁵. Z całej postawy Franciszka wynika, że uważał misję za najszlachetniejsze zadanie zakonu, a udanie się brata mniejszego do niewiernych z Dobrą Nowiną lub gotowością poniesienia tam śmierci męczeńskiej, przyjmował jako akt bardzo wzniosłego posłuszeństwa³⁶.

Nawiązując do *Reguły*, o. Kolbe wyraźnie podkreślił jej misyjny charakter, a przy tym „święte ubóstwo”, pozwalające na rozmach apostołski. Jego zdaniem „św. Franciszek to wzór misjonarzy; jego przykład i *Reguła* to najbardziej misyjna i najbardziej pozwalająca na rozmach pracy nad zbawieniem i uświęceniem dusz”³⁷. Jeśli chodzi o misję i przygotowanie do nich kandydatów, to o. Kolbe poszedł dalej niż wskazywał św. Franciszek. Chcąc przygotować zakonników, zwłaszcza członków Niepokalanowów, którzy byliby całkowicie dyspozycyjni do prowadzenia działalności misyjnej, podsuwał myśl składania czwartego ślubu. Treść ślubu dotyczyła gotowości na wszystko dla Niepokalanej, w tym pójścia nawet na najcięższe misje. O. Kolbe podawał przy tym wyjaśnienie, że rozdział XII wprowadzie „nie zobowiązuje nikogo do gotowości na misję”, ale wskazaną rzeczą byłoby, aby zakonnicy oddani Niepokalanej prosili prowincjała w myśl tej *Reguły* o pozwolenie na pracę misyjną³⁸. Dla o. Kolbego ważna jest tu, zwłaszcza gotowość, z którą zakonnik będzie zwracał się do swojego przełożonego, by ten mógł nim dysponować w tak delikatnej materii. Właśnie tutaj znajduje się Maksymiliano-
we „novum” w sprawie misji, które wiąże się z celem zakonu, ustawianym

³⁴ I. Felder, *L'ideale di San Francesco d'Assisi*, Firenze 1925, s. 296; C. Niezgoda, 750-lecie zatwierdzenia *Reguły* Św. Franciszka z Asyżu, „Homo Dei” 43(1974), s. 309.

³⁵ *Reguła*, rozdz. XII.

³⁶ I. Felder, *L'ideale di San Francesco*, s. 293.

³⁷ List do o. F. Koziury, Nagasaki 9.XII.1930, w: *Pisma Maksymiliana Kolbego*, t. 2, s. 135.

³⁸ List do braci M.I. w Niepokalanowie, Mugenzai no Sono 3.III.1932, w: *Pisma Maksymiliana Kolbego*, t. 2, s. 391.

w świetle M. I. Zagadnienie to łączy się ściśle z posłuszeństwem. P. D. Fehlner zauważa, iż całkowite poświęcenie Niepokalanej oznacza totalne posłuszeństwo, a w konsekwencji aktywną dyspozycyjność do wypełnienia zadań Kościoła³⁹. Wydaje się, że przy takim ustawieniu sprawy o. Kolbe umieszcza czwarty ślub na płaszczyźnie wartości, tj. takich elementów działania zakonu, które uzasadniają jego sferę normatywną, organizacyjną i formacyjną, a rozdział XII *Reguły* w sprawie misji uważa za normę, która wprawdzie nie może być wprost zmieniona, ale przy zgodzie czynników kościelno-zakonnych w sposób nowy interpretowana. Sądził bowiem, że w duchu św. Franciszka skierowanego całkowicie na Boga należy iść drogą podnoszenia ideału zakonu, a w tym wypadku ideału jego misyjności. F. S. Pancheri zaś wypowiada mocne stwierdzenie, że podejście do kwestii misji przez o. Maksymiliana wraz z czwartym ślubem jest nawet zmianą ważnego punktu *Reguły*⁴⁰. Nie można chyba zgodzić się w tak kategorycznie sformułowaną opinią. O. Kolbe podsuwał tylko taką myśl, by zakon ze względu na wartości szedł w tym kierunku.

Mówiąc o regule franciszkańskiej w rozumieniu św. Bonawentury, dotknęliśmy nieco zagadnienia braterstwa. Jak podkreślił Doktor seraficki, należy ono do istotnych cech zakonu. Tak też rozumiał o. Kolbe ten problem. Przybrał on konkretną formę, kiedy św. Maksymilian oparł całą swoją działalność na braciach zakonnych. Nawiązując do początków zakonu, przekonał się, że franciszkanin to brat i to mniejszy – frater minor. Brat ten w oparciu o pogłębione życie duchowe i pokorę powinien tworzyć wraz z innymi zakonnikami wspólnotę w klasztorze oraz nieść tę rzeczywistość do świata, aby ten również kształtował wspólnoty braterskie, tak ważne we wszelkich przejawach życia. Idea ta jest zupełnie ewangeliczna, ale znów przybliżona światu przez św. Franciszka. Realizuje się ona ciągle na nowo zwłaszcza w działalności apostołów Słowa Bożego i założycieli wspólnot zakonnych i apostolskich. Według św. Maksymiliana brat mniejszy – franciszkanin, który żyje duchowością swego zakonu, ale wychylony poprzez swoją specjalizację ku nowoczesności i przyszłości, staje się misjonarzem w dzisiejszym świecie, zdobywającym ludzi dla Chrystusa przez pośrednictwo Niepokalanej.

Zakończenie

Jeśli Ewangelia jest rzeczywiście Dobrą Nowiną dla człowieka na ziemi, to życie według niej prowadziło wielu i prowadzi do prawdziwego zrozumienia siebie i podejścia do wszelkich wartości stworzonego świata, a równocześnie

³⁹ P.D. Fehlner, *Consacrazione totale, battesimo e ideale francescano*, „Miles Immaculatae” 18(1982), nr 1-3, s. 61.

⁴⁰ F.S. Pancheri, *Massimiliano Kolbe santo del secolo*, Padova 1982, s. 150.

poprzez wyrzeczenie otwiera bardziej na tajemnicę Boga i "jego święte działanie", ułatwiając tym samym ludziom kroczenie drogami Pańskimi.

Poprzez reguły zakonne formułowano pewne formy życia, które jako lepiej zorganizowane w oparciu o Objawienie Boże i charyzmat założycieli ułatwiały w sposób bardziej zaangażowany realizowanie dróg doskonałości chrześcijańskiej.

W chrystianizacji Europy bardzo ważnym elementem było nie tylko głoszenie Słowa Bożego, lecz także zakładanie klasztorów. Organizowanie tego typu domów, zarówno jako centrów chwalenia Pana Boga, jak też oddziaływania duszpasterskiego, było zwłaszcza możliwe w oparciu o regułę jednego z wielkich świętych zakonodawców: Bazylego, Augustyna, Benedykta czy też Franciszka. Klasztory stały się nosicielami zasadniczych idei chrześcijańskich, kulturowych i społecznych. Zależało to od charakteru danej reguły i jakie wartości były przez nią szczególnie podkreślane.

U św. Maksymiliana Kolbego jako franciszkanina również w oparciu o *Regułę* św. Franciszka dochodziło do organizowania życia zakonnego, poprzez zakładanie klasztorów-wydawnictw. Charyzmat Maksymiliana tkwił głęboko w kontekście franciszkańskim, nawiązując do początków zakonu, a równocześnie wychylając się ku współczesności i adaptując godziwe środki jako nieodzowne w działalności apostołskiej i misyjnej. Stąd powstawały osiągnięcia, które zadziwiały zakon, Kościół, a także zastanawiały środowiska obojętne religijnie, które krytkowały jego działalność. Powstawało pytanie: Czy było to po ludzku możliwe, na co „porywał się” Maksymilian? A jednak realne. Efekty jego działalności wskazują na to niezbicie: następowała odnowa życia zakonnego, wzrastała liczba zakonników, którzy stawali się misjonarzami, wydawane czasopisma w setkach tysięcy egzemplarzy docierały do mas ludzkich, chrześcijanie pogłębiali swoje życie religijne, a stojący z dala od Chrystusa wstępowali na drogi jego ewangelicznej Prawdy. Duch *Reguły* Franciszkańskiej i charyzmat Maksymiliana przedziwnie ewangelizowały Polskę i otwierały zakon na różne kraje świata.

Summary

Florian Szczęch OFMConv

Monastic Rules in the Life of the Church and St. Maximilian Kolbe

Monastic life has its roots in the Gospel. The founder of this style of living was a hermit, St. Anthony of Egypt. St. Pachomius was next in organizing the hermits in certain communities. The first founder of the Rule in the East was St. Basil who seeing divisions in the Church decided to work on its unity. He decided to do it especially through monastic communities giving them regulations of the Rule. The founder of the Rule in the West was St. Augustine. Many religious communities accepted this Rule as the principle of life, i.e. Norberti-

nes, Dominicans. St. Benedict, living in the West, wrote the Rule based on “Ora et labora”. Based on this Rule countless Benedictine Monasteries were founded. The Cistercians had tremendous influence in creating Christian culture and profile of the West.

The Rule of St. Francis was founded in the 13th century. It centered on the Gospel with special emphasis on poverty and brotherhood. This brought new spirit in the life of the Church and the society in Europe.

St. Maximilian, a 20th century Franciscan, organized modern monasteries in their religious province based on the Rule of St. Francis. This was accompanied by the renewal of religious life. The Brothers Minor, creating brotherly community in the monastery, were bringing this reality to the world through total giving of oneself to Christ through the Immaculate, specializing in apostolic involvement.

ŚWIĘTY TERCJARZ Z KORCZYNY

Kanonizacja Józefa Sebastiana Pelczara (1842–1924), której 18 maja 2003 r. dokonał Jan Paweł II w 25. roku swego pontyfikatu, stała się okazją do bliższego przyglądnięcia się tej postaci. Dwudziestodwuletnia działalność profesorska, w tym 2 lata rektorstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim, założenie w 1894 r. i kierowanie Zgromadzeniem Służebnic Najśw. Serca Jezusowego, 25-letnia posługa biskupia w Przemyślu (1899–1924), działalność społeczna, a także bogata spuścizna pisarska (ponad 600 pozycji drukowanych) to niewątpliwie zasadnicze tematy, których nie da się pominąć w życiu tego świętego. Większość opracowań albo koncentruje się na którymś z wymienionych aspektów, albo próbuje dokonać skrótovej biograficznej syntezy, co sprawia, że niektóre fakty z jego życia są bardzo rzadko wspominane. Dotyczy to między innymi przynależności do Trzeciego zakonu św. Franciszka i wpływu, jaki na duchowość Świętego wywarł Biedaczyna z Asyżu. Dalsze refleksje to próba rozwinięcia tego tematu.

Św. Józef Sebastian Pelczar żył na przełomie XIX i XX w. Trzeci zakon, po licznych represjach z II poł. XVIII w. ze strony józefinizmu i rewolucji francuskiej przeżywał wtedy okres rozkwitu i reorganizacji. Wśród tercjarzy znalazły się wybitne osobistości, święci m.in. Wincenty Pallotti, Jan Maria Vianney, Jan Bosco, Leon Dehon. „Wszyscy ostatni papieże, od Piusa IX do Jana XXIII, zanim wstąpili na Stolicę Apostolską, należeli do trzeciego zakonu franciszkańskiego, i wszyscy darzyli go szczególnym szacunkiem [...]. Korzystając z siedemsetletniej rocznicy urodzin św. Franciszka, [Leon XIII – przyp. S.P.] wydał w roku 1882 encyklikę *Auspicato concessum*, która jest żarliwą pochwałą trzeciego zakonu franciszkańskiego i gorącą zachętą do propagowania go w całym świecie”¹. W roku następnym – 30 maja – wydana została Konstytucja Apostolska *Misericors Dei Filius* modyfikująca regułę trzeciego zakonu. „...papież nie tracił w następnych latach okazji, by zainteresować biskupów katolickich całe-

¹ L. Irlarte, *Historia franciszkanizmu*, Kraków 1998, s. 522.

go świata, aby propagowali trzeci zakon. Czynił to poprzez encykliki, jak ta z 1884 przeciw masonerii lub z 1885, która zapowiadała nadzwyczajny jubileusz, a także poprzez napomnienia i słowa zachęty”². Wspomniane poczynania Stolicy Świętej nie mogły ująć uwadze św. Józefa Sebastiana. Czytając bowiem jego publikacje teologiczno-ascetyczne, czy śledząc poczynania duszpasterskie widać wyraźnie, że starał się niemal natychmiast wcielać w życie aktualne postanowienia Kościoła. Konkretną zachętę do wstępowania do trzeciego zakonu, powielaną w kolejnych pięciu wydaniach tego dzieła, zawiera *Życie duchowne*³, lecz jest to wzmianka jednorazowa. Później jako biskup przemyski pisał do duszpasterzy: „Kościół katolicki w wielkiej ma cenie Trzeci Zakon św. Franciszka, jak to niejednokrotnie dał do poznania przez usta Papieży, a Leon XIII wielkie nawet nadzieje pokłada w Tercjarstwie; stąd też każdy kapłan, tym bardziej ksiądz proboszcz powinien te instytucję cenić i o ile możliwości w parafii swej zaszczepiać lub pielęgnować. Aby jednak instytucja ta nie dostała się w ręce ludzi do tego nie powołanych, którzy ani wykształceniem, ani świętością życia nie dorosli do tego zadania, by Tercjarzami kierować, niechże XX. Proboszczowie, zwłaszcza w parafiach oddalonych od klasztorów św. Franciszka, sami zostaną Tercjarzami, a następnie jako tacy dyrektorami i kierownikami kół Tercjarzy w swej parafii”⁴.

W kwietniu 1877 r. św. Józef Sebastian przybył do Krakowa i przez siedem lat (do października 1884 r.) mieszkał w klasztorze przy ul. Franciszkańskiej. Prawdopodobnie o tych latach myślał, gdy w czasie odpustu w Kalwarii Pałacowskiej, 15 sierpnia 1899 roku nazwał się „starym przyjacielem Zakonu św. Franciszka”, ceniącym jego zasługi dla Kościoła i społeczeństwa⁵. Nawiasem mówiąc ks. Pelczar na trwałe wpisał się w historię klasztoru, gdyż jego obecność zaznaczyła się pewną zmianą architektoniczną. Otóż dokonana przez niego przeróbka celi klasztornej, w której mieszkał, naruszyła konstrukcję całego budynku. Prawdopodobnie spowodowało to konieczność wzmocnienia lub dodania przypór bocznej ściany klasztoru. No cóż i świętym zdarzają się mniej fortunne posunięcia. Dla równowagi warto wspomnieć, że św. Józef Sebastian zapobiegł „burzy prasowej” wymierzonej przeciw braciom franciszkanom. W jego liście (z ok. 1883 r.), skierowanym do Stanisława Tomkowicza, konserwatora zabytków sztuki, czytamy: „Dowiedziałem się, że św. Łukasz [tzn. Towarzystwo św. Łukasza założone w celu rozwoju i podniesienia sztuki kościelnej – przyp. S.P.] bardzo się rozsierdził na sy-

² Tamże, s. 523.

³ J. S. Pelczar, *Życie duchowne czyli doskonałość chrześcijańska*, wyd. 8, Przemyśl 1924, s. 466.

⁴ *Kronika Diecezji Przemyskiej*, Przemyśl 1903, s. 211.

⁵ Por. *Wizytacja kanoniczna w roku 1899 [Dzienniczek B 1899-1903]*, rkps, s. 45, Archiwum Główne Służebnic Najśw. Serca Jezusowego (dalej – AGSINSJ).

nów św. Franciszka za zamalowanie kawałka nosa czy brody pozostałej z dawnych fresków. Proszę nie robić z tego *casus belli* i nie pisać o tym w pismach publicznych; raz że ów fresk był bez żadnej wartości a powtóre, że zabielenie go nastąpiło bez wiedzy i woli zacnego bardzo gwardiana ks. Zakrzewskiego. Proszę też uspokoić innych opiekunów sztuki”⁶.

Z pewnością pobyt w najstarszej siedzibie franciszkanów w Polsce rozbudził w ks. Pelczarze zainteresowanie ideą św. Franciszka, tym bardziej że od dzieciństwa związany był z bernardyńskim sanktuarium maryjnym w Leżajsku, a potem w Rzeszowie. Ponadto w tym czasie przypadało siedemsetlecie urodzin Biedaczyny z Asyżu, co ogromnie ożywiło ruch franciszkański nie tylko w Krakowie, ale i w całej Europie, a konwent krakowski stawał się ośrodkiem reformy prowincji. M.in. „O. Samuel Rajss, wybierany trzykrotnie prowincjałem (1883–1892), przyczynił się do odnowienia życia zakonnego przez zaprowadzenie życia doskonale wspólnego”⁷. Nie budzi zatem zaskoczenia fakt, że żyjąc w takiej atmosferze, św. Józef Sebastian zdecydował się w 1884 r. wstąpić w tercjarские szeregi. Nowicjat odbył w Krakowie pod kierunkiem ówczesnego gwardiana klasztoru franciszkanów konwentualnych. W *Echu Trzeciego Zakonu...* z 1884 r. czytamy: „Dnia 3 października bieżącego roku w kościele oo. Franciszkanów przyjęty został do trzeciego zakonu św. Franciszka przez Przewielebnego o. Tomasza Zakrzewskiego, gwardiana miejscowego, Przew. Ks. Dr Józef Pelczar, kanonik kapituły krakowskiej, były rektor UJ, profesor teologii pastoralnej”⁸. Przybrał wtedy imię zakonne Franciszek. Należy tu zauważyć, że w *Krótkiej kronice mojego życia* ks. Pelczar nie odnotowuje tego faktu. Jak twierdzi o. Niezgoda, może dlatego że „wstąpił do tercjarstwa bardziej pod wpływem okoliczności zewnętrznych aniżeli z powodu rzeczywistej potrzeby serca”⁹. Wydaje się jednak, że nie można wykluczyć i tej możliwości, że był to owoc jego kilkuletnich wahań i tęsknot związanych z niezrealizowanym pragnieniem podjęcia życia zakonnego.

Może tercjarские ideały św. Franciszka miały mniejszy wpływ na osobiste życie Świętego z Korczyny, ale przecież wyraźnie odżywają w początkach kształtowania się w dziwnych okolicznościach nowej rodziny zakonnej, Zgromadze-

⁶ Bp J. S. Pelczar, *Wybór pism*. Wydała, wstępem i przypisami opatrzyła s. M. Kras, w: A. Schletz [red.], „Nasza Przeszłość”, *Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce*, Kraków 1968, ss. 121-122.

⁷ A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, w: *W nurcie franciszkańskim*, Kraków 1987, s. 44.

⁸ „*Echo Trzeciego Zakonu św. O. Franciszka*”, 6(1884), s. 196, [cyt. za:] K. M. Kasperkiewicz, *Śługa Boży Józef Sebastian Pelczar, biskup przemyski obrz. łac. Szkic biograficzny*, Rzym 1972, przypis 128, s. 150.

⁹ C. Niezgoda, *Biskup Józef Sebastian Pelczar i jego zgromadzenie. Refleksje nad duchowością*, w: *Kontemplacja i działanie*, Warszawa 1984, s. 147.

nia Służebnic Najśw. Serca Jezusowego. Wspólnotowy charakter życia, idea braterstwa, życia ubogiego wydały się św. Józefowi Sebastianowi najbardziej odpowiednie. Pośród tercjarów szukał też odpowiednich współpracowników w podjętym dziele. W takim kontekście sam po dziewięciu latach od wstąpienia w szeregi tercjarstwa złożył profesję tercjarską. Zaraz też, już jako brat Franciszek, zaczął tworzyć nową wspólnotę Trzeciego Zakonu św. Franciszka. Można przypuszczać, że pragnienie uzyskania moralnego i prawnego tytułu do założenia i kierowania zgromadzeniem franciszkańskim skłoniło go do złożenia odkładanej dotychczas profesji tercjarskiej. Taki wniosek jest całkowicie zgodny z ogólną cechą działalności św. Józefa Sebastiana, jaką było nastawienie na cele praktyczne¹⁰. Śluby złożył 18 kwietnia 1893 r. w Asyżu przy grobie św. Franciszka. „Chociaż ks. Pelczar w *Autobiografii* (s. 90), jak i w *Krótkiej kronice mojego życia* (s. 133), łączy złożenie profesji z wyjazdem do Rzymu na uroczystości ku czci Piusa IX (koniec maja – początek czerwca 1894 r.), to jednak na podstawie księgi profesów asyjskich franciszkanów konwentualnych stwierdzamy, że już «18 Aprile 1893 fu ammesso alla professione il molto R[everendo] Sacerdote Giuseppe Pelczar della dioc. Cracoviense». *AMConv. Ass., Professioni di Fratelli e Sorelle del Terz'Ordine del Patriarca S. Francesco 1852–1908* f. 26^v nlb. Okazję do tego nastęrczył mu udział w pielgrzymce do Rzymu, która w Asyżu stanęła w dniu 9 kwietnia 1893 r.”¹¹. Od tej chwili można powiedzieć, że sytuacja rozwija się w błyskawicznym tempie. Wkrótce nawiązuje kontakt z generałem franciszkanów w Rzymie, o. Wawrzyńcem Caratellim, a zaraz po powrocie z Italii zaprasza do współpracy siostry zakonne z tercjarskiego zgromadzenia Sług Jezusa, założonego przez o. Honorata Koźmińskiego. Pierwsza z nich s. Ludwika Szczęsna, przyjechała do Krakowa już w maju. W lipcu dojechały kolejne dwie siostry. Pod koniec roku ks. Pelczar uznał, że warunki panujące w zaborze austriackim sprzyjają powstaniu jawnego zgromadzenia, stąd zaproponował Sługom Jezusa ujawnienie zgromadzenia na terenie Galicji i rozszerzenie zakresu jego działalności. Brak zgody ze strony przełożonej Sług Jezusa na warunki stawiane przez ks. Pelczara przypieczętował jego decyzję o założeniu nowej rodziny zakonnej. Prawo przyjmowania do kongregacji III Zakonu św. Franciszka nowych członków i kierowania nią uzyskał w piśmie od generała franciszkanów z dnia 24 lutego 1894 r., a dekret kard. Albina Dunajewskiego nadał mu prawo utworzenia i kierowania powstającym Zgromadzeniem. Przygotowując się do założenia wspólnoty zakonnej ks. Pelczar ułożył dla niej konstytucje. Ich tekst się nie zachował, ale z dekretu biskupiego wynika, że zostały one oparte na regule Trzeciego Zakonu św. Franciszka.

¹⁰ Por. C. Niezgoda, *Biskup Józef Sebastian Pelczar*, s. 148.

¹¹ K. M. Kasperkiewicz, *Sługa Boży Józef Sebastian Pelczar*, przypis 128, s. 150.

15 kwietnia 1894 r. dwanaście pierwszych sercanek uroczyście poświęciło się Najśw. Sercu Jezusowemu, dając początek nowemu zgromadzeniu. Mówiąc w tym dniu o ideale doskonałości Założyciel zachęcał siostry, by wstępowały „po drabinie Bożej, którą w swej regule pozostawił wielki Sługa Pański Franciszek św. [...] a tym samym rozmiłowały się w ubóstwie, czystości, posłuszeństwie, zaparciu się, pracy i poświęceniu”¹². Warto podkreślić, że współzałożycielka zgromadzenia, s. Ludwika Szczęsna przyjęła imię – Klara. Trudno dociec czy zakonne imię, a zatem i patronkę życia zakonnego, wybrał dla s. Ludwiki Szczęsnej sam Założyciel, czy też był to jej samodzielny wybór, bezsprzecznie jednak został on zainspirowany myślą franciszkańską. Wiadomo natomiast, że ks. Pelczar zachęcał s. Klarę do wiernego naśladowania swej asyckiej patronki. W jednym z listów pisał: „...św. Klara nie tyle ustami, ile przykładem swoim zaprawiała pierwsze swoje córki zakonne w życiu bogomyślnym, bo jej życie było wzorem dla wszystkich. Czegoś podobnego, acz na małą skalę pragnę od Siostry Klary”¹³. U początków istnienia Zgromadzenia, na co z pewnością miał wpływ sam Założyciel, funkcję spowiedników sióstr sercanek, zatwierdzonych przez władze kościelne, powierzono franciszkanom. Byli to: o. Samuel Rajs i o. Franciszek Pyznar, a po nim o. Stefan Wawrzynkowicz. Pierwszy z nich, o. Samuel, ówczesny gwardian franciszkanów w Krakowie i wielki zwolennik życia doskonale wspólnego, w grudniu 1896 r. przygotował i wprowadził zmiany w konstytucjach, znoszących m. in. istnienie dwóch chórów w zgromadzeniu. Zasada jednego chóru wynikała wprost z reguły św. Franciszka, z postulatu braterstwa i wspólnego życia, a zatem była kolejnym krokiem naprzód w realizowaniu franciszkańskiego ideału życia. W kilka lat później przełożona generalna Klara Szczęsna zwróciła się do generała franciszkanów z prośbą o przyłączenie zgromadzenia do Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych. Dekret agregacji wydał 16 listopada 1908 r. ówczesny generał franciszkanów o. Dominik Reuter.

Św. Józef Sebastian Pelczar może nie należał do wybitnych krzewicieli samego tercjarstwa, natomiast faktem jest, że osobiste życie, jak również duchowość założonego przez siebie zgromadzenia zakonnego kształtował między innymi w oparciu o ideały św. Franciszka z Asyżu. Wnętrze krakowskiego kościoła sióstr sercanek, powstającego pod czujnym okiem Założyciela, będące swego rodzaju wizualną syntezą sercańskiej duchowości, wyraźnie to potwierdza. W głównym ołtarzu Boże Serce, ale po bokach św. Klara z monstrancją i św. Elżbieta Węgierska z bochenkiem chleba. W bocznych ołtarzach po jednej stronie obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy, a po drugiej obraz wzorowany na malowidle B. E. Murrilla pod wymownym tytułem *Wyrzeczenie się świata przez św. Franciszka*. Do

¹² Por. Bl. J. S. Pelczar, *Mowy i kazania 1877-1899*, Kraków 1988, ss. 179-183.

¹³ Bp J. S. Pelczar, *Wybór pism*, Kraków 1968, ss. 212-213.

tego w niszy umieszczona została figura św. Antoniego. Podobnie jest w kaplicach domu macierzystego czy też pierwszych domów zgromadzenia, np. w Zakopanem, które powstawały za życia Założyciela. Nieodłącznymi elementami ich wystroju są figury św. Franciszka i św. Klary.

W pismach św. Józefa Sebastiana można znaleźć różnych świętych franciszkańskich, np. św. Antoniego z Padwy, św. Bonawenturę – doktora serafickiego¹⁴, św. Anielę z Foligno - miłośniczkę Ukrzyżowanego¹⁵, św. Elżbietę – patronkę tercjarzy i tercjarek¹⁶, jednakże porównując ich rolę z tą, jaką w tekstach św. Pelczara odgrywali inni święci, łatwo dostrzec że jest ona stosunkowo niewielka. Należy jednak zauważyć, że głównymi źródłami, z których czerpał, są teksty pisane. Stąd na kartach jego książek króluje św. Franciszek Salezy, św. Tomasz z Akwinu, św. Teresa Wielka, św. Ignacy Lojola, a zatem święci, którzy nie stronili od pióra. Warto także uświadomić sobie, że pierwszy ośrodek systematycznych badań nad duchowością franciszkańską, powstał w Quarracchi w 1877 r. z inicjatywy Braci Mniejszych Obserwantów, a w 1884 r. w Rzymie podobny instytut utworzyli Franciszkanie Konwentalni. W Polsce, kiedy powstawały wspomniane wyżej instytuty franciszkańskie, był czas zaborów i kasat klasztorów, tak więc nie tylko nie zrodziły się podobne inicjatywy, ale nawet wyniki naukowych badań nad myślą franciszkańską nie były zasadniczo znane. Św. Józef Sebastian nie przytacza zatem fragmentów pism Biedaczyny z Asyżu, z pewnością i dlatego że nie były one tak powszechnie dostępne jak obecnie, ani nie korzysta z literatury franciszkańskiej, z podobnych względów, natomiast odwołuje się do konkretnych wydarzeń z życia Biedaczyny. Cytowane przez Józefa Sebastiana fragmenty prowadzą do wniosku, że podstawą znajomości tej postaci stała się książka o Prokopa Leszczyńskiego *Żywot św. Franciszka z Asyżu, założyciela trzech zakonów* (Kraków 1878), a także życiorys napisany przez św. Bonawenturę.

W kazaniu o św. Franciszku, wygłoszonym w 1880 roku w kościele sióstr felicjanek¹⁷, św. Józef Sebastian w sposób obrazowy przedstawia swoje rozumienie duchowości franciszkańskiej. Jej centrum stanowi apostołstwo. Inne cnoty: ubóstwo, które nazywa „pancerzem” i „przyłbicą”, pokorę – „tarczą”, miłość ku Bogu – „włócznią”, słowa „Bóg mój i moje wszystko” – okrzykiem wojennym w walce ze złem są apostołstwu podporządkowane. Naśladowanie św. Franciszka utożsamia z apostołowaniem – poprzez dobry przykład, pracę lub ofiarę, w całkowitym miłosnym oddaniu się Bogu. Spośród innych cnót

¹⁴ J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, t. 1, s. 202.

¹⁵ Tamże, s. 203.

¹⁶ Tamże, t. 2, s. 53.

¹⁷ Por. rkps nr 250 [421-423], AGSINSJ.

św. Franciszka uwagę Pelczara zwraca jego miłość wobec najbiedniejszych¹⁸ oraz pokora¹⁹, którą nazywa fundamentem życia wewnętrznego²⁰.

W *Życiu duchownym*, wydawanym przez św. Józefa Sebastiana 8-krotnie na przestrzeni lat 1878–1924, imię św. Franciszka z Asyżu, porównując np. ze św. Franciszkiem Salezym, pojawia się stosunkowo rzadko, jednak w hierarchii świętych zaprezentowanej przez niego, Poverello zajmuje bardzo wysoką pozycję. Wymieniany jest jako święty szczególnie przez Boga obdarowany, osiągający szczyty doskonałości. Posiadł pełnię wewnętrznej wolności w Bogu: „...któż wolny od wszelkiego przywiązania – pyta św. Józef Sebastian – aby mógł powiedzieć za św. Franciszkiem: *Bóg mój i moje wszystko*”²¹; był „duszą doskonale umartwioną”, dzięki czemu obdarowany został w wysokim stopniu darem kontemplacji²²; a także wybraństwem stygmatów: „Niektóre święte dusze, jak św. Franciszek z Asyżu [...] nie tylko patrzyły duchem na mękę Zbawiciela, ale ją w sobie powtarzały [...]. Stąd owe blizny na rękach i nogach [...]. Tak rozmyślać nie możesz, bo jest to łaska nadzwyczajna i dar dla dusz wybranych”²³; jest wreszcie nieprzeciętnym wzorem pokory: „Pragnij cnoty doskonałej, ale nie smuć się, że nie możesz być tak pokorny, jak św. Franciszek z Asyżu [...] skoro tak wysokiego stopnia nie żąda Pan od ciebie”²⁴. Dla św. Józefa Sebastiana Biedaczyna z Asyżu jest tu zatem niedościgłym w świętości wybrańcem Bożym; którego ewangeliczny radykalizm pociąga, lecz nie jest osiągalny dla przeciętnego chrześcijanina. Jakby mówił: zachwyć się tą postacią, ale równocześnie pogódź z faktem, że ten stopień doskonałości nie jest ci dany, dlatego naśladow go rozsądnie, z uwzględnieniem własnych możliwości. Także gdy przypomina wydarzenia z życia św. Franciszka mówiące o jego słabości czy też zmaganiu się z ludzką naturą, to zawsze Biedaczyna Asycki jest tym, który je doskonale w sobie zwycięża. „Kiedy raz w chorobie – pisze św. Józef Sebastian o św. Franciszku – spożył potrawę z kury, tak tego żałował, że włożywszy powróż na szyję, obchodził ulice Asyżu, podczas gdy braciszek na jego rozkaz wołał: *Patrzcie, oto jest smakosz, który w skrytości kury zajada*”²⁵.

Oryginalną interpretacją św. Józefa Sebastiana jest zaliczenie św. Franciszka z Asyżu do czcicieli Bożego Serca. W *Życiu duchownym* napisał: „nie brakło

¹⁸ Por. *Życie duchowne*, t. 2, ss. 234-235.

¹⁹ Por. tamże, t. 2, ss. 39-40.

²⁰ Por. tamże, s. 15.

²¹ Tamże, t. 1, s. 432.

²² Tamże, s. 222.

²³ Tamże, s. 204.

²⁴ Tamże, t. 2, s. 394.

²⁵ Tamże, s. 62.

nigdy miłośników i czcicieli tegoż Serca, jednak głębsze jego poznanie i doskonała miłość były udziałem dusz świętych, do jakich między innymi należą: [...] św. Franciszek z Asyżu”²⁶. Nieco wcześniej przypomina: „Nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego zostało po raz pierwszy objawione na krzyżu, kiedy to żołnierz rzymski, natchnieniem Bożym wiedziony, otworzył włócznią bok Chrystusa”²⁷. Taki kontekst pozwala podążać za tokiem myśli przemyskiego biskupa. Umiłowanie przebitego na krzyżu Jezusowego Serca jest równoznaczne z miłością krzyża, a z „rozmyślania krzyża płynie miłość, bo krzyż, jako ołtarz Najwyższego Kapłana i wieczny pomnik miłości Bożej, pobudza nas do wzajemnej miłości, tak że żadna ofiara nie wydaje się wielka dla Tego, który za nas umarł na krzyżu. Jego to widok tak bardzo wstrząsał sercem św. Franciszka z Asyżu, że góry i lasy napelniał jękami”²⁸. To spostrzeżenie wydaje się być dość istotne, jako że wprowadzenie św. Franciszka w grono czcicieli Bożego Serca jest równocześnie uznaniem go przez św. Józefa Sebastiana za duchowego brata. Kult Najśw. Serca Jezusowego jest przecież zasadniczym rysem pelczarowskiej duchowości.

Święty z Korczyny nie tylko w pismach przedstawiał swego tercjarskiego patrona. Także jego życie odzwierciedlało w pewnym stopniu duchowość Poverella. Jeden ze świadków jego życia wspomina, że nosił „pod fioletami biskupimi pokutny szkaplerz i pasek Trzeciego Zakonu”²⁹. Wydaje się, że rozumiał i cenił ubóstwo. Dla siebie nie potrzebował wiele, tyle ile wymagało zajmowane stanowisko. Nawet jako biskup – jak wspomina jego kapelan – „żył po spartańsku [...]”. Jego sypialnia miała najskromniejsze meble. A kuferek zielony, w którym przechowywał swoje dokumenty, był ten sam, jaki mu matka sprawiła w początkach kapłaństwa”³⁰. Umiał się dzielić z innymi tym, co posiadał, i systematycznie to czynił przez całe swe życie.

Szczególnie ukochał Jezusa Eucharystycznego. Jak Biedaczyna z Asyżu okiem żywej wiary wpatrywał się w Niego. W biskupim pałacu w Przemyśle jego pokój połączony był bezpośrednio z kaplicą. Wiele jego tekstów powstawało niemal na kolanach przed Najśw. Sakramentem, stąd trudno się dziwić, że przepełnione są modlitwą i umiłowaniem Boga. Z ogromnym skupieniem sprawował także każdą Mszę św. lub przewodniczył procesjom eucharystycznym. Troszczył się sam i kapłanom kładł na serce troskę o kościoły, kaplice, szaty

²⁶ Tamże, t. 3, s. 135.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, t. 1, s. 202.

²⁹ *Wspomnienia o Słudze Bożym Józefie Sebastianie Pelczarze*, maszynopis, AGSINSJ, s. 45.

³⁰ *Beatyfikacja i kanonizacja Sługi Bożego Józefa Sebastiana Pelczara, Summarium*, maszynopis, AGSINSJ, s. 37.

i naczyń liturgiczne. W ten sposób wyrażał swą wewnętrzną potrzebę odpowiedzi na Jezusową miłość. „Zdumienie – mówił – musi ogarnąć każdego, gdy pomyśli, że Pan Jezus, mając odejść do Ojca na tron chwały, został z ludźmi na ziemi. Miłość Jego wynalazła ten cud cudów (...) ustanawiając Najśw. Sakrament”³¹.

Umiłowanie Eucharystii ściśle wiązało się u św. Józefa Sebastiana z fascynacją tajemnicą Wcielenia, objawiająca się w sposób szczególny w Betlejem i na Golgocie. Stąd też żłóbek i krzyż bardzo często stają się przedmiotem jego rozważań i stanowią koronny argument dla ukazania bezgranicznej miłości Boga do człowieka. „Mógł Syn Boży – pisze św. Józef Sebastian – przyjść na ziemię odziany majestatem, w sile wieku i w ciele uwielbionym. On jednak przyszedł w poniżeniu, ubóstwie i cierpieniu. Przyszedł jako niemowlę, (...) jako dziecko Matki Dziewicy, by nie tylko stać się naszym bratem według ciała, ale by podzielić się z nami sercem swej Matki”³².

Warto tu dodać, że jak Franciszek w Greccio starał się unaocznic prawdę o Wcieleniu poprzez wyreżyserowanie Narodzenia Jezusa w scenerii kamiennej groty i żywych zwierząt, tak św. Józef Sebastian, co prawda słowem, pragnąc zachwycić jakąś treścią kreśli przed oczyma słuchacza wspaniałe sceny, obrazy, stając się dzięki temu doskonałym inspiratorem wyobraźni odbiorcy. „Oto patrzcie – mówi w jednym z kazań – otwierają się podwoje nieba, a pułki aniołów świetlistych spieszą na ziemię, by uczcić swego Króla [...]. Czy widzicie skromną niewiastę klęczącą przed żłóbkiem? To Matka Dziewica [...]. Za chwilę przyjdą trzej Mędrcy [...]. Za nimi zaś jakież nieprzeliczone tłumy garną się do stajenki, tak że jej ściany rozszerzają się na południe i północ, na wschód i zachód, tworząc olbrzymi Kościół, co ogarnia ludy i wieki, żłóbek zaś przemienia się we wspaniały tron, na którym Dziecię Jezus cześć Bożą odbiera”³³.

Zarówno przez 22 lata działalności profesorskiej i kaznodziejskiej w Krakowie, jak i w ciągu 25-letniej posługi biskupiej w Przemyślu, którą rozpoczął w 1899 r., św. Józef Sebastian Pelczar bardzo często dawał wyrazy swego przywiązania do Kościoła i umiłowania go. „Każda [...] droga – pisał – ma prowadzić do Rzymu, to jest jakiegokolwiek jest powołanie, należy je spełnić według woli Bożej i nauki Kościoła”³⁴. Miejszem przedstawiania i uzasadniania teologii Kościoła czynił przede wszystkim ambonę. „Że Kościół katolicki – mówił w jednej z homilii – przez tyle wieków istnieje, działa, kwitnie, niezłamany żadnym prześladowaniem, niespożyty samym czasem, zawsze pełen życia, płod-

³¹ J. S. Pelczar, *Rozmyślenia o życiu kapłańskim czyli ascetyka kapłańska*, Kraków 1907, cz. I, rozdz. XXXIV, s. 182.

³² J. S. Pelczar, *Nabożeństwo do Najśw. Serca Jezusowego*, Przemyśl 1905, ss. 90-91.

³³ Bł. J.S. Pelczar, *Mowy i kazania*, ss. 194-195.

³⁴ Tamże, s. 293.

ności i siły, cud to zaiste wielki i jawny dowód, że on jest dziełem Boskim i że twórca jego, Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem. Gdyby Kościół był dziełem ludzkim, nie mógłby się ostać wobec niszczącej pracy wieków...”³⁵. Mówiąc o Kościele św., Józef Sebastian uwypuklał najczęściej jego ponadczasowość, powszechność, jedność i nadprzyrodzony charakter. Napelniał go rzeszą aniołów, świętych, wielością narodów, pokoleń i stanów społecznych, jakby na wzór apokaliptycznego tłumu, którego nikt nie mógł policzyć. „O przedziwna jedności w wierze – pisał – ty węzłem świętym a mocnym wiążesz wieki, rasy, narody, pokolenia i tworzysz z nich jeden świat duchowy, jeden gmach wielki”³⁶.

Nie da się nie zauważyć, że zasadnicze idee franciszkańskiej duchowości: umiłowanie Eucharystii, żłóbka i krzyża, swego rodzaju dramatyzacja tych tajemnic jako sposób apostołowania, wierność Kościołowi i Stolicy Świętej są mu bardzo bliskie. Warto też podkreślić, że św. Franciszek jest postrzegany przez św. Józefa Sebastiana w najgłębszym wymiarze franciszkańskiej duchowości: ubóstwie, radykalnym świadectwie życia i wyrzeczeniu się świata dla Boga. Franciszkowe zawołanie: „Bóg mój i moje wszystko” to w jego przekonaniu najlepsza synteza nie tylko franciszkańskiej, ale w ogóle chrześcijańskiej myśli.

Na koniec mała ciekawostka. W rodzinnej wiosce św. Józefa Sebastiana, w pobliżu murów odrzykońskiego zamku, powstał mały, zbudowany z kamienia kościółek wzorowany na asyjskiej Porcjunkuli. Miał nosić imię św. Franciszka, lecz kanonizacja Korczyńskiego sprawiła, że jemu poświęcono tę świątynię. A dokonało się to 11 sierpnia 2003 r., a zatem w święto św. Klary. Tym samym owa „Pelczarowska Cząsteczka” niejako przypieczętowała i symbolicznie uwiadacznia związek świętego tercjarza z Korczyny z Biedaczyną z Asyżu.

Summary

S. Serafia Pajerska Sl. NSJ

Third Order Saint from Korczyn

Saint Jozef Sebastian Pelczar (1842–1924), a long-time professor in the Jagiellonian University, Chair of Przemyśl, was canonized on May 18, 2003. Since 1884, he belonged to the Third Order of Saint Francis. He founded the society of the Servants of the Most Sacred Heart of Jesus based on the Rule of St. Francis and although Franciscan spirituality is not the fundamental element of his spirituality, nevertheless to a certain degree, it complements his spirituality. Basic Franciscan ideas: the love for Eucharist, the crèche and the

³⁵ Tamże, s. 203.

³⁶ Tamże, s. 203.

cross, dramatization of these mysteries as a way of evangelization, faithfulness to the Church and the Holy See are especially close to him. Moreover, St. Francis is understood by St. Józef Sebastian in the deepest dimension of Franciscan spirituality: poverty, radical witness of life and rejection of worldliness for God. The Franciscan motto: "My God and my all" is in his conviction and understanding, the best synthesis of not only the Franciscan but in general Christian way of thinking.

MOTYWY FRANCISZKAŃSKIE W LISTACH PASTERSKICH EPISKOPATU POLSKI (1945–2003). Z ROZWAŻAŃ JĘZYKOZNAWCY

Duch św. Franciszka jest więc drzewem
ciągle żywym i obiecującym

1. Tekst i jego tajemnice

Tytuł tego szkicu jest nie tylko wprowadzeniem w zasadniczą myśl naszych rozważań, ale też jednocześnie swoistym usprawiedliwieniem. Głównym celem refleksji jest przybliżenie językowego obrazu duchowości i myśli franciszkańskiej, jaki w ciągu niemal 60 lat od końca II wojny światowej aż do chwili obecnej tworzony był w listach pasterskich Episkopatu Polski. W artykule tym zaprezentowane zostaną – jak nietrudno się domyślić – rozmaite motywy, wątki i postacie związane z szeroko pojętym franciszkanizmem, które pojawiają się w omawianych dokumentach. Może okazać się to o tyle ważne, że ten sam obraz został przecież upowszechniony w świadomości polskich wiernych. Pamiętać tu należy o randze i autorytecie tych listów w trudnych dla polskiego Kościoła czasach PRL-u. Z pewną dozą prawdopodobieństwa można też przyjąć, że dla niektórych wierzących jest to – być może – obraz jedyny.

Konieczny jednak wydał mi się pewien rodzaj wyjaśnienia zawarty w podtytule, stanowiący zapowiedź metody opisu tych tekstów. Refleksja niniejsza nie będzie miała zasadniczo teologicznego charakteru, ale raczej językoznawczy. Z drugiej strony jej specyficzny charakter i sposób ujęcia głównego tematu

sprawiają, że ma ona charakter bliższy esejowi, czy szkicowi niż specjalistycznemu wywodowi. Z tego też powodu rezygnuję z wielu lingwistycznych terminów, pozostawiając (i objaśniając) tylko te, które są niezbędne dla jasności rozważań.

Językoznawca pojmuje tekst, zarówno pisany, jak i mówiony, jako konkretny przejaw czy wytwór abstrakcyjnego systemu językowego i ogólnych reguł nim rządzących. Pozwolę tu sobie na porównanie: tekst pisany jawi mu się jako rodzaj arrasu o kunsztownym splocie z mniej lub bardziej widocznym na niej wzorem – obrazem. Obserwator początkowo ogląda poszczególne nitki, ich fakturę i barwę, podziwia rodzaj i precyzję splotu, potem przypatruje się różnym fragmentom tej tkaniny, rozumiejąc coraz lepiej intencje i trud autora. Końcowy etap to oglądanie arrasu w różnym oświetleniu i z różnych stron, to próba wniknięcia na podstawie posiadanej wiedzy ogólnej i tej, którą zdobył w czasie pracy, w nieraz głęboko ukryty zamysł artysty, także w sens, ale i piękno widocznego obrazu.

Jak każda analogia, tak i ta nie jest wolna od niedoskonałości, pozwala jednak zrozumieć, w jaki sposób pozornie żmudna i nieefektywna praca lingwisty przynieść może owoce. Jego zadanie polega bowiem na ukazaniu, w jaki sposób poszczególne słowa, frazy i zdania „splatają się” ze sobą, tworząc większe całości znaczeniowe i strukturalne. Rodzaj owego „splotu” na tej językowej „tkaninie” może być już dla niego wskazówką o sposobie, w jaki został skomponowany tekst, o jego wewnętrznej budowie, o niektórych intencjach jego autora (czy – jak wolą inni – podmiotu lub nadawcy). Wolno mu następnie skupić się na relacjach łączących podmiot z jego wypowiedzią (metatekst) i zawartymi w niej treściami (modalność). Interesuje go też problem spójności (tematycznej i formalno-gramatycznej) tekstu i różnorodne możliwości jego interpretacji. Wreszcie próbuje ustalić gatunek, którego określona wypowiedź jest przejawem, także jej najważniejsze cechy strukturalne i funkcje, jakie pełni. Językoznawcy towarzyszy zwykle przekonanie (mające we współczesnej lingwistyce tekstu właściwie znaczenie podstawowe), że żadna wypowiedź nie powstaje w „społecznej próżni”. Dla właściwego zrozumienia tekstu konieczna jest zatem wiedza o jego nadawcy i odbiorcy (tym zakładanym i tym rzeczywistym) oraz o rozmaitych relacjach pomiędzy nimi, także o warunkach, w jakich ta wypowiedź powstaje, rozumianych nie tylko w sensie czasowo-przestrzennym lub konkretnej sytuacji towarzyszącej jej powstaniu, ale również jako szerokie tło historyczne czy społeczne. Lingwista musi też wziąć pod uwagę wielość postaw i metod badawczych, które w znacznym stopniu rzutują na efekty jego badań.

Konieczność uwzględnienia tak wielu złożonych czynników oddziałujących na sens i kształt badanego tekstu sprawia, że takiemu myśleniu towarzyszy satysfakcja, ale i niepewność. Zdając sobie sprawę z ograniczoności metod swojego postępowania, językoznawca nigdy nie ma pewności, że znaczenie

owego „tekstowego arrasu”, jakie udało mu się odkryć, jest prawdziwe lub też – możliwie najlepsze. Z udzielonych odpowiedzi wyłaniają się natychmiast nowe, trudniejsze pytania, rodzi się uczucie pokory wobec przedmiotu badań i wobec tajemnic ludzkiej mowy. Językoznawcy badający język (dyskurs) religijny tę tajemnicę zauważają w jego niezwykłym, transcendentnym Przedmiocie odniesienia, jak również we wzajemnym przenikaniu się tego, co umownie nazywa się sferą *sacrum* ze sferą *profanum*. Konsekwencją tych faktów, zauważoną wielokrotnie nie tylko przez lingwistów, ale także przez filozofów i teologów, jest pewna nieadekwatność, nieprzystawalność języka ludzkiego wobec tego, co dla człowieczego rozumu jest niepojęte i – w związku z tym – uprzywilejowanie w tym języku symbolu i szeroko pojętej metafory.

2. „Franciszkański świat” w listach Episkopatu – podstawowe założenia

Poszukując odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób franciszkański świat ducha i myśli – pojęcie o pewnym stopniu ogólności – zostało w omawianym typie tekstów skonstruowane i uszczegółowione, uwzględnić zapewne należy kilka założeń:

a) „Pomostem” umożliwiającym „przejście” od świata tekstu, dyskursu do świata pojęć i wartości są sylwetki osób związanych z nurtem franciszkańskim, przeważnie uznanych przez Kościół za święte lub błogosławione. Postacie te są wyrazistymi symbolami franciszkańskiego *universum*. Na płaszczyźnie tekstu poszukujemy zatem odpowiednich osobowych nazw własnych o charakterze identyfikacyjnym (w terminologii językoznawczej – antroponimów, np. *Maksymilian Maria Kolbe*) oraz deskrypcji jednostkowych (czyli fraz identyfikujących konkretną osobę, ale posiadających też funkcję opisującą lub charakteryzującą, np. *szaleniec Niepokalanej*). Taki zestaw nazw indeksalnych i deskrypcyjnych stanowić będzie rodzaj „franciszkańskich drogowskazów” w świecie listów pasterskich Episkopatu.

b) Nazwy omawianego typu nie mają jednak w tych tekstach identycznej rangi, nie są równoważnościowe. Ogólne pojęcie *franciszkanizmu* zostało w pewien wyraźny sposób sprofilowane. Oznacza to, że niektóre z jego elementów (innymi słowy – niektóre informacje) są w tekście wyraźnie eksponowane – są więc figurami (*figure*), inne natomiast pozostają w tle (*ground*), jeszcze inne – nie występują wcale. Przez *tło* językoznawcy rozumieją zwykle to, co statyczne i rozległe, *figurą* nazywając to, co mniej rozległe i dynamiczne. Analogiczne relacje powstają między tym, co czasowo rozległe i uprzednie i stanowi przyczynę pewnych zdarzeń (*tło*) a tym, co czasowo późniejsze, punktowe i stanowi skutek (*figura*). Takich właśnie relacji pomiędzy informacjami o różnym statusie będziemy poszukiwać w tekstach listów.

Choć problemy statystyki leksykalnej nie są tu przedmiotem naszych zainteresowań, to przecież jest zrozumiałe i logiczne, że jednym z prostszych spo-

sobów eksponowania tego, w tekstowym świecie jest ważne, jest pojawianie się w listach pasterskich pewnych słów relatywnie częściej niż innych. Wystarczy zajrzeć do Indeksu *Listów*, by przekonać się, że wśród wielu nazw osobowych desygnujących postacie biblijne i historyczne (zmarłe przed 1945 rokiem) żadna nie występuje równie często jak *Maksymilian Maria Kolbe*. Konsekwencje, jakie wypływają z tego znamienne – szczególnie w kontekście tych rozważań – faktu, omówię w dalszej części artykułu.

c) Kolejnym etapem w naszej wędrówce poprzez listy pasterskie może okazać się poszukiwanie kontekstu słownego i zdaniowego, w jakich nazwy te znajdują się. Zwracać więc będziemy uwagę na rozmaite typy określeń, jakie im towarzyszą. Ważne są tu również relacje (np. synonimiczne) między nazwami wskazującymi na tę samą osobę, ich rozmaite nacechowanie stylistyczne, asocjacje czy skojarzenia z nimi związane. Ta ostatnia właściwość powoduje konieczność odwołania się do kontekstu biograficznego omawianych postaci i kontekstu społeczno-historycznego czasów, w jakich żyły.

d) Poszczególne wątki tematyczne skupiające się wokół różnych osób związanych z nurtem franciszkańskim przedstawione są w perspektywie chronologicznej (według dat listów, w jakich się pojawiają). Umożliwi to obserwację, w jaki sposób poszczególne motywy powolnie, w różnych listach i na przestrzeni wielu lat budują franciszkańskie postacie (szczególnie – św. Franciszka i św. Maksymiliana). Sprawdzimy, jakie nowe wątki tematyczne się w związku z nimi pojawiają lub wręcz przeciwnie – zanikają. Ważne jest także, czy postać staje głównym tematem listu – wyznacza to bowiem jej odrębny status w tym tekstowym świecie, sprawia też, że najważniejsze motywy skupione wokół niej ulegają swoistej syntezie.

Z drugiej strony taka chronologiczna, a więc i historyczna perspektywa pomoże uświadomić, jak nieprzypadkowe są wzmianki o niektórych osobach w tych dokumentach. W wielu przypadkach nie mają one tylko okolicznościowego charakteru, wynikają raczej z potrzeby chwili, wyrastają z określonej sytuacji politycznej czy społecznej, z kolejnych „zakrętów historii”, w jakich Polska i jej Kościół raz po raz się znajdowały. Nieraz stanowią próbę dialogu z władzami PRL-u, konstruują argumenty (czy kontrargumenty) jako odpowiedzi na ataki i oskarżenia formułowane w komunistycznych mediach.

e) Ostatnim (choć nie najmniej ważnym) kryterium, jaki można wziąć pod uwagę, badając treść i zakres motywów franciszkańskich w powojennych listach pasterskich polskiego Episkopatu, jest złożoność i wielokształtność gatunku, w jakim są one prezentowane. Nie wdając się tu w szczegółowe rozważania genologiczne, możemy przyjąć, że list pasterski jest specyficzną formą epistolograficzną – listem publicznym. Odczytywany zwykle w czasie niedzielnych Mszy świętych, w którym zbiorowy – przynajmniej nominalnie – nadawca (polski Episkopat) zwraca się do licznych, zgromadzonych we wspólnocie wiernych.

Jest to więc forma pierwotnie pisana, wtórn timer mówiona (odczytywana). Charakterystyczna jest też nierównorzędna relacja pomiędzy autorem (autorami) listu a jego słuchaczami (nauczany - nauczający). Pod wieloma też względami list pasterski zbliżony jest do kazania i katechezy. Istotna zatem, choć w niejednakowym stopniu, staje się ich funkcja perswazyjna, dydaktyczna i informacyjna (objasniająca). W skład listu pasterskiego wchodzi też częstokroć rozmaite, nie tylko religijne, gatunki: modlitwa, biografia, instrukcja, zarządzenie, komentarz i wiele innych. Powstaje więc pytanie, w jaki sposób poszczególne motywy, wątki i postacie franciszkańskie wspomagają podstawowe funkcje tych listów, w jaki sposób są im podporządkowane, jaką rolę w nich pełnią? W jaki sposób stają się znakami określonych treści, symbolami wartości?

I. ŚW. FRANCISZEK Z ASYŻU – „GENIUSZ MIŁOŚCI”

Pierwsza wzmianka o założycielu Zakonu Franciszkańskiego pojawia się w liście pasterskim „Wiara w życiu człowieka” z 1954 roku. Jego centralną postacią jest Maryja, pojmowana tu jako „wzór wiary żywej i głębokiej”. W kontekście Jej osoby i Jej życia pojawia się postać św. Franciszka:

(1) Usposobienie Niepokalanej, szukającej w swym życiu jedynie woli Bożej, tak zwięźle odtworzył *Biedaczyna z Asyżu* w znanym zawołaniu: „Bóg mój i wszystko”. Dla wielu jest to tylko poryw serca mający niewiele wspólnego z życiem i jego wymogami. Niejeden gotów się w tym dopatrzeć szczytów świętości osiągniętych raczej w ustroniu klasztornym, ale nie do naśladowania w zwykłych warunkach przez człowieka świeckiego, wśród wysiłków o utrzymanie się przy stanowisku, wśród troski kłopotów doczesnych. A przecież człowiek, szczerze i z gruntu wierzący, Boga bierze na serio we wszystkich okolicznościach swego życia (LPEP I 121–122, 1954).

Ważniejsze zatem niż sama postać św. Franciszka są tu jego krótkie słowa – rodzaj dewizy życiowej. Wprowadzony do tekstu cytat ma więc podwójną funkcję – jest swoistą syntezą postawy Maryi wobec Boga, z drugiej strony – postulatem czy raczej drogowskazem dla współczesnych ludzi, nie tylko wiodących życie konsekrowane, ale też – a może przede wszystkim – świeckich.

Założyciel Zakonu staje się centralną postacią dwóch listów pasterskich Episkopatu. Pierwszy z nich to „Odezwa z okazji 750. rocznicy założenia Trzeciego Zakonu Świętego Franciszka” pochodząca z 1971 (LPEP I 821–826, 1971). Drugi powstał 5 lat później i nosi tytuł: „Z okazji 750-lecia śmierci św. Franciszka z Asyżu” (LPEP II 2330–2334, 1976).

W pierwszym z nich biskupi przypominają sylwetkę Założyciela, który „wniósł ideał zakonny do rodzin”, podkreślając w sposób szczególny dzieło i znaczenie Trzeciego Zakonu (obecnie – Franciszkańskiego Zakonu Świeckich). Główną cechą tego listu jest konsekwentne tworzenie obrazu podobieństwa czasów,

w których żył św. Franciszek (określany tu jako *Seraficki Patriarcha*) do czasów współczesnych (lat 70. XX wieku):

(2) Program ten jest aktualny także i dzisiaj we współczesnych nam czasach, które pod wieloma względami przypominają czasy, gdy powstawało Wasze stowarzyszenie. Istnieje potrzeba takiego samego świadectwa: szczerego, otwartego, radosnego, pokornego i dobrego, gorliwego i prostego, gotowego do podjęcia wszelkiego trudu; świadectwa, które promieniuje pogodą wewnętrzną i radością. Bardzo potrzeba dziś Waszego świadectwa zgodnego ze wzorem, jaki zostawił *Seraficki Patriarcha*. Wzywamy Was, abyście ze świętym zapaleń, w duchu wiary i ofiarności, zajęli swoje miejsce w świecie. [...] Kościół liczy na to, że wizja papieża Innocentego III, w której *Franciszek* podpierał Bazylikę Laterańską, będzie stawała się coraz piękniejszą rzeczywistością (LPEP I 824, 1971).

Słowa biskupów, w których św. Franciszek staje się wzorem życia dla ludzi świeckich, można i zapewne należy odczytywać w kontekście polskich wydarzeń grudzień 1970 – styczeń 1971. Kryzys gospodarczy, nieudolne rządy ekipy Gomułki, pogorszenie i tak niskiego już standardu życia spowodowały wybuch niezadowolenia społecznego w grudniu 1970, krwawo stłumionego głównie na Wybrzeżu. Prymas w specjalnym Apelu z 25 XII 1970 roku skierowanym do ludzi Wybrzeża próbuje złagodzić napięcia i zgasić atmosferę nienawiści. W styczniu następnego roku nowa fala strajków ogarnia kraj, głównie w Szczecinie i Łodzi. Episkopat Polski natychmiast wystosowuje list ze słowami:

(3) Ulice miast Wybrzeża spływały krwią, a cały Naród doznał głębokiego wstrząsu. Aby odzyskać wewnętrzny pokój, pragniemy posłużyć się bronią, która nikogo nie rani, ale pociesza, jest skuteczna i zwycięska. [...] Stać nas na to, aby z naszego chrześcijańskiego ducha wydobyć bardziej owocną i czynną współpracę z dziećmi Bożymi na całej ziemi, ze wszystkimi, którzy mają prawo do swojej Ojczyzny, a w tej Ojczyźnie – do wolności, do prawdy, sprawiedliwości, szacunku, miłującego serca (LPEP I 771–772, 1971).

Na tle tych polityczno-społecznych wydarzeń i zajętej wobec nich postawy Episkopatu, Jego słowa skierowane do świeckich naśladowców Świętego a pisane zaledwie 5 miesięcy później, nabierają zatem nowych, niespodziewanych znaczeń. Wydaje się, że obie wypowiedzi (2 i 3) łączy nie tylko czasowa bliskość ich powstania, ale też wspólne przesłanie: konieczność dawania świadectwa w czasach trudnych, niespokojnych, takich samych jak te, w których żył św. Franciszek.

Obraz podobieństwa pomiędzy epoką Założyciela Zakonu a współczesnością zostaje przywołany po raz trzeci we wspomnianym już liście z 1976 roku, będącym swoistą duchową biografią Świętego, skrótowym zarysem teologicznej myśli człowieka nazwanego tu „geniuszem miłości”:

(4) Do dziś [św. Franciszek] pomaga nam zrozumieć Ewangelię. Cenne to dla nas, ponieważ sytuacja dzisiejszego człowieka w wielu momentach jest po-

dobna do sytuacji *św. Franciszka*. Jak wtedy, tak dziś wielu ludzi szuka szczęśliwych dróg wyjścia, wielu szamocze się, powiększając ogólny zamęt. [...] *Franciszek*, bez teoretycznych dyskusji wskazał drogi wyjścia i środki uzdrawiające. Do dziś są one przedmiotem podziwu [...] Model życia w ujęciu *św. Franciszka* sprowadza się ostatecznie do miłości i Ewangelii. Współcześnie odczuwa się konieczność powrotu do franciszkanizmu (LPEP II 2331, 2333, 1976).

Następna wzmianka o Świętym z Asyżu pojawia się 13 lat później w „Liście pasterskim na temat ochrony środowiska” (5). Z całej, uprzednio bogato zarysowanej sylwetki, wyeksponowany zostaje tylko jeden motyw, wyraźnie podporządkowany tematowi i logice ekologicznego wyводу:

(5) Kościół podejmuje tę odpowiedzialność [za stan środowiska naturalnego], spełniając misję głoszenia zasad moralnych i kształtowania sumień na tym odcinku [sic!]. Kościół nawiązuje do swojej tradycji historycznej, ukazuje wspańnięte postaci jak *św. Franciszek z Asyżu*, dla którego wszystkie ożywione i nieożywione elementy natury były bardziej bratem i siostrą niż rzeczą czy istotą, która można się dowolnie posłużyć. Głęboki szacunek dla całego dzieła stworczego, za którym Święty widział Boga-Stwórcę, stanowi wartość na wskroś etyczną, godną dziś naśladowania. W breve „Inter sanctos” ogłaszającym *św. Franciszka* patronem ekologów, mówi Ojciec Święty Jan Paweł II: „*Św. Franciszek* słusznie zalicza się między tych świętych i sławnych mężów, którzy odnosili się do przyrody jako cudownego daru udzielonego przez Boga rodzajowi ludzkiemu. Albowiem on to głęboko odczuł w szczególny sposób wszystkie dzieła Stwórcy i natchniony Bożym duchem, wyśpiewał ową najpiękniejszą Pieśń Stworzeń...” (LPEP II 1621–1622, 1989).

We wszystkich pozostałych, dość nielicznych wzmiankach (por. 6–10), osoba *św. Franciszka* występuje w tle, na pierwszym zaś planie – jako figura – zarysowuje się postać Ojca Maksymiliana. Przyjrzyjmy się następującym wypowiedziom (6, 7), w których postać Świętego z Asyżu przywołana zostaje właśnie w kontekście dzieł swojego „duchowego syna” z Niepokalanowa:

(6) W ten sposób [członkowie Trzeciego Zakonu] pragną wyrazić, że są prawdziwymi synami i córkami *św. Franciszka*, który gorąco miłował Matkę Najświętszą. [...] Zasługi franciszkanów w szerzeniu czci Matki Najświętszej, a zwłaszcza w obronie prawdy o Niepokalanym Poczęciu, są na tyle znane, że nie trzeba ich tutaj przypominać. Wystarczy wspomnieć o *Ojcu Maksymilianie Kolbe*, którego ofiarne męczeństwo wyrosło w szkole miłości do Niepokalanej (LPEP I 824–825, 1971).

(7) [Św. Maksymilian] jest świętym naszych czasów także dlatego, że był prawdziwie, po franciszkańsku ubogi. Ubóstwo *św. Franciszka z Asyżu*, którego *Ojciec Maksymilian* był duchowym synem, dźwignęło Kościół XIII wieku. Ale i dzisiaj Kościół Soboru Watykańskiego Drugiego najchętniej nazywa się „Kościółem ubogich” (LPEP I 834, 1971).

Przytoczone fragmenty (6) i (7) można zinterpretować w ramach klasycznego schematu porównania rozumianego jako zestawienie *comparandum* i *comparans* (*X* jest jak *Y*). Okazuje się wówczas, że cechą uprawniającą do takich porównań (swoistą *tertium comparationis*) jest nie tylko duchowa więź „ojcowsko-synowska” obu postaci, ale także podobny profil pobożności maryjnej (6) i cnota ubóstwa (7). Ta ostatnia staje się pojęciem w jakiejś mierze sprecyzowanym dzięki przysłówkom *prawdziwie* i *po franciszkańsku* („był *prawdziwie* [ubogi to znaczy] *po franciszkańsku* ubogi”). Założona tu synonimiczność obu przysłówków wyprowadza aksjologię ubóstwa właśnie z przynależności do franciszkańskiej duchowości.

Ta charakterystyczna paralela losów i postaw obu postaci podkreślona zostaje po raz kolejny w „Zaproszeniu kapłanów do dzieła Pomocników Matki Kościoła” (8). Wartością łączącą Świętych staje się tu ich trud odnowy Kościoła:

(8) *Błogosławiony Maksymilian* boleśnie przeżywał trudną sytuację Kościoła, którą obserwował w czasie swego pobytu w Rzymie. Zapraǳął Kościołowi pomoc, podobnie jak ongiś *św. Franciszek z Asyżu* (LPEP I 870, 1972).

Ważne jest i to, że wymienione w wypowiedziach (6-8) przymioty spajają nie tylko wątki świętych Franciszka i Maksymiliana, ale także – w perspektywie myśli historiozoficznej listów pasterskich – łączą losy Kościoła powszechnego XIII i XX wieku, Kościoła tkwiącego głęboko w doświadczeniach historycznych swoich epok, ale i też uniwersalnego i niezmiennego.

Nieco inny obraz duchowości franciszkańskiej pojawia się w „Liście pasterskim biskupów polskich z okazji kanonizacji B. Maksymiliana Marii Kolbego w dniu 3 października 1982 roku”, w części złożonego z papieskiego cytatu (9). Jest to obraz drzewa przypominającego drzewo z tekstów ewangelicznych (Mt 7, 16–20, także: 12, 33–35, Łk 6, 43–45) i wydającego dobre, „obfite owoce”. Obraz ten jest jednak znacznie bardziej rozbudowany: jest to drzewo okazałe i rozrośnięte („rozszerzyło się poza granice Włoch i dotarło do polskiej ziemi”), z którego (niczym z silnego „pnia”) wyrasta również duchowość Ojca Kolbego:

(9) *Błogosławiony Maksymilian* należał do zakonu *św. Franciszka z Asyżu*. W roku bieżącym obchodzimy ósme stulecie urodzin tego *świętego Biedaczyny*, który przypominał Chrystusową Ewangelię ludziom sobie współczesnym. „Orędzie franciszkańskie – powiedział Jan Paweł II przy grobie *Świętego* w Asyżu, 5 XI 1978 – rozszerzyło się daleko poza granice Włoch i szybko dotarło do polskiej ziemi..., gdzie szybko wydało obfite owoce... Nie wolno zapominać, że właśnie z tego wspaniałego pnia duchowości franciszkańskiej wyrósł *bl. Maksymilian Kolbe*, szczególny patron naszych czasów” (LPEP II 1370, 1982).

Pogłębienie tej myśli znajdujemy w dokumencie „O wartościach chrześcijańskich w życiu społeczeństwa i narodu” (10):

(10) Chrystus zwraca się do człowieka z propozycją złożenia daru z siebie, wzywając do miłowania nieprzyjaciół, podejmowania krzyża, zwyciężania zła

dobrem. Nie można nikomu narzucać zachowań inspirowanych przez tę grupę wartości, gdyż nie można nikomu przy pomocy regulacji prawnych nakazać miłości i heroizmu. Wprowadzenie tych wartości w życie ludzkie objawia się jednak w tym bogactwie osobowości, które podziwiamy u św. *Franciszka z Asyżu*, św. *Maksymiliana Kolbego*, błogosławionej Edyty Stein, Dietricha Bonhoeffera czy Jana XXIII (LPEP II 2462, 1993; podobnie: LPEP II 1957, 1995).

Charakterystyczne, że wśród pięciu wymienionych tu równorzędnie osób, dwie przynależą do „franciszkańskiego drzewa wydającego dobre owoce” (por. 9). Jakie to owoce? – „miłowanie nieprzyjaciół, podejmowanie krzyża, zwyciężanie zła dobrem” (por. 10).

Wątek św. *Franciszka* w powojennych listach Episkopatu rozwija się zatem w dwóch kierunkach: z jednej strony wokół pewnych elementów Jego biografii, które zostają wyeksponowane w celu podkreślenia ich uniwersalności, ponadczasowości czy aktualności, z drugiej – wokół pewnych ogólnych pojęć (np. ochrona przyrody) będących głównymi tematami poszczególnych dokumentów. Zauważyć też trzeba stosunkowo częste pojawienia się motywu Świętego z Asyżu jako swoistego tła dla wątku losów Świętego z Niepokalanowa. Owo połączenie obu franciszkańskich wątków wydaje się na tyle stałe i nieprzypadkowe, by móc mówić o pewnym sfunkcjonalizowaniu postaci św. *Franciszka* w badanych tekstach.

II. OJCIEC MAKSYMILIAN KOLBE

– „POKAŻCIE MI ŚWIĘTEGO ZWYCZAJNEGO...”

Wspomniałam we wstępie, że wśród wielu postaci biblijnych i historycznych (zmarłych przed 1945 rokiem) pojawiających się w listach pasterskich Episkopatu osoba ojca Kolbego wymieniana jest zdecydowanie najczęściej. Poświęcone są mu zarówno całe listy, po wielokroć jest też przywoływany jakby na marginesie rozmaitych tematycznie rozważań. Fakt ten nie jest obojętny dla budowy „franciszkańskiego świata” w tych tekstach. Ze zrozumiałych względów w naszych rozważaniach skupimy się tylko na tych wypowiedziach dotyczących św. *Maksymiliana*, które z jakichś względów okażą się najbardziej charakterystyczne i umożliwią prześledzenie swoistej ewolucji tej postaci w wielu listach w ciągu 50 lat.

Pierwsza wzmianka o nim pojawia się bowiem w 1953 roku. Z łatwością jednak można przywołać wcześniejsze i późniejsze od niej fragmenty listów, które w obraz wojny wplatają obraz męczeństwa polskich kapłanów (11–13):

(11) Hold uwielbienia składamy błogosławionej pamięci tych biskupów, kapłanów i wiernych, którzy po udrękach więzień i obozów, z pogodą oraz męstwem bohaterów i męczenników minionych wieków umierali za Chrystusa i Kościół, za Polskę i katolickie oblicze kraju. Ufamy, że ich zasługi i modlitwy wyproszą nam rozkwit wiary i świętości życia (LPEP I 15, 1946).

(12) Za wielu kapłanów legło w tej ziemi dla Polski, byśmy mogli wątpić, czy serca ich kochają Naród! Zapytamy Was, za co zginęli w obozach niemieckich: świątobliwy biskup Michał Kozal, sędziwy starzec arcybiskup Nowowiejski, jego sufragani biskup Wetmański czy sufragani lubelski biskup Goral? [...] Czemu to zginęło w ciągu lat wojny z rąk wroga kilka tysięcy kapłanów? Zaprawdę ten rzymski kler jest w równej mierze i katolicki, i polski (LPEP I 64–65, 1949).

(13) Ileż to razy powtarza się obraźliwy zarzut, że nasza wiara święta, która jest kamieniem węgielnym jednoczącym naród i państwo, która wychowała niemal wszystkie pokolenia, wśród nich tysiące najlepszych synów narodu – od Mieszka i Bolesława, poprzez świętych i błogosławionych, mężów nauki jak Kopernik i mistrzów słowa jak Skarga, Mickiewicz, Sienkiewicz, aż do kapłanów i świeckich ofiar obozów koncentracyjnych i powstańców warszawskich – że ta nasza święta wiara katolicka, „żywot i nadzieja nasza”, że to wszystko jest „wstecznictwem, ciemnotą i zacofaniem”... (LPEP I 216, 1960).

Choć imię ojca Maksymiliana nie pojawia się bezpośrednio w żadnym z przywołanych fragmentów, to jednak ważniejsze okazać się może wyodrębnienie pewnych leksemów (i stojących za nimi pojęć), kluczowych zarówno dla tych tekstów (11–13) (i wielu innych podobnych do nich) oraz dla tych, w których postać św. Maksymiliana występuje już bezpośrednio (por. poniżej: 14–16). Są nimi słowa: *męczennik*, *wiara* i *polaki*.

Struktura pojęciowa i logiczna tych narracji wydaje się podobna: nie są to proste relacje o śmierci polskich kapłanów w czasie wojny. W wymiar martyrologiczny wpleciona zostaje idea *ofiary*, która musi przynieść owoce potomnym, m.in. w postaci głębokiego poczucia wspólnoty wiary i więzi łączących polskich kapłanów z ludźmi świeckimi. Owocem *martyrium* (rozumianym tu przede wszystkim w sensie podstawowym jako świadectwo prawdy) jest zatem *communitas*. Warto zauważyć, że ten właśnie aspekt martyrologii konstruuje ważny argument w swoistym dialogu Episkopatu z władzą PRL-owską, po wielokroć zarzucającej Kościołowi (szczególnie hierarchicznemu) „bycie na usługach Watykanu” a więc „niepolskość”, próbującej też ośmieszyć religię katolicką z pozycji światopoglądu marksistowskiego: „[z]aprawdę ten rzymski kler jest w równej mierze i katolicki, i polski” (12), „[i]leż to razy powtarza się obraźliwy zarzut, że nasza wiara święta [...] jest wstecznictwem, ciemnotą i zacofaniem” (13).

Podobny zakres pojęć, typ rozumowania i argumentacji odnajdziemy w niemal wszystkich wzmiankach o ojcu Kolbem w listach Episkopatu z lat 50. i 60, z których prześledzimy tylko niektóre. Najwcześniejsza z nich pochodzi z listopada 1953 roku (nb. jest to pierwszy list biskupów napisany po uwięzieniu kardynała Wyszyńskiego):

(14) Stosunek do śmierci może być albo wręcz wrogi, albo pełen rezygnacji lub wyrzeka-
nie ośmieszenia. [M]ożna spojrzeć

śmierci w oczy rozumnie i swobodnie, jak chrześcijanin, jak człowiek wolny. [...] Przykładem może być świadoma, dobrowolna, a zwłaszcza heroiczna ofiara z życia i śmierci w katuszach na rzecz bliźniego ze strony znanego już w całym świecie o. Maksymiliana Kolbe (LPEP I 113, 1953).

Późniejsze pochodzą z drugiej połowy lat 50. i z całej dekady lat 60:

(15) Polski biskup, kapłan czy zakonnik nie tylko kształtował i umacniał ową duchową więź Narodu, ale i dzielił zawsze los swych rodaków, ich dołę i niedołę. Najbardziej chyba wymownym tego świadectwem jest umęczony niedawno w blaskach świętości ojciec Kolbe, który, aby ratować przed głodową śmiercią rodaka – pozwoli się zamknąć w bunkrze śmierci. A iluż to biskupów i kapłanów oddało swe życie za to tylko, że ukochali swój Naród i Kościół! Kościół więc i Polska tak mocno się przez wieki powiązały, ich korzenie moralne i duchowe tak głęboko się ze sobą zrosły, że ich niepodobna rozerwać (LPEP I 133, 1955).

(16) [W]yznawcy i męczennicy, jak męczennicy podlascy, którzy swe życie oddali za wierność Kościołowi, czy o. Maksymilian Kolbe, który swe życie oddał za brata w obozie koncentracyjnym. Te najdojrzalsze owoce wiary, nadziei i miłości wyrastały na gruncie życia chrześcijańskiego Narodu i poszczególnych jego warstw (LPEP I 500, 1965; por. też LPEP I 690, 1969, LPEP I 716, 1969; Aneks, LPEP II 2223, 1965).

Nietrudno zauważyć, że postać franciszkanina z Niepokalanowa w listach Episkopatu pierwszego powojennego 25-lecia usytuowana jest wyraźnie wokół pojęcia męczeńskiej śmierci i jej duchowych skutków w skali całego narodu. Rozważane są one nie tylko w kontekście polskiej rzeczywistości powojennej, ale i w ramach pewnej koncepcji historiozoficznej – pojmowania roli jednostki w historii Polski. Martyrologiczny wymiar jest konsekwencją po chrześcijańsku pojmowanej i realizowanej wolności (14), także – efektem ścisłego zjednoczenia Kościoła hierarchicznego z Polakami (por. 15: „kapłan czy zakonnik nie tylko kształtował i umacniał ową duchową więź Narodu, ale i dzielił zawsze los swych rodaków, ich dołę i niedołę”). Dyskurs kolbiański (14–16) kontynuuje w ten sposób typ rozumowania i budowania kontrargumentów wobec zarzutów wysuwanych przez ówczesne władze partyjne, jaki odnaleźliśmy już we wcześniejszych fragmentach o tematyce wojennej (por. 11–13).

Dopiero na początku lat 70. – przed beatyfikacją ojca Maksymiliana – wątek dotyczący jego osoby zostaje wzbogacony o kolejne motywy. W dokumencie „ogłaszającym w Polsce święto Maryi, Matki Kościoła” postać Kolbego, choć nadal usytuowana w dyskursie martyrologicznym, zostaje wzbogacona o istotny element – rys pobożności maryjnej:

(17) Ona [Maryja] czuwa nad naszą wiarą i życiem z wiary, którego prawem naczelnym jest miłość, wymagającą nieraz ofiary z siebie na rzecz innych. Przykładem takiej miłości jest życie i śmierć Ojca Maksymiliana Kolbe, jednego z największych czcicieli Marii. Ten „szaleniec Niepokalanej”, wychowany

w maryjnej „szkole” miłości ku braciom, oddał życie za drugiego człowieka w obozie oświęcimskim. Oto jak wielki jest macierzyński wpływ matki Chrystusowej i matki naszej na kształtowanie takich stosunków między ludźmi, które są przedmiotem największych tęsknot współczesnej ludzkości (LPEP I 813, 1971).

Podobny aspekt duchowości Ojca Maksymiliana zostaje podkreślony we wspomnianej już wcześniej „Odezwie z okazji 750. rocznicy założenia Trzeciego Zakonu św. Franciszka” z roku 1971:

(18) Zasługi franciszkanów w szerzeniu czci Matki Najświętszej, a zwłaszcza w obronie prawdy o Niepokalanym Poczęciu, są na tyle znane, że nie trzeba ich tutaj przypominać. Wystarczy wspomnieć o *Ojcu Maksymilianie Kolbe*, którego ofiame męczeństwo wyrosło w szkole miłości do Niepokalanej (LPEP I 825, 1971).

W tym też roku powstają dwa listy poświęcone mu w całości: „Apel biskupów do kapłanów przed trzecim synodem biskupów i beatyfikacją Ojca Maksymiliana Kolbe” i „List biskupów polskich o beatyfikacji Ojca Maksymiliana Kolbe”. Wspomniałam we wstępie, że relacje między nadawcą a odbiorcą wypowiedzi znajdują się w centrum zainteresowań współczesnej lingwistyki tekstu. Zestawienie obu dokumentów stanowi zatem znakomitą okazję, by zauważyć, w jaki sposób dwie wypowiedzi o tej samej tematyce zostają jednak w inny sposób skonstruowane – ze względu na różnych adresatów tych listów, jak wkomponowanie w nich elementy biograficzne zostają sfunkcjonalizowane w ramach dominującej struktury retorycznej. Słuchaczami (czytelnikami) pierwszego listu są kapłani:

(19) Spójrzmy na *Ojca Maksymiliana* od strony najistotniejszych cech jego kapłańskiej osobowości, które powinny być obecnie wśród duchowieństwa gorliwie upowszechniane (LPEP I 827, 1971),

drugiego - osoby świeckie:

(20) *Raduj się matko Polsko!* Używamy [tych słów] dzisiaj, gdyż tętną tą radością chrześcijańską, z jaką zwracamy się obecnie do Was, Synowie i Córki ochrzczonej Ojczyzny, którzy wspólnie z nami stanowicie Lud Boży kościoła Świętego w Polsce (LPEP I 832, 1971).

W liście do kapłanów wyrażenia i zwroty: „w jedności z Maryją zamierzał odnowić wszystko w Kościele”, „katolicy [zdaniem Ojca Maksymiliana] powinni wręcz przodować we wszystkich dziedzinach współczesnej nauki i techniki”, „charakterystyczny dla Ojca Maksymiliana chrześcijański optymizm: jeśli w działalności zewnętrznej pojawiają się przeszkody, należy je cierpliwie i stanowczo przezwyciężać”, „kochał ludzi w codziennym obcowaniu”, „wymiały wielkiego symbolu świadczącego o posłannictwie kapłanów [...], posiada fakt, że ofiarę swoją złożył Ojciec Maksymilian za życie człowieka świeckiego” (LPEP I 827–829, 1971) określają jego postawę kapłańską i poglądy. Ich pragmatyczny językowy wymiar jest jednak inny: nie tylko wyznaczają pewną normę postępo-

wania dla polskich kapłanów żyjących w trudnej dla Kościoła rzeczywistości początku lat 70., ale stanowią także rodzaj skierowanych do nich ukrytych dyrektyw. Dopiero w przedostatnim akapicie, mającym formę apelu, ujawnione zostają intencje autorów listu:

(21) Zapytany przez Niemca w Oświęcimiu [...] kim jest, odpowiedział krótko: „ksiądz katolicki!” [...] Nie wymienił nazwiska, nie powiedział, że jest zakonnikiem franciszkaninem, lecz że jest księdzem katolickim. Legitymował się kapłaństwem, bo to uważał za najważniejsze. Apelujemy zatem do was, drodzy Bracia, abyście pod wpływem beatyfikacji *Ojca Maksymiliana* – naszego brata w kapłaństwie – gruntownie przemyśleli cechy jego kapłańskiej osobowości; abyście wniknęli w prawdę, że najgłębsze, poprawnie rozumiane potrzeby Kościoła w czasach współczesnych wymagają kapłanów, którzy osobiste ideały *Ojca Maksymiliana* uczynią własnymi (LPEP I 830, 1971).

W liście do świeckich stylistyka określeń zmienia się dość radykalnie: „chwała i radość Ojczyzny”, „człowiek bardzo nam bliski, nasz brat”, „święty zwyczajny”, „święty naszych dni”, „rycerz i niewolnik Niepokalanej” (LPEP I 832–835, 1971). Inne też fragmenty biografii Kolbego zostają tu wyeksponowane – fakty z życia uzyskują konkretny, realny, niemal geograficzny charakter, którego tekstowym przejawem są nazwy polskich miejscowości (toponimy). Stają się one symbolami bliskości o. Maksymiliana z adresatami listu, jego zwyczajności:

(22) [C]złowiek bardzo nam bliski – nasz brat, *Ojciec Maksymilian Kolbe*. Urodził się w rodzinie włóknarzy w Zduńskiej Woli pod Łodzią i w niedalekich Pabianicach dorastał. W stolicy naszych Tatr, w Zakopanem, i w małym klasztorze franciszkańskim, w Nieszawie pod Włocławkiem, odzyskiwał zdrowie, gdy lekarze zawyrokowali, że gruźlica przetrnie jego młode życie. Po latach założył na mokradłach koło Szymanowa pod Warszawą słynny Niepokalanów (LPEP I 832, 1971).

Równie ważnymi pojęciami konstruującymi jego biografię jest *polskość*:

(23) I choć miłość do Boga i człowieka [...] pędziła go po kontynentach świata, wrócił do Polski, aby tu pracować, żyć, cierpieć i umrzeć w obozie oświęcimskim na ojczystej ziemi (LPEP I 833, 1971);

(24) Było to jakby echo podjęte przez *Rycerza Niepokalanej* z głębin naszej religijności; pogłos pieśni rycerskiej z pól bitewnych, na których Polacy ginęli za wiarę i Ojczyznę (LPEP I 833, 1971).

i *współczesność*:

(25) Nie wydobywa więc Kościół postaci naszego rodaka z archiwum dawnych dziejów. Jesteśmy w Niepokalanowie i pokazują nam jego celę [...]. Wynosi więc Kościół na ołtarze świętego naszych czasów (LPEP I 833, 1971);

(26) *Ojciec Maksymilian* jest współczesny, skoro podkreślał, jak bardzo w Kościele Chrystusowym wszyscy jesteśmy jedno: jeden Lud Boży – duchowni i świeccy (LPEP I 834, 1971).

Wszystkie te trzy elementy spajają konstrukcję biografii, są niejako jej pojęciowym szkieletem. Budują czytelne, przejrzyste *exemplum* dla Polaka żyjącego na początku lat 70., *exemplum* – w intencji autorów – na tyle realne, bliskie, by modlitewny apel:

(27) Niech Ojczyzna nasza będzie matką wielu świętych. Niech rodzą się oni w każdej polskiej rodzinie (LPEP I 836, 1971)

stawał się tu w pełni uzasadniony, wynikał z logiki wywodu.

Co łączy oba listy poza usytuowaniem postaci ojca Maksymiliana w ich centrum tematycznym? W obu dokumentach historia życia Świętego wkomponowana jest w całość listu, tworzącego jej ramę konstrukcyjną i myślową. Jeden typ dyskursu zostaje więc wprowadzony w obręb innego. Biografia nie jest tu więc gatunkiem autonomicznym, lecz ma charakter instrumentalny – służy celom dydaktycznym i perswazyjnym, które ujawnione zostały w ostatnich akapitach tych listów (por. 21, 27). Oba dokumenty wpisują się zatem w bogatą twórczość hagiograficzną. Odkrycie w życiorysie (wówczas) Błogosławionego wartości – w przekonaniu autorów – wspólnych dla nich i dla adresatów listów eksponuje więzi, jaki powinny łączyć Episkopat zarówno z kapłanami, jak i ze świeckimi.

Warto też zapytać, jakie cechy różnią te listy od siebie. Nawet ich pobieżny ogląd ujawnia znaczące odmienności poziomie leksykalnym, stylistycznym i pragmatycznym. Biografia jednej osoby, choć posiada tę samą funkcję *exemplum* (przykładu), została jednak w rozmaity sposób wyprofilowana w zależności od – zakładanej przez nadawcę – wiedzy i świadomości odbiorcy. Dlatego w jednym z dokumentów wyłania się na pierwszym planie profil kapłana-męczennika, teologiczno-duchowa sylwetka Świętego. W drugim fakty z jego życia rozgrywają się w realiach geograficznych Polski, w znanych rodakom miejscach. Z tych elementów niczym z cegiełek budowana jest więc figura Ojca Kolbego – nowoczesnego kapłana i współczesnego Polaka.

W pierwszej połowie lat 70. postać franciszkanina z Niepokalanowa uzyskuje status czytelnego symbolu: znaku czasów, wzoru, przykładu. Przytoczę tu tylko niektóre z licznych o nim wzmianek:

(28) Oto przed Wami współczesny wzór człowieka – *Ojciec Maksymilian Kolbe* [...]. Wychowany w szkole Matki Pięknjej Miłości, oddał życie swoje z brata-współwięźnia [...] Niech będzie Waszym patronem i wzorem. Gdyż w służbie Chrystusa i Jego Matki ukazał styl nowoczesnej służby ludziom (LPEP I 842, 1971; podobnie: LPEP I 845, 1971; LPEP I 862, 869-870, 876, 1972; LPEP I 933, 1973; Aneks, LPEP II 2313, 1973).

(29) Maryja była wychowawczynią świętych. [...] Na przykładzie *blagosławionego Maksymiliana* widzimy, *jacy ludzie wychodzą ze szkoły matki Najświętszej*. Może ktoś z was, najmilsi, ma powody, aby zawołać do swego syna czy córki: „co z ciebie wyrośnie?” Może cały naród mógłby zapytać o naszą młodzież: co z niej wyrośnie? (LPEP I 879-880, 1972).

(30) A przecież nawet najcięższe warunki życia, najboleśniejże doświadczenia, nie odbiorą nam pokoju serca, jeśli zachowamy głęboką wiarę w Bożą Opatrzność i Miłosierdzie. Przykładem może być *bl. Maksymilian Maria Kolbe*, który nawet w koszmarnym życiu obozowym potrafił zachować wewnętrzny spokój, a nawet pogodę, jak to z podziwem wspominają jego współwięźniowie (LPEP I 1034, 1975).

Warto jednak przy tej okazji zauważyć, że znak, symbol zbyt często wykorzystywany i zbyt czytelny traci swoją moc, przestaje oddziaływać na wyobraźnię i emocje adresatów, zmienia się – przynajmniej częściowo – w jeden z elementów retorycznego sztafażu, rodzaj językowego ozdobnika funkcjonującego w ramach określonego dyskursu. Ulega więc tym samym stereotypizacji a nawet banalizacji.

W latach 1975–1979 sylwetka Kolbego ujawnia się wyłącznie w kontekście jego myśli i duchowości maryjnej, przykładowo:

(31) W naszym wieku ideę całkowitego oddania się Matce Bożej głosił błogosławiony *Maksymilian Maria Kolbe*. Uważał on, że każdy z nas „w Niepokalanej i przez Niepokalaną najprędzej i najłatwiej stanie się Chrystusowym” (LPEP I 1243, 1979).

Wyrażna dominanta motywu maryjnego zostaje złamana tylko jedną wzmianką z 1979 roku:

(32) Nie sposób zrozumieć dziejów Polski od Stanisława na Skalce do *Maksymiliana Kolbego* w Oświęcimiu, jeśli się nie przyłoży do nich tego jeszcze jednego i podstawowego kryterium, któremu na imię Jezus Chrystus (LPEP I 1266, 1979).

Jest jednak rzeczą znamioną, że fragment ten nie ma charakteru autorskiego; jest to cytat wkomponowany z przemówienia Jana Pawła II wygłoszonego w Warszawie w czasie jego pierwszej pielgrzymki do Polski.

Trzeci list poświęcony postaci franciszkanina z Niepokalanowa napisany został „z okazji kanonizacji *bl. Maksymiliana Marii Kolbego* w dniu 3 października 1982 roku” (33). Jego budowa jest wyraźnie dwuczęściowa. Pierwsza część („Kim był *Maksymilian Kolbe*?”) jest zestawieniem najbardziej znanych i ważnych faktów z jego życia. Druga część, zatytułowana „Osobowość *bl. Maksymiliana*”, składa się z czterech akapitów, z których każdy stanowi wyraźną logiczną całość odpowiadającą czterem przymiotom i cechom osobowości Ojca Kolbego:

(33) 1. *Błogosławiony Maksymilian* należał do zakonu św. Franciszka z Asyżu [...] który ciągle wydaje obfite owoce. [...] 2. Był kapłanem – kapłan ma służyć uświęceniu człowieka i świata przez nauczanie i ofiarę. [...] 3. Był wielkim apostołem kultu maryjnego – Niepokalana była podstawową zasadą jego teologii, duchowości i apostołstwa. [...] 4. był Polakiem wiernym swojej Ojczyźnie – jego patriotyzm wyrósł z rodzinnych tradycji i umocnił się w służbie dla ludu polskiego (LPEP II 1369–1371, 1982).

Zasadniczo list ten jest syntezą wszystkich dotychczas tu omówionych motywów i wątków kolbiańskich w listach Episkopatu. Jednak takie, niemal „mechaniczne” wyliczenie przymiotów Ojca Maksymiliana w żaden sposób nie służy wzbogaceniu dotychczasowego jego obrazu. Ważne są też konsekwencje takiego sposobu konstruowania jego osoby w tych tekstach – wierni otrzymują portret postaci raczej „monolitycznej”, w znacznie mniejszym stopniu – portret realnego człowieka, jego bogatej i złożonej osobowości.

W latach 80. i na początku lat 90. święty z Niepokalanowa pojawia się w licznych, drobnych wzmiankach, głównie dotyczących ruchów trzeźwościowych:

(34) Dlatego też zwracamy się do naszych braci w kapłaństwie, duszpasterzy Polski katolickiej, aby za przykładem swoich wielkich poprzedników [...] organizowali i prowadzili kościelny apostołat trzeźwości – jako Ruch Trzeźwości im. *św. Maksymiliana Kolbego* (LPEP II 1387–1390, 1982; podobnie LPEP II 1610, 1988).

także jako symbol nowych czasów, ewangelizacji:

(35) Budowanie cywilizacji miłości to konkretna realizacja Ewangelii w naszych uwarunkowaniach społecznych, narodowych i międzyludzkich [...] Najbardziej wymownym wzorem tworzenia cywilizacji miłości jest *Ojciec Maksymilian Kolbe* (LPEP II 1424, 1983).

(36) Niech szczególnym patronem naszych przeżyć modlitewnych i refleksji będzie *św. Maksymilian Maria Kolbe*, który jest dla nas wzorem odważnego przyznawania się do Chrystusa (LPEP II 1718, 1991).

W roku 1994 ukazał się list „z okazji stulecia urodzin *św. Maksymiliana Marii Kolbego*”. Stanowi on znakomitą ilustrację, w jakim stopniu i zakresie teza główna zawarta w tekście niedialogicznym, „zamkniętym” na inne sensy i znaczenia, może zdominować w całości jego płaszczyznę pojęciową, retoryczną i kompozycyjną. W części zatytułowanej „Postawienie problemu” czytamy:

(37) A teraz kwestia w niniejszym rozważaniu zasadnicza: jakie były religijno-moralne przymioty rodziny Kolbe, które powinniśmy rozpoznać, aby dokładniej rozumieć osobowość *św. Maksymiliana* i uwyraźnić wychowawczą rolę każdej katolickiej rodziny? (LPEP II 1866–1867, 1994).

Intencja nadawcy wyrażona *explicite* w liście jako „postawienie problemu” mija się z intencjami zawartymi w nim *implicitnie*. Postawione pytanie „jakie były religijno-moralne przymioty rodziny Kolbe, które powinniśmy rozpoznać, aby dokładniej rozumieć osobowość *św. Maksymiliana* i uwyraźnić wychowawczą rolę każdej katolickiej rodziny?” nie nosi w sobie bowiem żadnych znamion problemu, rozumianego jako pewnego intelektualnego zadania przedstawionego adresatom w celu wspólnego odszukania rozwiązania. W rzeczywistości celem nadawcy jest jedynie uargumentowanie założonej z góry głównej tezy, którą można by zawrzeć w formule *wielka wartość wychowania dzieci w rodzinie katolickiej*. Czyni to za pomocą kolejnego *exemplum* – przykładu życia rodziny ojca Maksymiliana:

(38) Zamierzamy na konkretnym przykładzie rodziny Kolbe uwydatnić rolę, jaką spełnia każda rodzina w toku przygotowywania dziecka do samodzielnego życia i działania (LPEP II 1866, 1994).

Skuteczność w przekonywaniu osiąga się dzięki precyzyjnej konstrukcji zarówno całej mowy, jak i poszczególnych jej części. Architektura logiczna tego listu jest wyraźnie trójdzielna. Kolejne części umieszczone pod znaczącymi tytułami: „Religijność”, „Moralność”, „Apostolstwo” są swoistymi tekstowymi „obrazkami rodzinnymi”. Teza główna zostaje zatem bogato zilustrowana odpowiednimi przykładami. Każda z tych części kończy się rekapitulacją dotychczasowych rozważań, jest też kompozycyjnym łącznikiem z następnymi częściami. W zakończeniu listu czytamy:

(39) Rola, jaką spełniła rodzinna wspólnota *świętego Maksymiliana* w kształtowaniu jego osobowości, jest tak bardzo wyraźna, że zbędne są w tym miejscu naszych rozważań jakieś syntetyczne uogólnienia na ten temat (LPEP II 1871, 1994).

Odbiorcy tego listu nie tylko więc nie otrzymują szansy podjęcia i rozwiązania jakiegoś problemu. Również w zakończeniu listu autor(zy) rezygnują z drogi intelektualnego dyskursu, stosując w jego miejsce znaną i sprawdzoną wielokrotnie zasadę *exempla trahunt*. List jest zapewne wzorcową realizacją przynajmniej niektórych zasad sztuki retorycznej. Stanowi też przykład, w jaki sposób jednostronny transfer określonych treści w sytuacji nierównorzędnosci nadawcy i odbiorcy czyni z takiego tekstu strukturę całkowicie zamkniętą, w której żadne z preferowanych przez nadawcę wartości nie ma charakteru negocjowalnego.

W listach Episkopatu z ostatnich lat św. Maksymilian występuje niemal wyłącznie w panteonie postaci lub wydarzeń historycznych oraz świętych patronów Polski:

(40) W dziele przekazywania światła Ewangelii w sposób szczególny jaśnieją obok św. Wojciecha – takie postaci jak: św. Jadwiga Królowa i św. *Maksymilian Kolbe* a także męczennicy misyjni naszych czasów (LPEP II 2081, 1998).

(41) Jednocześnie pod przewodnictwem Jana Pawła II mogliśmy raz jeszcze przeżyć duchową pielgrzymkę wiary, poczynawszy od chrztu Mieszka, śmierci i męczeństwa św. Wojciecha, poprzez dzieje Piastów i Jagiellonów, z Panią Wawelską – królową Jadwigą, aż do heroicznych świadków i męczenników najnowszych czasów: św. *Maksymiliana Kolbe*, błogosławionego biskupa Michała Kozala oraz 108 nowych błogosławionych męczenników II wojny światowej (LPEP II 2120–2121, 2000).

(42) Mowa o miesiącu sierpniu, dlaczego właśnie on? [...] Miesiąc jakże licznych i wielkich świąt maryjnych, czas związany z ważnymi wydarzeniami już historycznymi, jak Cud nad Wisłą, Powstanie Warszawskie i etos Solidarności. [...] W tym czasie 60 lat temu oddał życie za bliźniego św. *Maksymilian*, Patron wielu inicjatyw, zmierzających do otrzeźwienia Narodu (czerwiec 2001).

Wędrowka śladami św. Maksymiliana w świecie listów pasterskich Episkopatu ukazała „tekstową dynamikę” tej postaci. Unaoczniała też fakt, że zmiany w sposobach prezentowania i konstruowania tej postaci posiadają swoją wewnętrzną logikę, zależną nie tylko od zewnętrznych okoliczności związanych z beatyfikacją i kanonizacją Jego osoby, ale również od intencji autorów listów, typu zakładanego odbiorcy (świeccy – kapłani) i kontekstu społeczno-politycznego towarzyszącemu ich powstaniu. Układają się one zatem w kolejnych, powojennych dziesięcioleciach w wyraźne, tematyczne sekwencje: od motywu martyrologicznego (w listach z lat 1953–1970 – por. 14–16), poprzez rys mariologiczny (17–18, 31) aż po swoistą ich syntezę, jakim są trzy listy z czasów jego beatyfikacji (19–27) i kanonizacji (33). Druga połowa lat 80. aż do czasów współczesnych to „regres” tej postaci w listach – św. Maksymilian staje się argumentem (najczęściej w postaci jedno-, dwuzdaniowych formuł) uzasadniającym różne tezy i funkcjonującym w rozmaitych konstrukcjach retorycznych, dogodnym *exemplum* wielu ogólnych pojęć (34–36, 40–42). Jego wątek tematyczny nie wzbogacony o żaden nowy motyw ani nie pogłębiony teologicznie nabiera znaczenia ikonicznego. O całkowitym sfunkcjonalizowaniu postaci ojca Kolbego i jego podrzędności wobec innych tematów i rozmaitych funkcji tych listów świadczy omawiany tu dokument z 1994 roku (37–39).

IV. INNI ŚWIĘCI I BŁOGOSŁAWIENI Z RODZINY FRANCISZKAŃSKIEJ

W listach Episkopatu odnajdujemy tylko niektórych świętych i błogosławionych z Pierwszego Zakonu; są wśród nich przede wszystkim Polacy: św. Jan z Dukli, bł. Szymon z Lipnicy, bł. Władysław z Gielniowa, bł. Rafał Chyliński i bł. Honorat Koźmiński:

(43) Przedstawiliśmy Ojcu Świętemu [Pawłowi VI] nasze prośby w związku ze zbliżającym się Tysiącleciem Chrztu Polski. Między innymi prosiliśmy o wyniesienie na ołtarze królowej Jadwigi, o Maksymiliana Kolbe, o Rafała Kalinowskiego oraz o kanonizację błogosławionych Wincentego Kadłubka, *Władysława z Gielniowa, Szymona z Lipnicy i Jana z Dukli* (LPEP I 369, 1963).

(45) W czasie tej pielgrzymki Jana Pawła II przypatrzymy się naszemu powołaniu do świętości, mając przed oczyma św. Wojciecha, gorliwego głosiciela Ewangelii i męczennika, bł. Jadwigę – dbającą o ubogich i o rozwój kultury oraz *bł. Jana z Dukli* – żyjącego radykalnie radami ewangelicznymi. Ci świadkowie [...] uświadamiają nam na progu trzeciego tysiąclecia korzenie, z których wyrastamy oraz wskazują, że świętość stanowi prawdziwą i trwałą wartość (LPEP II 2036–2037, 1997; podobnie: LPEP II 2033, 1997).

(46) Na barkach osób konsekrowanych spoczywa więc – wpisana w naturę tego rodzaju życia – misja prorocka. [...] Takich proroków nie zabrakło także w naszej ojczyźnie w odchodzącym już wieku. Wystarczy wspomnieć ostatnio beatyfikowane i kanonizowane osoby konsekrowane, przywołać takie postacie

jak o. Maksymilian Kolbe, br. Albert Chmielowski, o. Rafał Kalinowski, s. Urszula Ledóchowska, o. *Honorat Koźmiński* (styczeń 2000).

Charakterystyczną i nową cechą jest fakt, że postaci te nie tworzą samodzielnych wątków – jak to miało miejsce w przypadku św. Maksymiliana i św. Franciszka. Występują natomiast jako element wyliczenia, jedynie w kontekście pewnych ogólnych pojęć czy wartości. Tworzą więc raczej pewną zbiorową, historyczną perspektywę. To ona dopiero ilustruje określone tezy tych listów.

Nieco dłuższy i bogatszy jest jedynie wątek Ojca Honorata Koźmińskiego. We wspomnianym już liście z okazji 750. rocznicy założenia Trzeciego Zakonu Świętego Franciszka znalazł się następujący fragment:

(46) Członkowie Trzeciego Zakonu tworzyli wielką rodzinę, skupiającą się wokół placówek franciszkańskich, licznie rozsianych po całym świecie i w Polsce. [...] Kościół zaliczył w poczet świętych i błogosławionych 111 spośród nich. Obecnie toczą się procesy beatyfikacyjne 60 członków Trzeciego Zakonu. Wielu założycieli różnych zakonów i zgromadzeń zakonnych było członkami ruchu franciszkańskiego. Wystarczy tu wspomnieć owocną działalność na terenie Polski Sługi Bożego O. *Honorata Koźmińskiego*, który w połowie XIX wieku zorganizował z członków Trzeciego Zakonu liczne zgromadzenia zakonne życia ukrytego (LPEP II 823, 1971).

W 1988 roku ogłoszony został list „z okazji dziesięciolecia pontyfikatu papieża Jana Pawła II i beatyfikacji Sługi Bożego O. Honorata Koźmińskiego”, w którym znajdujemy słowa:

(47) W dniu 16 października odbędzie się w Rzymie beatyfikacja Sługi Bożego o. *Honorata Koźmińskiego*, kapłana z Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów [...] Ukaże nam Ojciec Święty niezwykłą osobowość człowieka, który dążył do wytrwałej i konsekwentnej do świętości. [...] Ocalił życie zakonne na terenie podległym carskiej Rosji przez tworzenie wspólnot religijnych przyjmujących pod jego kierunkiem nową formę życia zakonnego, a mianowicie ukrytego – bezhabitowego (LPEP II 1578, 1988).

(48) Tak się szczęśliwie złożyło, że beatyfikacja o. *Honorata* nastąpi w dniu, w którym przypada 159 rocznica jego urodzin, a jednocześnie dziesięciolecie pontyfikatu Jana Pawła II. Godna uwagi jest inna zbieżność dotycząca tych dwóch Osób. W herbie papieskim Jana Pawła II widnieje hasło: *Totus Tuus* – „cały Twój”, a w Notatniku duchowym o. *Honorata*, w akcie oddania się Chrystusowi przez ręce Maryi, znajdujemy te same słowa tylko w innej kolejności: *Tuus totus* – „Twój cały”. Niech więc ci dwaj wielcy Polacy, których łączy jednakowe hasło życia, umiłowanie Boga, Matki Najświętszej, Kościoła i Ojczyzny oraz odwaga w trudnych sytuacjach życiowych, ukażą nam na nowo drogę naszego Narodu, drogę każdego z nas (LPEP II 1579, 1988; podobnie: LPEP II 1615, 1989).

Podobnie jak w przypadku św. Maksymiliana i św. Franciszka (por. 6–10), tak i w powyższym fragmencie (48) zastosowano znaną już w retoryce staro-

żytnej zasadę analogii jako rodzaju wnioskowania wyprowadzonego z podobieństwa pewnych właściwości między odmiennymi przedmiotami czy zjawiskami. Wspólne cechy obu postaci wywiedzione ze zbieżności dat i dewizy życiowej świadczą winny – w intencji autorów listu – o ich duchowym podobieństwie, w konsekwencji zaś – stanowić rodzaj czytelnego „drogowskazu” dla wierzących.

Jeden raz w listach pasterskich Episkopatu pojawia się bł. Rafał Chyliński:

(49) Podziękujemy Bogu razem z Ojcem Świętym za trzeciego kandydata na ołtarze, tym razem za żołnierza, zakonnika i opiekuna chorych w jednej osobie, za ojca Rafała Chylińskiego [...] Jakże cieszymy się, że i w XVIII stuleciu młody żołnierz, pochodzący z poznańskiego, uświęcił się w zakonie Ojców Franciszkanów. Jako zakonnik przebywał w Obornikach, Radziejowie, Pyzdrach, Kaliszu, Gnieźnie, Warce i w Warszawie. [...] Najbardziej dał się poznać w Krakowie podczas panującej zarazy oraz w Łagiewnikach pod Łodzią, gdzie zmarł w roku 1741, pozostawiając po dziś dzień pamięć całkowicie oddanego ludziom kapłana (LPEP II 1709–1710, 1991).

Z Trzeciego Zakonu Regularnego wywodził się także św. Albert Adam Chmielowski. Wzmiankę o tym fakcie znajdujemy w dwóch listach:

(50) Ten żywy franciszkanizm przejawia się w apostołstwie maryjnym bł. Maksymiliana Marii, w działalności organizacyjnej sługi Bożego Honorata Koźmińskiego, w poświęceniu się dla najuboższych *Brata Alberta*, w głębokim życiu wewnętrznym Anieli Salawy [z Franciszkańskiego Zakonu Świeckich – KS] (LPEP II 2333, 1976).

(51) *Adam Chmielowski* przywdział habit franciszkańskiego tercjarza i zamieszkał z nędzarzami w krakowskiej „ogrzewalni” czyli w wiejskim przytułku (LPEP II 1637, 1989).

Obok postaci polskich franciszkanów z Pierwszego i Trzeciego Zakonu pojawiają się także polskie klaryski: św. Kinga, bł. Salomea i bł. Jolenta (Jolanta). W liście „na tysiąclecie Chrztu Polski” biskupi piszą:

(52) W pamięci całego Kościoła, szczególnie zaś w Polsce [...] zasługują na wspomnienie błogosławieni: Czesław, *Jan z Dukli*, *Szymon z Lipnicy* oraz *Władysław z Gielniowa* – patron Warszawy, któremu lud nasz zawdzięcza liczne pieśni religijne. Obok nich idą liczne święte i błogosławione niewiasty: księżna śląska *Jadwiga*, *Kinga*, *Salomea*, *Jolanta*, *Bronisława*, które urzeczywistniły w sobie wzór „niewiasty mężnej” zarówno u boku swych małżonków, jak i w zaciszu rozwijających się klasztorów. Ich cnoty świadczą o głębokim poziomie życia zakonnego, które umiało łączyć osobistą drogę do doskonałości z troską o cywilizację kraju (LPEP I 496, 1965).

Podobnie czytamy w dokumencie wydanym „z okazji 500-lecia śmierci św. Kazimierza królewicza”:

(53) [św. Kazimierz] w rządzeniu kierował się chrześcijańskimi zasadami, dobro państwa przedkładał nad własne korzyści. W kształtowaniu tych cnót

zdobywał się na heroizm. Dołączył w ten sposób do swoich wielkich poprzedników na dworach królewskich i książęcych: *bl. Kingi*, św. Jadwigi Śląskiej, Henryka Pobożnego, *bl. Salomei* i *bl. Jadwigi* - żony Jagiełły (LPEP II 1438, 1984).

Dwie inne postaci Pierwszego Zakonu – św. Bonawentura i św. Bernardyn ze Sieny wspominane są w listach pasterskich Episkopatu tylko jednokrotnie. W liście Prymasa Polski „na 200-lecie ustanowienia Święta Serca Pana Jezusa” znajdujemy o nich wzmiankę:

(54) Pierwszą czcicielką [Serca Jezusowego] była bez wątpienia Najśw. Panna [...], na tajemnice Serca Boskiego Mistrza musiały paść nieraz oczy apostołów [...]. W wiekach następnych do tego świetlanego orszaku gorących czcicieli Serca Zbawcy wchodzi co najwybitniejsi z katolickich doktorów i świętych, teologów i ascetów: św. Bernard, Anzelm, *Bonawentura*, Albert Wielki, Mechtylda, Gertruda, Suso, *Bernardyn* i Katarzyna ze Sieny, [i inni] (LPEP II 2210, 1965).

Wnioski

Przedstawiony tu ogląd różnorodnych motywów i wątków miał za zadanie uświadomić bogactwo i rozległość franciszkańskiego świata myśli i ducha w listach pasterskich polskich biskupów. Kształt tego *universum* konstytuują przede wszystkim postacie wywodzące się w świecie realnym z wszystkich Trzech Zakonów – pełnią one w tych tekstach taką samą funkcję jak filary wspierające dom. Jednak ich status i znaczenie w listach Episkopatu nie są identyczne: jedno z nich są z pewnością znacznie ważniejsze niż inne.

Można zadać pytanie, jakie są przyczyny tej nierównorzędności poszczególnych motywów i wątków. Znajdują się one zapewne nie tylko w samym dyskursie listów, ale też i poza nim. Należy ich upatrywać w teologicznych i ideologicznych treściach, jakie te dokumenty prezentują, preferowanych w nich wartościach, strukturach myślowych i retorycznych, jakie są w tym typie dyskursu kształtowane. Wśród czynników zewnętrznych wymienić można rodzaj relacji pomiędzy polskim Episkopatem a różnymi adresatami listów (kapłanami, laikatem lub Episkopatami z innych krajów), także rozmaite okoliczności i uwarunkowania zewnętrzne (m.in. fakt beatyfikacji i kanonizacji o. Kolbego, wydarzenia polityczne i społeczne mające miejsce w Polsce od zakończenia II wojny światowej aż do chwili obecnej).

Niektóre osoby należące do rodziny franciszkańskiej pojawiają się w listach tylko jednokrotnie. Hapaxlegomenami tych tekstów są m.in. imiona św. Bonawentury (XIII w.) i św. Bernardyna ze Sieny (XV w.) – wybitne postaci z europejskiego nurtu franciszkańskiego. Innym poświęcone są jednostki funkcjonalne tekstu – akapity lub większe całości strukturalno-znaczeniowe złożone z kilku akapitów. Stosunkowo więc nieliczne są wzmianki o polskich beatyfikowanych i kanonizowanych osobach z Pierwszego i Drugiego Zakonu Francisz-

kańskiego: Janie z Dukli, Szymonie z Lipnicy, Władysławie z Gielniowa, Rafale Chylińskim, Honoracie Koźmińskim, Kindze, Salomei i Jolencie. Motywy te nie są samodzielne – występują niemal zawsze w zestawieniu z innymi, do nich podobnymi. Wiele znaczących i sławnych osób z Rodziny Franciszkańskiej nie pojawia się w listach Episkopatu ani razu – wymienić można choćby św. Antoniego z Padwy, bł. Jana Dunsza Szkota czy św. Klarę z Asyżu.

O szerszych, w znacznej mierze rozbudowanych i bogatych treściowo wątkach możemy mówić tylko w odniesieniu do dwóch osób – św. Franciszka z Asyżu i św. Maksymiliana Marii Kolbego; to one stanowią zasadniczy trzon franciszkańskiego świata. Tylko te postaci występują w listach pasterskich przez ponad 50 lat, im też zostało poświęconych kilka osobnych, obszernych dokumentów. Wśród licznych świętych pojawiających się na ich kartach wątek Ojca Kolbego jest zdecydowanie najczęstszy, nieco rzadziej, choć także licznie wymieniana się św. Wojciecha i św. Stanisława. Również sylwetki postaci z innych zakonów i zgromadzeń nie są tak liczne – prezentowani są tu m.in. dominikanie, jezuici, karmelici, księża misjonarze. Jakie wnioski mogą wynikać z tego oglądu? Z pewnością świat franciszkański (w zestawieniu z innymi zakonami) jest reprezentowany zdecydowanie najczęściej i ma najbogatszy charakter. Frekwencja imion osób kanonizowanych w tych tekstach pozwala też mówić o wyrażeniu polonocentrycznym charakterze listów Episkopatu.

Bez względu jednak na to, jak dalece różnorodnie jest ten świat ukształtowany, żaden z omówionych tu motywów nie ma autonomicznego charakteru. Ich funkcjonalność jest widoczna w wielu przejawach. W zależności od kategorii adresata i dysproporcji wiedzy pomiędzy nim a nadawcą, od ukrytej lub jawnej intencji nadawcy, celu i skutków, jakie zamierza on osiągnąć – postać może stać się źródłem tematu głównego lub źródłem argumentacji, materiałem konstruującym *exemplum*. W inny też sposób zostaje ukształtowana zbudowana hagiograficzna opowieść.

Franciszkańskie postaci osób kanonizowanych i błogosławionych, skupione wokół pewnych pojęć i idei, łatwo stają się w listach Episkopatu (choć, oczywiście, nie tylko one) reprezentantami, głównymi „nośnikami” określonych wartości, służą wyznaczeniu aksjologii tego świata. Zdolne są zatem kumulować w sobie cechy i przymioty charakterystyczne dla całego chrześcijaństwa, jak i wynikające z charyzmatu franciszkańskiego. Niekiedy reprezentują też wartości przypisane im niejako *ad hoc*, mieszczące się natomiast w ramach wewnętrznej logiki listu.

Pojawiające się w listach Episkopatu franciszkańskie motywy można rozpatrywać zarówno na płaszczyźnie retoryki, jak i pragmatyki językowej. Wspomniany już brak ich autonomiczności jest rezultatem przyporządkowania ich dominującej funkcji perswazyjnej. Z ich pomocą zbiorowy autor tych dokumentów w sposób jawny lub ukryty dokonuje pewnych działań językowych – nakazuje, tworzy normy, przekonuje, radzi.

W komunikacji wewnętrzkościelnej (*ad intra*) naczelną funkcją omówionych tu postaci jest budowanie wspólnoty, tworzenie doświadczenia więzi w Kościele powszechnym i ponadhistorycznym. Zbudowane na wątkach i motywach biograficznych argumenty służyć mają także tworzeniu wśród wiernych przekonania, że terażniejszość polskiego Kościoła ma zawsze swoje korzenie w przeszłości. W komunikacji *ad extra* służą (szczególnie do roku 1989) są podstawą logiczną argumentów w sporze z władzami PRL-u lub (po roku 1989) w sporze z powszechną opinią, szczególnie tą kształtowaną przez masowe media.

Summary

Katarzyna Skowronek

The Franciscan Motives in "The Pastoral Letters of the Polish Episcopate," (1945–2003) based on Reflections of a Linguist

The main subject of this article is linguist picture of spirituality and Franciscan thought found in post-war pastoral letters of Polish Episcopate. The author, using the methods of research offered by other disciplines of contemporary linguistic studies of the text, concentrates on how the broad term of Franciscanism was constructed and detailed in those texts.

In this article, the multitude of motives and issues related with saints and blessededs belonging to the Franciscan family are discussed. One finds that two reflections are particularly developed in those letters: St. Francis of Assisi, and most widely St. Maximilian Kolbe. There are relatively few notions of other beatified and canonized people from First and Second Franciscan Order: for example Jan from Dukli, Szymon from Lipnica, Władysław from Gielniów, Rafał Chyliński, Honorat Kozmiński, Kinga, Salomea and Jolenta.

Over almost 60 years the character of Franciscans mentioned in those letters changes, develops and reflections on them appears in the aspect of different theological or aksjological terms, and sometimes interweaves with each other or even shows regression. The numerous elements of hagiography serve the building of rhetorical construction of these documents. They also have secondary character in reference to the function that the letters play in the Roman Catholic Church community in Poland and outside of Poland.

The author searches for causes that influence the shape of this Franciscan *universum* in the Episcopal letters. The author notices them among others in the uniqueness of the religious character in the pastoral letter, in the particular role played by the Episcopate in the life of Polish society and in the historical conditions in political periods in which those documents were generated.

NA OBRZEŻACH BRANDSTAETTEROWSKIEGO FRANCISZKANIZMU

*Nigdy nie wiadomo, kiedy przychodzi pora przemiany.
Ale gdy wyhija ta godzina, wszystko, co się dzieje dookoła ciebie,
biedny człowieku, pcha cię nieomylnie w niewód Galilejskiego Rybaka.
Wtedy nawet cień drzewa padający na twoje uznojone czoło,
nawet senny szelest gałęzi może stać się przyczyną twojego zbawienia¹.*

Roman Brandstaetter

*Nawrócony Żyd nie zdradza ani narodu, ani religii (...).
Chrześcijaństwo Izraelity jest przejściem z światła księżyca w światło słońca,
z świadomością, że słońce nadal oświeca księżyc, w blasku którego żyją jego rodacy².*

ks. Edward Staniek

Wstęp

Z jeziora judaistycznej kultury, religijnych niepokojów, dramatu holokaustu złowiony przypadkowo odkrytą ilustracją Ukrzyżowanego w niewód Galilejskiego Rybaka Roman Brandstaetter (1906–1987) rozpoczyna drogę nawrócenia. Jak sam pisze: *Miała to być zdumiewająca droga powrotna ze świata rozbitych wartości do wartości stałej, absolutnej i niezniszczalnej³*. Owo religijne przeżycie okazało się dla niego bez wątpienia odkryciem prawdy o Bogu, który objawił się w Chrystusie, postaci niepokojącej go od dzieciństwa. Ale równocześnie stało się dla niego odnalezieniem duchowego przewodnika po drogach wiary: *Usłyszałem szelest oliwek rosnących na stokach wzgórz umbryjskich i poczułem nieprzepartą konieczność powrotu do Asyżu⁴*. Do miasta, w którym w przekonaniu pisarza, po

¹ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, Warszawa 1981, s. 13.

² E. Staniek, *Ewangelia dziś. Rok A*, t. 2, Kraków 1992, s. 73.

³ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, s. 278.

⁴ Tamże, s. 277.

raz drugi w dziejach świata ucieleśniła się Ewangelia w najczystszy kształcie swego ducha⁵. Zestawienie reprodukcji rzeźby ukrzyżowanego Chrystusa z San Damiano, przemawiającego na swój sposób do Brandstaettera, i Asyżu – niejako automatycznie – wywołuje z przeszłości postać św. Franciszka i jego spotkanie z Jezusem w tym samym miejscu. Brandstaetterowska scena zostaje wymodelowana na wzór tej pierwotnej, Franciszkowej. Ten swego rodzaju zabieg literacki pojawia się często w tekstach wychodzących spod pióra tego pisarza. Bowiem poznawanie Jezusa z Nazaretu dokonuje się u niego niemal równolegle z jednej strony poprzez Biblię, a z drugiej poprzez ewangeliczny radykalizm Biedaczyny. Warto prześledzić owo wzajemne przenikanie się w twórczości tego poety, pisarza i dramaturga wątków autobiograficznych, biblijnych i franciszkańskich. Okazuje się bowiem, że stanowią one zasadnicze korzenie wszystkiego, co pisze. Słusznie zauważa Zygmunt Lichniak, autor przedmowy do „Dzieł zebranych”: *Któryż drogowskaz ma kierować naszymi krokami? Moja odpowiedź: osobno – żaden, natomiast każdy – z pamięcią o wszystkich pozostałych*⁶. Szukając zatem zależności i wpływów św. Franciszka na twórczość autora „Innych kwiatków...” należy uświadamiać sobie, że jest to zaledwie jedno pasemko z pięknego i bogatego warkocza twórczości Romana Brandstaettera.

Dobrym wstępem do analizy „brandstaetterowskiego franciszkanizmu” wydaje się być m.in. chronologiczny przegląd dzieł autora. Pradebiut przypada na 13. rok życia. Autokomentarz do tych pierwotnych tekstów jest bardzo krytyczny. *Zaczęłam pisać niezdarne wiersze o Chrystusie i o św. Franciszku z Asyżu – niewiele wiedząc o Chrystusie, a jeszcze mniej o Biedaczynie – które chowałam głęboko na dnie szuflady, aby nie dostały się do niepowołanych rąk*⁷. Niektóre wydarzenia z lat dzieciństwa, chociażby te utrwalone na kartach „Kręgu biblijnego”⁸, mogą wyjaśnić przyczynę pojawienia się osoby Jezusa Chrystusa w sferze zainteresowań żydowskiego chłopca, wychowywanego w umiłowaniu i szacunku wobec swej kultury i religii. Natomiast pozostaje tajemnicą, gdzie tkwi źródło jego zainteresowania się w tym czasie Świętym z Asyżu. Sam Brandstaetter pisze: *Z mroku naszego dzieciństwa wylania się jaskółcza postać świętego Franciszka. Niewiele o nim wiedzieliśmy. W srebrnym jego świergocie skupiała się wówczas historia życia i dzieł tajemniczego Świętego, który był dla nas raczej postacią utkaną z koloru i dźwięku niż człowiekiem z krwi i ciała*⁹.

⁵ Tamże, s. 29.

⁶ Z. Lichniak, Wstęp, w: R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, s. 66.

⁷ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, s. 249.

⁸ Por. opowiadania pt. *Ciemniowa korona. Czy zając może zabić Pana Boga?. Chrystusie...* w: tamże, s. 236nn.

⁹ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, s. 37.

Po prawie dziesięcioletniej przerwie na rynku wydawniczym pojawia się jego pierwszy poetycki tomik pt. „Jarzma”. Po nim światło dzienne ujrzą kolejno „Droga pod górę” (1931), „Węzły i miecze” (1933), „Królestwo trzeciej świątyni” (1934), „Jerozolima światła i mroku” (1935). Równolegle z poezją pojawia się także publicystyka: „Legion żydowski Adama Mickiewicza” (1932), „Tragedia Juliana Klaczki” (1933), „Zmowa Eunuchów” (1936). Trudno dopatrzeć się w tych utworach jakichkolwiek związków tematycznych z niezdamnymi tekstami lat dziecięcych. Na niemal ćwierć wieku postaci Chrystusa i św. Franciszka znikają z kręgu zainteresowania Brandstaettera-twórcy.

Przełomem staje się dramat z 1944 r. pt. „Powrót marnotrawnego syna”. Niezaprzeczalne odniesienie się do ewangelicznej przypowieści, która jak pisze autor w „Kregu biblijnym”: *głęboko wrosła w moje życie i twórczość i określiła je w osobliwy sposób*¹⁰, okazuje się wydobyciem z głębokich zakamarków dzieciństwa zarzuconej postaci Chrystusa. Owocem owego „odświeżenia” pamięci stają się również „Kroniki Assyżu” (1947) i „Teatr świętego Franciszka” (1948) przywołujące powtórnie postać Biedaczyny. Odtąd w twórczości Brandstaettera nieustannie napotyka się motywy ewangeliczne i franciszkańskie. Nie brakuje ich, o czym szerzej w dalszym rozdziale, w dramatach: „Ludzie z martwej winnicy” (1949), „Upadek kamiennego domu” (1950), „Milczenie” (1951), „Dramat księżycowy” (1954), „Odys płaczący” (1956), „Śmierć na wybrzeżu Artemidy” (1961), „Dzień gniewu” (1962), „Zmierzch demonów” (1965). Nie brakuje w ukazującej się w międzyczasie poezji: „Faust zwyciężony” (1958), „Pieśń o moim Chrystusie” (1960), „Hymny maryjne” (1963). „Dwie muzy” (1965)¹¹.

Stopniowo cały dorobek pisarski zdaje się powoli zmierzać do swego trzystopniowego apogeum. ...*codziennie postać Chrystusa, zamknięta w ramach mojego codziennego widzenia, trwała przy mnie, raz oddalała się, raz przybliżała... Z czasem uświadomiłem sobie, że napisanie o Nim książki staje się dla mnie koniecznością życiową*¹². W latach 1967–1973 powstaje najobszerniejsze dzieło – czterotomowa powieść pt. „Jezus z Nazarethu”. Tak mglista i niepokojąca w dzieciństwie osoba Chrystusa rozkwita tu w pełnym blasku. Uporanie się z kwestią Jezusa pozwala Brandstaetterowi przerzucić most między Starym a Nowym Testamentem. *Dla mnie Bogiem obu Testamentów jest Chrystus, a całe Pismo Święte życiorysem własnym Boga, który napisał o sobie opowieść w dwóch nierozłącznych częściach. Każda próba ich rozdzielenie (...) zuboża Boga o całą Jego Boskość*¹³.

¹⁰ Tamże, s. 272.

¹¹ Nie jest to wyczerpująca lista tytułów. We wstępie do *Dzieł wybranych Brandstaettera* Zygmunt Lichniak wymienia 22 dramaty.

¹² Cyt. za: Z. Lichniak, Wstęp, s. 56.

¹³ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, s. 290.

Na kanwie takich refleksji powstaje w 1975 r. „Krag biblijny”, suma jego doświadczeń i spotkań z Biblią, a zarazem synteza judaistycznej i chrześcijańskiej kultury. Dopiero teraz jakby czuje się przygotowany do ogarnięcia całości życia i idei Poverella. „Inne kwiatki świętego Franciszka z Asyżu” ukazują się w 1976 r. tworząc swoisty dwudziestowieczny życiorys asyjskiego świętego, w którym biograf chce – jak sam pisze – *choć w najdrobniejszej części oddać piękno franciszkańskiego życia, widzianego przez pryzmat (...) dnia powszedniego*¹⁴. Pisarską formą nawiązują do nich „Bardzo krótkie i nieco dłuższe opowieści” z 1984 r., które z tej przyczyny można by nazwać „kwiatkami brandstaetterowskich przemyśleń”. Wreszcie na koniec poetycka mistyka „Księgi modlitw dawnych i nowych” (1986) potwierdza harmonijny i dopełniający się związek osoby Jezusa ze św. Franciszkiem w twórczości Brandstaettera. Są tu zarówno teksty chrystocentryczne, jak i przekłady modlitw św. Franciszka.

Nie jest to pełna lista dzieł Brandstaettera. Można jeszcze wymienić inne utwory: „Poezje” z 1980 r., „Ja jestem Żyd z *Wesela*” (1984), „Patriarchowie” (1986), „Pieśń o życiu i śmierci Chopina” (1987), czy wydane już po śmierci autora „Przypadki mojego życia” (1988) w dużej mierze przeniknięte motywem umierania. Nie uwzględniono także niektórych dramatów, ale mimo to dobór tytułów jest wystarczająco reprezentatywny.

Od niezdarnych wierszy o Jezusie i Biedaczynie do dogłębnego studium Chrystusa („Jezus z Nazarethu”), Franciszka („Inne kwiatki świętego Franciszka”) i Biblii („Krag biblijny”) dochodzi Brandstaetter drogą żmudnych poszukiwań i przemyśleń. Biedaczyna z Asyżu pojawia się na początku jego religijnych wyborów i wahań, ma swój udział w decyzji nawrócenia, obecny jest także w latach dojrzałej twórczości. To nie przygodna fascynacja, ale trwała, wciąż pogłębiająca się przyjaźń. *Święty Franciszek nie był dla Brandstaettera jednym z tematów, materiałem literackim, który się eksploatuje, odkłada i sięga po następny. Biedaczyna z Asyżu nie tylko stał się bohaterem wielu utworów, ale zamieszkiwał na różne sposoby w życiu pisarza. Uczestniczył w jego kłopotach i radościach. I było to obcowanie niesłychanie realne*¹⁵.

1. Analogie biograficzne

Siedem wieków dzieli Romana Brandstaettera od św. Franciszka z Asyżu. Wynajdywanie w takiej sytuacji biograficznych podobieństw może budzić uzasadnione wątpliwości. Jednakże wiele tekstów tego pisarza, poety i dramaturga usprawiedliwia a nawet ukierunkowuje na tego typu poszukiwania. Nie oznacza

¹⁴ Tamże, s. 71.

¹⁵ Fragment nie opublikowanej przedmowy do przygotowywanej antologii franciszkańskich tekstów Romana Brandstaettera.

to jednak, że można zapomnieć o tym, że o ile postać Poverella poznawana jest na podstawie krytycznych opracowań jego życia, o tyle w przypadku twórcy „Innych kwiatków...” źródłem wiedzy o nim staje się literacka spuścizna będąca swego rodzaju autokreacją. Będzie to zatem nie tyle Brandstaetter „z krwi i kości”, lecz Brandstaetter wymodelowany przez samego siebie niewątpliwie pod wpływem własnych duchowych fascynacji (m.in. św. Franciszkiem). Szczególnie poznając jego autobiograficzne teksty trudno oprzeć się wrażeniu, że są one nie tyle relacją wydarzeń, przeżyć czy faktów, co ich literacką interpretacją. Ta uwaga winna towarzyszyć dalszym refleksjom.

a) Dom rodzinny

Zarówno Franciszek, jak i Brandstaetter wzrastają w dobrych, zdrowych rodzinach. Otrzymują odpowiednie wykształcenie, każdy na miarę swoich czasów. Franciszek zdobywa sztukę pisania i czytania, poznaje kupieckie rzemiosło i rycerskie obyczaje. Roman zgłębia hebrajską kulturę, uczęszcza do gimnazjum, bierze lekcje gry na fortepianie. Obydwóch „ciągnie” poezja. Roman swoje młodzieńcze wiersze chowa do szuflady, Franciszek-trubadur wyśpiewuje je w gronie towarzyszy zabaw. O religijność Franciszka troszczy się jego matka. Roman w szczególny sposób wchłania rodzinne umiłowanie Biblii. *Od najmłodszych lat – pisze – byłem świadkiem nieustannej manifestacji świętości tej Księgi, jej kultu i wywyższenia*¹⁶. Wychowują się zatem w atmosferze bezpiecznego, zamożnego domu, ale równocześnie obydwaj muszą go porzucić. Pierwszy – bezdomny z wyboru – opuszcza go, by pozostać wiernym Bożemu wezwaniu; drugiego – bezdomnego z konieczności – wypędza zawierucha wojenna. Autor „Kręgu biblijnego” tak wspomina dom ojcowski: *W tym domu jest bezpiecznie. Nic złego nie może się w nim przydarzyć. Wszystko stoi na swoim miejscu, a porządek, który tu panuje w ludziach i przedmiotach, nie jest dziełem przypadku, ale mądrej i wyraźnej celowości, uświęconej przez czas. Żadna burza nie może tu wtargnąć (...) A jednak wszystko to legło w gruzach*¹⁷.

b) Spotkanie z trędowatym

Ważnym etapem na drodze nawrócenia stało się dla św. Franciszka spotkanie z trędowatym. Kiedy go spostrzegł, chciał zawrócić, ale jednak powstrzymał się, zsiadł z konia i ucałował jego ręce. Niektórzy biografowie podają, że ów trędowaty w tajemniczy sposób zniknął z oczu Franciszka, jakby sam Chrystus stanął przed nim w tak nędznej postaci. Z pewnością to wydarzenie zmieniło

¹⁶ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, s. 229.

¹⁷ Tamże, s. 225.

Franciszkowy sposób podejścia i patrzenia na człowieka nędznego, cierpiącego, wyrzuconego poza nawias społeczeństwa. *Dotychczas (...) towarzystwo trędowatych (...) nawet ich widok (...) napawały go wstrętem. Teraz natomiast kierowany dobroczynnym współczuciem za względu na Chrystusa ukrzyżowanego, który według wyrażenia proroka (Iz 53,3n) ukazał się jak trędowaty wzbudzający odrazę, okazywał tym chorym poświęcenie*¹⁸. To swoje doświadczenie z trędowatymi Franciszek przenosi na nędzarzy, zbójców, grzeszników. W każdym z nich widzi ubogiego Chrystusa.

W notatce z maja 1935 r. znajdujemy jakby paralelny tekst Brandstaettera: *Zrozumiałem myśl Pascala o Chrystusie, nieustannie krzyżowanym w każdym cierpiącym i pokrzywdzonym, i odczytałem ją w męczeństwie tych wszystkich – niezależnie od pochodzenia i religii – którzy cierpieli pod władzą Wielkiej Bestii*¹⁹. Jednakże droga do odkrycia tej prawdy jest u niego o wiele bardziej dramatyczna i spostrzegana z zupełnie innej perspektywy. Píše te słowa w obliczu nasilających się faszystowskich prześladowań. Tragedia rozpoczynającego się holokaustu jest dla niego, syna narodu wybranego skazanego na zagładę, przeżyciem spotkania trędowatego w sobie, w swych rodakach. Żydzi stają się trędowatymi, od których odwraca się świat. Dlatego pytają o własną tożsamość. „Dzień gniewu” powstaje dużo później, ale jest przejmującym komentarzem zaistniałej sytuacji. Żyd Blatt, jeden z bohaterów tego dramatu, będąc niejako ucieleśnieniem wewnętrznych dylematów Brandstaettera sprzed nawrócenia, krzyczy:

...ja przecież siebie nienawidzę! (...)

Ja nienawidzę siebie za ten nos

I za te wargi, nawet za te oczy (...)

Jak bardzo jestem podobny do Żyda! (...)

Ja nie chcę cierpieć! Ja już nie chcę cierpieć! (...)

Ja nienawidzę mój żydowski los,

Lecz chcę być Żydem! Żydem! Żydem! Żydem! (...)

Jak można pragnąć być sobą, jeżeli

*Samego siebie tak się nienawidzi?*²⁰

Jest to wołanie o klucz do zrozumienia żydowskiego losu, wybraństwa, a przede wszystkim cierpienia, o wskazanie drogi wyjścia z zakłętego kręgu świata, który jest zasadzką i siecią²¹ nienawiści i śmierci. Ale równocześnie

¹⁸ Św. Bonawentura, *Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu*, w: S. Kafel [red.], *Wczesne źródła franciszkańskie*, Warszawa 1981, s. 242.

¹⁹ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*. Warszawa 1986, s. 38.

²⁰ R. Brandstaetter, *Dzień gniewu*. Misterium dramatyczne w trzech aktach, Warszawa 1971, s. 85.

²¹ Tamże, s. 75.

wołanie to nabiera ponadczasowego wymiaru. Staje się pytaniem o sens cierpienia, śmierci w ogóle, a zarazem próbą zrozumienia człowieka, jego godności i bestialstwa zarazem. Odpowiedź na te pytania Brandstaetter wkłada w usta przeora, głównego bohatera dramatu:

Przeor:

Jest tylko jedna ucieczka. (...)

*Do Chrystusa*²².

Blatt:

...gdzie jest Chrystus?

Przeor:

W tobie, mój synu, i w wszystkich cierpiących,

Jeśli potrafią w swej wielkiej boleści

*Wybaczyć zbrodnię swym nieprzyjaciołom*²³.

Aby odkryć prawdę o Chrystusie obecnym w ubogich i cierpiących trzeba w sobie coś przełamać: Franciszek pokonuje wstręt i odrazę wobec trędowatych, Brandstaetter nienawisć do sprawców holokaustu. Otwiera to przed nimi nieznaną dotąd perspektywę. Ukoronowany drutem kolczastym Blatt mówi:

Gdy włożył mi na głowę ten kolczasty drut,

Boleść poczułem w sobie. Ale to nie była boleść,

Która każe krzyczeć zmęczonym ustom.

*To była dobra boleść*²⁴.

Franciszkwowi spotkanie z trędowatym pozwoliło także odkryć ów niesłychany paradoks chrześcijaństwa. Tak o tym pisze: *...kiedy odchodziłem od nich [od trędowatych], to, co wydawało mi się gorzkie, zmieniło mi się w słodycz duszy i ciała*²⁵. Brandstaetterowska „dobra boleść” i Franciszkowa gorycz zamieniona „w słodycz duszy i ciała” to pierwsze kroki w odkrywaniu radości doskonałej, która zakorzeniona w krzyżu Chrystusa odbiera ludzkiemu cierpieniu bezsens i beznadzieję, a poniżonemu człowiekowi przywraca jego godność.

c) Spotkanie z Ukrzyżowanym

Nie sposób oddzielić św. Franciszka od ikony Krzyża z San Damiano. Stała się ona podstawowym symbolem duchowości franciszkańskiej, bo przez nią przemówił do Franciszka Bóg, tu go powołał do charyzmatycznej misji odnowy Kościoła. Św. Bonawentura tak opisuje to wydarzenie: *...któregoś dnia (...) prze-*

²² Tamże, s. 76.

²³ Tamże, s. 83.

²⁴ Tamże, ss. 135-136.

²⁵ *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1992, s. 68.

chodził koło kościółka św. Damiana (...) wstąpił do niego, aby się modlić. (...) A gdy wpatrywał się z oczami przepelnionymi łzami w Krzyż Pana, usłyszał na własne uszy głos dochodzący do niego z Krzyża mówiący trzy razy: „Franciszku, idź i napraw mój dom, który, jak widzisz, cały ulega zniszczeniu”²⁶. Słowa te stały się fundamentem jego działania. Odtąd też mistyka krzyża prowadziła św. Franciszka przez całą resztę jego życia²⁷, aż do stygmatów. Do spotkania z Ukrzyżowanym Franciszek długo dojrzewa poprzez duchowe poszukiwania i niepokoje. Początkowo marzy o karierze rycerza, ale nieudana wyprawa wojenna, niewola, choroba odwodzą go od tego zamiaru. Szuka zatem samotności, odosobnienia, gdyż czuje się zagubiony w płataninie własnych myśli, uczuć. Świadczy o tym choćby modlitwa, którą odmawia przed krucyfiksem: *Najwyższy, chwalebny Boże, rozjaśnij ciemności mego serca i daj mi, Panie, prawdziwą wiarę, niezachwianą nadzieję i doskonałą miłość, zrozumienie i poznanie, abym wypełniał Twoje święte i prawdziwe posłannictwo*²⁸. Jest to niewątpliwie modlitwa człowieka trawionego wątpliwościami, człowieka poszukującego własnego miejsca w świecie. Głos z krzyża wprowadza Franciszka na właściwą drogę. Nie znaczy to jednak, że odtąd wszystko staje się dla niego jasne i proste. Podejmuje dalsze poszukiwania, ale mają one zupełnie inny charakter. Są poszukiwaniami człowieka, który wie dokąd zmierza.

W życiu Brandstaettera spotkanie z Ukrzyżowanym zaowocowało w analogiczny sposób: *Dlaczego ów krzyż – pisze w „Kronikach Assyżu” – wydał nam się listem z odległego czasu, długo wędrującym po świecie w poszukiwaniu zaginionego adresata?*²⁹. *W każdym razie było dla nas wtedy jasne, że treść tego dziwnego listu z odległej epoki jest dla nas dobrą nowiną, zwiastującą rozwiązanie zagadnień, z którymi borykaliśmy się dotychczas bezcelowo. W tej rzeźbie ujawnione były w prostej i mądrej postaci wszystkie cierpienia świata, wytyczone były drogi prowadzące do ostatecznych celów, których jeszcze nie znamy, ale wiemy, że istnieją*³⁰. Efekt spotkania Brandstaettera z Ukrzyżowanym Bogiem jest podobny do Franciszkowego, chociaż dokonuje się w kontekście prozaiczności powszedniego dnia, w niczym nie przypominającym modlitewnej zadumy Franciszka. *Nic w moim nocnym Spotkaniu – wspomina Brandsatetter – nie było nadzwyczajnego, wszystko odbyło się w wymiarach powszednich zdarzeń, uwarunkowanych moją pracą i związanymi z nią nawykami, jak palenie papierosów, jak przechadzanie się po pokoju, tam i z powrotem, dla wyprostowania*

²⁶ Św. Bonawentura, *Krąg biblijny*, s. 243.

²⁷ T. Jank, *Ikona Krzyża z San Damiano*, Kraków 2002, s. 10.

²⁸ *Pisma św. Franciszka*, s. 152.

²⁹ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 12.

³⁰ Tamże, s. 13.

*nóg, i czytania gazety lub książki, w krótkich przerwach między audycjami, jak garść smutnych rozmyślań nad przyszłością, jak wreszcie powrót do domu pustymi ulicami Jerozolimy*³¹. Ponadto dokonuje się ono w zasadniczo różnej perspektywie religijnej. Franciszek usłyszał głos Boga, w którego już wierzył, u którego szukał „rozjaśnienia ciemności swego serca”. Dla Brandstaettera to wydarzenie staje się przesileniem w religijno-filozoficznych poszukiwaniach, chwilą powtórnych narodzin jego wiary. W młodości krzyż wiszący na wschodnim murze katedry budzi w nim niepokój, ale wtedy jest to jedynie *rozpięty na krzyżu, (...) szerniały od deszczu i wiatrów*³² Człowiek. Potrzebuje wielu lat pełnych przeżyć, poszukiwań i duchowych rozterek, aby odkryć inną perspektywę. *Spojrzałem na reprodukcję. Wyobrażała Chrystusa w chwilę po Jego śmierci. Z półrozchylonych warg uszedł ostatni oddech. Kolczasta korona spoczywała na Jego głowie jak gniazdo uwite z cierni. Miał oczy zamknięte, ale widział. Głowa Jego wprawdzie opadła bezsilnie ku prawemu ramieniu, ale na twarzy malowało się skupione zasluchanie we wszystko, co się wokół działo. Ten martwy Chrystus żył.*

Pomyślałem:

*Bóg...*³³.

To spotkanie można by także nazwać przełamaniem biblijnego lęku przed określeniem Boga jego własnym imieniem. W zakończeniu dramatu „Dzień gniewu” Brandstaetter jakby ucieleśnia w osobach Przeora i Blatta ten żydowski dylemat. Brandstaetter-Przeor ma odwagę wypowiedzieć imię Boga, Brandstaetter-Blatt nazywa Go starotestamentalnym zawołaniem:

Przeor:

...Każda chwila

Jest ostatecznością

I jest czasem Twojego gniewu,

I jest czasem Twojego miłosierdzia, Chrystusie.

Blatt:

(podniósł głowę i, patrząc w twarz Chrystusa, ręce wzniosł w górę, rozkrzyżował je, jakby chciał w swoich ramionach zamknąć postać umęczonego Boga. Woła)

*O Adonaj! Adonaj!*³⁴.

Ważność tego Spotkania (przez duże „S”) w swym życiu podkreśla Brandstaetter także wielokrotnym do niego powracaniem, a także zaangażowaniem wszystkich swych pisarskich możliwości w jego prezentację. Jest ono obecne

³¹ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, s. 57.

³² R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 238.

³³ Tamże, s. 278.

³⁴ R. Brandstaetter, *Dzień gniewu*, ss. 139-140.

w poezji, dramacie, prozie, a każdy opis naświetla z innej strony tę przełomową chwilę jego życia. Dlatego uzasadnione będzie przedstawienie owej różnorodności autorskich interpretacji.

W jednym ze swoich wierszy pisze:
 Wszyscy mnie opuścili.
 Tylko Bóg codziennie zsyłał znaki,
 Ale były one dla mnie bezużyteczne,
 Gdyż nie umiałem ich odczytać.
 Z początku tym znakiem była choroba,
 A potem był nim śpiew znużonych żołnierzy
 Nad studnią psalmów. Aż wreszcie pewnej nocy
 Znalazłem starą gazetę, w której leżała zmięta
 Reprodukacja krzyża. Lecz zamilcz serce.
*Szczegóły pozostaw niebiosom i żonie*³⁵.

W tym poetyckim zmaganiu się „ze zwątpieniem i demonami”, poeta niezaprzeczalnie wpisuje Spotkanie z Ukrzyżowanym w kontekst Chrystusowego kuszenia na pustyni. Rzeczą znamioną staje się także i to, że kuszenie dokonuje się tu i teraz, jest niezakończone, można mu się poddać lub oprzeć i kuszony ma tego świadomość:

Jestem na pustyni (...)
Kusi mnie myśl o ateizmie (...)
*Kusi mnie myśl o powszechnej negacji*³⁶.
 Ogarnięty pokusą jak refren powtarza:
 Niech trwa ten wieczór pustynny,
 Pragnę być sam z moim zwątpieniem
*I demonami*³⁷.

Natomiast przeżycie spotkania z Bogiem już się w nim dokonało, a tym samym utrwaliło na zawsze. Zyskuje zatem w jego życiu stabilność, może stanowić oparcie w pokusie:

I wtedy zrozumiałem (...)
I wtedy zobaczyłem (...)
*Twój cień*³⁸.

Ponadto zmienia jego postawę wobec pokusy, przelamuje chęć samotnego z nią obcowania. On wie, że ona trwa i nęka człowieka nieustannie, ale pragnie ją odsunąć, pokonać, uwolnić się od niej:

³⁵ R. Brandstaetter, *Poezje*, Warszawa 1980, s. 359.

³⁶ Tamże, ss. 356-358.

³⁷ Tamże, ss. 357-359.

³⁸ Tamże, s. 360.

Niech już minie ten wieczór pustynny
Wraz ze zwątpieniami i demonami (...)
Bo ja pragnę, Boże, na przekór
Wszystkim zwątpieniom i pokusom,
W godzinę mojej śmierci (...)
Spocząć
*W Twoim spojrzeniu*³⁹.

Noc, zmięta reprodukcja krzyża, pokusa ateizmu, prośba o odnowienie ducha tak bardzo „pasuje” do biografii Brandstaettera. Zaś opuszczenie przez wszystkich, żołnierze, Boże znaki, choroba, krzyż obecne w wierszu wyraźnie sugeruje podobieństwo do etapów życia Biedaczyny na drodze nawrócenia, który od chwili usłyszenia Bożego wezwania przez całe swe życie przeciwstawiał się pokusom mocą Chrystusowego krzyża. On uzasadnia jego życie. Ale krzyż Chrystusa uzasadnia także życie Brandstaettera: *...wszystkie tak dobrze znane mi szczegóły – pisze w „Kregu biblijnym” – ułożyły się teraz w nowe, radosne, franciszkańskie potwierdzenie Boga, świata i ludzi, tak piękne, że ilekroć później znajdowałem się pod naciskiem trudnych przeżyć i przypadków, zawsze wracałem myślą do tej Doliny Świętego Krzyża, którą zachowałem w pamięci jako miejsce Spotkania*⁴⁰. Tym samym te dwie postaci z chwili spotkania z Ukrzyżowanym jakby nakładają się na siebie.

Ikona krzyża z San Damiano na trwałe złączyła się nie tylko z postacią Stygmatyka z Asyżu, ale z całą jego duchowością. Podobnie ma się rzecz ze znakiem „Tau”. To dwa główne symbole franciszkanizmu. Brandstaetter ze swoim imieniem wiąże siedemnastowieczną rzeźbę Innocenza da Palermo, umieszczoną w późniejszych wiekach na miejscu „Franciszkowego” krzyża. To swego rodzaju ciągłość przestrzenno-czasowa, jakby trzynastowieczna przygoda powtórzyła się w dwudziestym wieku, zahaczając po drodze o siedemnaste stulecie. Jej poetycką wizję z wiersza zatytułowanego imieniem rzeźbiarza płaczu, kolców i gwoździ, jak go nazywa poeta, można by nazwać teologią brandstaetterowskiego krzyża. Wydobyć jej zza metaforyki tekstu, staje się łatwiejsze po jej rozszyfrowaniu. Czas zdaje się być tu synonimem sensu ludzkiego bytu, zegary odpowiednikami podstawowych prawd, idei i wartości pozwalających ten sens odkryć. W takim kontekście krzyż staje się przede wszystkim drogowskazem dla zagubionych, dla poszukujących.

Ilekroć zgubisz swój czas, młodzińcze,
Przyłóż ucho do ramion krzyża,
*A on wskaże ci dokładną godzinę*⁴¹.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, s. 55.

⁴¹ R. Brandstaetter, *Poezje*, s. 337.

Krzyż „umiejscawia w czasie”. Pozwala zrozumieć, kim człowiek jest i ku czemu winien dążyć. Jedynie w jego świetle dokonuje się „dokładna”, tj. pełna i prawdziwa konfrontacja tego, co człowiek doświadczył, rozumiał, osiągnął, z tym, co jeszcze musi przeżyć, poznać, zdobyć. Kto o nim zapomni, gubi się w życiu, nie znajduje odpowiedzi na podstawowe pytania. Nie wie gdzie jest, dokąd idzie, gdzie może odnaleźć dla siebie bezpieczne schronienie. Bez niego w sytuacji, w której podważone zostają dotychczasowe prawdy i wartości, człowieka ogarnia beznadziejność, rozpacz i trwoga.

Przyszedł do mnie mnich (...)

I głosem zakłopotanego przechodnia

Spytał mnie o godzinę,

Tak jak się pyta o drogę lub nocleg.

Jakże ci mogę udzielić odpowiedzi (...)

Skoro umarły wszystkie zegary świata (...)

Skoro tarcze zegarów,

Skopane i zmiażdżone

Butami szaleńców,

*Leżą na pobojowisku*⁴².

Gdy na oczach zatrwożonego człowieka dotychczasowy system wartości rozpada się w gruzy i depczą go „buty szaleńców”, wszystko zamiera, nawet czas zdaje się stać w miejscu, utrwalając niejako panowanie owych szaleńców. Jediną nadzieję przynieść może krzyż „nieustających zegarów” i „nieustającego czasu”. Nic nie jest w stanie go zatrzymać, rozregulować czy zniszczyć. Wskazuje bowiem na wiecznie żywe, trwałe i aktualne wartości. Ten krzyż-zegar odmierza „miarowo i spokojnie” losy człowieka, narodu, świata nawet wtedy, gdy wydaje się on być jednym, wielkim, nieskończonym pobojowiskiem. Wyzwala z lęku, że czas szaleńców może trwać wiecznie.

Jednak aby odkryć moc krzyża konieczne jest spełnienie określonych warunków. Nie wystarczy „nosić go na szyi”, trzeba się do niego zbliżyć, nad nim pochylić („przyłożyć ucho”), na nim skoncentrować uwagę.

...mnich Innocenzo zdjął krzyż z mojej szyi

I przyłożył go do mojego ucha,

A ja słyszałem w czarnym drzewie krzyża

*Miarowe i spokojne bicie zegara*⁴³.

Taki zegar jest nieocenionym darem człowieka.

Zaprezentowane refleksje o krzyżu wysnute z tekstów Brandstaettera starają się potwierdzić wielką rolę i znaczenie krzyża w jego życiu. Taką samą rolę

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

pełni krzyż w życiu Biedaczyny z Asyżu. To podstawowa analogia ich życia. Chwila spotkania z Ukrzyżowanym staje się przełomowym momentem ich życia społecznego, religijnego i duchowego, można by powiedzieć ostatnią kroplą przepelniającą kielich nawrócenia. U Franciszka owocuje ono umiłowaniem krzyża aż po stygmaty, u Brandstaettera prowadzi do odnalezienia sensu życia, odkrycia wiary w Boga-Człowieka. Tylko w jej świetle może próbować on zrozumieć i pogodzić się z tragedią holokaustu.

d) *Poeta. Dramaturg. Pisarz*

Św. Franciszek z Asyżu niewiele pisze sam, większą część swoich tekstów dyktuje. Posługuje się językiem prostym, niewyszukanym, czasem nawet „chropowatym”. Pojawiają się także teksty jemu przypisywane, chociaż jego autorstwo poddawane jest w wątpliwość. Z punktu widzenia stricto literackiego nie zajmuje on wysokiej pozycji wśród ówczesnych literatów. Jest natomiast uważany za *poetę przyrody, piewce powszechnego braterstwa, wielkiego mistyka*⁴⁴. I w tym upatrywać należy wielkość jego twórczości.

Z kolei dorobek literacki Romana Brandstaettera jest pokazny. Bogactwo słownictwa, motywów, swoboda i poetyckość opisów, odkrywcza metaforyka to tylko niektóre cechy jego pisarstwa. *Prawie wszystko, co wyszło spod jego pióra, jawi się jako poezja, a w każdym razie, nawet gdy jest to pióro eseisty, nie potrafi ono nie potrafić strun poetyckiej harfy*⁴⁵. Z pewnością zatem nie w ilości napisanych testów szukać należy analogii ich twórczości. Wydaje się natomiast, że łączy ich poszukiwanie różnorodności form przekazu własnych myśli, a w tym przede wszystkim umiłowanie poezji. Akcentuje to sam Brandstaetter pisząc w „Innych kwiatkach...” o Franciszku: *Był poetą. Jego religijność oparta o dosłowny tekst Ewangelii była religijnością artysty, doświadczającego przez piękno i dobro obecności Bóstwa. W wymiarach poetyckiego wzruszenia poznawał Boga*⁴⁶. Apogeum poetyckim Biedaczyny z Asyżu jest niewątpliwie „Pieśń słoneczna”, mistyczna, ale prosta, obrazowa, bez metafor i przenośni, harmonijna i pełna pokoju, wpisana w realność świata – jak jego życie. W pewien sposób porządkuje spojrzenie na życie. Poezja Brandstaettera często kreuje nową rzeczywistość, pełna jest zawilości, metaforycznych obrazów, wizji, intelektualnych dociekań. I choć mocno zakorzeniona jest w rzeczywistości poprzez wprowadzanie np. realnych nazw, rzeczy, miejsc, osób, to jednak spr-

⁴⁴ Giambattista Montorsi, *Św. Franciszek z Asyżu w świetle pism i pierwszych biografii*. Przekł. Z. Zwolska, Kraków 1990, s. XIII.

⁴⁵ Z. Lichniak, Wstęp, s. 42.

⁴⁶ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 187.

wia wrażenia, jakby chciała pozbawić je konkretności. Nie chce być odpowiedzią, ale ciągłym pytaniem.

Poezja jest labiryntem,
Z którego nie wolno znaleźć
Wyjścia⁴⁷.

Od chwili nawrócenia poezja ta bardziej obfituje w biblijne, nowotestamentalne motywy, często przybiera charakter modlitwy, psalmu, pieśni. W tej formie zdaje się wyrażać najpełniej. Ale wciąż *pozostaje poezją moralnych niepokojów, podstawowych pytań egzystencjalnych i wołań o wiarę coraz głębszą, pełniejszą, ale przecież nigdy nie wyciszającą rozterek, wątpliwości, a czasami i ostrzych wyrzutów pod adresem samej niepełności wiary własnej i wiary innych*⁴⁸. Choć zatem różne są środki ekspresji i inny bagaż ich poetyckich doświadczeń, to niezaprzeczalnie zarówno Brandstaetter, jak i Poverello tworzą poezję, która zmusza do refleksji, wprowadza w świat wartości religijnych, czerpie motywy z realiów życia i biblii.

Łączy ich także dramaturgia. Brandstaetter czyni co do tego ciekawe spostrzeżenie: *...być Wlochom znaczy być doskonałym aktorem, grającym samego siebie na oczach całego otoczenia. (...) Takim był Franciszek, gdy zrzucił z siebie szaty na Piazza Vescovado przed biskupem, ojcem i zgromadzonym tłumem, takim był, gdy idąc ulicami Asyżu żebrał o kamienie na odbudowę kościoła San Damiano, takim był, gdy kazał nago w jednym z kościołów, takim był, gdy tworzył teatr jasełkowy w Greccio, gdy kształtował swoją śmierć, posługując się środkami, które były wyrazem jego najgłębszej, wewnętrznej prawdy*⁴⁹. Niewątpliwie dramaturgia Franciszka jest dla niego jedną z metod ewangelizacji. Między innymi Tomasz z Celano zamieszcza w życiorysie Świętego przeprowadzoną przez niego, w niezwykle teatralny sposób, lekcję pokory i umartwienia: *Pewnego razu zdarzyło się, że złożony chorobą zjadł nieco mięsa z kurcząt. Gdy wrócił do sił, (...) rozkazał bratu, który był z nim, aby mu uwiązał powróż u szyi i tak ciągnął go poprzez całe miasto, jak przestępcę, głosem herolda wołając i mówiąc: „Oto widzicie obżartucha, który tuczył się kurzym mięsem, które zjadał, a wyście tego nie widzieli.” Zaraz zbiegło się wielu na takie wielkie widowisko. (...) Tym przykładem skruszeni na sercu pobudzali się do prowadzenia lepszego życia*⁵⁰. Podobnych przykładów można odnaleźć wiele. Franciszek nie pisał do tego typu przedstawień scenariuszy, on je sam równocześnie tworzył i

⁴⁷ R. Brandstaetter, *Poezje*, s. 95.

⁴⁸ Z. Lichniak, *Wstęp*, s. 75.

⁴⁹ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 103.

⁵⁰ Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy św. Franciszka z Asyżu*, w: S. Kafel [red.], *Wczesne źródła franciszkańskie*, Warszawa 1981, s. 48.

odgrywał, a zawsze w tym celu, aby unaocznić Bożą miłość, aby wezwać do nawrócenia i pokuty, aby poruszyć sumienia. Do tego dąży także Brandstaetter tworząc swoje dramaty. *...najistotniejsze pozostaje w nich szukanie odpowiedzi na pytania o naszą odpowiedzialność moralną za siebie, za drugiego człowieka, za świat*⁵¹. Jego bohaterowie stają przeważnie wobec konieczności rozstrzygnięcia wewnętrznych konfliktów, dokonywania trudnych moralnych wyborów, weryfikują swe dotychczasowe postawy, przechodzą trudną drogę przemiany.

Ponadto Franciszek i Brandstaetter pozostawili także po sobie teksty prozatorskie. Pierwszy kilka listów, reguły, testament. Stanowią one podstawę franciszkańskiej duchowości. Drugi między innymi czterotomową powieść „Jezus z Nazarethu”, będącą jego swoistą chrystologią.

e) Śmierć

W „Kronice Rzymskiej” Dorota Sosnowska przytoczyła słowa poety wypowiedziane w dniu śmierci: *Czy słyszycie... powiedział silnie wybijając każde słowo. Czy słyszycie? Ja się śmierci nie boję!*⁵² Do takiej postawy dojrzewa w szkole św. Franciszka. *...życie ludzkie – pisze Brandstaetter w „Kronikach Assyżu” – byłoby zlepkiem martwych spraw, gdyby go nie ożywiała radosna świadomość franciszkańskiej śmierci. Cierpienie i śmierć są tu wszędzie bezbolesne. (...) Jakby „Pieśń słoneczna” świętego Franciszka odjęła cierpieniu i śmierci okrucieństwo i trwogę*⁵³. Natomiast w „Hymnie do Madonny Dobrej Śmierci” nazwie czas umierania „godziną siostrzaną”⁵⁴. Jego postawa w obliczu śmierci jakby potwierdza, że i jego życie, i śmierć wyrasta w klimacie franciszkańskiej duchowości.

2. Formy obecności św. Franciszka w utworach Brandstaettera

Bez odwołania się do postaci Biedaczyny z Asyżu nie można mówić o twórczości Brandstaettera. Pozbawiało by się ją zasadniczego źródła inspiracji i filozofii. W wielu przypadkach związki z duchowością franciszkańską są przez samego twórcę niejako nazwane po imieniu. Gdzie indziej odkrycie ich wymaga wnikliwszej analizy. Warto zatem prześledzić, w jaki sposób autor „Innych kwiatków św. Franciszka” wplata głównego ich bohatera w swoją twórczość.

⁵¹ Z. Lichniak, Wstęp, s. 41.

⁵² D. Sosnowska, *Roman Brandstaetter nie żyje!*, „Kronika Rzymska” nr 63-64, IX-X 1987, s. 18.

⁵³ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 22.

⁵⁴ Por.: R. Brandstaetter, *Poezje*, s. 485.

a) *Święty Franciszek pierwszoplanową postacią utworu*

Trzy dzieła Romana Brandstaettera tworzą niejako franciszkańską trylogię. W każdej jej części, chociaż w nieco inny sposób, Poverello zajmuje centralne miejsce. Pierwsza z nich „Kroniki Assyżu”, jak sama nazwa wskazuje, relacjonuje pobyt autora w rodzinnym mieście Franciszka. Nie jest to jednak zwyczajny opis zwiedzanych miejsc, spotykanych osób czy zdarzeń będących ich udziałem. „Kroniki Assyżu” stanowią specyficzny przewodnik po drogach franciszkańskiej idei. To przede wszystkim dzielenie się radością i głębią ich odkrywania. Kronikarz niejako odczytuje swe życie w życiu św. Franciszka, towarzyszy mu od narodzin po śmierć, tym samym uwierzytelniając własną interpretację jego myśli. Wyłaniający się z tego kalejdoskopu przeżyć i refleksji Franciszek ogarnia sobą całą rzeczywistość, każdego człowieka, wszelkie ludzkie problemy. Wyzwała człowieka od poczucia alienacji. *W człowieczej samotności świętego Franciszka każdy z nas może się odnaleźć, albowiem nikt z nas nie był Biedaczyni obojętny*⁵⁵. Przywraca poczucie bezpieczeństwa i stabilności: *W Assyżu nie ma ludzi bezdomnych. (...) Franciszek Bernardone, syn handlarza sukna, ongi przez gawiedź miejską obrzucany kamieniami, ze swej bezdomności zbudował nasz dom*⁵⁶. Wyzwała z egoizmu i zapatrzenia w siebie: *Do czasu poznania dzieła i życia świętego Franciszka widzieliśmy w otaczającym nas zbiorowisku ludzkim człowieka oddzielonego od drugiego człowieka nieprzeniknioną granicą egoistycznych wzruszeń. (...) święty Franciszek nauczył nas patrzeć na świat jako na mądrą kompozycję, której myślą przewodnią jest harmonijne współżycie wszystkich ze wszystkimi*⁵⁷. W swoją kontemplację wprowadza wszystko i wszystkich: *Wiemy, że istniejemy we franciszkańskiej modlitwie, że trwamy w każdym słowie Biedaczyny, że nie było w jego życiu chwili, w której użyłby modlitwy jako narzędzia ucieczki od ludzi cierpiących, potrzebujących jego opieki i wsparcia*⁵⁸. *Cały świat maleje do rozmiarów maleńkiego ptaszka, dziobiącego ziarenka rozsypane u stóp Biedaczyny*⁵⁹. W takim kontekście Franciszek urasta do wielkości olbrzyma ducha. To prosta konsekwencja takiej metaforyki.

Analogiczne znaczenie Poverella w dziejach świata prezentuje dramat „Teatr św. Franciszka”, stanowiący jakby drugą część trylogii franciszkańskiej. Biedaczyna z Asyżu ma tu wyraźnie dwa wcielenia, a może lepiej powiedzieć dwie interpretacje życia: jedną historyczną, drugą współczesną. Franciszek

⁵⁵ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 43.

⁵⁶ Tamże, s. 26.

⁵⁷ Tamże, ss. 14-15.

⁵⁸ Tamże, s. 57.

⁵⁹ Tamże, s. 20.

z teatru w „Teatrze...”, będący historyczną interpretacją autentycznego Świętego, chociaż został umieszczony w kontekście XIII w. i konkretnego wydarzenia związanego z przeżyciem spotkania z Chrystusem w kościółku św. Damiana, wypowiada myśli, które w Biedaczynie z Asyżu dojrzewały stopniowo przez całe życie. ...*naprzód w sobie dostrzegłem prawdziwe piękno naszej przyrody, a dopiero potem w otaczającym mnie krajobrazie*⁶⁰ – mówi teatralny Franciszek. Takie harmonijne zespolenie ze światem wydaje się być doświadczeniem późniejszego okresu życia Biedaczyny. Podobnie rzecz się ma z prośbą o szacunek wobec wody: ...*nie depcz wody nogami. To wodę boli. Woda jest przecież również żywym stworzeniem*⁶¹. To jakby preludium do „Pieśni słonecznej”, która powstała przecież przy końcu życia Franciszka. Nieco dalej napotykamy interpretację prawdziwej radości. *Czasem gdy idę polami (...) czuję nagle, jak cały zaludniam się tłumem nędzarzy, kalek, chorych. Tłumaczę im, że prawdziwa radość nie polega na przywracaniu zdrowia chorym, życia umarłym. Prawdziwą radością jest przewyciężanie samego siebie*⁶². Cytowany fragment można by nazwać swego rodzaju syntezą rozmowy Franciszka z bratem Leonem o radości doskonałej, którą pierwsi biografowie umieszczają dużo później niż wydanie w San Damiano. Można zatem przypuszczać, że w wykreowanej przez siebie historycznej postaci św. Franciszka Brandstaetter chciał w skróty sposób zaprezentować główne idee pierwotnej duchowości franciszkańskiej, aby jak się wydaje, skonfrontować je z ich nową interpretacją wcieloną w postać Aktora. Ów sam siebie nazywa „uczlówieczoną, żywą myślą”, „ucieleśnioną tęsknotą” autora sztuki, w której gra. Scena nawrócenia dokonuje się praktycznie w zaplanowanym przez Autora czasie, ale nawraca się nie historyczny Franciszek z Asyżu, nawraca się Aktor grający jego rolę. Przejmująca jest jego modlitwa: *Od krematoriów i komór gazowych, (...) od niewoli słowa, (...) od rozmów z szatanem (...) Od ruin miast i wsi, od śmierci pod gruzami, (...) od chleba przepojonego krwią i popiołami ludzkimi, (...) od doli wygnania, od gorączki złota i nafty, od bogaczy, od pałaców, od krzywdy społecznej, od giełdy, od bankierów – wybaw nas, Panie. (...) O daj nam, Panie, chleb uczciwie zapracowany, życie ciche, trudne, lecz owocne, i łagodną śmierć. Oducz nas burzyć, naucz nas budować. (...) Roznieć w nas bunt przeciw nienawiści, a ludziom zlej woli odbierz moc czynu!*⁶³ W tym momencie rodzi się na scenie nowy, dwudziestowieczny Poverello, żyjący w rzeczywistości świata zniszczonego wojną i nienawiścią, jakby w tej odmiennej historycznie, ale podobnej

⁶⁰ R. Brandstaetter, *Teatr świętego Franciszka oraz inne dramaty*, Warszawa 1958, s. 9.

⁶¹ Tamże, s. 14.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, ss. 17-18.

duchowo sytuacji, na nowo musiał przeżyć swe nawrócenie, by powtórnie odbudować z ruin już nie tyle sam Kościół, co cały świat a zarazem pojedynczego człowieka. Zetknięcie z nowym Franciszkiem innych osób, sprawia że i w ich życiu następuje przemiana, swoiste upodobnienie się do niego. Dochodzi zatem jakby do zwielokrotnienia głównej postaci.

Inaczej jest w kończących franciszkańską trylogię „Innych kwiatkach św. Franciszka”. Można by je nazwać poszerzoną i pogłębioną wersją „Kronik Asyżu”. Eksponują latami dojrzewającą u Brandstaettera koncepcję franciszkańskiej duchowości. Ponadto stanowią ciekawą próbę napisania nowego życiorysu Biedaczyny ujętego z perspektywy dwudziestego wieku. W efekcie, mimo że chociaż równocześnie Franciszek zostaje wpisany w XIII-wieczne realia i zda się chodzić uliczkami dwudziestowiecznego Asyżu, jego postać jest wewnętrznie spójna. Taka *bilokacja w czasie*⁶⁴, jak nazywa ten literacki zbieg Brandstaetter, niemal niezauważalnie spleta wydarzenia historyczne z literackimi, interpretację źródłową z brandstaetterowską. Ponadto całość dzieła zdaje się być relacją kogoś, kto Franciszka zna bardzo dobrze, nawet osobiście. *Pewnego dnia – pisze „brat Roman” – ojciec Franciszek i brat Egidiusz udali się do Santa Maria degli Angeli (...) Gdy z dala ujrzeli bazylikę, pokiwali z politowaniem głowami nad niefortunnym pomysłem architekta, który, odnawiając kościół po trzęsieniu ziemi w pierwszej połowie XIX wieku, zbudował fasadę w bezdusznym, banalnym stylu, przeczącym powadze tego miejsca*⁶⁵. Przesunięcie w czasie Biedaczyny oraz zaprezentowanie go niejako oczyma jednego z jego bliskich braci, sprawia, że historyczna i literacka postać Franciszka staje się nierozdzielalną całością.

b) Modelowanie postaci na wzór Biedaczyny

Nawiązywanie do duchowości czy osoby św. Franciszka egzystuje w całej twórczości Brandstaettera i to nie tylko imiennie. Często postać ta „figuruje pod innym nazwiskiem”, wręcz staje się wzorcem, według którego kształtowana jest nowa postać. Najbardziej wyrazistym tego przykładem wydaje się być Pedro, jeden z bohaterów dramatu pt. „Ludzie z martwej winnicy”.

Warto zwrócić uwagę na początkową prezentację tego bohatera. Wskazuje ona na wyraźne modelowanie jego osoby według wzoru św. Franciszka. Najpierw poznajemy niejako opinię innych o nim. *...stał bezradnie na środku izby i coś sam do siebie szeptał*⁶⁶ – opisuje Inez; *Głupek!*⁶⁷ – ocenia Fernando; *Pedro,*

⁶⁴ Zob. R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, ss. 75-76.

⁶⁵ Tamże, s. 174.

⁶⁶ R. Brandstaetter, *Ludzie z martwej winnicy*, w: tegoż: *Teatr świętego Franciszka oraz inne dramaty*. Warszawa 1958, s. 177.

⁶⁷ Tamże, s. 178.

*Pedro, głupi Pedro*⁶⁸ – śpiewają dzieci biegające za nim po ulicy. *Moja to wina, że nie umiesz być człowiekiem? O znowu wyrzuca mu Inez. – (...) że jesteś pośmiewiskiem całej wsi? (...) że ludzie uważają cię za głupka, niespełna rozumu? (...) że dzieci gonią za tobą jak za maskarą?*⁶⁹ O Biedaczynie św. Bonawentura pisał: *...uznali, że postradał zmysły. Z tego powodu obrzucali go błotem ulicznym i kamieniami, a także różnymi wyzwiskami jako szalonego i pozbawionego rozumu*⁷⁰.

Potem sam Pedro ustosunkowuje się do wypowiadających się osób: *Mile, dobre dzieci. Bardzo je lubię. Skaczą za mną jak gromada ptaszków. Ilekroć opowiadam im bajki (...) zawsze wydaje mi się, jakbym nie słowa, a ziarenka między nie rzucił*⁷¹. Nie sposób nie dostrzec tu analogii do cytowanego już fragmentu „Innych kwiatków...”: *Cały świat maleje do rozmiarów małego ptaszka, dziobiącego ziarenka rozsypane u stóp Biedaczyny*⁷². Jakby dramatopisarz nie chciał pozostawić możliwości innej interpretacji. Nawet wypowiedziane wątpliwości owego sobowtóra Franciszka, co do źródeł tkwiącej w nim postawy, są równocześnie wskazywaniem właściwego jej kierunku. W odpowiedzi na zarzut nie odpowiadania siłą na krzywdę Pedro pyta: *Skąd ja mogę wiedzieć, dlaczego nie ma we mnie nienawiści, dlaczego nie ma we mnie uczucia zemsty, dlaczego chodzę po tym świecie jak cień? Czyim ja jestem cieniem?*⁷³ Czytającemu tekst dramatu odpowiedź narzuca się samoczynnie. W kontekście tak skonstruowanego początku interpretacja późniejszych słów i czynów Pedra w świetle franciszkańskiej duchowości ma pełne uzasadnienie. On staje się jej wyrazicielem.

*Zawsze trzeba stawać w obronie pokrzywdzonych i niewinnych – przekonuje. – Ziemia jest stworzona dla wszystkich ludzi, i światło, i róże, i drzewa też są stworzone dla wszystkich ludzi. A ptaki śpiewają tym, co są na górze, i tym, co są na dole*⁷⁴. Nie ma zatem różnic między ludźmi, nie ma ich między mającymi władzę a podporządkowanymi jej. Cały świat, stworzony dla człowieka, kimkolwiek on by nie był, uzasadnia swym istnieniem taki porządek rzeczy. Nie dość na tym. Wczytywanie się w księgę świata prowadzi do odkrycia głębszej z nim jedności, współodczuwania. *Gdy człowiek idzie polami, gdy mija winnice i oliwne gaje, gdy słucha śpiewu ptaków, to mu się zdaje, że cały świat jest w jego sercu. Wtedy boli nawet ułamana gałązka i śmierć mrówki rozgniecionej nogą*⁷⁵. Kto

⁶⁸ Tamże, s. 180.

⁶⁹ Tamże, s. 186.

⁷⁰ Życiorys większy św. Franciszka, s. 244.

⁷¹ R. Brandstaetter, *Ludzie*, ss. 180-181.

⁷² R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 20.

⁷³ R. Brandstaetter, *Ludzie*, s. 185.

⁷⁴ Tamże, s. 215.

⁷⁵ Tamże.

tego doświadcza, nie jest w stanie zgodzić się na świadome, choćby w najsluszniejszej sprawie, uśmiercanie człowieka, na wyrządzanie mu krzywdy. *Siedzę nocą przed domem i patrzę w gwiazdy, i wtedy czuję, że może już nigdy nie zrozumieć spraw ziemskich. (...) Jak podnieść rękę na człowieka, gdy słowik śpiewa w więzach?*⁷⁶ Odkrycie przez człowieka harmonii i piękna świata niewątpliwie wytrąca mu z ręki broń skierowaną przeciw drugiemu; uświadamia, że zła nie zwalcza się złem; ale przede wszystkim daje wewnętrzną siłę czekania na jego unicestwienie i zwycięstwo dobra: *Zło, żeby się przesiliło, przez brzegi przelać się musi*⁷⁷. *Ciężar życia trzeba cierpliwie dźwigać*⁷⁸. W ostatecznym rozrachunku, wbrew przewidywaniom, właśnie taka postawa zwycięża. Gotowość Pedra oddania swego życia za niewinnie uwięzionych staje się niezaprzeczalnym tego dowodem. I inni muszą to uznać. *Mały człowieczek – mówi Inez. – wziął na siebie całą górę kamieni. Jak muł. I wtedy zrozumiałam, że o wielkości człowieka świadczy ciężar, który na sobie dźwiga*⁷⁹. Cierpliwość Pedra została nagrodzona, jego pragnienia pokoju i dobra przetrwały próbę czasu, stały się i innych tęsknotą. *Ludzie i ziemia mają już dość krwi – to słowa Inez. (...) Pozwólmy ludziom spokojnie żyć, a ziemi spokojnie rodzić*⁸⁰.

W „Innych kwiatach...” Brandstaetter nazywa św. Franciszka między innymi włóczęgą trawionym gorączką Boga, którego zdobył, i pragnieniem samotności, której nigdy nie posiadał⁸¹. Echtem tych słów można nazwać postać tytułowego bohatera dramatu „Płaczący Odys”. Wypowiada on swoisty traktat na temat ubóstwa, które pojawia się tu pod nieco zmienionym imieniem ubóstwa-włóczęgi. Przede wszystkim daje ono poczucie wolności: *Włóczyć się – znaczy nic nie mieć. Nic nie mieć – znaczy być wolnym człowiekiem*⁸². Wyzwała od zapatrzenia w siebie: *We wszystkim, co człowiek posiada, widzi natychmiast siebie. Mówię „Mój dom” – i już ten dom patrzy moimi oczami. „Moja ziemia” – i już ta ziemia ma moje ręce. „Mój muł” i już ten muł chodzi moimi nogami*⁸³. Człowiek ubogi łatwo zaspakaja swe potrzeby, gdyż nie ma ich dużo: *Wystarczy to ciało i ten chiton podarty, i te sandały, i ten kawałek chleba. I tego za wiele*⁸⁴. Jednakże największym dobrodziejstwem ubóstwa jest możliwość życia w pokoju: *Odys włócząc się nic*

⁷⁶ Tamże, s. 184.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 185.

⁷⁹ Tamże, s. 263.

⁸⁰ Tamże, s. 266.

⁸¹ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 169.

⁸² R. Brandstaetter, *Odys płaczący*, w: tegoż: *Teatr świętego Franciszka oraz inne dramaty*. Warszawa 1958, s. 360.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże.

nie będzie posiadał. A nic nie posiadając, nie będzie miał czego bronić ani o co walczyć, ani po co zwyciężać. I to jest szczęście, Penelopo, wielkie szczęście⁸⁵.

Odys płaczący jest człowiekiem przemienionym, powtórnie narodzonym. *Błogosławieni ludzie, którzy dwa razy się rodzą* – pisał w „Kronikach Assyżu” Brandstaetter. – *Święty Franciszek urodził się dwa razy. (...) w zamożnym domu (...) [i] w chwili, gdy ucałował trędowną dłoń żebraka*⁸⁶. Wydarzenie to wstrząsnęło nim do głębi. Podobnie dzieje się w życiu Odysa. Tak mówi o sobie: *Dwa razy urodziłem się (...) Po raz pierwszy (...) na skalistej Itace (...) Po raz drugi (...) w ów dzień, gdy poznałem piekło świata. (...) Jestem Odys, który nie zabił ani jednego człowieka I nie zburzył ani jednej Troi. (...) Jestem Odys, Który kocha pokój i dojrzałe owoce, Sieci pełne ryb i plug, i chleb, i winobranie*⁸⁷. Niewątpliwie jego przemiana następuje pod wpływem zetknięcia się z „piekłem świata”, ale równocześnie wynika z obudzenia w sobie większej, można by rzec, franciszkańskiej wrażliwości. *Któż zbada – mówi Odys, – ile cierpienia jest w połamanym źdźbłę trawy? Któż zbada, ile rozpacz jest w cyprysie walczącym z wichurą?*⁸⁸

Taką wrodzoną wrażliwość posiada Telemak. *Patrzy na życie, jakby było ono szkłem, przez które widać inny świat (...): jest poetą o ptaszcącym sercu*⁸⁹, *...idąc ścieżką, ostrożnie stąpa, bojąc się, że rozgniecie żuka lub źdźbło trawy*⁹⁰. Nie ma w nim Odysowego rozdzielenia, *...jest zawsze tą melodią, którą gra*⁹¹. Specyficzna jest także jego koncepcja władzy i panowania: *Wydaje mu się, że pieśń sięga dalej niż władza*⁹².

Obydwa wcielenia św. Franciszka z pewnością są nośnikami franciszkańskich ideałów. Wydaje się jednak, że kryje się w nich nuta smutku i melancholii. nie jest to tak do końca autentyczna pełna radość przeżywania spotkania z Bogiem, ludźmi i ze światem, która tchnie z pism i biografii Poverella. Nosi ona w sobie piętno bolesnych i trudnych doświadczeń, które gdzieś w tle zdają się przeczyć możliwości realizacji przeżywanych ideałów. Kryje w sobie niepokój i lęk. Odys jest *siwy i smutny. W jego głosie jest miękkość kobiecych łez*⁹³. W melodii fletu Telemaka słychać *bolesne łkanie*⁹⁴.

⁸⁵ Tamże, s. 361.

⁸⁶ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 57.

⁸⁷ R. Brandstaetter, *Odys*, s. 367.

⁸⁸ Tamże, s. 363.

⁸⁹ Tamże, s. 362.

⁹⁰ Tamże, s. 364.

⁹¹ Tamże, s. 362.

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże, s. 355.

⁹⁴ Tamże, s. 362.

Nie tylko fikcyjne czy mitologiczne postacie bywają modelowane na wzór św. Franciszka. Podobny zabieg spotkać można w stosunku do osób współczesnych pisarzowi. Jedną z nich jest Jan XXIII. Podobieństwom charakteru, a także analogiom biograficznym tego papieża z Biedaczną z Asyżu, z nutą humoru, poświęca Brandstaetter jeden ze swych franciszkańskich „kwiatków”. Czytamy tam między innymi:

- Kocham pokój. Moim zawołaniem jest: Pax et bonum.
- A moim: Pacem in terris!
- Zawsze starałem się być posłuszny papieżowi i okazywałem mu najwyższy szacunek, niezależnie od tego, jaki był jego stosunek do mnie.

Jan XXIII przystanął, poprawił na głowie kapelusz i rzekł:

– *Ja także. Tylko od czasu, jak zostałem papieżem, miałem w tej dziedzinie trudności*⁹⁵.

Zestawienie wspólnych cech i wydarzeń przypieczętowane w poetyckiej formie ujęty opis śmierci tegoż papieża. Pełno w nim motywów franciszkańskich, z tym że dodać by trzeba także franciszkańskich w rozumieniu Brandstaettera

Jaskółki
Krążą nisko
Nad Janem,
*Nad bratem ptaszącym*⁹⁶.

Jaskółka w tekstach Brandstaettera pojawia się zwykle w kontekście postaci św. Franciszka, jest niejako jego atrybutem, a braterstwo z przyrodą, a zatem i ptakami, to podstawowy element franciszkańskiej duchowości. Ponadto według jednego z opisów zamieszczonych w „Zbiorze asyskim” nad miejscem, w którym umierał Franciszek krążyły skowronki⁹⁷. Nieco dalej dopatrzeć się można ciekawej syntezy kazania do ptaków św. Franciszka i jego spotkania z wilkiem z Gubbio. Poeta łączy je w jedno.

I przywołał
Drapieżne ptaki.
Mówił
Jasnym głosem,
Janowym głosem
Do ich oczu,
Do ich dziobów,
*Do ich szponów*⁹⁸.

⁹⁵ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 173.

⁹⁶ R. Brandstaetter, *Poezje*, s. 499.

⁹⁷ Por. *Zbiór asyski*, w: S. Kafel [red.], *Wczesne źródła franciszkańskie*, Warszawa 1981, t. 2, ss. 92-93.

⁹⁸ R. Brandstaetter, *Poezje*, s. 502.

Jan – brat ptaszęcy przemawia do ptaków, ale przecież są to ptaki drapieżne, przemawia do ich szpon, dziobów. I w efekcie czyni z nich potulne, dające się głaskać stworzenia.

Jastrzębie powoli

Zniżyły swój lot

I uciszone

Usiadły

Nad brzegiem Pańskiego Imienia

Jan uśmiechnął się

I głaskał ptaki

*Po ich zakrzywionych dziobach*⁹⁹.

Wspomnienie serafinów wywołuje z przeszłości stygmatyzację, czyli apogeum uczestnictwa Franciszka w cierpieniach Chrystusa. W ostatniej chwili życia papieża poeta jakby zastanawia się nad miarą jego uczestnictwa w męce Jezusa:

Ile serafinów

*Śpiewa w jego bólu?*¹⁰⁰.

Ból, cierpienie nie gasi jednak jego radości, przeżywa swą śmierć po franciszkańsku. Powoli wyłania się ona przed nim jako siostra-śmierć przynosząca światło i nadzieję.

Uśmiecha się, albowiem usłyszał,

Że pójdzie

*Do Domu Pana*¹⁰¹.

I tak walcząc ze śmiercią (...)

Oczyszczał ją z wolna

*Z ciemności i rozpacz*¹⁰².

W całym tekście „Pieśni o śmierci Jana XXIII” ani razu nie pojawia się imię św. Franciszka, ale obecność licznych motywów z nim związanych powoduje, że i on sam „wyziera” spomiędzy wersetów.

Można jeszcze dodać, że obok pozytywnych postaci tworzonych przynajmniej w jakimś wymiarze na wzór św. Franciszka, znaleźć można takie, które pisarz kreuje się na zasadzie przeciwieństwa. Chociażby Antonio z „Dramatu księżycowego”. Jego wypowiedź na temat własności, realizowana konsekwentnie w życiu, to antyteza franciszkanowskiego ubóstwa: *Wiesz, co to znaczy posiadać coś na własność? Własność to święta rzecz, bo w swej własności siebie znajdujesz,*

⁹⁹ Tamże, s. 503.

¹⁰⁰ Tamże, s. 500.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże, s. 502.

*siebie widzisz, siebie czujesz. Twoja własność to to samo co ty. Nie ma żadnej granicy pomiędzy tobą a tym, co posiadasz. Zabij swą własność, a zabijesz własne serce*¹⁰³.

c) Wypowiadanie idealów franciszkańskich ustami literackich postaci

Nie tylko „wcielenia” Biedaczyny są przekąźnikami jego myśli. Wiele z nich uwidacznia się w wypowiedziach innych bohaterów literackich. Szacunek wobec każdego człowieka, nawet najgorszego w ludzkich osądach, dostrzeganie tego, co w nim dobre, kryje się np. w słowach Przeora z „Dnia gniewu”:

...pragnę odnaleźć

Nawet w najgorszym zbrodniarzu, na przekór

Jego przestępstwom i okrutnym zbrodniom,

*Choć najwątleszy... nikły cień sumienia...*¹⁰⁴

Franciszek również wierzy w możliwość nawrócenia się nawet rozbójników. Braci uczy pozyskiwania ich dusz pokorą i miłością¹⁰⁵.

Nieco dalej tenże Przeor wskazuje klucz do zrozumienia ludzkiego cierpienia, a zarazem drogę odkrywania radości doskonałej, która zdolna jest przemienić to, co trudne i bolesne, w to, co wartościowe i piękne. Drogą tą jest krzyż.

...Chcąc umieć cierpieć, trzeba poznać dzieje

Bożego krzyża i uwierzyć w krzyż,

Który owoce boleści przemienia

*W owoc miłości*¹⁰⁶.

Przypomnienie w tym miejscu słów Franciszka, będących wynikiem spotkania z trędowatymi, stwarza widoczną paralelę określeń: owoce boleści – gorzyc, owoc miłości – słodycz.

Pokora, tak istotna w duchowości franciszkańskiej, pozwala człowiekowi zrozumieć źródło jego wielkości i godności, które tkwi w Bogu, a tym samym nadaje niepodważalny sens wszystkiemu, co doświadcza. W jednym z napomnień św. Franciszek mówi: *Błogosławiony sługa, który nie uważa się za lepszego, gdy go ludzie chwalą i wywyższają, niż wówczas, gdy go uważają za słabego, prostego i godnego pogardy; ponieważ człowiek jest tym tylko, czym jest w oczach Boga i niczym więcej*¹⁰⁷. Tego błogosławieństwa Born, z „Dnia gniewu”, zazdrości Przeorowi:

¹⁰³ R. Brandstaetter, *Dramat księżycowy*, w: tegoż: *Teatr świętego Franciszka oraz inne dramaty*, Warszawa 1958, ss. 335-336.

¹⁰⁴ R. Brandstaetter, *Dzień*, s. 71.

¹⁰⁵ Por. *Zwierciadło doskonałości*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, s. 221.

¹⁰⁶ R. Brandstaetter, *Dzień*, s. 79.

¹⁰⁷ *Pisma św. Franciszka*, s. 24.

...twój Bóg rozdaje łaskę, która
W porę twojego tryumfu i w porę twojej zagłady
Pozwala ci zachować z równym spokojem
To samo oblicze i tę samą godność,
*I ten sam sens istnienia...*¹⁰⁸.

Z jednej strony ma on świadomość swej władzy i panowania nad innymi, a z drugiej przeżywa dramat jej bezsilności wobec mocy pokory, która ostatecznie zwycięża. Równie przegrany jest Marco, bohater „Upadku kamiennego domu”. Wychowany w duchu absolutyzowania egoizmu i pieniądza, staje się ich ofiarą. Nawet we własnych oczach jest miernotą. *Czyż może ponosić winę marna kreatura, której zawsze tłumaczono, że walka o człowieka jest identyczna z walką o własną kieszeń i własną wygodę? Że dobrem jest tylko własne dobro, że pięknem jest tylko własne piękno, że światem jest tylko to, co posiadamy, a reszta, cały ogrom ludzkiego dramatu, jest lachmanem, o który dbać nie należy i nie warto?*¹⁰⁹

Zarówno Born, jak i Marco całkowicie rozminęli się z franciszkańskimi ideałami pokory, przewyciężania siebie, miłości i wspólnoty braterskiej wszystkich ludzi i całego świata, stając się ludźmi pełnymi niepokoju i pogardy siebie. Jednakże na tle ich wewnętrznego dramatu, wartości, które odrzucają, tym bardziej wydają się cenne.

d) Wprowadzanie motywów franciszkańskich

W dotychczasowych analizach można odnaleźć często powtarzające się motywy. Z pewnością należy do nich: ból złamanej gałęzi czy zgniecionej trawy lub żuka, cierpienie rozlanej wody, włóczęga, pieśń, ptaki itp. Franciszkowe ślady pojawiają się także w poezji Brandstaettera lub jego krótkich opowieściach, lecz wydaje się, że nie jest ich stosunkowo dużo. W wierszu pt. „Zemsta księcia Graviny” pisze:

Principe przegrał życie
– A może wygrał? –
Sprzedał majątek
I rozdał go ubogim.
Włączył się w lachmanach
Po wyspie.
*I żył z jalmużny*¹¹⁰.

¹⁰⁸ R. Brandstaetter, *Dzień*, s. 121.

¹⁰⁹ R. Brandstaetter, *Upadek kamiennego domu*, w: tegoż: *Teatr świętego Franciszka oraz inne dramaty*, Warszawa 1958, ss. 127-128.

¹¹⁰ R. Brandstaetter, *Poezje*, s. 118.

Gdyby w tym fragmencie tytuł *Principe* zastąpić określeniem Biedaczyna, to otrzymalibyśmy swoistą syntezę życia św. Franciszka.

Biblię obdarza epitetem „franciszkańska”¹¹¹. W „Fauście zwyciężonym” wspomina „Kwiatki świętego Franciszka”¹¹². Dostrzega franciszkańskich przedstawicieli życia zakonnego: *Opodal dwóch franciszkanów rozmawiało z przepokupniem arabskim...*¹¹³ – wspomina w „Kręgu biblijnym”, w wierszu „Dwie muzy” wymienia klasztor Kapucynów¹¹⁴. W Asyżu szuka jaskółek, które na trwałe wiąże z postacią Biedaczyny¹¹⁵, gdzie indziej wspomina zapalniczkę, która przez przypadek związała się ze św. Franciszkiem¹¹⁶. W „Przypadkach mojego życia” można by doszukiwać się motywów franciszkańskich w opisie biedronki, przechadzającej się beztrząs po żdźbale trawy¹¹⁷, w słowiku bardziej potrzebnym do życia niż ponaddzwiękowy odrzutowiec¹¹⁸, w postawie ojca Eliasza, który spojrzawszy w wygwieżdżone niebo, pożałował swojego gniewu¹¹⁹ lub jego stwierdzeniu, że *Pan bardzo sobie chwali, gdy człowiek umiera z uśmiechem na rozpogodzonej twarzy*¹²⁰. W tym ostatnim wydanym już po śmierci autora zbiorze jego „kwiatków” prześwitują idee franciszkańskie. Wiele z nich np. przypomina fragmenty „Innych kwiatków św. Franciszka”, stąd też ich określenie, a ojca Eliasza czy Polikarpa łatwo pomylić z Biedaczyną. Jednakże myśl ta jest zakamuflowana i poszukiwanie wyraźnych jej motywów nastrocza pewne trudności.

Mówiąc o sposobach wprowadzania przez Brandstaettera postaci Biedaczyny do swej twórczości można by na koniec napomknąć o pseudocytowaniu Poverella. „Pseudo” ponieważ odpowiedź na pytanie, które z zamieszczonych słów mają potwierdzenie w tekstach źródłowych, wymaga szczegółowych analiz i porównań, które nie zostały przeprowadzone, a wiele „cytatów” może nie tyle co do prezentowanej idei, a raczej co do formy jej prezentacji budzi zastrzeżenia. O ile można by się np. zgodzić, że słowa: *...w ludziach, w których dziś widzimy diabła, znajdziemy kiedyś apostołów Pana*¹²¹ mógł wypowiedzieć Fran-

¹¹¹ Zob. R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 396.

¹¹² Zob. R. Brandstaetter, *Poezje*, s. 323.

¹¹³ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, s. 40.

¹¹⁴ Zob. R. Brandstaetter, *Poezje*, s. 100.

¹¹⁵ Zob. R. Brandstaetter, *Bardzo krótkie opowieści*, Warszawa 1978, s.23.

¹¹⁶ Zob. R. Brandstaetter, *Przypadki mojego życia*, Poznań 1988, s. 289.

¹¹⁷ Zob. tamże, s. 96.

¹¹⁸ Zob. tamże, s. 97.

¹¹⁹ Zob. tamże, s. 101.

¹²⁰ Zob. tamże, s. 115.

¹²¹ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 46.

ciszek, o tyle raczej uzasadnione wydają się być wątpliwości co autentyczności określenia ubóstwa jako ...wyzwolenie z materii i czerpanie ze źródła własnej duszy, to powrót światła do siebie. To wolność¹²².

Myśl franciszkańska prezentowana przez Brandstaettera przybiera najrozmaitsze formy od imiennego wprowadzania św. Franciszka na karty twórczości po jedynie prześwitujące przez nie nawiązania do tej duchowości. Pojawia się, co prawda w różnym natężeniu, ale zarówno w dramacie, jak i poezji czy prozie. Czasem zostaje niejako „żywcem ściągnięta” z franciszkańskich źródeł, kiedy indziej spotyka się jej dwudziestowieczną interpretację. Próby „wyczerpania” franciszkowego tematu przez Brandstaettera są zatem bardzo różnorodne, a równocześnie odkrywcze i ciekawe.

3. Brandstaetter – nowatorskim biografem św. Franciszka

Biografia jest jednym z lepszych sposobów ogarnięcia całości życia i duchowości człowieka. Spotkanie Brandstaettera z Franciszkiem byłoby niepełne, gdyby nie próbował takowej stworzyć. „Kroniki Assyżu”, będące jej preludium, pisze z perspektywy zauroczonego miłośnika i odkrywcy Poverella. Natomiast „Inne kwiatki św. Franciszka”, będące syntezą życia i myśli Biedaczyny z Assyżu, formuje już jako znawca tematu.

W latach młodości po raz pierwszy św. Franciszek znalazł się w zasięgu zainteresowań Brandstaettera, lecz była to chwilowa przygoda. Nie pozostały po niej nawet niezdarnie pisane wiersze. Poverello długo i powoli torował sobie drogę do brata Romana, zanim ów przyłączył się do niego. ...doznałem nagle – pisze Brandstaetter w oryginalnej przedmowie do „Innych kwiatków św. Franciszka” – *niezwykłego wrażenia tragicznej wspólnoty, łączącej XIII wiek z drugą połową XX wieku. (...) Przyswoiwszy sobie przeświadczenie o podobieństwie dwóch różnych i oddalonych od siebie epok, bez trudu ujrzałem Franciszka Bernardone działającego w naszym czasie, wśród nas, a ta bilokacja w czasie, pełna poetyckiego uroku, posłużyła mi do snucia rozważań o myśli franciszkańskiej jako ostatniej szansie naszego duchowego odrodzenia*¹²³.

Pobyty w mieście narodzin Poverella pieczętuje ich przyjaźń. Assyż – miasto symbol – ucieleśniające idee św. Franciszka, staje się szczególnym miejscem – to sacrosfera świata. Przebywanie w tym miejscu staje się życiem w innych wymiarach, innej przestrzeni niż „mrok otaczającego świata”¹²⁴. „Kroniki Assyżu” określić można mianem misterium rodzinnego miasta św. Franciszka. Kro-

¹²² Tamże.

¹²³ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, ss. 75-76.

¹²⁴ Por. tamże, s. 215.

nikarz nie trzyma się chronologii, nie dba o logiczne następstwa. Natomiast przybliży życie i myśl Biedaczyny poprzez kontemplację miejsc z nim związanych. *Assyż – pisze na przykład, – małeńka miścina, przylepiona do zbocza umbryjskiego wzgórza, leży na granicy ziemi i nieba. Rankiem (...) wyraźnie czuje się, jak Assyż powoli odrywa się od ziemi i (...) łączy się (...) z niepokalanym błękitem nieba. (...) Tak codziennie o świcie dokonuje się najpiękniejsze misterium dnia, wniebowstąpienie Assyżu*¹²⁵. Umiłowane przez Franciszka miejsce – Porcjunkula – w jego opisie powoli rozplywa się w zielonym krajobrazie. *Trudno ją teraz odnaleźć w pierścieniu gęstych sadów. (...) Rozmodlona dzwonami, u szczytu mistycznej egzaltacji, zrzuca z siebie ciężkie ciało barokowej architektury i wsłuchana w chór winnic, sadów i zachodzącego słońca, przeżywa misterium przemienienia - cud wcielenia się w przyrodę*¹²⁶. Niemal wszystko: mistyka i realność, konkret i metafizyka, niebo i ziemia, człowieczeństwo i boskość, wprzęgnięte zostały w opis franciszkańskiego sacrum. Egzaltacja i spontaniczność to język pierwszej, młodzieńczej miłości. Tym m. in. charakteryzują się „Kroniki...”.

„Inne kwiatki...” wychodzą spod pióra specjalisty od Franciszka. Krytycznie oceniając wcześniejsze monografie świętego twierdzi, że *pisane są „w gorsiecie”, według zasad sztywnej „hiszpańskiej etykiety” (...) jakby pisarz bał się uczynić swobodny krok na gładkich i śliskich posadzkach świętej hagiografii. W niektórych pracach dostrzegłem skłonność ich autorów do łagodzenia i ściśszania, a może i nawet retuszowania pewnych właściwości charakteru świętego Franciszka. Próbowano mu odebrać wiele cech ludzkich, a przydano wiele mitologicznych zalet, godnych może bohatera czytanek dla dzieci, ale nie męża walczącego o prawo do własnej prawdy i często tę walkę... przegrywającego*¹²⁷. Z wypowiedzi tej łatwo można wyprowadzić wniosek, że zamierza „odbrązować” postać tego Świętego. Przedstawia go zatem w najróżnorodniejszej gamie ludzkich zachowań i emocji. Od ukradkowego wdrapywania się na balkon, by bez wiedzy właściciela uwolnić kosa z klatki¹²⁸, po pełne gniewu i oburzenia gromienie Perugian¹²⁹. Współczesny człowiek łatwo może się z taką postacią utożsamić. *Poczułem wielką wdzięczność dla Franciszka za jego radość, wesołość i rubaszność, za smutek, który go trapił, za jego zapalczywość, gniew i gwałtowność, za romantyczne marzycielstwo, za poczucie rzeczywistości, za te wszystkie właściwości, które wraz z jego tragiczną wielkością, dobrocią, cierpie-*

¹²⁵ Tamże, s. 21.

¹²⁶ Tamże, s. 34.

¹²⁷ Tamże, s. 136.

¹²⁸ Tamże, ss. 163-164.

¹²⁹ Tamże, s. 138.

niem i miłością, rozczarowaniami i klęskami tworzą obraz człowieka doskonałego¹³⁰. Podkreślanie zwyczajnych, ludzkich cech św. Franciszka, odzieranie jego postaci z cudowności, często ustami samego Biedaczyny, charakteryzuje utwór.

Najbardziej specyficzną cechą tej „biografii” jest jednak jej płynna czasoprzestrzeń. W niczym nie przeszkadza określenie rzeczywistej daty urodzin św. Franciszka, czyli roku 1182, z wprowadzeniem tej osoby do ogrodów watykańskich za czasów Jana XXIII¹³¹. Nie dziwi fakt, że w warszawskim getcie Biedaczyna karmi chlebem Żydów¹³², a do braci w Rivotorto przybywa dziennikarz z Rzymu¹³³. W efekcie poprzez wędrówkę Poverella nie tylko w czasie, ale i w przestrzeni geograficznej, dokonuje się konfrontacja jego idei z współczesnością. Przez to nabierają one uniwersalnej wartości. Wieki mijają, pokolenia się zmieniają, a one nie ulegają przedawnieniu. „Bilokacja w czasie” pozwala także Brandstaetterowi zrealizować swe zamierzenie, aby – jak pisze – *oddać piękno franciszkańskiego życia, widzianego przez pryzmat mojego dnia powszedniego*¹³⁴. Pozwala mu to na osobiste włączenie się w życie Poverella. Gdyby zatem nawiązać do franciszkańskich tekstów źródłowych, „Inne kwiatki...” można by nazwać „Relacją brata Romana, towarzysza św. Franciszka”. *Odbieramy wrażenie, jakby malował to, co widział własnymi oczami i w czym osobiście uczestniczył, chociaż urodził się trzydzieści sześć lat [Brandstaetter bagatela! – 720 lat] po śmierci Franciszka*¹³⁵. Te słowa, dotyczące co prawda specyfiki malarstwa Giotto, dobrze charakteryzują tekst brata Romana.

Poczynione dotąd spostrzeżenia stanowią zaledwie wprowadzenie do głębszej analizy „Innych kwiatków św. Franciszka”. Ten tekst bowiem, chociaż bogaty jest w wydarzenia i fakty z historycznego i „dwudziestowiecznego” życia Biedaczyny, wydaje się być przede wszystkim prezentacją i interpretacją duchowości św. Franciszka. Nie sposób ogarnąć jej ani streścić w kilku słowach. Ograniczę się zatem jedynie do kilku refleksji na ten temat, aby umożliwić niejako „zasmakowanie” w brandstaetterowskiej interpretacji myśli franciszkańskiej.

Heroiczne wyrzeczenie się siebie leży u podstaw franciszkańskiej postawy. Ono pozwala ograniczyć swe potrzeby do minimum. I to tak dalece, że nie odczuwa się tego jako rezygnację z czegoś dozwolonego, ale wręcz jako moralny obowiązek. Poverello ...*za kradzież uważał wszelki nadmiar; jaki człowiek posiada*¹³⁶. Ono uzdalnia

¹³⁰ Tamże.

¹³¹ Por. tamże, s. 171n.

¹³² Por. tamże, s. 175n.

¹³³ Por. tamże, s. 170.

¹³⁴ Tamże, s. 71.

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ Tamże, s. 130.

do realizacji ewangelicznego ubóstwa, którym *jest nie tylko brak majątności, ale także nieustanna i pokorna gotowość i uniżona umiejętność natychmiastowego wyzbycia się bez żalu, na rozkaz Chrystusa, wszystkiego, co się posiada, nawet, jeżeli jest to związane z ośmieszeniem się, samoponiżeniem i pogardą okazaną samemu sobie*¹³⁷. Jedynie ono pozwala na zdobywanie prawdziwych bogactw. *Wiedź – poucza Biedaczyna, – że naprawdę istniejesz tylko w tym, co dajesz, a nie w tym co posiadasz. Jeżeli posiadając kromkę chleba, dzielisz się nią z głodnym bliźnim, utożsamiasz się z nim i wskutek tego wzbogacasz się o jego radość i sytość*¹³⁸. To ono wreszcie budzi w człowieku strach przed duchowym zastojem, biernością; czyni go niespokojnym duchem ewangelizacji. Tego właśnie doświadczył Franciszek. *W tym najcierpliwszym z ludzi rósł niecierpliwi lęk przed zapuszczeniem korzeni, przed bezpieczną przystanią, przed zadomowieniem się, przed własnym łóżkiem, przed własnym stołem. Chciał wciąż być czynny, wciąż głosić słowo Pańskie, pomagać ludziom, czcić Ubóstwo i pokutować za grzechy człowiecze. (...) Szedł przed siebie aż do śmierci, nigdy nie zwalniając kroku, szedł jak Chrystus (...) włóczęga trawiony gorączką Boga, którego zdobył, i pragnieniem samotności, której nigdy nie posiadał*¹³⁹

Zakończenie

Teksty typowo franciszkańskie już z założenia stanowią swego rodzaju syntezę myśli franciszkańskiej Romana Brandstaettera. Dlatego zamiarem moim było wydobyć i zebrane razem tych fragmentów, które rozproszone po całej twórczości pisarza nie zawsze potrafią samoczynnie bez odpowiedniego kontekstu nawiązać do postaci Biedaczyny, chociaż głębsza ich analiza i świadomość znaczenia św. Franciszka dla Brandstaettera pozwala na takie powiązanie. Muśnięcie utworów niemal imiennie poświęconych Biedaczynie z Asyżu może stać się zapowiedzią i zachętą do zgłębiania syntezy franciszkańskiej myśli zawartej w „Kronikach Asyżu”, „Innych kwiatach św. Franciszka”, „Teatrze św. Franciszka”, jednym słowem w brandstaetterowskiej trylogii franciszkańskiej, w kolejnym ogniwie łańcucha wiary ulepszającego świat, gdyby nawiązać do wypowiedzi Brandstaettera o Franciszku: *Wiara była dla niego nurtem najgłębszych, nieprzerwanych, najbardziej osobistych doświadczeń, obowiązków, uczynków, działań, prac, świadectw, przyczyn i skutków, prześwieconych obecnością Boga i wywołujących kolejne łańcuchowe reakcje, dzięki czemu każdy dobry uczynek był zalążkiem następnych uczynków codziennie ulepszających świat. Franciszek, wierząc, pomnażał w nieskończoność obecność Boga*¹⁴⁰.

¹³⁷ Tamże, s. 122.

¹³⁸ Tamże, s. 119.

¹³⁹ Tamże, ss. 168-169.

¹⁴⁰ Tamże, s. 114.

Summary

Serafia Pajerska SLNSJ

On the Periphery of Brandstaetter's Franciscanism

From awkward poems about Jesus and the Beggar from Assisi to indepth treatise about Jesus ("Jesus of Nazareth"), Francis ("Other Flowers of St. Francis") and Bible ("Biblical Circle"), Brandstaetter arrives by means of arduous research and reflections. The Beggar from Assisi appears in the beginning of his religious choices and hesitations. St. Francis has some influence in his conversion, but is also present in his mature works. This is not an accidental fascination, but a continuous, always deepening friendship.

One can notice some analogies in their biographies. These are: dramatic separations with the homestead, meeting of the leper and then with Crucified as the beginning of the conversion and fascination with God-Man, and finally as a peaceful encounter with sister death.

The Franciscan thought presented by Brandstaetter takes various forms from the introduction of name of St. Francis to his works, to a faint glimmer of light relating to his spirituality. It appears however in different intensity in drama as well as in poetry and prose. Sometimes it is almost literally taken from Franciscan sources and in other places one finds the 20th century interpretation of Franciscan thought. The attempts to "exhaust" the subject by Brandstaetter are therefore very diverse but, at the same time, revealing and interesting.

The Chronicles of Assisi, The Theater of St. Francis and Other Flowers ..., this Brandstaetter's trilogy of the Beggar of Assisi, from their foundation become sort of synthesis of Franciscan thought of Roman Brandstaetter. Therefore, the author's goal was bringing to light "Franciscan" pearls spread out throughout the author's works.

FRANCISZKANIE WOBEC NAUK PRZYRODNICZYCH. UZASADNIENIE POSTULATU FORMACJI EKOETYCZNEJ

Dziedzina, która od ponad 30 lat zajmuje umysły filozofów, lekarzy, etyków i biologów to bioetyka: filozoficzno-etyczna ocena granicznych, trudnych problemów biologii i medycyny. Jest to nauka interdyscyplinarna i wieloaspektowa, a zatem warto byłoby poszukać franciszkańskich treści w etyce biomedycyny, w moralności życia ludzkiego, czy wreszcie w ekologii, filozofii przyrody oraz w szeroko rozumianych naukach przyrodniczych. Na progu XXI wieku bardzo potrzeba, nie tylko w naszym zakonie, odnowionego i bardziej pierwotnego spojrzenia na człowieka, życie ludzkie i otaczający nas świat przyrody ożywionej.

1. Gdyby w kontekście historycznym określić mało znaną w rozwoju franciszkanizmu rolę biologii, medycyny i innych nauk przyrodniczych, to okaże się, że wkład uczonych franciszkańskich w średniowiecznym rozwoju wiedzy poza filozoficznej i poza teologicznej był pokaźny.

Głównym forum naukowej działalności franciszkanów w XIII wieku były powstałe w tym czasie pierwsze uniwersytety: w Paryżu i Oksfordzie. Już w 1219 roku, jeszcze za życia św. Franciszka, grupa młodych żaków w zgrzebnych habitach przybyła z bratem Pacyfikiem z Asyżu do Paryża, gdzie wkrótce – już jako wykładowcy – opanowali jedną katedrę uniwersytecką. Później w 1224 roku dziewięciu studentów: Francuzów, Anglików i Włochów pojawiło się w Oksfordzie¹. Ta mała grupa – późniejsza awangarda kadry nauczającej na

¹ W otoczeniu twórcy tzw. szkoły oksfordzkiej – Anglika Roberta Grosseteste (1175-1253), późniejszego biskupa diecezji Lincoln, tłumacza greckich dzieł filozoficznych na łacinę, historia odnotowuje także postać franciszkanina br. Adama Marscha (+1259), który był

słynnym do dziś uniwersytecie – ze swego małego klasztoru w Cambridge wybudowanego na wzór Porcjunkuli, uczęszczała na wykłady w niewygodach i chłdzie, zimą w śniegu, wnosząc wszędzie niezmałą radość. Rzeczywiście w latach 1229–1231 i w Paryżu i w Oksfordzie franciszkanie wraz z dominikanami wiodli prym na tych uczelniach².

Franciszkanie na uniwersytecie w Oksfordzie zajmowali się głównie naukami matematycznymi³ i empirycznymi, przez co „Oksford zasłużył na miano pioniera nowożytnej nauki eksperymentalnej”⁴. To właśnie tzw. szkoła oksfordzka wydała angielskiego franciszkanina Rogera Bacona (1214–1292), który 250 lat przed Leonardem da Vinci, przewidział maszyny latające, łodzie bez wioseł, samochody, batyskaf, mosty wiszące i przyczynił się do wynalezienia mikroskopu i teleskopu. Badając mechanizm wzroku i eksperymentując z układem soczewek, to prawdopodobnie właśnie Roger Bacon – duchowy syn ociemniałego przed śmiercią św. Franciszka, wynalazł okulary⁵. Poza zainteresowaniami technicznymi i fizycznymi, Bacon jest pionierem naukowych podstaw chemii,

popularyzatorem wielu pism naukowych i filozoficznych. Por. J. M. Ríaza Morales, *Kościół i nauka. Konflikt czy współpraca?*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 61. Inne źródła uwzględniają jeszcze wkład Marscha w teorię cnót etycznych, por. F. Ossanna, *La teologia morale e i maestri francescani conventuali*, w: F. Costa [red.], *Impegno Ecclesiale dei Frati Minori Conventuali nella Cultura ieri e oggi (1209-1997)*, „Miscellanea Francescana”, Roma 1998, s. 319.

² Było to dla niektórych gorszące i sprzeczne z ideą ubóstwa, ale „zamiłowanie do studiów właśnie w małych domkach Braci Mniejszych, wśród tych bosych braci, znajdowało swoich przyjaciół, a w ubóstwie swą oblubienicę. Studia bowiem sprzyjają bezinteresownym sercom, sercom bez chciwości zysku, przyjemności i zaszczytów. (...) Można było jednocześnie być mężem nauki i franciszkaninem; tylko to naukowe nastawienie okazało się zdolne do filozoficznego ujęcia nowego religijnego doświadczenia, wyłożenia w pojęciach tego, co dotąd było w zamierzeniach, wyłożenia w teorii, co było życie, w teologii, co było modlitwą”. A. Gemelli, *Franciszkanizm*, Warszawa 1988, ss. 47-48.

³ Założenia matematyczne w naukach szczegółowych według szkoły franciszkańskiej były przeciwne arystotelesowskiemu logicznemu, spekulatywnemu rozumieniu filozofii przyrody, co znalazło wyraz w krytyce Arystotelesa, którą podjął Roger Bacon. Zbliżał się on bardziej do tradycji platońskiej i pitagorejskiej szukając w przyrodzie samych faktów, doświadczalnie wywołując zjawiska przyrodnicze aby je badać i wykorzystywać w praktyce. Por. S. Jaromi, *Św. Franciszek i jego naśladowcy w XIII wieku*, w: A. Dyduch-Falniowska, A. Grzegorzczak, Z. Kijas, Z. Mirek [red.], *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*, Kraków 2000, s. 67.

⁴ L. Suárez, w: P. Latin Entralgo i inni, t. 3, s. 146; cyt. za: J. M. Ríaza Morales, *Kościół i nauka. Konflikt czy współpraca?*, s. 61.

⁵ Roger Bacon zajmował się też teologią i filozofią rozwijając pionierską naukę o metodzie empirycznej w badaniach, którą doceni dopiero następna epoka. Por. J. M. Ríaza Morales, *Kościół i nauka*, s. 62. Zainteresowania franciszkanów optyką i astronomią widać również w późniejszych wiekach, np. czeski kapucyn Anton Maria Schyrle de Rheita (1597-1660) pierwszy buduje lunetę astronomiczną z czterema soczewkami i teleskop binokularny. Por. tamże, s. 192.

która miała „wyjaśnić budowę wszystkich istot żywych i wszystkich minerałów i stworzyć podstawę dla medycyny”⁶.

Z punktu widzenia omawianego tematu można też uznać Rogera Bacona za pierwszego franciszkanina, który przypisuje dominującą rolę filozofii moralnej. To prawdziwa królowa nauk – stwierdził w liście do papieża Klemensa IV (1265–1268) w zamiarze napisania encyklopedii nauk – „ta wzniosła dziedzina wiedzy jest ukoronowaniem całego poznania ludzkiego i używa inne dziedziny jako swoje służebnice”⁷. Jedną z głównych części filozofii moralnej jest zachowanie prawa moralnego, a podstawowe zasady obyczajów osobowych stanowią podstawę zamierzonej przez Bacona sumy nauk. W tych wszystkich planach i ambicjach dotyczących całej średniowiecznej nauki, mimo luk i niekonsekwencji metodologicznych, niewątpliwym walorem franciszkańskiego uczonego jest poznanie i wiedza eksperymentalna – „scientia experimentalis”⁸.

Franciszkański uczoney, zanim zaprojektował soczewki okularowe, opisał budowę oka i nerwów wzrokowych, przewidywał wynalezienie mikroskopu, interesował się ziołami leczniczymi, postulował budowę domów dla chorych przewlekłe i starców⁹. W poglądach Bacona, dzięki nauce eksperymentalnej w medycynie i przyrodzie, można osiągnąć przedłużenie życia, opóźnienie starości i zapobieganie chorobom, które są przyczynami starzenia organizmu. Zanim w drugiej połowie XX wieku firmy farmaceutyczne i przemysł środków odmładzających na kosmetyce zaczęły robić kokosowe interesy, nasz franciszkański uczoney z Oksfordu w X rozdziale dzieła *Liber de retardatione accidentium senectutis* („O opóźnieniu przypadłości wieku starczego”) radzi ludziom średniowiecza jak zachować młodzieńczą cerę i pozbyć się zmarszczek¹⁰.

Problemy kresu życia, starości, chorób wieku starczego i śmiertelnej natury człowieka były dla Bacona na tyle ważne, że poświęca im inne traktaty: „O opóźnieniu starości” (*De retardatione senectutis*) i „O cudownej mocy sztuki i natury” (*De secretis operibus artis et naturae*). W dziełach tych zawarte są opisy nie

⁶ Cyt. za: S. Jaromi, *Św. Franciszek i jego naśladowcy w XIII wieku*, s. 67.

⁷ Cyt. za: S. Lubecki, *List Rogera Bacona do papieża Klemensa IV o zamiarach napisania encyklopedii nauk*, „W nurcie franciszkańskim” 7(1998), s. 223.

⁸ Dokładniej, chodzi o matematyczną „scientia experimentalis”, którą wymyślił Bacon jako matematyk. Jako nauka niezależna, metoda empiryczna może być kryterium innych nauk w stylu starożytnej, archimedejskiej koncepcji nauki jako matematyczny dyskurs o przyrodzie. Por. O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, Seria Uniwersum, Tamów 1997, s. 182.

⁹ Por. R. W. Gutt, *Wybrane zagadnienia z historii medycyny. Skrypt dla studentów PAM*, Szczecin 1979, s. 20.

¹⁰ Rogeri Baconi, *Opera hactenus inedita. Fasc. IX*. Oxonii 1927. W tym zbiorze Bacon jest również autorem *Liber de conservatione iuventutis*. Cyt. za: S. Lubecki, *List Rogera Bacona do papieża Klemensa IV*, przyp. 78.

tylko objawów starzenia i medyczne mechanizmy starzenia się. Jak przystało na teologa i moralistę, Bacon analizuje również religijne aspekty kończącego się w starości życia ludzkiego. Zawarte uwagi egzystencjalne, etyczne i medyczne w tekstach Bacona są interesujące także dla nas – współczesnych czytelników. Z racji uwagi poświęconej starości, chorobom i ich profilaktyce, można uważać tego trzynastowiecznego autora za pierwszego franciszkańskiego etyka kresu życia. Także dzisiejszych ekoetyków może zainteresować intuicja Rogera Bacona, który uważał, że ludzie będą wytwarzać coraz więcej zanieczyszczeń i stwórzą w ten sposób niebezpieczeństwo dla środowiska i zdrowia ludzkiego¹¹.

2. Rzeczywiście *Doktor mirabilis* („Doktor zdumiewający”) – jak historia określi Bacona – zasługuje na uznanie jako franciszkanin i naukowiec, pionier nowoczesnych metod przyrodniczych. Ceniąc naukę eksperymentalną, ciągle poszukiwania i pasję poznania, za przyczynę zastoju w nauce i brak postępu w średniowiecznej nauce, uznał on kult autorytetów (zwłaszcza starożytności), tradycyjne sposoby myślenia, przesady i pseudonaukę¹². Obok głębokiej wiary i zachwyty nad Bożym dziełem stworzenia, Bacon może być nawet dziś wzorem pokornego badacza i wnikliwego obserwatora otaczającego świata. Z punktu widzenia historii nauki, oksfordzka szkoła franciszkańska z XIII wieku stała się „pierwszym ośrodkiem rewolucji metodologicznej, która zapoczątkowała naukę nowożytną”¹³. Jednocześnie synteza franciszkańskiej duchowości przyrodniczej z filozofią tradycji platońsko-augustiańskiej stała się swoistą metodą nie tylko poznania otaczającego nas świata, ale także „czynną, skierowaną ku działaniu mądrością”¹⁴. Ten nowy, franciszkański wymiar myślenia naukowego i filozoficznego nie jest osiągnięciem wyłącznie Bacona.

Ze względu na głębię i znaczenie wiedzy teologicznej, porównywalny z geniuszem Tomasza z Akwinu jest inny nasz współbrat z tego okresu: Doktor Kościoła, św. Bonawentura Jan Fidanza (1221–1274), generał zakonu i kardynał. On również zajmował się przyrodą. Chociaż z tego względu, że czasom św. Franciszka przypisuje się inne znaczenie nauki i myślenia naukowego¹⁵, trudno u Bonawentury szukać takich badań, jakimi charakteryzują się np. tego-

¹¹ G. Minois, *Historia starości. Od antyku do renesansu*, Warszawa 1995, ss. 189-192.

¹² Por. R. W. Gutt, *Wybrane zagadnienia z historii medycyny*, s. 20.

¹³ A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Orgins of Experimental Science*, Oxford 1971, s. 14 – cyt. za: M. Boczar, *Grosseteste*, Warszawa 1994, s. 19.

¹⁴ Współcześnie taki charakter nauki, nie tylko przyrodniczej, postuluje Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (FR 105), za: S. Jaromi, *Św. Franciszek i jego naśladowcy w XIII wieku*, s. 69 i przyp. 37.

¹⁵ Por. E. Leclerc, *Le chant des sources*, Paris 1995, s. 5; cyt. za: W. Michalczyk, *Św. Franciszek z Asyżu i stworzenia, Chrześcijanin a świat Stworzeń. Etyka – ekologia – ekonomia. Ekologia Dnia Powszedniego. VI Ogólnopolskie Sympozjum Katolików Świeckich, Kraków, 17 maja 1997*, Kraków 1997, s. 8.

roczne odkrycia laureatów Nagrody Nobla z dziedziny medycyny i fizjologii. Jednak w nieco innym ujęciu, z punktu widzenia średniowiecznej filozofii i teologii przyrody, nie ma lepszego interpretatora Księgi Natury jakim jest *Doktor Seraficki*. Napisał on o etyce przyrody: „Ślepcem jest ten, do kogo nie dociera blask bijący z rzeczy stworzonych. Głuchy jest ten, kto nie słyszy tak potężnego wołania. Niemy jest ten, kto nie wysławia Boga za te wszystkie skutki. Głupi jest ten, który mimo takich wskazówek nie zauważa pierwszej zasady. Otwórz więc oczy, nakłoń duchowe uszy, rozwiąż swe usta i przyłóż swe serce, abyś we wszystkich stworzeniach zobaczył, dosłyszał, pochwalił, ukochał, uszanował, uwielbił, uczcił swojego Boga, by przypadkiem nie powstał przeciw tobie cały świat”¹⁶. Nic dodać, nic ująć, dla kodeksu etyki lekarskiej czy weterynaryjnej, nawet w naszych czasach. Św. Bonawentura słusznie zauważał, że argumenty z nauk przyrodniczych powinny wspierać naukę o Bogu Stwórcy¹⁷.

Te franciszkańskie inspiracje niejednokrotnie pomagały ludziom świeckim późniejszych epok właściwie rozumieć zarówno wiedzę biologiczną jak i teologiczną. Już bliżej naszym czasom w tym duchu Ludwik Pasteur, genialny mikrobiolog i lekarz mógł powiedzieć: „Mała wiedza oddala od Boga, wielka wiedza przybliża do Boga”.

3. Teologiczna szkoła paryska franciszkanów, podobnie jak wspomniana szkoła angielska na Uniwersytecie oksfordzkim, skupiała swoją uwagę na teologii moralnej, zarówno w refleksji nad człowiekiem, jak i w ujęciach moralnych świata przyrody i całego stworzenia. Pierwszym moralistą w tym zakresie wiedzy był Aleksander z Hales (1185–1245), który wstąpił do zakonu w 1236 roku, otwierając pierwszą franciszkańską katedrę teologii na Uniwersytecie Paryskim.

Niektóre inne nazwiska naszych współbraci z tego kręgu uniwersyteckiego to: Jan z la Rochelle (+1245), Aleksander R. Rufus (+ok. 1260) i br. Julian z Melitona (+ok. 1264)¹⁸, oraz moralisci angielscy: br. Piotr Aureoli (+1322), br. Franciszek z Mayronis (+ok. 1333) i br. Landorf Caracciolo z Neapolu (+1351), autor moralnych komentarzy do czterech Ewangelii, który został w 1331 roku biskupem i później arcybiskupem Amalfi.

Oczywiście, mówiąc o tamtych czasach i uniwersytetach w Paryżu, Oksfordzie i Cambridge, nie można pominąć bł. Jana Dunsza Szkota *Doktor subtilis* (1270–1308), który poza znanymi pismami dogmatycznymi o Matce Bożej, zaj-

¹⁶ Cyt. za: S. Jaromi, *O ekologii i chrześcijaństwie*, „Dzikię życie” 2(80)2001, s. 10.

¹⁷ Por. M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, Seria Academica – OBI 53, Tamów 2001, s. 106.

¹⁸ Poza tym, warto odnotować jeszcze uczniów św. Bonawentury: br. Jana Peckhama (+1292), późniejszego arcybiskupa Canterbury, br. Mateusza z Acquasparta (+1302) także generała Zakonu i kardynała, br. Piotra Jana Oliviego (+1298), br. Aleksandra Boniniego z Aleksandrii (+1314) generała Zakonu od 1313 r., br. Ryszarda z Mediavilla (+ok. 1308), Mikołaja z Liry (+1349). F. Ossanna, *La teologia morale e i maestri francescani conventuali*, ss. 315-319.

mował się także moralnością człowieka, cnotami kardynalnymi i dobrem moralnym aktu ludzkiego¹⁹. Teorie Szkota pozostają dziś do ponownego odkrycia, zarówno w teologii moralnej, jak i w etyce ekologicznej oraz we współczesnych problemach życia ludzkiego. W dyskusjach nad istotą człowieka, wiek XX i XXI przynosi kryzys pojęcia osoby. Pojawiają się pokusy utożsamienia świata zwierząt i świata ludzi, a przecież właśnie bł. Duns Szkot stwierdził, że „człowiek zdeterminowany przez rozum byłby jakimś lepszym zwierzęciem”, natomiast dzięki wolnej woli osoba ludzka staje się potężną i oryginalną indywidualnością. Także rozumienie świata jako piramidy rodzajów i gatunków, z powodu różnic stopni zapowiada nowoczesny ewolucjonizm chrześcijański i afirmuje człowieka jako „streszczenie kosmosu”²⁰.

W wieku XIV kolejny umysł franciszkański z Oksfordu buduje nową zasadę poznania filozofii przyrody i etyki. Formuła „*pluralitas non est ponenda sine necessitate ponendi*” („Różnorodności nie należy przedkładać ponad konieczność”) Wilhelma Ockhama (1300–1350)²¹ otwiera dla nauki o człowieku i otaczającym go świecie wizję alternatywną: antysystematyczną, antydogmatyczną, antyracjonalistyczną i antyrealistyczną. Słowna „brzytwa Ockhama”, poza nowym antyscholastycznym spojrzeniem na filozofię, zostanie kilka stuleci później rozwinięta w empiryzmie nowożytnym XVII wieku, a jej echa można znaleźć nawet w dziewiętnastowiecznym pozytywizmie i fenomenologizmie²². Ockhamowska teza „bytów nie mnożyć, fikcji nie tworzyć, zjawiska rozumieć jak najprościej” może nawet i dziś zostać wykorzystana przeciw nieograniczonym tendencjom w nauce i technice, które coraz bardziej odchodzą od nadprzyrodzonej istoty człowieka i przyrodzonej harmonii świata stworzeń. Podobnie w etyce medycznej, zasada Ockhama może stanowić metodologiczną podstawę koncepcji samoograniczania²³ medycyny, zarówno w roszczeniach dotyczących dystrybucji środków leczniczych, jak i w badaniach naukowych (głównie w genetyce).

4. W XV i XVI wieku franciszkańscy moralisci stanowią ważną grupę osób w nauce Kościoła czasów Reformacji i odnowy Soboru Trydenckiego. Brat Korneliusz Musso z Piacenzy (+1574), Bonawentura Pio Faumi z Costacciaro

¹⁹ Por. tamże, s. 320.

²⁰ A. Gemelli, *Franciszkanizm*, ss. 54-55.

²¹ P. Vigneaux, *La pensée au Moyen Age*, Paris 1984, ss. 170-171; cyt. za: O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza?* s. 204.

²² Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Filozofia starożytna i średniowieczna*, t. 1, Warszawa 1993, ss. 296, 306-307.

²³ Por. J. Kaluża, *Problemy współczesnej medycyny w świetle encykliki Evangelium vitae*, w: J. Brusilo [red.], *Evangelium vitae. Dobra nowina o życiu ludzkim. Materiały na temat encykliki Jana Pawła II Evangelium vitae oraz dyskusja panelowa o karze śmierci*, Kraków 1995, s. 27.

(+1562), Ottaviano Preconio z Castoreale (Messina) (+1568) – późniejszy arcybiskup Palermo, br. Antoni Savioz z Aosty (+1566), br. Jan Antoni Delfini z Pomponesco (Cremona) (+1561), br. Franciszek Visdomini z Ferrary (+1573) i br. Feliks Peretti, późniejszy papież Sykstus V (1585–1590) – kładli oni podwaliny pod nowożytną naukę o moralności, przyczyniając się do obrony godności człowieka i całego stworzenia. Na szczególną uwagę zasługuje tu nauka Jana Delfiniego dająca ważne wytyczne dla etyki życia ludzkiego²⁴. Antoni z Kordoby (+1578) sprzeciwiał się probabilizmowi (pogląd kwestionujący możliwość poznania prawdy absolutnej), a kapituła obserwantów w 1672 roku zakazała moralizowania w kierunku probabilizmu i laksyzmu²⁵.

Z nauk przyrodniczych, mówiących o świecie stworzonym i człowieku należałoby w kontekście omawianego tematu uwzględnić fizykę, chemię, botanikę i zoologię. Są to dziedziny bazujące na obserwacji i doświadczeniu, dlatego ci franciszkanie, którzy zajmowali się naukami przyrodniczymi, podejmowali swoje badania poza pracą duszpasterską i poza naukami teologicznymi lub jako uzupełnienie działalności zakonu i jako swoje pasje poznawcze.

Oprócz Rogera Bacona, który najbardziej zapisał się w dziejach metodologii nauk i badań eksperymentalnych, kroniki zakonne odnotowują jeszcze innych fizyków i badaczy przyrody: o. Jana z Casale Monferrato (z końca XIV w.), o. Pellegrina Ricci (z drugiej połowy XVIII w.) i o. Juliana Della Valle (1746–1805). Dosyć dobrze znanym fizykiem i teologiem okresu średniowiecza jest Bartłomiej z Bolonii (XIII w.), zajmujący się metafizyką światła, w której światło stanowi zasadę istnienia, poznania i stwarzania wszechświata. W teoriach br. Bartłomieja występują elementy ówczesnie rozumianej koncepcji świata i człowieka. Zasadą biologiczną u człowieka jest – według tego autora – serce, a rozróżnienia poznawcze rozpoczynają się od zmysłów. Chociaż poglądy Bartłomieja nie wyróżniają się na tle epoki, to przyczyniają się do rozwoju nauki²⁶ i są dowodem jego przyrodniczej wrażliwości.

Blżej naszych czasów można jeszcze odnotować o. Antoniego Josa (1822–1892), który zajmował się także chemią oraz wielu franciszkanów zajmujących się farmakologią. Wspomnijmy tylko o. Benedykta Molè z Alcamo na Sycylii (1800–1870). Opracował on panaceum na wiele chorób, tzw. oliwę ojca Molè²⁷, którą jeszcze niedawno dokonywano w naszych prowincjach we Włoszech uzdrowień.

²⁴ Por. F. Ossanna, *La teologia morale*, ss. 326-329.

²⁵ Por. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, Kraków 1998, s. 379. Szerzej na temat teologii moralnej uprawianej przez franciszkanów, por. tamże, ss. 384-385.

²⁶ Por. J. Lizun, *Metafizyka światła według Bartłomieja z Bolonii (XIII w.)*, w: „W nurcie franciszkańskim” 8(1999), ss. 131-142.

²⁷ Por. I. Gatti, *Culto delle scienze nell'ordine Francese Conventuale*, w: F. Costa [red.], *Impegno Ecclesiale dei Frati Minori Conventuali nella Cultura ieri e oggi (1209-1997)*, „Miscellanea Francescana”, Roma 1998, ss. 735-740.

5. Ta tradycja wykorzystania darów przyrody do leczenia i ulgi w bólu, chociaż nie była związana wprost z medycyną klasyczną²⁸, stanowi obszerną dziedzicę charyzmatu franciszkańskiego, której jeszcze nikt gruntownie nie przebadał, a która przyniosłaby na pewno wiele ciekawych danych nie tylko z historii Zakonu. Pomijając wiele niekiedy legendarnych opowiadań i tradycji w tym względzie, pochodzących np. z zakonu kapucynów (tzw. słynny balsam kapucyński), w naszej prowincji krakowskiej, pracujący obecnie w Rychwałdzie k/Żywca, o. Grzegorz Sroka jest dobrym przykładem połączenia Reguły Serafickiej oraz służenia bliźniemu pomocą pochodzącą z darów przyrody ożywionej. Jego filozofia życia zawierająca się w syntezie znajomości natury ludzkiej, radości franciszkańskiej i miłości bliźniego (zwłaszcza dotkniętego cierpieniem) to cenny przyczynek do omawianego tematu: „Franciszkanin wobec nauk przyrodniczych”.

Franciszkanie, którzy zajmowali się botaniką i zoologią to: o. Bernardino z Sahagún (1499–1590), zajmował się także roślinami leczniczymi²⁹, o. Krzysztof z Lizbony (+1652), pierwszy badacz brazylijskiej fauny i flory, autor *Historii zwierząt i drzew Maranhão*³⁰, dwaj Francuzi – o. Charles Plumier (1647–1706) i br. Louis Feuillée (1660–1732)³¹, o. Augustyn Mandirola z Castelfidardo (Ancona) z przełomu XVII i XVIII wieku, o. Pius Titius z Iaszo na Węgrzech (1801–1884) oraz badacz zwierząt br. Angelo Ziliani z Padwy (1734–1819), którego zbiory zoologiczne przekazano na Uniwersytet Padewski³². Przyrodnikami byli też o. Ludwik Beltrán (+1827) i o. Wincenty Maria Gredler (+1912)³³. W dziedzinie poznawania zwierząt i roślin, jak wynika z danych historycznych, w okresie nowożytnym nie mamy zbyt wielu przedstawicieli³⁴.

Oczywiście, wkładu franciszkanów w naukę o człowieku, w medycynę i biologię w historii i w czasach obecnych nie da się zamknąć w jednym wykładzie.

²⁸ Ziołolecznictwo, leczenie preparatami organicznymi i mineralnymi (preparaty galenowe) jest niekiedy łączone z medycyną naturalną, ludową, którą traktuje się jako medycynę alternatywną dla klasycznej, hipokratesowskiej sztuki leczenia w tradycyjnym tego słowa znaczeniu.

²⁹ Autor „*Historia general de las cosas de la Nueva España*”, w której znajdują się opisy minerałów, roślin i zwierząt Meksyku, por. J. M. Ríaza Morales, *Kościół i nauka*, s. 198.

³⁰ Jego dzieło kontynuował prawie dwa wieki później o. Józef M. z Concezione Veloso (+1811), znany jako ojciec brazylijskiej botaniki, por. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 388.

³¹ Pierwszy z nich, tytułowany „botanikiem królewskim” opublikował w Paryżu „*Nouveaux genres de plantes d’Amérique*” z opisami około 700 gatunków roślin Ameryki. Drugi, znany również jako astronom, zbadał roślinność Antyki, wybrzeża Caracas, Chile i Peru, opisując m.in. wiele nowych rodzajów roślin medycznych. Por. J. M. Ríaza Morales, *Kościół i nauka*, s. 200.

³² Por. I. Gatti, *Culto delle scienze*, ss. 743-745.

³³ L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 458.

³⁴ Franciszkanie Fortunat z Rovigo (+1701) i Petroniusz z Werony (+1744) zasłynęli w historii nauk przyrodniczych z wydania wielkiego dziewięciotomowego dzieła z zakresu botaniki. Tamże, s. 389.

dzie, dlatego pomijając już wkład innych naszych współpracowników w pozostałych okresach historycznych (warto przebadать historię franciszkanizmu w obszerniejszym studium), wskażmy najnowsze, ekologiczne tendencje w rozwoju naszego zakonu w XX wieku.

6. Mówiąc o franciszkańskich uczonych i przyrodnikach, moralistach i bietykach, nie można zapomnieć o pierwotnym źródle średniowiecznej i franciszkańskiej wizji Boga, człowieka i świata. To, co św. Franciszek wyraził w poetyckim *Canto del Sol*, znajdzie naukowe rozwinięcie w wiekach późniejszych i w czasach obecnych. „Pieśń słoneczna” jest w istocie hymnem do Boga obecnego w stworzeniach i – jak twierdzi filozof nauki Olaf Pedersen – mamy tu do czynienia nie tylko ze swoistym kamieniem milowym w literaturze chrześcijańskiej, ale z obrazem przyrody jako czegoś dobrego, bez platońskiego i manichejskiego skażenia świata. Demitologizacja fauny i flory osiągnęła w pieśni słonecznej nie tylko jednoznaczny, ale i piękny finał³⁵. Gdyby poezję Świętego z Asyżu przełożyć na język współczesnej nauki, to mielibyśmy wówczas do czynienia z pewnego rodzaju traktatem przyrodniczym³⁶, którego ekologiczne tezy rozwinęły dopiero następne wieki.

Dziś wiemy o przyrodzie i o człowieku znacznie więcej niż w czasach św. Franciszka, ale – mówiąc w kategoriach współczesnych – genialna intuicja Biedaczyny sprawdza się obecnie w całej rozciągłości. Jego widzenie Stwórcy, człowieka i całego stworzenia jest z jednej strony głęboko teologiczne, a z drugiej strony we wszystkich wymiarach ekologiczne. Nowe ujęcie teologii ekologicznej zawiera w sobie relację podmiotową między człowiekiem a przyrodą, pociąga za sobą elementy nadprzyrodzone w środowisku przyrodniczym oraz afirmuje rolę Stwórcy w przyrodzie, jako miejscu, przestrzeni obecności Boga³⁷. To, co dziś teolodzy przyrody mówią w słowach: „Tam gdzie to, co Boskie, pojawia się w ziemskiej formie, tam świat staje się środowiskiem, w którym mogą zamieszkać ludzie”³⁸, prawie osiemset lat temu wyraził św. Franciszek

³⁵ Por. O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza?*, s. 177. „Całkiem niewiarygodny jest sposób, w którym wychwala się ziemię nie tylko jako «naszą siostrę», ale także jako «matkę ziemię», bez najmniejszego przypomnienia starych ziemskich bogiń, które lekceważąc wszystkie pobożne kazania, wciąż kryły się w ciemnościach średniowiecznych umysłów”. Tamże.

³⁶ Chociaż często traktuje się św. Franciszka jako marzyciela o wrażliwej wyobraźni, jako poetę kochającego życie, który posiadał swoistą intuicję natury stworzenia, to zwraca się uwagę również na zdolny do refleksji przenikliwy umysł tego świętego, który z realizmem i prostotą badał i odkrywał obecność Boga w otaczającym świecie. Por. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 27.

³⁷ Por. A. Dydych-Falniowska, *Czy możliwa jest teologia ekologiczna*, „W nurcie franciszkańskim” 6(1997), s. 43.

³⁸ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, ss. 255-278; cyt. za: A. Dydych-Falniowska, *Czy możliwa jest teologia ekologiczna*, s. 43.

w *Pieśni Słonecznej – Pochwale Stworzenia*: „Pochwalony bądź Panie mój, przez siostrę naszą matkę ziemię, która nas żywi i chowa i wydaje różne owoce z barwnymi kwiatami i trawami” (por. Ps 103, 13–14)³⁹.

W obszarze: przyroda – człowiek – Bóg teologia franciszkańska traktuje dzieło stworzenia jako księgę, w której człowiek może spotkać Boga, (egzemplaryzm i symbolizm św. Bonawentury) a od św. Franciszka do ekologicznych koncepcji XX i XXI wieku istnieje nowa więź: „wszystkie stworzenia są braćmi i siostrami”⁴⁰. Związek między myślą franciszkańską i dzisiejszymi nurtami filozofii przyrody i teologii ekologicznej istnieje nie tylko w nauce i poszukiwaniach intelektualnych. To zgodność ducha i jedność w istocie. Wewnętrzne przeżycia św. Franciszka, te z obserwacji słońca, kwiatów i ptaków oraz te z kontemplacji Boga Stwórcy i Męki Jezusa Chrystusa, który – idąc za nauką św. Pawła Apostoła (por. Rz 8, 22–23) – odkupił także świat stworzony, są w jakimś stopniu niewątpliwie obecne w duszy każdego franciszkanina, dlatego oczywiste wydaje się zainteresowanie ekologią w środowiskach franciszkańskich. To nie tylko dziedzictwo historii, ale i obowiązek przyszłości, żyć ekologią teologiczną i franciszkańską oraz budować etykę życia, etykę ekologiczną i szeroko pojętą bioetykę.

7. Współczesny świat jest racjonalny, empiryczny i oparty na obserwacji, dlatego nie można mówić o Bogu kwestionując sens natury, mechanizmy ewolucji i logikę mechanizmów przyrodniczych, które w istocie odzwierciedlają przecież Bożą mądrość.

Nauka, poznawanie świata i przyrody nie mają być sztuką dla sztuki. Jeśli wiedza nie jest drogą poznania mądrości i jeśli w przyrodzie franciszkanin nie znajduje śladów Boga, nie powinien zaprzętać sobie tym głowy. Już od początku historii zakonu idea jedności świat – człowiek – Bóg stanowiła treść zarówno życia doczesnego, jak i franciszkańskiej duchowości. Pierwszym, najlepszym tego przykładem jest sam św. Franciszek, u którego każde stworzenie było argumentem na to, że Bóg stworzył świat i kocha go nieustannie. Dlatego dziś nasz zakonodawca jest patronem ekologów. Często przedstawiany z ptakami, jest symbolem poprawnej relacji człowiek – przyroda ożywiona. Współczesna Franciszkwowi, inna znana na całym świecie postać, to św. Antoni, cudotwórca z Padwy, który jest przykładem nie tylko ewangelicznego, biblijnego kaznodziejstwa franciszkańskiego, ale również tego który w nauczaniu „wykorzystuje opowiadania i opisy zwierząt; mówi o anatomii, fizjologii, zoologii, botanice i mineralogii”⁴¹.

³⁹ M. Macioszek, E. Szelachowski, P. Brzozowska [red.], *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1992, s. 125.

⁴⁰ L. Di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei, *Bracia Mniejsi Konwentualni. Historia i życie (1209–1976)*, Niepokalanów 1988, ss. 302–303.

⁴¹ G. Tollardo, *Wstęp*, w: *Św. Antoni Padewski, Kazania Niedzielne i Świąteczne, t. III Kazania świąteczne*, tłum. C. Niezgoda, Kraków 2003, s. 19.

W dobie ogromnego postępu wiedzy, rozwoju medycyny i nauk przyrodniczych, nie jest łatwo budować syntezę wiary i nauki, Boga i stworzenia, człowieka i etyki. Tak jak widzimy, poważne, nierozwiązane problemy etyczne w genetyce, w manipulacjach życiem ludzkim, klonowanie człowieka i przeszczepy narządów, zagadnienia początków i kresu życia ludzkiego, tak też łatwo zauważyć problemy z postulatem formacji naukowo-przyrodniczej w historii zakonu franciszkańskiego.

Trudności w zrozumieniu roli nauki i poznawania zagadnień życia, człowieka i przyrody mogą wynikać z wielu powodów. Najczęściej jednak i w historii i dziś franciszkańskie poznanie świata ograniczone jest niewłaściwym podejściem do człowieka, zazdrością wiedzy lub źle rozumianym posłuszeństwem.

Już w czasach św. Franciszka, zdobywanie wiedzy na uniwersytetach przez pierwszych franciszkanów, wywołało wśród spirytualnego nurtu w zakonie oburzenie i zgorszenie. Uważali oni, że nauka spowoduje odejście od ideałów franciszkańskich, wbije w pychę i uniemożliwi ubóstwo. Przyszłość pokazała jednak, że mimo niewątpliwych racji subiektywnych, zamiłowanie do studiów i wiedzy zwłaszcza o człowieku sprzyjało raczej budowaniu umysłów i ducha, pokorę wobec tajemnic stworzenia i radość poznawania świata. Słusznie ocenia ten problem o. Gemelli w swojej monografii o franciszkanizmie: „Studia sprzyjają bezinteresownym sercom, sercom bez chciwości zysku, przyjemności i zaszczytów. Prawdę zdobywa się tylko przez bezinteresowną miłość. Ci ubodzy i poważani franciszkanie pociągali do studiów badawczych, bo też każdy szczerzy student rozumiał, że ich sposób życia jest prostą drogą do prawdy, i sam wkraczał na nią. Można było jednocześnie być mężem nauki i franciszkaninem; tylko to naukowe nastawienie okazało się zdolne do filozoficznego ujęcia nowego religijnego doświadczenia, wyłożenia w pojęciach tego, co dotąd było w zamierzeniach, wyłożenia w teorii, co było życiem, w teologii, co było modlitwą. Ci ludzie, w których spirytualni widzieli burzycieli, ponieśli franciszkanizm wysoko w dziedzinie myśli. Spirytualni chcieli dziedzinę nauki pominąć, jakby stanowiła ona świat diabelski; tamci przeciwnie – chcieli ją pojąć dla Chrystusa, gdy ją rozświecali duchem św. Franciszka”⁴².

Życiorys największego chyba w historii zakonu uczonego w zakresie nauk przyrodniczych, wspomnianego już naszego współbrata Rogera Bacona, jest także przykładem trudności, z jaką średniowieczna nauka zdobywała swoją pozycję w charyzmacie franciszkańskim. Faktycznie, w ciągu dwudziestu lat swoich badań nad przyrodą i nad człowiekiem, jako franciszkanin, który ślubował ubóstwo wydał wiele pieniędzy na narzędzia, szkła laboratoryjne, rękopisy i kodeksy naukowe. Jednak ciężka kara więzienia⁴³, na którą przez pewien czas skazali go przełożeni wydaje

⁴² A. Gemelli, *Franciszkanizm*, ss. 47-48.

⁴³ Według niektórych źródeł Bacona uwięziono nawet dwukrotnie, między 43 a 53 oraz 64 i 78 rokiem życia, w sumie 24 lata (sic!) z twórczego okresu życia. Por. R. W. Gutt, *Wybrane zagadnienia z historii medycyny*, s. 20.

się być raczej podyktowana ludzką zazdrością lub złośliwym podejrzewaniem Bacona o związki z diabłem⁴⁴, niż brakiem praktykowania ubóstwa.

8. W zasadzie istota konfliktu ducha z materią i wiary z wiedzą trwa do dziś. Mimo tych duchowych trudności i przeszkód organizacyjnych potrzeba ciągle nowego spojrzenia na Boży świat istot żywych, człowieka i wiarę chrześcijańską. Franciszkanie mają tu swoją rolę i zadania do wypełnienia dziś i w przyszłości.

Istnieje obecnie wiele inicjatyw ekofranciszkańskich, np.: międzynarodowe seminaria „Terra Mater”, Franciszkański Ośrodek Studiów Środowiskowych w Rzymie, Międzynarodowa Nagroda Środowiskowa, Franciszkańskie Centrum Studiów Ekologicznych⁴⁵, Akademia Ochrony Przyrody czy wreszcie krakowski Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu (REFA), wywodzący się z Wyższego Seminarium Duchownego Franciszkanów i nasza najmłodsza inicjatywa naukowa: Ośrodek Studiów Franciszkańskich Papieskiej Akademii Teologicznej.

Poza tym, obecnie w Prowincji św. Antoniego z Padwy i bł. Jakuba Strzemię w Polsce nauki przyrodnicze uprawia kilkunastu franciszkanów, obserwatorów i kapucynów. Zręby ruchu ekologicznego REFA budowali m.in.: Sługa Boży o. Zbigniew Strzałkowski, który poniósł śmierć męczeńską w Peru, o. Zbigniew Świerczek, misjonarz w Boliwii, o. Krzysztof Kukulka pracujący w Uzbekistanie, o. Zdzisław Kijas czy o. Piotr Gryziec. Z innych współbraci franciszkańskich należy wymienić także o. Piotra Kycia czy o. Stanisława Jaromego, o. Jacka Ciupińskiego z Łodzi i o. Bernarda Jana Przewoźnego, o. Germana Kopaczyńskiego, zajmujących się ochroną przyrody i bioetyką. Ostatni z nich pracuje w National Catholic Bioethics Center w Bostonie (USA). Przykładem dla czasów współczesnych jest niewątpliwie postać wszechstronnie utalentowanego, doskonałego lekarza psychiatry o. Augustyna Gemelli (1878–1959)⁴⁶, współzałożyciela Uniwersytetu Katolickiego Sacro Cuore w Mediolanie⁴⁷. Nazwisko tego franciszkanina jest szeroko znane i cenione. Obok powyższych osób i dzieł z zakresu przyrody wspomnieć można o najnowszej inicjatywie ekologicznej. Jest nią Akademia Ochrony Przyrody, która powstała w r. 2002 w Krakowie na bazie współpracy pomiędzy Instytutem Studiów Franciszkańskich a Instytutem Ochrony Przyrody PAN.

⁴⁴ Tamże, ss. 57–58. Dokładne badania dzieł R. Bacona wskazują, że w teologii i filozofii jest on bliski św. Bonawenturze i bł. Dunsowi Szkotowi, których prawowierność jest przecież powszechnie uznawana. W zakresie nauk o świecie stworzonym i o człowieku, „umiatowanie stworzeń w ich wewnętrznej i konkretnej rzeczywistości”, z punktu widzenia metody pozwalają określić Bacona jako „ojca badań metodą doświadczalną”, który „pokazuje prawdziwą wiedzę, która nie chce błyszczeć, lecz istnieć, działać na chwałę Bożą i pożytek bliżniemu, a nie rozprawiać”. Tamże.

⁴⁵ Por. S. Jaromi, *Franciszkańskie inspiracje dla etyki środowiskowej*, w: J. Czartoszewski [red.], *Etyka środowiskowa wyzwaniem XXI wieku*, Warszawa 2002, s. 40.

⁴⁶ Por. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 458.

⁴⁷ Por. J. M. Ríaza Morales, *Kościół i nauka*, s. 161, 174.

9. Łatwo tu jednak wpaść w skrajność, aby w miejsce modlitwy, duszpasterstwa i życia wspólnotowego, nasi bracia ślęczeli nad mikroskopem czy zajmowali się eksperymentowaniem w laboratoriach. Ale jeśli nasi studenci teologii nie znają podstaw biologii, botaniki czy nauk o człowieku, to wątpliwe, żeby po franciszkańsku mogli się cieszyć przyrodą, stworzeniem i tajemnicą życia. Św. Franciszek zachwycał się żdźbłem trawy, kwiatami, zbierał na drodze robaki i przenosił je w bezpieczne miejsce, aby ktoś ich nie rozdeptał⁴⁸. Czytamy o tym w życiorysach niekiedy z niedowierzaniem, ale w tych faktach kryje się coś więcej – on żył Bogiem, a Jego wielkość, potęgę i piękno widział właśnie w przyrodzie.

W całej formacji franciszkańskiej winna znaleźć się taka przestrzeń poznania świata i człowieka, aby postulat edukacji przyrodniczej i bioetycznej nie zawężał się do jakiegoś tylko dodatkowego przedmiotu, ale stanowił integralną część franciszkańskiego życia.

W refektarzu, w najstarszym klasztorze franciszkańskim w Krakowie, znajduje się fresk ukazujący św. Bonawenturę obok krzyża Chrystusowego stylizowanego na Drzewo Życia – *Lignum vitae*, które streszcza teologiczną głębię myśli Doktora Serafickiego. Parafrazując treść tego traktatu mistycznego św. Bonawentury, można powiedzieć, że źródłem wszelkiego życia, także życia biologicznego jest sam Bóg. Ten, który jest Panem życia i który oddał swoje życie za człowieka, stanowi fundamentalne odniesienie we właściwym traktowaniu zarówno początku życia jak i jego kresu. Współczesne rozumienie ekologii, jako nauki o związkach między żywym organizmem a środowiskiem, jest także pośrednio rozumieniem związków między Bogiem a światem, między człowiekiem a przyrodą. Snując zatem skojarzenie bonawenturiańskiego „drzewa życia” widzimy, że wszystkie żyjące organizmy połączone są wspólnym pochodzeniem i są rozgałęzieniem się biologicznego „drzewa życia”⁴⁹.

Summary

Jerzy Brusilo OFM Conv – Bioethical Institute of PAT Krakow

Franciscans versus natural Sciences. Justification for the Postulate for the Formation of ecological Ethics.

When St. Francis of Assisi was still alive in 1219, the first followers of their Holy Father took over the chairs in the University of Paris and Oxford, in order to lead 13th century studies together with the Dominican Brothers. Franciscans in the University of Oxford devoted themselves mainly to the empirical sciences (natural sciences), mathematics and later philosophy. The most famous scholar

⁴⁸ *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1, s. 59; cyt. za: W. Michalczyk, *Św. Franciszek z Asyżu i stworzenia*, s. 10.

⁴⁹ Por. A. Dydych-Falniowska, *Czy możliwa jest teologia ekologiczna*, s. 42.

of this university was an Englishman by the name of Roger Bacon Bacona (1214–1292), who directed not only the Franciscan learning of natural sciences but also handled moral philosophy and some disciplines of medicine (ophthalmology, phytotherapy, hospice). In all disciplines Bacon excelled in new, empirical and open to progress methodology of scientific research.

St. Bonaventure (1221–1274), philosopher and theologian, equal to St. Thomas Aquinas, being a follower of St. Francis of Assisi, was also occupied with animated nature. He was searching for God in creation and was giving an example of deep faith. Other significant people in the history Franciscanism are Alexander of Hales (1185–1245), Blessed John Duns Scotus (1270–1308) and Wilhelm Ockham (1300–1350). The following centuries bring interest with specific sciences such as botany, zoology, and the developing philosophical and ethical reflections over the created world. Numerous Franciscans from three branches of the Order devote themselves to medicine, biology and learning the world of nature (many missionaries occupied themselves with new plants discovered in America) but at the same time not neglecting philosophy, theology and pastoral work.

Nowadays the original thought of the founder Brother Minors, St. Francis of Assisi, is coming to life again. It showed the created world as a subjective relationship between God and man. The supernatural elements in the natural environment affirm the role of Creator and the nature as a place and domain of God's presence. Admiration of God and the world, respect for creation and valuing the goodness of man as a crown of creation is taken directly from the spirituality of St. Francis and translated to the language of contemporary ecology, ecological ethics, and Franciscan ecological movements.

New generations of Franciscans beginning with Father Augustyn Gemelli and ending with Franciscan ecologists and bioethicists at the brink of the 20th and 21st century, give us hope that almost eight centuries of Franciscan achievements in natural sciences will be multiplied in the future proportionally to unprecedented and rapid development of medicine, biology and other natural sciences. The postulate of intense and multifaceted eco-ethical formation is justified not only by historical heritage of empirical Franciscan research but also by challenges of the world, the Church and the Franciscan order in the future.

OMÓWIENIA I RECENZJE

Józef Krętosz, *Katedra obrządku łacińskiego we Lwowie i jej proboszcz o. Rafał Kiernicki OFMConv w latach 1948–1991*,

Księgarnia św. Jacka, Katowice 2003, ss. 243. *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, nr 11.

Ks. J. Krętosz jest wybitnym znawcą dziejów archidiecezji lwowskiej, o czym świadczą jego książki na temat tej archidiecezji od jej początków do rozbiorów, a także o sytuacji w tej archidiecezji w okresie józefinizmu, począwszy od rozbiorów Polski aż do Kongresu Wiedeńskiego w 1815 r.; ponadto kilka artykułów dotyczących tego tematu. Ta jego najnowsza książka jest zapewne wyjątkowa, gdyż omawia nadzwyczaj trudny okres archidiecezji lwowskiej, a zwłaszcza katedry lwowskiej, która przecież jest sercem całej archidiecezji i stanowi jej niezaprzeczalne centrum.

Książka opatrzona słowem wstępnym ks. arcybiskupa metropolity lwowskiego Mariana kardynała Jaworskiego (s. 15), a poza wstępem (ss. 17–22) i zakończeniem (ss. 166–167), obejmuje sześć rozdziałów. Bardzo cennym uzupełnieniem są aneksy: Rozmowa Kazimierza Micińskiego z o. Rafałem Kiernickim (ss. 168–173) oraz Wspomnienie Stanisława Adamskiego o o. Rafale Kiernickim (ss. 173–176), jak również bardzo bogata dokumentacja fotograficzna ukazująca sylwetkę proboszcza katedry, o. Rafała, księży Lwowa i wiernych, lwowskie mogiły księży, okrutne więzienia lwowskie, a także fotografie licznych kościołów odzyskanych dla kultu do 1990 r. Sporządzony przez autora dokładny indeks osobowy (ss. 231–243) pomaga czytelnikowi znaleźć dane o interesujących go osobach.

W pierwszym rozdziale (ss. 23–30) autor ukazał początkowe koleje życia o. Rafała Kiernickiego, koncentrując się na jego działalności w lwowskim klasztorze franciszkanów w bardzo trudnym okresie II wojny światowej, podczas okupacji sowieckiej, następnie niemieckiej i znowu sowieckiej. Nieco szerzej potraktował konspiracyjną działalność o. Rafała w strukturach Armii Krajowej i jego pobyt w katorżniczych łagrach.

Obszerny drugi rozdział (ss. 31–60) zatytułowany: *Katedra – centrum katolickiego Lwowa* ukazuje w skrócie sytuację kościołów lwowskich w czasie

komunistycznego reżimu. Dużo miejsca autor poświęcił tu nie tylko proboszczowi katedry, ale i jego duchownym i świeckim współpracownikom. Od 1948 r. funkcję proboszcza pełnił o. Kiernicki i to on nadawał ton wszystkim poczynaniom w katedrze i zabiegał o jej remont i odnowienie, za wyjątkiem kilku lat, gdy władze sowieckie zawiesiły go w czynnościach proboszcza.

Trzeci rozdział (ss. 61–83) bardzo dokładnie przedstawia formy działalności duszpasterskiej w katedrze i w kancelarii. Skrupulatnie i rzeczowo ukazane zostało piękno liturgii, sprawowanej w języku polskim, według norm Kościoła zarówno sprzed jak i po Soborze Watykańskim II. Na szczególne podkreślenie zasługuje punkt opisujący szafarstwo sakramentów we Lwowie i daleko poza jego granicami. We Lwowie o. Rafał był prawdziwym więźniem konfesjonatu. W mieście, a przede wszystkim w miejscowościach, nawet kilkadziesiąt kilometrów odległych od Lwowa, o. Kiernicki był prawdziwym samarytaninem w posłudze chorym.

W czwartym rozdziale (ss. 84–104) autor ukazał, jak o. Rafał, poprzez kaznodziejstwo i katechizację kształtował postawy religijne i moralne wiernych, szczególnie młodzieży, co przejawiało się zwłaszcza w troskliwym kierownictwie duchowym ministrantów i chorażanek. Piękną kartę zapisał proboszcz w rozległej działalności charytatywnej, sprawowanej bardzo dyskretnie wobec potrzebujących, zwłaszcza dla duchowieństwa greko-katolickiego, także byłych łagierników i sporadycznie przybywających do Lwowa księży z Polski.

W tytule najobszerniejszego piątego rozdziału (ss. 105–146) autor przedstawia rolę katedry lwowskiej w Kościele Powszechnym. Była to zasługa przede wszystkim o. Rafała, przejawiająca się w jego niezwyklej trosce o nowe powołania kapłańskie. Doskonale bowiem zdawał sobie sprawę, jak nieliczne były w tym czasie na tych terenach, szeregi kapłańskie. Troskliwą opieką otoczył również odradzające się życie zakonne, a szczególnie Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Rodziny Marii. Duszpasterską troską o. Kiernicki otaczał przede wszystkim Polaków. Ale jak to zaznaczył autor: „Zasadniczym celem jego pracy było dobro ich dusz, bez względu na narodowość. Nie dzielił wiernych na Polaków i Ukraińców” (s. 123). Stąd nie dziwi jego ogromna życzliwość dla unitów, którzy w katedrze znajdowali opiekę i właściwie stała się ich świątynią, kiedy pozamykano ich kościoły. Autor uwypuklił również zasługi o. Rafała i jego współpracowników w utrzymaniu ciągłości jurysdykcyjnej Kościoła i w jego odradzaniu się w latach przełomu politycznego w ZSRR.

W ostatnim szóstym rozdziale (ss. 147–165) autor przedstawił bardzo trudne warunki bytowe o. Kiernickiego, który jako proboszcz katedry, a od 1991 r. biskup pomocniczy arcybiskupa lwowskiego, wykazał się ogromną pracowitością i niezwykłym hartem ducha wobec nieludzkiego reżimu komunistycznego.

Książka ks. Krętosza jest dobrze i starannie udokumentowana. Oparta jest przede wszystkim na źródłach archiwalnych i drukowanych. Bardzo cenne źródło stanowią również ankiety – wywiady w liczbie 30, które przeprowadził

z osobami duchownymi i świeckimi, bardzo blisko związanymi w tym czasie z duszpasterstwem katedry lwowskiej. Autor wykorzystał wszystkie dostępne mu źródła w archiwach kościelnych. Nie miał niestety dostępu do archiwów państwowych po dawnym ZSRR, co – jego zdaniem – może być pewnym mankamentem (s. 20). Przebadanie źródeł w tych archiwach rzuciłoby zapewne więcej światła na metody represji, jakie władza sowiecka stosowała wobec religii i jej wyznawców. Nie umniejsza to jednak w poważnym stopniu wartości tej publikacji, ponieważ dużo danych na ten temat zawierają wspomniane ankiety-wywiady. Bardzo cenna jest również bogata literatura przedmiotu. Autor wykorzystał i cytował 98 opracowań (ss. 222–226). Książka ks. Krętosza nosi tytuł: *„Katedra obrządku łacińskiego we Lwowie i jej proboszcz o. Rafał Kiernicki OFMConv w latach 1948–1991*, ale jak to zaznaczył w słowie wstępnym abp lwowski Marian kardynał Jaworski: „*wskazuje wprawdzie w pierwszej kolejności na katedrę, jednakże treść publikacji ukazuje jej proboszcza w działaniu jako spiritus movens wspólnoty wiernych gromadzących się w katedrze*” (s. 15). Sam autor jest tego świadomy, gdyż zanotował we *Wstępie*: „Są to lata świetności katedry, gdy jej proboszcz nadawał ton duszpasterstwu i życiu religijnemu gromadzących się w niej wiernych. O. Rafał Kiernicki w swojej działalności i jej owocach widoczny będzie w treści poszczególnych rozdziałów i paragrafów” (s. 18).

Uważny czytelnik może z łatwością odkryć duchową sylwetkę o. Rafała, jego postawę zakonną i kapłańską. Szkoda jednak, że autor nie pokusił się o taką charakterystykę w formie oddzielnego punktu. To właśnie głębokie przeżywanie swojego kapłaństwa i zakonności pozwoliło o. Rafałowi na tak heroiczną postawę wobec nadzwyczajnych trudności. Autor jest świadomy tej heroicznej postawy, gdyż w zakończeniu zapisał: „Publikacja niniejsza jest wyrazem szacunku wobec osoby wybitnego proboszcza, który ocalił życie religijne Lwowa” (s. 167). Z tego powodu postać o. Rafała Kiernickiego biskupa jest godna chwały ołtarzy.

Książka ks. Krętosza ze wszech miar zasługuje na uwagę. Stanowi ona doskonałą pozycję – jeśli tak można powiedzieć – w historiografii franciszkańskiej i powinna trafić pod dachy klasztorów franciszkańskich, zwłaszcza klasztorów krakowskiej prowincji, do której przynależał o. Rafał.

Symeon Józef Barcik OFMConv



ISSN 1427-292X