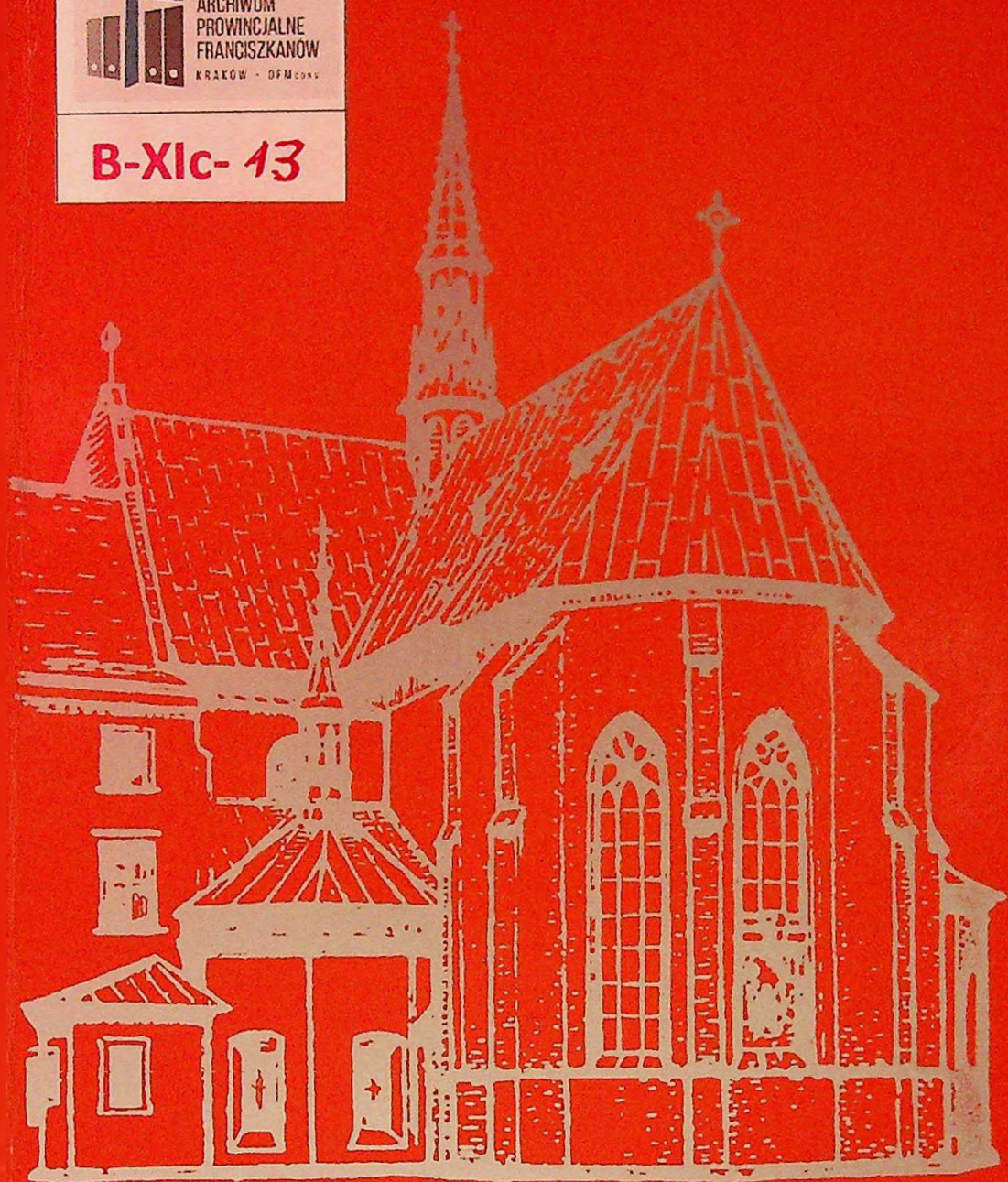




ARCHIWUM  
PROWINCJALNE  
FRANCISZKANÓW  
KRAKÓW - OFM CONV

**B-XIc- 13**



# W NURCIE 13 FRANCISZKAŃSKIM



W NURCIE  
FRANCISZKAŃSKIM  
13 (2004)







# SPIS TREŚCI

## TEOLOGIA

|                                                                                                                                                              |           |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| Stanisław Mycek                                                                                                                                              |           |
| <b>Trynitarna jedyność i uniwersalność Jezusa Chrystusa. Wokół dyskusji<br/>na temat chrystologicznych postulatów pluralistycznej teologii religii .....</b> | <b>9</b>  |
| Szymon Drzyżdżyk                                                                                                                                             |           |
| <b>Niepokalana objawia tajemnicę człowieka .....</b>                                                                                                         | <b>25</b> |
| Paweł Warchoń OFMConv                                                                                                                                        |           |
| <b>Antropologiczny wymiar Niepokalanego Poczęcia<br/>w ujęciu świętego Maksymiliana Kolbego .....</b>                                                        | <b>31</b> |
| Paweł Sambor OFM                                                                                                                                             |           |
| <b>„Granice” chrześcijańskiej nadziei .....</b>                                                                                                              | <b>49</b> |
| Paweł Salamon OFMConv                                                                                                                                        |           |
| <b>Zasady moralne rozwoju współczesnego świata w dobie globalizacji .....</b>                                                                                | <b>67</b> |

## HISTORIA

|                                                                                                                                                                                |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Adam Mączka OFMConv                                                                                                                                                            |            |
| <b>Najstarsze klasztory franciszkanów na Litwie (XV–XVI w.)<br/>w świetle wizytacji prowincjalów: Jana Donati Caputo (1596–1598)<br/>oraz Adama Goskiego (1612–1615) .....</b> | <b>73</b>  |
| Roland Prejs OFMCap                                                                                                                                                            |            |
| <b>Wkład o. Prokopa Leszczyńskiego, kapucyna,<br/>w upowszechnienie nabożeństwa majowego w Polsce .....</b>                                                                    | <b>87</b>  |
| Symeon Józef Barcik OFMConv                                                                                                                                                    |            |
| <b>O. Samuel Kazimierz Rosenbaiger (1898–1981) .....</b>                                                                                                                       | <b>101</b> |

|                                                                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Innocenty Rusecki OFM<br>Represje władz komunistycznych PRL<br>względem zakonników bernardyńskich w latach 1947–1952 ..... | 147 |
| Edward Maciejewski OFMConv<br>O. Wit Nowakowski (1912–2004) .....                                                          | 169 |
| Ryszard Wróbel OFMConv<br>Franciszkańskie Spotkanie Młodych w latach 1988–2004.<br>Wstępne ujęcie statystyczne .....       | 173 |

## FRANCISZKANIZM

|                                                                                                                                                                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Grzegorz Chomiuk OFM<br>Postać Jana Pili da Fano i jego rozumienie drogi oczyszczającej<br>jako etapów w dojściu duszy do Boga w oparciu o jego dzieło<br><i>Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem</i> ..... | 207 |
| Katarzyna Skowronek<br>Motywy franciszkańskie w <i>Listach pasterskich</i><br><i>Episkopatu Polski</i> (1945–2003). Z rozważań językoznawcy .....                                                             | 243 |
| Dariusz Mazurek OFMConv<br>Franciszkańscy Słudzy Boży: o. Zbigniew Strzałkowski i o. Michał Tomaszek<br>świadcami Chrystusa w peruwiańskich Andach .....                                                      | 271 |

## OMÓWIENIA I RECENZJE

|                                                                                                                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Stanisław Bazyliński OFMConv, <i>Guida alla ricerca biblica. Note introduttive</i> ,<br>Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2004, ss. 140 .....                                        | 295 |
| <i>Sanctimoniales. Zakony żeńskie w Polsce i w Europie Środkowej</i><br>(do przełomu XVIII i XIX wieku), Międzynarodowa Konferencja Naukowa<br>Mogilno-Strzelno, 24–26 listopada 2004 r. .... | 296 |
| Maciej Michalski, <i>Kobiety i świętość w żywotach trzynastowiecznych</i><br><i>księżnych polskich</i> , Poznań 2004, Wydawnictwo Poznańskie,<br>ss. 355, nlb. 1. ....                        | 308 |
| <i>Sprawozdanie z sympozjum naukowego dla kleryków franciszkańskich</i> ,<br>Auschwitz-Birkenau, 12–14 listopada 2004 r. ....                                                                 | 315 |

# TABLE OF CONTENTS

## THEOLOGY

|                                                                                                                                                                                  |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Stanisław Mycek<br>The Trinitarian Unity and Universality of Jesus Christ. Concerning the Discussion<br>of the Christological Precepts of pluralistic Theology of Religion ..... | 9  |
| Szymon Drzyżdżyk<br>Immaculate reveals a Mystery of Humanity .....                                                                                                               | 25 |
| Paweł Warchol OFMConv<br>Anthropologic Dimension of the Immaculate Conception<br>according to St. Maximilian Kolbe .....                                                         | 31 |
| Paweł Sambor OFM<br>Borders of the Christian Hope .....                                                                                                                          | 49 |
| Paweł Salamon OFMConv<br>The moral Rules of Development of the contemporary World<br>in the Times of Globalization .....                                                         | 67 |

## HISTORY

|                                                                                                                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Adam Mączka OFMConv<br>The oldest Franciscan Friaries in Lithuania (15–16 cent.)<br>in Light of the Provincial Visitation of: John Donati Caputo (1596–1598)<br>and Adam Goski (1612–1615) ..... | 73  |
| Roland Prejs OFMCap<br>A Contribution of fr. Prokop Leszczyński, Capuchin,<br>in spreading of May Devotions in Poland .....                                                                      | 87  |
| Symeon Józef Barcik OFMConv<br>Father Samuel Rosenbaiger (1898–1981) .....                                                                                                                       | 101 |

|                                                                                                                                                       |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Innocenty Rusecki OFM<br>The repressive Measures of communist Authorities of People's Republic<br>of Poland of Bernardin Religious in 1947–1952 ..... | 147 |
| Edward Maciejewski OFMConv<br>Father Wit Nowakowski (1912–2004) .....                                                                                 | 169 |
| Ryszard Wróbel OFMConv<br>Franciscan Youth Meetings in 1988–2004 – statistical View .....                                                             | 173 |

## THE FRANCISCAN'S ISSUES

|                                                                                                                                                                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Grzegorz Chomiuk OFM<br>John Pila da Fano and his understanding of the way of purification<br>through stages in the soul's approach to God concerning his work:<br><i>The ability of unification of the soul with God</i> ..... | 207 |
| Katarzyna Skowronek<br>The Franciscan Motives in „The Pastoral Letters of the Polish<br>Episcopate” (1945–2003), based on Reflections of a Linguist .....                                                                       | 243 |
| Dariusz Mazurek OFMConv<br>Franciscan Servants of God: fr. Zbigniew Strzałkowski and fr. Michał Tomaszek<br>Witnesses of Christ in the Peruvian Andes .....                                                                     | 271 |

## REVIEWS

|                                                                                                                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Stanisław Bazyliński OFMConv, <i>Guida alla ricerca biblica. Note introduttive</i> ,<br>Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2004, ss. 140 .....                                        | 295 |
| <i>Sanctimoniales. Zakony żeńskie w Polsce i w Europie Środkowej</i><br>(do przełomu XVIII i XIX wieku), Międzynarodowa Konferencja Naukowa<br>Mogilno-Strzelno, 24–26 listopada 2004 r. .... | 296 |
| Maciej Michalski, <i>Kobiety i świętość w żywotach trzynastowiecznych</i><br><i>księżnych polskich</i> , Poznań 2004 Wydawnictwo Poznańskie,<br>ss. 355, nlb. 1. ....                         | 308 |
| <i>Sprawozdanie z sympozjum naukowego dla kleryków franciszkańskich</i> ,<br>Auschwitz-Birkenau, 12–14 listopada 2004 r. ....                                                                 | 315 |

# TEOLOGIA

Stanisław Mycek

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 13 (2004)

## TRYNITARNA JEDYNOŚĆ I UNIWERSALNOŚĆ JEZUSA CHRYSTUSA. WO- KÓŁ DYSKUSJI NA TEMAT CHRYSTOLOGICZNYCH POSTULATÓW PLURALISTYCZNEJ TEOLOGII RELIGII

### Aktualne wyzwanie

W Ewangelii możemy usłyszeć niezwykle, przenikliwe pytanie Jezusa postawione w podwójnej formie: ogólnej – *Za kogo uważają Mnie ludzie/tłumy?* oraz osobistej – *A wy za kogo Mnie uważacie?* (por. Mt 16, 13–20)<sup>1</sup>. Ewangeliczne pytanie Jezusa nic nie straciło ze swojej egzystencjalnej ekspresji. Od odpowiedzi na to podstawowe pytanie zależy cała tożsamość chrześcijańskiej wiary, zanurzonej w pluralistyczną rzeczywistość. W ostatnim czasie przybrało na sile pytanie wokół *chrystologicznej tożsamości chrześcijaństwa*. Z jednej strony można zanotować, że wyznawcy innych religii podnoszą pretensje co do ważności i wyższości swoich wierzeń, z drugiej strony w obrębie samego chrześcijaństwa notuje się propozycje, które relatywizują osobę i posłanie Chrystusa w imię mało określonej tolerancji.

---

<sup>1</sup> Por. także: Mk 8, 27–30; Łk 9, 18–21.



Tak więc wiara chrześcijańska, a szczególnie wiara katolicka, staje wobec podwójnego wyzwania. Należy na nowo podkreślić i uzasadnić jedność i uniwersalność Jezusa Chrystusa oraz określić miejsce i relacje innych religii wobec trynitanej tajemnicy Chrystusa. Odpowiedzi na te pytania pozwolą właściwie zdefiniować i odróżnić obiektywną prawdę od hipotetycznej opinii, przede wszystkim *prawdę o Chrystusie* i *prawdę Chrystusa*, która zasadniczo konstytuuje chrześcijańskie doświadczenie wiary i oddziela je od religijnej iluzji. Dopiero poznanie prawdy wyzwala i ofiaruje prawdziwą wolność i twórczą tolerancję. Wsłuchując się w filozoficzne, teologiczne oraz etyczne postulaty *pluralistycznej myśli*<sup>2</sup> należy krytycznie zastanowić się na ich wiarygodnością, aby właściwie sformułować osobistą decyzję wiary w Jezusa Chrystusa w dzisiejszym czasie<sup>3</sup>.

## 1. Pluralistyczne tezy

Zagłębiając się w pluralistyczne założenia można je przedstawić w trzech perspektywach: Bóg objawienia, wcielenia, oraz autentyczność człowieka, czyli teologiczne założenia i ich antropologiczne konsekwencje. Na pozór dowodzenie powinno przebiegać bez poważnych intelektualnych dewiacji, jednakże w rzeczywistości sprawa przedstawia się inaczej.

<sup>2</sup> Głównymi eksponentami pluralistycznej teologii religii są: J. Hick, *Wurde Gott Mensch?*, Gütersloh 1979; 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. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987; P. Knitter, *Ein Gott – vielen Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988; J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent*, London 1989; J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997; tenże, *Jedność 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; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentalthologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999.

<sup>3</sup> W takim teologicznym klimacie pozostają m. in.: Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, Rzym 1990; Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*, Enchiridion Vaticanum 15 (1996), nr 986–1113; P. Coda [red.], *L'Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Roma 1997; G. Gäde, *Vielen Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998; M. Aliotta [red.], *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, Milano 1999; Kongregacja do Spraw Nauki i Wiary, *Dominus Iesus*, Rzym 2000; M. Crociata [red.], *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Milano 2000; M. Serretti [red.], *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, Milano 2001; J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003; P. Coda, *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Roma 2003.

Punktem wyjścia pozostaje fakt istnienia człowieka wobec wielości religii, który staje się głównym motorem do skonstruowania pluralistycznej teologii. Tak więc już na samym początku można zanotować intelektualny poślizg tracący gnozą, w którym praktyka jest twórcą teorii. Paradoksalnie *antropologia* objawia *teologię* i *teologia* dostosowuje się do *antropologii*, tak więc ortodoksja jest ubocznym wynikiem ortopraksji.

W pluralistycznym świecie wszystkie religie i wierzenia są bezkrytycznie równoważne *de iure* i *de facto*. Wobec powyższego co najmniej niestosowne jest podnoszenie tematu jedyności i uniwersalności. Kategoria jedyności jawi się jako element ograniczający możliwości samego Boga, gdyż jedynie pluralistyczna wielość może wydobyć pełne możliwości Absolutu. Tak więc nie jedyność, ale pluralizm jest proporcjonalnym atrybutem Bożego istnienia i działania. To istnienie rozlewa się w różnorodności religii i wierzeń, jak również aktualizuje się w wielości wcieleń Boga. Mówienie zaś o jedyności wcielenia należy odłożyć do terminologii mitu, a nie faktu<sup>4</sup>.

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 tajemnicy<sup>5</sup>. Podobnie dla Hick'a Jezus Chrystus jest *fakultatywnym miejscem*, czyli jednym z wielu, w którym działał *Logos* ze swoją zbawczą mocą<sup>6</sup>. Tak więc zdaniem Knitter'a należałoby porzucić wywody na temat jedyności, uniwersalności, chrystocentryzmu a odkryć *pluralistyczną* wartość *królestwo-centryzmu* lub *sotero-centryzmu* (*kingdom-centrism*, *soterio-centrism*)<sup>7</sup>. W podobny sposób próbuje się uniezależnić osobę i posłanie Ducha Świętego od osoby i posłania *Logosu*. W mglisty i abiblijny sposób usiłuje się odkryć działanie i istnienie Ducha przede wszystkim w *świętach pismach* innych religii<sup>8</sup>. Celem takich trynitarnych deformacji jest pokojowe współistnienie ludzi o różnych orientacjach religijnych. Kiedy znika pretensja ekskluzywizmu i inkluzywizmu pojawia się tolerancyjna siła pluralizmu wraz z jego postulatem autentycznej egzystencji, która żyje doświadczeniem Absolutu<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> Por. J. Hick, *Wurde Gott Mensch*, s. 190nn.; P. Knitter, *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*, „Concilium” 22 (1986), s. 137nn.; tenże, *Nochmals die Absolutheitsfrage*, *EvTh* 49 (1989), s. 509. W sposób bardziej kompleksowy: J. Hick – P.F. Knitter [red.], *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987.

<sup>5</sup> P. Knitter, *Ein Gott – vielen Religionen*, s. 42.

<sup>6</sup> J. Hick, *Wurde Gott Mensch*, s. 190.

<sup>7</sup> P. Knitter, *La teologia*, ss. 133–144.

<sup>8</sup> Por. J. Hick, P. Knitter, *The Myth*, ss. I–XII.

<sup>9</sup> Por. J. Hick, *An Interpretation of Religion*, s. 322nn.

Tak więc pluralistyczne tezy doskonale poruszają się w racjonalistyczno-subiektywistycznej perspektywie Boga i człowieka, w której Absolut *nie może dać się w jedyności i uniwersalności ekonomicznej*, a człowiek nie może go poznać i przyjąć, jedynie może go subiektywnie odczuwać. Osoba i posłanie, a przede wszystkim wydarzenie paschalne Jezusa Chrystusa, zostają uniepotrzebione. Wobec tego Kościół jako instytucja i sakrament stają się magiczną farsą wymyśloną przez ludzi, tak samo jak prawdy podawane do wierzenia (włączając tajemnicę Maryi). Cała tajemnica wiary jako osobistej decyzji i jako świadectwa jawi się jako fanatyczne upośledzenie<sup>10</sup>.

Człowiek miał być pierwszym spadkobiercą pluralistycznie ułożonego świata, a w rzeczywistości stał się jego pierwszą ofiarą. Pozbawiony punktów odniesienia, które daje *Logos* i *Pneuma*, nie wie kim jest i dokąd zmierza, gdyż wszystkie *drogi/prawdy* są równoważne. Jego umysł jest niewolnikiem hipotezy. Jego wolność jest zawieszona i poruszana przez instynkt. Jego religijność jest wytworem uczucia. Pluralistyczny człowiek żyje w relatywizmie, a relatywizm to chaos. Tak więc tolerancja w wydaniu pluralistycznej teologii to tylko sprytnie sfabrykowany mit, który nie jest w stanie dać poszukującemu człowiekowi poczucia sensu<sup>11</sup>.

Nie można budować *enki* bez odniesienia do osobowego Boga, ponieważ sam człowiek pozbawia się osobowego wymiaru. Osobowy Bóg otwiera się w swoim osobowym Słowie i w swojej osobowej Miłości na człowieka. Objawia mu prawdę o sobie samym i o nim samym. Dopiero prawda może wyzwolić, to znaczy nadać właściwą treść i kierunek dla ludzkiej wolności, która aktualizuje się w Prawdzie i Miłości, i w ten sposób buduje autentyczną tolerancję<sup>12</sup>.

Kiedy gubi się obiektywną prawdę, gubi się również obiektywny porządek dobra. Człowiek się technologizuje, a nie teologizuje. Aby odzyskać utraconą równowagę należy w całej intelektualnej uczciwości posłuchać, co mówi trynitarnie Słowo, by właściwie odpowiedzieć na pytanie *kim On jest* i kim jest *inny/drugi* człowiek, który żyje, wierzy i szuka obok mnie. Wobec śliskiej i pozbawionej jakiejkolwiek wiarygodności tezy: *ekskluzywizm – inkluzywizm – pluralizm/chaos*, powinno się odkryć inną perspektywę: *trynitarizm – chrystocentryzm – communio*.

<sup>10</sup> Por. G. L. Müller, *Le basi epistemologiche di una teologia delle religioni*, w: M. Serretti [red.], *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, ss. 35–65.

<sup>11</sup> Por. M. Fuss, *Nuovi salvatori per tempi nuovi? La ricerca di salvezza nella nuova religiosità*, w: P. Coda [red.], *L'Unico e i molti*, ss. 35–48.

<sup>12</sup> Por. J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza*, s. 83nn.

## 2. W przestrzeni *catholica*

W świetle pluralistycznego wyzwania na pierwszym miejscu pojawia się pytanie o wiarygodność takiego założenia i o jego źródła. Nie przypadkowo J. Ratzinger pozwala sobie na specyficzną uwagę: „Moja teza jest następująca: jeśli wielu egzegetów myśli jak Hick i Knitter i rekonstruuje historię Jezusa w podobny sposób, to świadczy o fakcie, że podzielają ich filozofię. To nie egzegeza ma potwierdzać filozofię, ale filozofia ma potwierdzać egzegezę”<sup>13</sup>. Egzegeza, to znaczy osoba i posłanie Jezusa Chrystusa, po prostu zostaje zdeformowana przez relatywistyczne założenia filozofii. Nie ma już miejsca na jedyność i uniwersalność Jezusa Chrystusa, ponieważ jego miejsce zajęła jego karykatura – wielopostaciowy *logos*, który prowadzi do bezosobowego *Absolutu* i posyła niezależnego *Inspiratora*. Kiedy demontuje się Chrystusa, demontuje się również całą Tróję Świętą. Niszcząc Boga, siłą rzeczy niszczy się człowieka. Eliminuje się prawdę, a tylko *trynitarno-chrystologiczna pełnia prawdy* może wyzwolić<sup>14</sup>. To Bóg Ojciec daje i zadaje tę trynitarno-chrystologiczną pełnię prawdy każdemu człowiekowi w osobie i posłaniu Jezusa Chrystusa, odsłania ją przez osobę i posłanie Ducha Świętego, w sakramentalno-instytucjonalnej przestrzeni Kościoła, wraz ze swoim eschatologicznym dopełnieniem<sup>15</sup>.

### 2. 1. *Chrystologiczna jedyność/uniwersalność*

W trynitarniej osobie i posłaniu Jezusa Chrystusa otwarta i zbawcza miłość *wdarła się/wdziera się* do zamkniętego, ludzkiego świata<sup>16</sup>. Chrystus nie tylko zadaje pytanie *za kogo Mnie uważają/ uważacie* (por. Mt 16, 13), ale sam daje łaskę *odpowiedzi* i dowody tego, kim rzeczywiście jest (por. Mt 16, 17; J 10, 38; 15, 5). Jego posłanie staje się czytelną obecnością *Królestwa Bożego, Królestwa Ojca* (por. Łk 4, 18–19), którego *bliskość/realność* potwierdzają dokonywane cuda (por. J 5, 21). Tak więc posłanie Chrystusa to Jego słowo i czyn, które nawzajem się przenikają i wyjaśniają w perychoretycznej relacji. Słowo i czyn odsłaniają tajemnicę osoby i jej świadomości. Także słowa/czyny i osoba przez nie odkryta pozostają w perychoretycznej relacji dopełniania/wyjaśniania.

W szczególny sposób można doświadczyć jedyności i niepowtarzalności osoby Jezusa w jego tajemniczym *EGO EIMI – JA JESTEM* (J 8, 24. 28. 58; 13, 19). W tej chrystologicznej autodefinicji ukrywa się i zarazem objawia się

<sup>13</sup> Tenże, *La fede e la teologia ai nostri gironi*, „L'Osservatore Romano”, 1 listopada 1996, s. 11.

<sup>14</sup> H. U. von Balthasar, *Theologik II: Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, s. 20nn.

<sup>15</sup> Zob. *Dominus Iesus*, nr 5nn.

<sup>16</sup> Por. m.in.: H. U. von Balthasar, *Theodramatik III: Die Handlung*, Einsiedeln 1980, s. 404nn.; tenże, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997, s. 51nn.

trynitarna głębia tajemnicy Jezusa. Ta krótka fraza może posłużyć jako klucz, który uchyla rąbka tajemnicy Chrystusa, tajemnicy jego osoby, jego *relacji* do Ojca w Duchu Świętym. Ta ogromna przestrzeń treści, można by powiedzieć *trynitarna przestrzeń*, przybrała w historii wiary bardziej czytelną formę: *Jezus Chrystus to Jednorodzony Syn Boży, współistotny Ojcu, osoba Boska, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek*<sup>17</sup>.

*Ego eimi* Jezusa Chrystusa to ogromne wyzwanie dla każdego, kto zbliża się do tajemnicy jego osoby. Wsłuchując się w nie można odkryć owo tajemnicze *Jestem, który Jestem* Starego Testamentu (Wj 3, 13)<sup>18</sup>. Tak więc ten oto konkretny człowiek (*prawdziwy człowiek*), przez swoją ludzką świadomość odsłania swoją boską świadomość (*prawdziwy Bóg*). Jedyność osoby Jezusa zostaje potwierdzona jedynością jego świadomości oraz jedynością jego słowa i czynu. Także jedyność słowa i czynu odsłania jedyność świadomości. W ten sposób jedyność świadomego słowa, świadomego czynu i jedyność samoświadomości, uwiarygodniają i potwierdzają jedyność osoby Chrystusa<sup>19</sup>. Można również powiedzieć, że to właśnie cała Trójca objawia się człowiekowi w formule *Ja Jestem*. Objawia *ad extra* swoją trynitarną prawdę w miłości, która *ad intra* pozostaje dialogiczną, świadomą miłością Ojca, Syna i Ducha Świętego<sup>20</sup>.

Obok *trynitarnej jedyności* osoby Jezusa Chrystusa należy odkryć jej *trynitarną uniwersalność*. Uniwersalność podmiotu zostaje potwierdzona przez jego jedyność a także jedyność podmiotu uwiarygodnia się poprzez jego uniwersalność. W tej perychoretycznej strukturze jedyności i uniwersalności trzeba podkreślić *teandryczność ontologii* osoby Jezusa Chrystusa. Jako Syn pozostaje w jedynej, ekonomiczno-kenotycznej formie *relatio subsistens* do Ojca. Jako prawdziwy człowiek pozostaje

<sup>17</sup> Por. przede wszystkim orzeczenia Soboru w Chalcedonie (r. 451), DH 301–302, jak również II Soboru w Konstantynopolu (r. 680–681), DH 424. Aby poszerzyć problematykę zobacz wraz z bogatą bibliografią, A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999, ss. 215–387; G. L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Br. 2001<sup>4</sup>, ss. 254–390; Ch. Schönborn, *Dio inviò Suo Figlio. Cristologia*, Milano 2002, ss. 61–135.

<sup>18</sup> Zob. m.in.: A. Feuillet, *Les 'Ego Eimi' christologiques du quatrième évangile. La révélation énigmatique de l'être divin de Jésus dans Jean et dans les Synoptiques*, „Recherches de Science Religieuse” 54 (1966), ss. 5–22; 213–240; A. Amato, *Gesù il Signore*, ss. 470–472; R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg im Br. 1993, s. 360nn.; H. Hübner, *Teologia biblica del Nuovo Testamento I*, Brescia 1997, ss. 216–217.

<sup>19</sup> Por. S. Mycek, *Cristianesimo e missione. Dialogo col pensiero teodrammatico di Hans Urs von Balthasar*, Sandomierz 2003, ss. 227–231.

<sup>20</sup> Na tle dyskusji wokół *trynitarno-chrystologicznej świadomości* pozwalamy sobie odesłać do: S. Mycek, *Cristianesimo e missione*, ss. 75–76.

w jedynej i niepowtarzalnej *relatio* do Ojca i do/w Ducha Świętego. Jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek ustanawia w sobie jedyną i uniwersalną *relatio* każdego człowieka do Boga w Duchu Świętym. Tak więc *trynitarzna ontologia jedynego i uniwersalnego pośrednictwa* Jezusa Chrystusa jest osadzona na *teandrycznej ontologii jego osoby* jako prawdziwego człowieka/jedyność i prawdziwego Boga/uniwersalność. Bóg Ojciec w Boskiej osobie Jezusa Chrystusa, przez jego ludzką naturę, ogarnia w mocy Ducha Świętego, swoją zbawczą wolą każdego człowieka (por. 1 Tym 2, 4). Tylko Jezus Chrystus, jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, w mocy Ducha Świętego jest jedynym i uniwersalnym *Pośrednikiem* między Ojcem a każdym człowiekiem (por. 1 Tym 2, 5–6). Trynitarza osoba Jezusa poprzez ludzką naturę ukonkretnia historycznie jego jedyne i uniwersalne pośrednictwo, natomiast jego trynitarza osoba w boskiej naturze owo ukonkretnienie historyczne otwiera zbawczo w sposób jedyny i uniwersalny na każdego człowieka<sup>21</sup>.

Osoba boska Jezusa Chrystusa w dwóch naturach, boskiej i ludzkiej, stanowi podstawę chrystologicznego i soteriologicznego wymagania Chrystusa, jako jedynego i uniwersalnego Zbawiciela każdego człowieka. Jezus Chrystus jako prawdziwy człowiek przez swoje Wcielenie jednoczy się jakoś z każdym człowiekiem<sup>22</sup>. Wcielenie *rozpoczyna kenotyczną* jedyność i uniwersalność jego osoby w relacji do każdego człowieka (por. Flp 2, 5–11). Jest to możliwe, ponieważ podmiotem tej jedyności i uniwersalności jest *trynitarza* osoba Syna Bożego. Jego jedyność i uniwersalność zostaje *dopełniona* w *trynitrano-soteriologicznym admirabile commercium* tajemnicy paschalnej (por. Ef 1, 1–14; Kol 1, 15–20)<sup>23</sup>.

## *2. 2. Soteriologiczna jedyność/ uniwersalność*

*Ego eimi* Jezusa Chrystusa pozwala poszukującemu człowiekowi odkryć tajemnicę jego trynitarnej osoby, w boskiej i ludzkiej naturze. To właśnie osoba Chrystusa jest jedynym i uniwersalnym Zbawicielem każdego człowieka. W świetle trynitarnej *ego eimi*, które oświecało osobę Chrystusa, należy również pogłębić jego zbawcze, jedyne i uniwersalne pośrednictwo, objawione na krzyżu. Chrystus swoją osobą ogarnia każdego człowieka, jak gdyby w mocy

---

<sup>21</sup> Por.: A. Amato, *L'unicità della mediazione salvifica di Cristo: il dibattito contemporaneo*, w: M. Crociata [red.], *Gesù Cristo*, ss. 35–38; zob. także: A. Grillo, *La categoria di 'mediazione': usi e abusi filosofico-teologici*, w: tamże, ss. 73–105.

<sup>22</sup> Por. m.in.: *Gaudium et spes*, 22. Zob. także niezwykle ciekawą analizę: H. U. Von Balthasar, *Theodramatik II/1: Die Personen des Spiels. Die Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, ss. 361–382; tenże, *Theodramatik II/2: Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1998<sup>2</sup>, ss. 211–238.

<sup>23</sup> Por. także: A. Amato, *Gesù il Signore*, ss. 600–605.

Ducha Świętego *inkardynuje* go do siebie, a przez siebie, do Ojca. Dlatego też mówi: *Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM* (J 8, 28). Pierwsze *poznanie* nastąpiło w momencie Inkarnacji, zjednoczenia boskiej natury z ludzką, przyjęcia ludzkiej natury przez osobę *Logosu*. *Poznanie* to pogłębiało się w kenotycznym posłaniu Chrystusa. Swoje apogeum osiągnęło w męce na krzyżu, dla zbawienia człowieka. Obecnie to *poznanie* realizuje się, w swojej eucharystycznej formie, w sakramencie. Tak więc pojawiają się trzy trynitarnie momenty, w których realizuje się jedyne, uniwersalne, zbawcze pośrednictwo Jezusa Chrystusa<sup>24</sup>.

*Logos* staje się ciałem, Ojciec posyła Syna, który staje się człowiekiem w mocy Ducha Świętego (por. Łk 1, 26–38; J 1, 14). Ten tajemniczy i decydujący moment *zbawczego spotkania* człowieka z Bogiem rzuca wyjątkowe światło na protologiczną tajemnicę istnienia. *Na początku Bóg stworzył, Bóg rzekł – na początku było Słowo, wszystko przez Nie się stało* (por. Rdz 1, 1nn; J 1, 1nn.; także Kol 1, 15nn.). Ojciec stwarza świat, a przede wszystkim człowieka, w Mądrości i Miłości. Tak więc każdy człowiek w swojej *potentia oboedientialis* (poznaje, kocha, sądzi-sumienie), zwłaszcza kiedy *poszukuje*, jest przygotowany na przyjęcie w Miłości jedynego i uniwersalnego Zbawiciela (por. Hbr 11, 6). To zbawcza wola Ojca wyraża się w Miłości jako *pneuma spermatikos*, kóra nosi w sobie paschalne ślady, staje się przewodnikiem prowadzącym do *poznania logos spermatikos* i przyjęcia *Logos sarks* (por. 1 Tym 2, 4–6)<sup>25</sup>.

Centralnym wydarzeniem posłania Jezusa Chrystusa była Jego śmierć na krzyżu, kiedy został *dany* i *wywyższony*, aby wszystkich przyciągnąć do siebie i aby każdy *poznał*, że On Jest (por. J 3, 16; 8, 28). Chodzi o poznanie mocy i mądrości Jego miłości (por. 1 Kor 1, 17–25). Kenotyczne wydarzenie krzyża może być *mierzone* bólem i odrzuceniem, ale może być również mierzone miłością (por. Mt 27, 46; J 3, 16–17; 19, 30)<sup>26</sup>. Miłość cierpiącego Boga-Człowieka staje się jedynym i uniwersalnym punktem odniesienia. Jej intensywność jest nieskończona gdyż kocha/cierpi Bóg dla człowieka. Jej zasięg jest nieskończony, gdyż osadza się w nieskończonej osobie Syna Bożego. Jej otwartość jest nieskończona, ponieważ trynitarna miłość Ojca do każdego człowieka jest nieograniczona. Tak więc kenotyczna miłość Jezusa Chrystusa, to miłość jedyna i uniwersalna, tak jak jedyny i uniwersalny jest jej podmiot. Co więcej, ta jedy-

<sup>24</sup> Zob. także: P. O'Callaghan, *Il cristiano come ipse Christus e l'umanità della grazia*, w: J. M. Galvan, *Cristo nel cammino storico dell'uomo*, Città del Vaticano 2002, ss. 238–254.

<sup>25</sup> Por. P. Coda, *Il logos*, s. 221nn.; 322nn.

<sup>26</sup> Aby pogłębić temat: K. O. Charamsa, *Davvero c'è la sofferenza in Dio? L'insegnamento della Chiesa sull'impassibilità divina: una risposta alle domande e inquietudini teologiche moderne*, Fascicolo monografico „Sacra Doctrina” 1 (2003).

ność i uniwersalność nabiera nowego wymiaru kiedy jest medytowana w swojej trynitarniej głębi. To Syn Boży – jednocząc się przez Miłość – umiera za i dla każdego człowieka w Miłości, i jego ludzka miłość jest przetworzona i niesiona przez boską Miłość do Ojca. Jedyność i uniwersalność zbawczej miłości Chrystusa, w swojej konkretności, przekracza historyczne granice i staje się w swojej głębi wydarzeniem trynitarniej miłości oraz spotkaniem ludzkiej, wolnej miłości z trójjedyną *Agape*<sup>27</sup>.

Chrystologiczna i soteriologiczna jedyność i uniwersalność nabierają swojej ostrości i wymowności poprzez tajemnicę zmartwychwstania. Historyczna konkretność jedyności i uniwersalności osoby i posłania Jezusa Chrystusa zostaje przemieniona w jedyną i uniwersalną konkretność zbawienia i Zbawiciela wszystkich ludzi oraz Pośrednika między każdym człowiekiem i Bogiem (por. J 14, 6; Dz 2, 36; 4, 12). Zmartwychwstały Chrystus jest ponad czasem i przestrzenią, a jednocześnie w eucharystyczny sposób jest obecny w każdym czasie i przestrzeni. Tak jak jego zbawcza miłość przekracza granice czasowe, konkretyzuje się w wydarzeniu krzyża, tak samo jego zbawcza, zmartwychwstała, eucharystyczna obecność jest otwarta na kenotyczną miłość każdego poszukującego człowieka (por. Hbr 11, 6).

Wobec triadycznej jedyności i uniwersalności Zbawiciela, w tajemnicy jego osoby, śmierci, i zmartwychwstania, która mierzona jest miłością, nie można redukować Chrystusa w proste schematy *ekskluzywizmu*, *inkluzywizmu*, *pluralizmu*, gdyż On i jego miłość jest w nich i zarazem ponad nimi. *Ekskluzywizm* jego miłości nie podlega dyskusji, jest jedyny i uniwersalny jak jego boska osoba. *Inkluzywizm* miłości Chrystusa to inkluzywizm otwarty na miłość każdego człowieka, a miłość jest poza jakąkolwiek miarą. Wreszcie *pluralizm* Chrystusa to jedyny i uniwersalny pluralizm Boga-Człowieka, otwarty na każdego kto szuka prawdy – *logosu* i miłości – *pneumy*, i kenotycznie doświadcza w *pneumie* obecności *logosu*.

W katolickiej perspektywie harmonia pluralizmu – wielości jest punktem wyjścia, a nie punktem dojścia. To tajemnica trynitarniej, dialogicznej miłości stanowi początek i cel. Należy również pamiętać o realności zła, które pluralizm ze stworzonej, wolnej wielości zamienia w chaos. Bóg Ojciec w Chrystusie i jego miłości nadaje konkretny kształt krzyża pluralistycznemu chaosowi, przemieniając go w mocy Ducha Świętego w pluralistyczną komunie (por. Gn 1, 1–2, 24; J 1, 1–14; 3, 16–17; Ap 22, 13).

Można stwierdzić, że założenia pluralistycznej teologii jedynie deformują jedyność i uniwersalność *katolickiej* Prawdy. Nie chodzi o gnostyckie wyzwolenie się z ekskluzywizmu, aby osiągnąć prowizoryczną wolność w pluralistycz-

---

<sup>27</sup> Por. także: Jan Paweł II, *Dominum et vivificantem*, Rzym 1986, nr 39–41.



nym relatywizmie, ale przede wszystkim chodzi o ponowne odkrycie jedynej, uniwersalnej, pluralistycznej trynitarności, która wyrusza z protologicznej *wielości*, zbawia ludzki chaos, i prowadzi go do pełnej, eschatologicznej *communio*<sup>28</sup>.

### 3. Chrystologiczno-soteriologiczne otwarcie/zamknięcie

Chrystologiczna jedyność i uniwersalność stanowiła ontologiczną podstawę dla soteriologicznej jedyności i uniwersalności osoby i posłania Jezusa Chrystusa. Posługując się określeniem von Balthasara można stwierdzić, że Chrystus swoją *provokacyjną* nowością ustanowił *nowy rytm istnienia*, którym *zbiera/dzieli* dotychczasowe religijne poszukiwania każdego człowieka<sup>29</sup>. Odkrywając *chrystologiczną prawdę* w biblijnej perspektywie osoby i posłania Jezusa, odsłania się również cały wachlarz *osobowych prawd*. To samo można stwierdzić w odwrotnym kierunku, kiedy redukuje się Chrystusa, redukuje się cały katolicki wymiar prawdy, w którym Bóg i człowiek pozostają we wzajemnym otwarciu. Tak więc tajemnica osoby i posłania Jezusa Chrystusa otwiera tajemnicę Boga Ojca, tajemnicę Ducha Świętego, tajemnicę Maryi, tajemnicę Kościoła, by w końcu otwarte pytanie, jakim jest każdy człowiek, mogło *usłyszeć* trynitarno-chrystologiczną *symfonię Istnienia w Prawdzie i Miłości* (por. J 17, 3)<sup>30</sup>.

#### 3.1. Teocentryczna jedyność/uniwersalność

Jezus Chrystus obdarza prawdziwym poznaniem tajemnicy Boga Ojca. Jego osoba odsłania prawdę o Ojcu. Tak więc z jednej strony następuje otwarcie tajemnicy Boga Ojca, lecz z drugiej strony tajemnica ta staje się hermeneutycznym kluczem, który otwiera i zamyka. Osoba Ojca objawiona przez Chrystusa weryfikuje każdy inny obraz Absolutu obecny w duchowych dziejach człowieka<sup>31</sup>.

*Doświadczenie Ojca* przez Jezusa stanowi krytyczny punkt odniesienia dla każdego innego religijnego doświadczenia człowieka. Chrystus wnosi swoją jedyność i uniwersalność. Jedyność doświadczenia Jezusa ma swoje źródło w jego byciu Synem Bożym, co podkreśla formuła *Ojciec mój/Ojciec wasz* (por. Mt 11, 25–27; 6, 32). Uniwersalność takiego doświadczenia opiera się na *posłuszeństwie w miłości wobec woli Ojca* (por. J 5, 19). Tak więc każdy człowiek może wejść w tę osobową uniwersalność poprzez poznanie *prawdy w miłości* i doświadczyć jej osobowej jedyności (por. J 17, 3).

<sup>28</sup> Por. także: G. Greshake, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000, s. 198nn.

<sup>29</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik II/1*, ss. 361–382; tenże, *Theodramatik III*, ss. 404–413.

<sup>30</sup> Zob. także: H. U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, Poznań 1998, s. 5nn.

<sup>31</sup> Zob. także: F. A. Pastor, *Credo in Deum Patrem*, „Gregorianum” 80 (1999), ss. 469–488.

W doświadczeniu Ojca rysują się trzy elementy, mianowicie jego *personalny, intelektualny i wolitywny* charakter. Bóg jest Ojcem, to znaczy jest osobą, a nie jakimś duchem czy ideą. W określeniu Bóg zamyka się jego transcendentja, natomiast Ojciec odsłania jego osobową bliskość, jego immanencję. Tak więc Bóg Ojciec jako osoba poznaje i kocha, jak również może wchodzić w dialog spotkania. Doświadczenie Ojca to poznanie jego Prawdy – Słowa-*Logosu*, przez które wszystko stworzył i nieustannie podtrzymuje w istnieniu. Doświadczenie Ojca to również doświadczenie jego Miłości i posłuszeństwo w Miłości wobec jego woli, aby poznać prawdę (por. 1 Tym 2, 4).

Każdy człowiek może weryfikować prawdziwość doświadczenia Boga. Doświadczenie to nosi chrystologiczno-pneumatologiczne znamiona *bliskości i oddalenia*, poprzez które Duch prowadzi do Słowa, a Słowo odsłania Ojca. W szczególny sposób powinien weryfikować wiarygodność swojego doświadczenia religijnego każdy chrześcijanin, aby móc odróżnić prawdziwą łaskę wiary od religijnej iluzji<sup>32</sup>. Tak więc Jezus Chrystus, jego jedyność i uniwersalność, *otwiera* jedyną drogę do prawdziwego Ojca, i zarazem *zamyka* każdą inną, wymyśloną przez fantazję człowieka *ścieżkę*, która daje jedynie iluzyjne doświadczenie jakiegoś absolutu, lecz nigdy miłości Ojca.

### *3.2. Pneumatologiczna jedyność/uniwersalność*

Chrystologia *otwiera* pneumatologię, a pneumatologia *wyjaśnia* chrystologię. Jezus Chrystusa obiecuje i posyła Ducha Świętego, a Duch Święty, będąc *darem* Zmartwychwstałego, staje się jego *interpretatorem* i *świadkiem*, który prowadzi do Chrystusa (por. J 15, 26–26; 16, 5–15; 1 Kor 12, 3). Trzeba również odkryć tajemnicę Ducha Świętego w tajemnicy Wcielenia Syna Bożego oraz w tajemnicy jego życia publicznego (por. Łk 1, 26–38; 4, 16–19; Mk 1, 9–10)<sup>33</sup>.

Chrystologiczna i soteriologiczna jedyność i uniwersalność Jezusa Chrystusa wyjaśnia się w pełni w jedyności jego relacji do Ojca w Duchu Świętym. Od momentu wcielenia poprzez śmierć na krzyżu aż do zmartwychwstania można mówić o pewnym osobowym procesie, który kształtował jedyność Jezusa aż do jego uniwersalności. Duch Święty odgrywał w nim istotną rolę, dlatego nie przypadkiem mówi się o jednym, nierozdzielным posłaniu Syna i Ducha Świętego<sup>34</sup>. Tak więc jedyność i uniwersalność osoby i posłania Jezusa Chrystusa nabiera właściwych treści jedynie poprzez jedyność Ducha, a także dzięki Duchowi staje się jedynością uniwersalną.

<sup>32</sup> Por. G. Moiola, *Esperienza cristiana*, w: S. De Fiores, T. Goffi [red.], *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Cinisello Balsamo 1997, ss. 536–542.

<sup>33</sup> Por. także: *Dominus Iesus*, nr 9nn.

<sup>34</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 258–259.

Wiarygodność jedyności i uniwersalności osoby i posłania Jezusa zależy od jego oddania w Duchu Świętym woli Ojca (por. Łk, 4, 16; J 8, 26–29; 14, 9–12). Poprzez Jezusa Chrystusa, jego konkretną jedyność i jego uniwersalność, *agape* Ojca wdziera się w ludzki świat pozbawiony miłości. Poprzez Ducha Świętego jedyność i uniwersalność *agape* Syna i Ojca rozlewa się na wszystkich ludzi, i każdego człowieka prowadzi do trynitarnego źródła (por. 1 Kor 12, 3). Jedyność Ducha Świętego zależy od jedyności Ojca i Syna, tak więc ma ona charakter trynitarno-chrystologiczny, również jego uniwersalność zależy od uniwersalnej miłości/woli Ojca wyrażonej w Synu, czyli ma charakter trynitarno-soteriologiczny. Nie ma więc mowy o jakiejś pluralistycznej separacji *Pneumy* i *Logosu*. Taka separacja niszczy trynitarną komunię i demontuje tajemnicę Trójcy. W ostateczności staje się motywem do pluralistycznego chaosu w człowieku i świecie.

Duch Święty jest Duchem Ojca i Syna. To Duch, który prowadzi do Ojca przez Syna. Wiarygodność jego jedyności i uniwersalności zależy od Ojca i Syna, a znakiem tej wiarygodności jest *pneumatologiczny pluralizm* jako *communio*. *Communio* człowieka z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym, *communio*, do którego każdy człowiek jest powołany w miłości i prawdzie (por. J 17, 3; 1 Tym 2, 4–7). Tak więc Duch, który nosi w sobie znamiona paschy – śmierci i zmartwychwstania Jezusa – jest Duchem, który otwiera drogę do Ojca, i zarazem zamyka wszelkie *pośrednictwa* innych pneumatycznych *inspiratorów*<sup>35</sup>.

### 3.3. Eklezjologiczna jedyność/uniwersalność

Od trynitarniej jedyności i uniwersalności Jezusa Chrystusa przez chrystologiczno-soteriologiczną jedyność i uniwersalność Ducha Świętego dociera się do jedyności i uniwersalności Kościoła. Jedyność i uniwersalność Kościoła zależy od jedyności i uniwersalności Jezusa Chrystusa. To jego osoba i posłanie ustanawiają trwanie jego prawdy i miłości w jego Kościele, a przez Kościół w świecie (por. Mt 28, 16–20; J 20, 22–23; Dz 2, 14–47; 3, 6)<sup>36</sup>. Tak więc jedyność i uniwersalność Kościoła ma charakter trynitarny, chrystologiczno-soteriologiczny, i pneumatologiczny<sup>37</sup>.

Trynitarność jedyności i uniwersalności wyraża się otwartością Kościoła na każdego człowieka i każdą kulturę, która odbija po prostu uniwersalną miłość Ojca daną przez Chrystusa w Duchu Świętym. Jego jedyność w wyjątkowy sposób zasadza się na jedyności obecności Chrystusa i na jedyności obecności Ducha Świętego, które osiągają swój najpełniejszy wyraz w Eucharystii. Uni-

<sup>35</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Theologik III*, s. 395.

<sup>36</sup> Por. J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza*, s. 213nn.

<sup>37</sup> Por. także: *Dominus Iesus*, nr 16nn.

wersalność Kościoła buduje się na soteriologiczno-pneumatologicznej uniwersalności Zmartwychwstałego w Duchu Świętym<sup>38</sup>.

Tak więc, używając określenia von Balthsara, Kościół staje się *trynitarną przestrzenią* w świecie i dla świata<sup>39</sup>, w której każdy człowiek może i powinien odnaleźć *Logos* i *Pneuma*, to znaczy *spotkać się instytucjonalnie i sakramentalnie* w Duchu Świętym Zmartwychwstałego, i z nimi doświadczyć bliskości Ojca, aż do pełnego zjednoczenia w jego domu (por. J 14 2–3). W ten sposób możemy wraz z von Balthasarem mówić o *logice trynitarnej miłości*, która ze swojego trynitarnego źródła rozlewa się w stworzonym świecie, daje się przez osobę Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, oraz promieniuje na cały świat przez Kościół<sup>40</sup>.

### 3.4. Mariologiczne otwarcie/spelnienie

Jedyność i uniwersalność Jezusa Chrystusa ma swoją niepowtarzalną konkretyzację w jedyności i uniwersalności Maryi. Mariologiczna jedyność i uniwersalność ma swoje źródło w jej byciu Matką Boga/Kościół/człowieka i w jej byciu Współodkupicielką<sup>41</sup>.

Przed wszystkim należy przywołać jej *kenotyczno-eucharystyczne istnienie*. Warto zaznaczyć dwa momenty: zwiastowanie i scenę krzyża. Na przestrzeni tych dwóch decydujących *spotkań z Miłością* realizują się *kenotyczna jedyność i uniwersalność* Maryi (jej bycie dla Ojca przez Syna w Duchu Świętym, por. m.in.: Łk 1, 26–38; J 19, 25–27), jak również jej *eucharystyczna jedyność i uniwersalność*, jej bycie dla człowieka (por. m.in.: Łk 1, 39nn; J 2, 5; Dz 1, 14).

Maryja wie, że istnieje i wie dla kogo istnieje. Jej posłuszna wiara w doskonały sposób współpracuje z łaską, która dynamizuje jej miłość. Całkowicie oddaje się posłaniu swojego Syna. W swoim *współ-posłaniu* odnajduje i spełnia samą siebie, chociaż musi *zgubić swoje ja*, aby je odnaleźć na nowo. W tym *trynitarzym rytmie miłości* Maryja staje się doskonałym spełnieniem i wzorem człowieka wierzącego, poszukującego Boga. Można mówić o *maryjnym modelu doświadczenia religijnego* oraz jego *mariologicznej jedyności i uniwersalności*<sup>42</sup>. Maryja jest doskonałym wzorem jedyności i uniwersalności bycia *autentycznym chrześcijaninem* w Kościele, przez Kościół oraz wzorem *chrześci-*

<sup>38</sup> Zob. także wraz z bogatą bibliografią: P. Coda, *Il Logos*, ss. 58–66.

<sup>39</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik II/2*, s. 314nn; zob. również: tenże, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960; *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1960; *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974. Dla pogłębienia tematu pozwalamy sobie odesłać do: S. Mycek, *Cristianesimo*, ss. 176–200.

<sup>40</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Theologik III*, ss. 399–410.

<sup>41</sup> Por. DH, 251; 2083; 3903; LG 56nn.

<sup>42</sup> Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, Rzym 1987, nr 12nn.

jańskiej otwartości na świat<sup>43</sup>. W końcu Maryja jest wzorem i spełnieniem Kościoła oddanego trynitarnemu Bogu, Kościoła otwartego na zagubionego człowieka<sup>44</sup>. Jej jedyność (niepokalana) i uniwersalność (wniebowzięta) potwierdzają, że jedyność i uniwersalność trynitarniej Prawdy i Miłości nie tworzą pluralistycznego chaosu, lecz *pluralistyczno-eucharystyczną komunie*<sup>45</sup>.

## Perspektywy

Trynitarna jedyność i uniwersalność Jezusa Chrystusa wyznacza jedyność i uniwersalność chrześcijaństwa. Z tego daru rodzą się zadania do spełnienia, zwłaszcza wobec współczesnego pluralistycznego relatywizmu, w którym prawda jest ostatnią rzeczą, jakiej się poszukuje. Chrystus powtarza swoje pytanie: *Za kogo ludzie Mnie uważają?*, aby wprost zapytać: *A wy za kogo Mnie uważacie?* Piotr otrzymuje łaskę prawdziwej odpowiedzi: *Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego* (por. Mt 16, 13–20; Mk 8, 27–30; Łk 9, 18–21). Wsłuchując się w postulaty pluralistycznej teologii, zdaje się, że ci, którzy są przy Chrystusie, dają dziś ewangeliczną odpowiedź *ludzi*, że Jezus to *nowy Jan Chrzciciel, Jeremiasz, Eliasz, jakiś prorok*, ale nie jedyny i uniwersalny Zbawiciel człowieka.

Jedyność i niepowtarzalność Jezusa Chrystusa należałoby pogłębić w immanentnej, trynitarniej perspektywie *agape-communio*. W trynitarniej, bardziej precyzyjnie, w chrystologiczno/logos-pneumatologicznej/pneuma perspektywie pozostaje również do odkrycia protologia. Podobne wyzwanie stanowią trynitarna chrystologia, pneumatologia i eklezjologia, po to, aby nie oddzielać od *Logosu* Jezusa Chrystusa, *Pneumy* i Kościoła. W szerszym kontekście wylania się ustalenie właściwej relacji pomiędzy *processio – missio – visio*, tzn. relacji między porządkiem immanentnym, ekonomicznym i eschatologicznym. Należy również dotknąć powszechności religijnego doświadczenia człowieka w jego krytycznym odniesieniu do religijnego doświadczenia Jezusa oraz jego mariologicznej aktualizacji (decyzja wiary wobec prawdy, nawrócenie, świadectwo). Trzeba również podkreślić realną obecność *zła* w historii religijnych poszukiwań (wielość religii, wierzenia, mity, symbole), oraz właściwie nakreślić eschatologiczne dopełnienie człowieka w osobowym spotkaniu z Bogiem Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym (eschatologia indywidualna i ogólna).

<sup>43</sup> Zob. tamże, 25nn.

<sup>44</sup> Por.: A. Amato, *Spirito Santo*, w: S. de Fiores, S. Meo [red.], *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Milano 1986, kol. 1350–1352.

<sup>45</sup> Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, Rzym 2003, nr 53–58; tenże, *Ecclesia in Europa*, Rzym 2003, nr 122–124.

Odkrycie trynitarniej jedyności i uniwersalności Jezusa Chrystusa to odkrycie oryginalności chrześcijaństwa, które jednoczy w sobie wiarę i rozum w harmonijnej syntezie.

## Summary

*The Trinitarian Unity and Universality of Jesus Christ.  
Concerning the Discussion of the Christological Precepts  
of pluralistic Theology of Religion*

The article titled "The Trinitarian unity and universality of Jesus Christ. Concerning the discussion of the Christological precepts of pluralistic theology of religion" shows the christological precepts of pluralistic theology in which Christ, its unity and universality, is critically evaluated. We focus on the theology of P. Knitter and J. Hick in which the most important is pluralism. The time of exclusiveness and inclusiveness is overcome, to build the foundation of peace among the religions. The notion that Christ would be the only Savior of the world is ambiguous and impolite with relation to other religions and beliefs. So the vision of Christ is relative and limited. It is easy to see that the mystery of the Trinity and of Blessed Virgin, the concept of the Church and of sacraments disappears. The testimony of faith and the Christian mission seem to be a threat to peace. So Christianity to be more tolerant in the modern world has to abandon its ideas. I am afraid that the pluralistic propositions are without the Biblical background so it leads to reductions and simplifications. You need to discover the mystery of Christ in a Trinitarian perspective to discover His person. From this Trinitarian nature follows unity and universality of the Holy Spirit, the Church and also, a human being in the world. We find a perfect implementation of communion of unity and universality in Mary. Only a Trinitarian pluralism of love and the truth of Jesus Christ is able to save the pluralistic chaos of the world left without the truth and love.



## NIEPOKALANA OBJAWIA TAJEMNICĘ CZŁOWIEKA

Człowiek jest jedyną istotą w rozpoznanym dotąd kosmosie, która ma wielki przywilej. Mianowicie, posiada świadomość własnego istnienia i sensownego kierowania swoim życiem. Oczywiście, prawdą jest, że życie każdego z nas jest różnie uwarunkowane zewnątrz i wewnątrz. Inna jest często sytuacja ekonomiczno-społeczna, poziom i profil wykształcenia, stan zdrowia, temperament itp. Wspólny jest jednak wszystkim ludziom sam fakt życia. Życie jest tym, czym każdy dysponuje, formuje je, nadaje orientację, bogaci lub zubaża, wykorzystuje lub marnotrawi<sup>1</sup>. Wydaje się, że jednym z wielkich paradoksów jest fakt, że człowiek bardzo szybko poszerza swoją wiedzę o otaczającym go świecie, podczas gdy sam stanowi dla siebie ciągłą zagadkę. U zarania judeochrześcijańskiej cywilizacji, autor psalmu 8 postawił pytanie: „Czym jest człowiek?” Identyczne niemal pytanie, wiele wieków później, postawił św. Augustyn: „Czymże więc jestem, mój Boże? Jaką jestem naturą?” Problem – kim jest człowiek? – staje przed każdą epoką, każdą kolejną generacją ludzką, a także każdym z nas<sup>2</sup>.

To pytanie także, po części, stanowi podstawę niniejszego opracowania *Niepokalana objawia tajemnicę człowieka*. Jakiego człowieka? Co jest tajemnicą człowieka? Nie sposób przytaczać w tym miejscu wszystkich definicji i aspektów, w jakich ujmowano i ujmuje się człowieka. To jedynie zaciemniłoby sprawę. Jeżeli Niepokalana ma objawiać tajemnicę człowieka, to z pewnością człowieka rozumianego jako jedyna istota, która w głębi swego serca może wejść w kontakt z Bogiem, w dialog z Nim, może przyjąć jego Słowo i w swoim życiu wydać zewnętrzne owoce tego najbardziej wewnętrznego spotkania. Jeżeli Maryja cze-

---

<sup>1</sup> S. Kowalczyk, *Kim jest człowiek?*, Wrocław 1992, s. 5.

<sup>2</sup> Tamże, s. 13.



gokolwiek nas uczy i cokolwiek nam objawia, to jest to efekt Jej głębokiego i wewnętrznego spotkania z Bogiem.

Urodziła się w Jerozolimie, parędziesiąt metrów od Świątyni Jerozolimskiej. Do dziś można zwiedzać grotę Jej narodzenia, nad którą wybudowany jest aktualnie kościół pod wezwaniem św. Anny, matki Miriam. *Protoewangelia Jakuba* z II wieku mówi, że jako małe dziecko Maryja została ofiarowana w świątyni w Jerozolimie, gdzie spędziła młodość<sup>3</sup>. Jako czternastoletnia dziewczyna, po śmierci rodziców, udała się do odległego o 130 km Nazaretu i tam zamieszkała u krewnych. To w Nazarecie, miasteczku liczącym do dziś niewiele ponad 20 tys. mieszkańców, miało miejsce niezwykle spotkanie młodzietki z wysłannikiem Boga. Spotkanie, którego błogosławionym owocem był Jezus Chrystus, Bóg z Boga, Światłość ze Światłości, zrodzony a nie stworzony. Przedziwna była historia obecności Maryi przy tak niezwykłym Synu. Patrząc bez kontekstu wiary, można by powiedzieć, iż był to jeden wielki stres, od którego dzisiaj tak bardzo wszyscy uciekamy, a im bardziej uciekamy tym bliżej niego jesteśmy.

Najpierw stres, ponieważ: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?” (Łk 1, 34). Czy nie przemknęła Jej wtedy myśl o możliwym ukamienowaniu, zgodnie z przepisem prawa za występki cudzołóstwa? Potem ogłoszony przez Cezara Augusta spis ludności i w dziewiątym miesiącu ciąży trzeba przejść 138 kilometrów, by dotrzeć do Betlejem (Łk 2, 1–7). Nie było gdzie urodzić dziecka, zamiast kołyski posłużyć musiał bydlęcy żłób. Matczyna radość z narodzin dziecka szybko została przyćmiona kolejnym stresem. Już po ośmiu dniach Symeon prorokuje, że jej duszę przeniknie miecz (Łk 2, 35). Myślę, że nie ma znaczenia czy Łukasz symbolikę miecza zaczerpnął z Ezechiela 14, 17, ani to, że autorzy *Mary in the New Testament* odrzucają interpretację, według której zapowiedzianym przez Symeona mieczem był ból Maryi pod krzyżem Jezusa<sup>4</sup>. Istotnym jest to, że Maryja słowa Symeona usłyszała i, jak każdy, miała prawo się ich przestraszyć, gdyż zapowiadały test, jakiemu poddana będzie jej wiara<sup>5</sup>. Na tym nie koniec. Niedługo potem dociera do Niej wiadomość, że Herod zabija wszystkich pierworodnych (Mt 2, 16–18). Trzeba uciekać do Egiptu, uciekać ze straszną świadomością, że oto z powodu Jej syna, zabito tyle niewinnych dzieci innych matek i odebrano im radość posiadania dziecka. Oczywiście, to Herod wydał rozkaz wymordowania

<sup>3</sup> M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, *Ewangelie apokryficzne*, Lublin 1986, ss. 189–190.

<sup>4</sup> R. E. Brown, *Mary in the Gospel of Luke and the Acts of the Apostles*, w: *Mary in the New Testament*, Philadelphia 1978, s. 156.

<sup>5</sup> W. Życiński, *Jedność w wielości perspektywy mariologii ekumenicznej*, Kraków 1992, s. 103.

rówieśników Jezusa. Jezus nie zabija nikogo, zabija Herod, niemniej możemy sobie łatwo wyobrazić zrozwężoną matkę, która po stracie dziecka, oskarża nie tylko Heroda, lecz także... Jezusa, syna Maryi: „Po co się urodziłeś, dlaczego prowokowałeś zbrodniarza, po co z nim przyszedłeś do naszego miasta”?<sup>6</sup>

Do Egiptu trzeba było przemierzyć około pięćset kilometrów, by po kilku latach, około 4 roku, gdy umarł Herod Wielki, powrócić do ojczyzny. Czy od tej pory wszystko układało się już pomyślnie, a wizerunek Maryi przypominał ten, jaki znamy z niejednego obrazu, gdzie z berłem i koroną na głowie tryumfuje nad niebem i ziemią? Wiemy, że nie. W wieku dwunastu lat, Syn gubi się Jej podczas dorocznej pielgrzymki do Jerozolimy i znowu kolejny stres (Łk 2, 41–50). Gdy zostaje odnaleziony, zamiast grzecznie przeprosić rodziców za to, na co ich naraził, pyta dlaczego Go szukali i dziwi się, że nie wiedzieli, iż On powinien być właśnie w świątyni. Na weselu w Kanie (J 2, 1–12), poproszony przez matkę o pomoc, pyta Jej: „Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto”? I znowu, mniej istotne jest czy interpretujemy ten fragment w duchu „starej teologii”, jako tekst przemawiający za doktryną o pośrednictwie, czy też, zgodnie ze współczesnymi koncepcjami, jako tekst podkreślający wiarę Maryi<sup>7</sup>, czy też jak J. McHugh, widzimy w tym dialogu naruszenie pierwotnej kompozycji tekstu i brak słownictwa typowego dla Jana<sup>8</sup>. Ważne jest, że przeciętny czytelnik Biblii czuje niesmak tej wypowiedzi i pewnie żadna matka nie chciałaby, żeby syn na jej prośbę odpowiedział: „Kobieto, dajże spokój, przecież to nie moja sprawa, nie chcę się wtrącać”. Niejednej współczesnej matce zrobiłoby się przykro w jeszcze jednej sytuacji, która w Ewangelii Marka zatytułowana jest *Prawdziwi krewni Jezusa* (Mk 3, 31–35). Co mogła czuć Maryja, gdy ktoś z tłumu poinformował Jezusa, że przyszła z Jego braćmi i pyta o Niego, na co On odpowiada pytaniem: „Któż jest moją matką i którzy są braćmi?”. Wreszcie ostatni etap. Pokazowy proces, wyrok, droga krzyżowa, spotkanie spojrzeń i zapis ewangelisty Jana: „A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego...” (J 19, 25). Kto był na filmie Mela Gibsona pt. *Pasja* lub przynajmniej brał udział w pogrzebie, gdzie nad trumną dziecka stoją rodzice, łatwo wczuje się w sytuację Maryi, na której oczach zabili Jej syna. Ona stała obok i nie mogła nawet zapłakać, bo groziła za to przewidziana prawem kara. Prawo zezwalało świadczyć współczucie względem ludzi oskarżonych, ale za-

---

<sup>6</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 313.

<sup>7</sup> W. Życiński, *Jedność w wielości perspektywy mariologii ekumenicznej*, s. 108.

<sup>8</sup> J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, Garden City 1975, ss. 462–466; por.: W. Życiński, *Jedność w wielości perspektywy mariologii ekumenicznej*, s. 108.

braniało tego w stosunku do skazańców. Zakaz zawożenia nad losem skazańca był w Palestynie ściśle przestrzegany".

Można postawić pytanie czy ta Matka była szczęśliwsza od wielu współczesnych matek, matek zdrowych, a co najważniejsze żyjących dzieci? Która z dzisiejszych młodych dziewcząt zdecydowana jest na takie macierzyństwo? Macierzyństwo bólu, cierpienia, ucieczki przed czymś lub przed kimś? A przecież była Matką Boga. Jest to chyba jakiś powód do chluby. Myślę, że brakuje nam takiego właśnie spojrzenia na postać Maryi. Spojrzenia pełnego realizmu, spojrzenia takiego bardzo ludzkiego, zwyczajnego. Zbyt łatwo chcemy kojarzyć Matkę Pana z Jej cudownymi wizerunkami i objawieniami w różnych miejscach świata, czynimy z Niej nierzadko jakieś cudowne zjawisko z pogranicza fantastyki i baśni. Brakuje natomiast spojrzenia przez pryzmat Jej codzienności, Jej problemów, które pokonywała dając świadectwo wiary, nadziei i miłości. Maryja w niepewności szukała zrozumienia. W Józefie, nietypowym mężu, szukała oparcia. W Jezusie, niezwykłym Synu, odkrywała Boga.

Jeżeli chcemy dzisiaj mówić o tym, że Niepokalana objawia tajemnicę człowieka, to, po pierwsze, trzeba uznać, że to objawienie nie jest do końca pełne, ponieważ każdy człowiek sam dla siebie jest tajemnicą, a cechą tajemnicy jest to, że nie jest do końca poznawalna. Tajemnica, okalająca ludzką osobowość, jej naturę, genezę oraz sens nie usprawiedliwia, oczywiście, postaw agnostycyzmu czy relatywizmu. Słusznie stwierdził Alexis Carrel, że człowiek jest „istotą nieznaną”. Dotyczy to nie tylko płaszczyzny materialno-biologicznej ludzkiej natury, lecz także i przede wszystkim jego życia psychiczno-duchowego. Człowiek jest częstką kosmosu, ale równocześnie odstaje od niego i, jak pisał św. Augustyn, „człowiek istnieje jak drzewa i kamienie, żyje jak rośliny, czuje jak zwierzęta, myśli jak aniołowie”<sup>9</sup>. Maryja, objawiając tajemnicę człowieka, pokazała samą i całą sobą, że tajemnicą człowieka jest immanentne, w głębi swojego *itinerarium*, doświadczenie Boga, odpowiedzenie życiowymi wyborami na Jego głos. Maryja uświadamia nam, że jest rzeczą normalną lęk, strach, niepokój, nawet jakaś forma wątpliwości, niepewność jutra.

To wszystko wpisane jest w tajemnicę człowieka, także tego, który bezgranicznie powierzył się Bogu. Na wypowiedzeniu przez Nią *fiat* problemy nie skończyły się, ale dopiero zaczęły. Owszem, *fiat* dało początek wniebowzięciu, ale pomiędzy jednym a drugim wydarzeniem zawarła się cała tajemnica pielgrzymki wiary, która poddana była wielu próbom.

<sup>9</sup> T. Olszański, *W światłach Męki Pańskiej*, Kraków 1989, s. 278, por.: J. Bishop, *Dzień w którym umarł Chrystus*, Warszawa 1961, oraz: E. Dąbrowski, *Proces Chrystusa w świetle historyczno-krytycznym*, Poznań-Warszawa-Lublin 1965.

<sup>10</sup> Por. S. Kowalczyk, *Kim jest człowiek?*, s. 14.

## *Niepokalana objawia tajemnicę człowieka*

Po drugie, twierdząc że Niepokalana objawia tajemnicę człowieka, wypada dostrzec, że ta tajemnica zawarta jest w prawdziwej obecności. Obecności, która jest warunkiem wszelkiego dialogu, także ekumenicznego oraz każdej relacji: międzyludzkiej i bosko-ludzkiej. Prawdziwa obecność, której uczy nas Niepokalana, to obecność nie w momentach tryumfu, glorii, śpiewów *hosanna*. Nikt nie napisał, że wtedy Maryja była przy Jezusie. Nie ma jej przy rozmnożeniu chleba dla pięciu tysięcy, nie ma Jej przy uroczystym wjeździe do Jerozolimy w dniu nazywanym przez nas Niedzielą Palmową. Nie ma Jej w Wieczerniku podczas ustanowienia Eucharystii. Jest za to świadkiem ostatniej drogi na Golgotę i jest pierwszą, która dotknęła zwłok Syna.

Prawdziwa obecność, poprzez którą Niepokalana objawia tajemnicę człowieka, to obecność w chwilach trudnych i bolesnych. Bardzo łatwo jest być obecnym przy pięknej, mądrej i zdrowej żonie. Trudniej przy tej, która być może nazajutrz po ślubie ulegnie wypadkowi i spędzi resztę życia na wózku. Bardzo łatwo jest być obecną przy mężu, który doskonale zabezpiecza finansowo całą rodzinę i jest dla niej dobry. Trudniej być z człowiekiem, który okazał się mało zaradny, nieudolny, a może rozpił się i trwoni dorobek całej rodziny. Bardzo łatwo jest być obecnym przy rodzicach, którzy sponsorują nasze życie i cieszą się dobrym zdrowiem. Trudniej być z chorymi rodzicami, którzy ze względu na wiek, brak pamięci albo psychiczne zmiany bywają niezdolni i wyprowadzają nas z równowagi. Łatwo jest być matką dziecka, które na wywiadówkach jest zawsze chwalone, otrzymuje świadectwa z paskiem i nagrody. Znacznie trudniej być rodzicem dziecka, które słabo się uczy, a jego zachowanie mimo naszego wysiłku jest takie, że aż boimy się iść na kolejne zebranie do szkoły. Podobnych przykładów można by podać wiele, także z kapłańskiego czy zakonnego życia.

Prawdziwa obecność, to obecność także, a może przede wszystkim, w takich sytuacjach. Sytuacjach, które okazały się nie po naszej myśli, których nie przewidzieliśmy, których nie chcieliśmy, a jednak one stały się faktem. Źródłem takiej obecności jest miłość. A miłość to umiejętność patrzenia w tym samym kierunku razem z osobą kochaną. Osoby, które obdarowują się miłością, w pewnym momencie muszą odwrócić swój wzrok od siebie, by popatrzeć w jednym kierunku, który stanowi ich wspólny cel, bo miłość to patrzeć w jednym kierunku. Niepokalana umiała popatrzeć w tym samym kierunku co Jezus, w kierunku człowieka, którego Jej Syn przyszedł odkupić.

Moment, w którym teraz się znajdujemy, to jakiś punkt między naszym *fiat* a zmartwychwstaniem. Trudno powiedzieć, czego jesteśmy bliżej. Niemniej, potrzebne jest kontemplowanie tajemnicy Niepokalanej, bo w niej skupia się tajemnica każdego z nas. Tajemnica ucznia Chrystusa, który nie do końca wszystko rozumie, który się lęka i boi, który przeżywa zwątpienie, ale jednocześnie chce wytrwać do końca, chce by finał jego pielgrzymki wiary był w ramionach Ojca Niebieskiego, u boku którego wyróżnione miejsce zajmuje Niepokalana.

## Summary

### *Immaculate reveals a Mystery of Humanity*

This article is an attempt to present Mary concerning her daily life. The Immaculate is to reveal the mystery of man, who we understand as a unique human being, who in the depths of their heart can encounter God, to dialog with Him and receive His Word and to bear the fruits of this most intimate relationship. If Mary teaches and reveals anything to us it is the effect of Her deep and intimate encounter with God. I think that we need a Mary who is full of realism. Too often we associate Mary with Her pictures, statues and revelations in different parts of the world as though she would be a character from a fairytale. But there is a lack in the vision Mary as a women who struggled with daily problems and which She overcame giving a testimony of faith, hope and love. In the times of uncertainty Mary looked for support in Joseph, an atypical husband, and revealed God in Jesus, an unusual Son.

## ANTROPOLOGICZNY WYMIAR NIEPOKALANEGO POCZĘCIA W UJĘCIU ŚWIĘTEGO MAKSYMILIANA KOLBEGO

Tajemnica Niepokalanego Poczęcia stanowi dla o. Maksymiliana Kolbego źródło jego rozważań antropologicznych<sup>1</sup>. Maryja nie była nigdy dotknięta przez

---

<sup>1</sup> Por. E. Piacentini, *Dottrina mariologica del P. Massimiliano Kolbe. Ricostruzione e valutazione critico-comparativa con la mariologia prima e dopo il Vaticano II*, Roma 1971; A. Pompei, *Il cristianesimo mariano del B. Massimiliano Kolbe*, w: „Miles Immaculatae” 3–4 (1972), ss. 208–232 (dalej = MI); E. Piacentini, *Rapporto Spirito Santo – Maria e loro ruolo nella comunicazione della grazia secondo il Beato Massimiliano Kolbe*, w: MI 2–4 (1975), ss. 265–304; G. M. Rochini, *Lo Spirito Santo e l’Immacolata negli scritti del b. Massimiliano Kolbe*, w: MI 1–2 (1976), ss. 115–127; H. M. Manteau-Bonamy, *L’unione intima dell’Immacolata e dello Spirito Santo principio della teologia pastorale mariana sia nel Concilio come del Beato Massimiliano Kolbe*, w: MI 3–4 (1977), ss. 293–302; G. M. Święcicki, *Prospettive mariologiche del Beato Massimiliano Kolbe*, w: MI 3–4 (1979), ss. 315–327; M. D. Philippe, *Il mistero dello Spirito Santo e di Maria secondo il Padre Kolbe*, w: MI 1–3 (1982), ss. 37–59; P. D. Fehlner, *Consacrazione totale, battesimo e ideale francescano*, w: MI 1–3 (1982), ss. 60–92; J. Mc Curry, *Massimiliano Kolbe e la tradizione mariano-francescana*, w: MI 4 (1983), ss. 292–304; P. D. Fehlner, *Una tesi di S. Massimiliano su S. Francesco e l’Immacolata alla luce della ricerca recente*, w: MI 1–2 (1984), ss. 165–183; P. D. Fehlner, *Niepokalanów in the Counsels of the Immaculate*, w: MI 1–4 (1985), ss. 309–352; E. M. Piacentini, *Maria nel pensiero di s. Massimiliano Kolbe*, Niepokalanów 1982; F. S. Pancheri-F. Ossanna-B. Casali, *Padre Kolbe*, Ancona 1984; P. Beaini, *Le Mystère de l’Immaculée Conception dans les écrits du Père Maximilien M. Kolbe*, Rome 1988; G. Simbula, *La Milizia dell’Immacolata. Natura, teologia, spiritualità*, Roma 1991; Sławomir Gajda [red.], *Polscy biskupi o św. Maksymilianie*, Niepokalanów 1995; S. Wyszynski, *Nie goście ducha ojca Maksymiliana*, Niepokalanów 1996; A. Skwarczyński, *Duch Święty w ujęciu Sergiusza Bulgakowa i św. Maksymiliana Kolbego*, Niepokalanów 1995; P. D. Fehlner, *The Immaculate Conception: Outer Limits of Love*, w: MI 2–4 (1989), ss. 537–547; G. Simbula, *La consacrazione all’Immacolata in P. Kolbe: richiamo agli impegni battesimali e ai consigli evangelici*, w: MI 4 (1990), ss. 365–402; G. Simbula, *La Milizia dell’Immacolata nella visione cristiana e francescana della vita*,

zło, nie była skażona Jej ludzka natura; reprezentuje autentyczne człowieczeństwo. Jako doskonały obraz osoby wolnej, pięknej, Służebnicy, Królowej, Matki, Świętej zachęca każdego człowieka do realizacji świętości.

## 1. Niepokalana – doskonały obraz osoby

Ojciec Maksymilian chętnie powracał do opisu stworzenia pierwszego człowieka, podobnego Bogu, *świętego i niepokalanego przed Jego obliczem* (por. Ef 1, 4). Myślał zapewne o odbłasku Bóstwa w zwierciadle Maryi, w którym znajdowało swe oblicze i *odbicie własnej istoty* (Hbr 1, 3). Mówiąc o tym, chce – mocując się ze słowem i szukając analogii biblijnych, a także czerpiąc z dorobku

---

w: MI 2–3 (1990), ss. 208–233; G. Simbula, *L'apostolato nei cristiani e nei francescani alla luce dell'impegno Apostolico di S. Massimiliano Kolbe*, w: MI 1–2 (1991), ss. 80–111; C. T. Niezgoda, *L'eredità Mariana di San Massimiliano Kolbe nella Ricezione dei Francescani Polacchi*, w: MI 1–2 (1991), ss. 112–121; M. Wszolek, *Le intuizioni dottrinali e l'impegno pastorale mariani di S. Massimiliano Kolbe sullo sfondo dell'ampia esperienza mariana e dei molteplici contenuti mariologici della tradizione francescana*, w: MI 2 (1992), ss. 265–286; J. Domański, *Zarys myśli maryjnej św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 1993; L. Iammarone, *Il primato di Cristo e l'Immacolata Concezione di Maria in Scoto e in P. Kolbe*, in: MI 1 (1995), ss. 57–92; G. Simbula, *La dimensione trinitaria della spiritualità kolbiana*, w: MI 2 (1996), ss. 596–631. F.S. Pancheri [red.], *La mariologia di s. Massimiliano M. Kolbe*, (Atti del Congresso Internazionale, Roma, 8–12 ottobre 1984), Roma 1985. Podaję niektóre artykuły zamieszczone w aktach tego kongresu: J. Domański, *La genesi di S. Massimiliano Kolbe*, w: F. S. Pancheri [red.], *La mariologia di S. Massimiliano Kolbe*, Roma 1985, ss. 238–272; L. Iammarone, *La tradizione*, w: tamże, ss. 273–323; P. D. Fehlner, *The Immaculate and the Mystery of the Trinity in the thought of St. Maximilian Kolbe*, w: tamże, ss. 382–416; F. S. Pancheri, *L'Immacolata centro della mariologia kolbiana*, w: tamże, ss. 417–476; S. De Fiores, *La consacrazione all'Immacolata. Approccio ermeneutico*, w: tamże, ss. 477–507; H. M. Mantenau-Bonamy, *Saint Maximilien Marie Kolbe et la médiation de l'Immaculée*, w: tamże, ss. 508–530; D. Bertetto, *La maternità spirituale di Maria negli Scritti di Kolbe e negli Atti del Vaticano II*, w: tamże, ss. 531–563; A. Pompei, *Il pensiero di P. Kolbe e la mariologia attuale*, w: tamże, ss. 576–611; P. Warchol, *L'influsso del Mistero dell'Immacolata Concezione sulla vita e la dottrina di San Massimiliano Kolbe* [la tesi di licenza], Roma 1997. Materiały Kongresu *Padre Kolbe e la Nuova Evangelizzazione*, który odbył się w dniach od 19 do 25 września 1994 r. w Niepokalanowie, zostały zebrane w jeden tom. Z mariologii należy wskazać: C. Niezgoda, *L'Immacolata: punto focale della teologia, della spiritualità, dell'apostolato di Padre Kolbe*, w: E. Galignano [red.], *San Massimiliano Kolbe e la Nuova Evangelizzazione*, Roma 1999, ss. 321–332; S. C. Napiórkowski, *L'esperienza*, w: tamże, ss. 333–347; A. Skwarczyński, *Lo Spirito Santo e Maria nel pensiero di Sergiusz Bulgakow e di San Massimiliano Kolbe*, w: tamże, *San Massimiliano Kolbe e la Nuova Evangelizzazione*, ss. 349–383; A. Życiński, *Maria un dono per l'unità della Chiesa. Uno studio di mariologia ecumenica*, w: tamże, *San Massimiliano Kolbe e la Nuova Evangelizzazione*, ss. 385–406; S. De Fiores, *Come presentare oggi la spiritualità di s. Massimiliano Kolbe*, w: tamże, ss. 407–427.

świętych – przekazać wizję Maryi jako doskonałego obrazu osoby. Nazywa Ją stworzeniem Bożym, własnością Boga, podobieństwem Bożym, obrazem Bożym, dzieckiem Bożym i to najdoskonalszym z istot czysto ludzkich<sup>2</sup>.

Nawiązując do analogii stopni bytu św. Bonawentury, które są skutkiem powszechnego ładu panującego w świecie oraz zależą od stopnia zbliżania bytów stworzonych do Boga, mówi o Maryi jako o *obrazie Bożym*<sup>3</sup>, to znaczy, że odbija Ona całkowicie Tego, Którego reprezentuje. Gdy nazywa Ją *podobieństwem Bożym*<sup>4</sup>, mówi o najwyższym stopniu reprezentacji, czyli upodobnienia do Boga, co jest skutkiem daru łaski i chwały, pozwalającym przekraczać stopnie: cienia, śladu i obrazu. Podobnie jak u św. Bonawentury, to podobieństwo ma charakter nadprzyrodzony. Dzięki niemu obraz Maryi można nazwać obrazem uwielbienia, ponieważ podstawą Jej bytu jest chwała (*gloria*), zaś trzy dary (*dores*) Boże: dążenie, widzenie i miłość (*tentio, visio, dilectio*) są jego konstytutywnymi czynnikami. Przez chwałę dusza uczestniczy w naturze Boga, przez dar dążenia – we wszechmocy Boga Ojca, przez dar widzenia – w mądrości Słowa, a przez dar miłości – w dobroci Ducha Świętego<sup>5</sup>. Wskazuje to na największe podobieństwo, gdyż w Trójcy odnowionego obrazu oraz obrazu chwały tkwi największa i najzaczniejsza doskonałość, jaką stworzenie może być obdarowane. To jest po prostu świętość<sup>6</sup>.

Maryja będąc – według o. Kolbego – *szczytem stworzenia*, ukazuje najpełniejszą realizację człowieka jako prototypu nowego stworzenia. Wszakże *nie jest jakimś opowiadaniem czy legendą, lecz żyjącą istotą, która kocha każdego z nas*. Potrzebujemy Jej jako koniecznego wzoru postępowania, jak i z powodu macierzyńskiej funkcji Pośredniczki w historii zbawienia. *Ona jest wiernym obrazem doskonałości i świętości Boga*<sup>7</sup>, dlatego objawia piękno świata i promieniuje chwałą Pana.

---

<sup>2</sup> Kim Ona, w: *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego (=Pisma)*, Niepokalanów 1970, t. 7, s. 433.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Por. *Brev. 7, 7: V, 289 b: (...) in praemium datur ei deiformis gloriae, per quam Deo effectus conformis, et ratione ipsum videat clare et voluntate diligat plene et memoria retineat in aeternum*. Por. S. Stój, *Relacja świata do Boga według Bonawentury*, Niepokalanów 1997, ss. 92–94.

<sup>6</sup> Por. *I Sent. d. 2, q. 4: I 58a: (...) creatura habet in Se primam perfectionem et summam: primam, quia trinitatem vestigii contingit reperire in qualibet creatura, quantumcumque parva, quantumcumque minima; summam, quia secundum trinitatem imaginis reformatam et dei formatam attenditur summa et nobilissima perfectio creaturae, scilicet beatitudo*.

<sup>7</sup> *Pośród swych dzieci, Pisma*, t. 7, s. 436.



## 2. Niepokalana – cała czysta

Poszukując źródła czystości, o. Maksymilian sięgnął do biblijnego raju i zobaczył w pierwszej parze ludzkiej absolutnie czyste oddanie się Bogu i sobie, bez pychy i pożałliwości. Poprzez nieposłuszeństwo został zburzony idealny porządek płci, co spowodowało zamęt w stworzeniu: *Ushyszawszy od kusiciela obietnicę: 'Będziecie jak bogowie' (Rdz 3, 15), dali się zwieść, zgrzeszyli nieposłuszeństwem i sprowadzili nieszczęście na ziemię (...)\**. Pycha wkradła się wówczas w pożądanie. Czysty wzrok duszy został zaciemniony, a radość współtworzenia, strzeżenia i rozwijania stworzonego przybrała zdegenerowaną formę pragnienia rzeczy.

Odnowienie człowieka i świata potrzebowało odrośli łaski, na której – jak podaje Izajasz – mógł się rozwinąć kwiat Jessego (11, 1). Jest nim Maryja ze swoim przywilejem Niepokalanego Poczęcia. Maksymilian widzi w nim klucz do zrozumienia tajemnicy godności i wielkości człowieka, powoli odśłanianej w Starym Testamencie. Chodzi o miłość Boga do każdego człowieka i o zapowiedź zbawienia. Wprawdzie prorocy nazywali naród wybrany oblubienicą Boga, ale wiarołomną. Ta cudzołożna małżonka – czytamy u Ozeasa – zostanie w czasach ostatecznych przyjęta przez Boga, który uczyni ją czystą Oblubienicą (por. Oz 2). Tej przemiany dokona oczywiście Bóg, wybierając Maryję na Matkę swego Syna i wszystkich ludzi. Ona swoje uświęcone macierzyństwo zrealizuje w czystej płodności dziewiczej. Od tej pory Niepokalana jawić się będzie jako niedościgły wzór łączności woli człowieka z wolą Boga i stanowić przykład całkowitego oddania się Mu we wszystkim.

Święty powołuje się również na Ojców Kościoła, by akcentować Jej czystość i podkreślić dar Maryi pochodzący od Boga<sup>9</sup>. Omawiając niepokalaność i czystość Maryi odwołuje się do Dunsza Szkota. Z jego *Pism i Konferencji* wynika, że Syn Boży narodził się z Maryi Panny jako wzoru kobiety, co tym samym rzuca światło na kobiecość oraz jej rolę w historii zbawienia. Medytując godność i powołanie kobiety, nie odnosi ojcostwa Boga tylko do Syna w jego wiecznej tajemnicy, lecz także do wcielenia, jakie dokonało się w łonie kobiety. Stąd dziewictwo i czystość Maryi to nie tylko cel sam w sobie, lecz macierzyń-

<sup>8</sup> M. Kolbe, *Ta sama historia*, „Rycerz Niepokalanej” 4 (1925), ss.1–3.

<sup>9</sup> O cześć Niepokalanego Poczęcia, *Pisma*, t. 6, s. 328: Czyż Ojcowie Kościoła nie dosyć jasno głoszą swą wiarę w Niepokalane Maryi Poczęcie twierdząc, że Ona najczystsza pod każdym względem i całkowicie niepokalana najczystsza, zawsze czysta, że grzech nigdy w Niej nie panował, że Ona więcej niż święta, więcej niż niewinna pod każdym względem? Święta, czysta, bez zmazy, świętsza niż święci, czystsza niż niebieskie duchy, sama święta, sama niewinna, sama niepokalana, sama ze wszech miar Niepokalana i sama ze wszech miar błogosławiona?

stwo, w którym Jej miłość osiąga *apogeum*. Dar ten, naznaczony łaską ustrzeżenia od grzechu pierworodnego, potwierdza Niepokalaną słowami: *Oto ja Służebnica Pańska* (Łk 1, 38). To *fiat* było wyborem Boga, by Jemu jako Umiłowanemu odpowiedzieć miłością na Miłość, czystością na Czystość. Dziewictwo zatem jest włączone w służbę Jej macierzyństwu wobec Syna Bożego i Ciała Mistycznego.

To myślenie wprowadza w istotę dogmatu o dziewictwie i ukazuje powagę nadprzyrodzonego porządku, który może zostać zburzony przez ludzkie nieposłuszeństwo. Tajemnica Niepokalanego Poczęcia, wyrażona w dziewictwie i w czystości, skupia uwagę na pierwszeństwie wspanialszej miłości, bowiem oddać się na służbę Jezusowi oznacza kochać miłością szlachetniejszą i wyzwoloną. Z przemyśleń Świętego wynika, że przeczysta Dziewica była jedyną, która została zachowana od grzechu pierworodnego. *Maryja nie jest po prostu jak Ewa przed grzechem, lecz będąc Matką innych, została ubogacona pełnią nieporównywalnej łaski, a poczęcie Niepokalanej było początkiem wielkiego, nieustannego wzrastania jej życia nadprzyrodzonego*<sup>10</sup>. Jak żadna kobieta reprezentuje kobiecą naturę w swojej pierwotnej czystości. Każda ma coś z dziedzictwa Ewy i musi odnaleźć drogę od niej do Maryi. W Niepokalanej, napelnionej Duchem Świętym Dziewicy, świątyni, którą Bóg ubogacił wszystkimi darami, by w Niej zamieszkać, stworzył czysty wzór kobiety. Tą drogą postępuje Kościół. Podobnie jak Maryja, przeżywa swoje dziedzictwo, strzegąc *integralnej i czystej wiary danej Oblubieńcowi i naśladując Matkę swego Pana, z cnotą Ducha Świętego, zachowuje dziewiczo integralną wiarę, pewną nadzieję, szczerą miłość*<sup>11</sup>.

O. Kolbe w kwestii czystości, nieskazitelności i dziewictwa nie ogranicza się tylko do rozważania dogmatu Niepokalanego Poczęcia. Jest on dla niego punktem wyjścia do przemyśleń duchowych, duszpasterskich i pedagogicznych tego misterium maryjnego. Koncentrując myśl na osobie Maryi, chce wyjaśnić naturalne i nadprzyrodzone powołanie człowieka. Ujrzał w Niej prawy etycznie obraz ostatecznego celu człowieka, znalazł pomoc pedagogiczną do tego, by ten cel osiągnąć. Stworzył Rycerstwo Niepokalanej. Jan Paweł II w odniesieniu do tego napisał tak: *Maryja Niepokalana, największa i najdoskonalsza osoba ludzka, odtwarza w doskonały sposób obraz Boga, przez co jest zdolna kochać Go w nieporównywalny sposób jako niepokalana, bez żadnych odchyień czy osłabień. Sam program Rycerstwa Niepokalanej ma na celu pomóc człowiekowi w odnajdywaniu jego powołania*<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w bazylice Matki Boskiej Większej, 8 grudnia 1982 r.*

<sup>11</sup> LG, nr 64.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w bazylice Matki Boskiej Większej, 8 grudnia 1982 r.*

### 3. Niepokalana – wolna w posłuszeństwie

O. Maksymilian, ukazując osobę Maryi jako najdoskonalszy wzór dla człowieka, podkreśla jej służebną rolę w czynieniu woli Pana w pełni wolności. Z jego *Pism* i *Konferencji* można odczytać, że rozstrzygającymi i potwierdzającymi tę służebność kryteriami są: posłuszeństwo, pokora i miłość. Cnoty te wzajemnie się uzupełniają. Maryja jest osobą, która zrzekła się prawa decydowania o sobie i pozwoliła kierować się Bogu. Uczyniła to w wolności, ale do tego stopnia uległe, że działaniu Boga zostawiała swobodę kierowania swoim działaniem. Wyrażając to plastycznie – stała się narzędziem w ręku inteligentnej Istoty, która się nim posługuje dla swoich własnych celów, o czym pisze następująco:

*Pan Bóg w swych dziełach chce używać zawsze narzędzi, a narzędzia znów narzędzi, ale wszystkie tworzą ścisłą, piękną, harmonijną całość. My jesteśmy tymi narzędziami Niepokalanej. Dał nam Bóg wolną wolę, ale chce, aby te narzędzia dobrowolnie mu służyły, aby wolę swoją zgadzały z Jej wolą, tak jak Matka Najświętsza powiedziała. Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według Słowa Twego.*

*Módlmy się wiele, żebyśmy zrozumieli coraz bardziej to, co Niepokalana powiedziała w czasie Zwiastowania: Oto Ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego. Jak Pan Bóg chce, tak niech się stanie. W tym się streszcza cała szczęśliwość i zadanie na tym świecie. Pan Bóg nas stworzył po to, żebyśmy byli jego narzędziami, dlatego pociąga miłością ku sobie, podpira nagrodą i karą. Chcąc dusze udoskonalić i upodobnić do siebie, obdarza je łaskami. Ale dusza musi współdziałać z łaską, dusza musi pozwolić się prowadzić. Prośmy Matkę Najświętszą, by nas pouczyła, jak to dusza ma być służebnicą Pańską<sup>13</sup>.*

H. M. Montenau-Bonamy uważa, że Maryja poślubia wolę Pana w tajemnicy zwiastowania: *Ona już jest „z Panem” – jak mówi anioł. Teraz należy do Pana wypełnienie w Niej tego, co On pragnie. Wyczuwa się, że Duch Święty, który zstępuje na Nią podczas wcielenia Syna Bożego, mieszkał już w głębi Jej duszy<sup>14</sup>.*

Z wiarą, w posłuszeństwie i miłości wypełnia wolę Pana. Dlatego Bóg rzekł: *Fiat* (Rdz 1, 36), i dokonało się stworzenie. Jedno z Jego stworzeń – Maryja – powiedziała: *fiat* i Bóg uobecnił się w Niej. Także stworzenia wypowiadają *fiat* i dostosowują własną wolę do woli Niepokalanej. Akcja i reakcja miłości<sup>15</sup>. Taka jest reakcja Maryi na działanie Boga. W Jej *fiat* podczas zwiastowania

<sup>13</sup> Konferencje, n. 152, s. 245.

<sup>14</sup> H. M. Montenau-Bonamy, *La dottrina mariana di P. Kolbe. Lo Spirito Santo e l'Immacolata*, Roma 1977, s. 59.

<sup>15</sup> *Niech się stanie, Pisma*, t. 7, s. 286.

o. Kolbe widzi centralny punkt wiary Maryi. Było ono bezwarunkową zgodą, wyrażoną całą osobą, naturą ludzką w całkowitym zawierzeniu Bogu. Ta wiara oraz bezgraniczne unicestwienie się Maryi w danym przyzwoleniu pozwoliły Bogu osiąść w pełni ludzką naturę i stać się człowiekiem. *Fiat* Maryi potwierdza to, że całkowicie poddała się Bożemu planowi dzięki sile Ducha Świętego, który Jej pomógł spojrzeć poza zasłonę wiary, otworzyć się na światło przychodzące ze Źródła Miłości oraz poza słowem, myślą i uczuciem dotknąć tajemnicy Boga, jak również tajemnicy własnej tożsamości, czyli Niepokalanego Poczęcia.

Na podstawie tej wyjątkowej łaski Maryja została wezwana do szczególnej relacji z Trójcą Świętą, w której zjednoczeni Ojciec i Syn w ich Boskiej naturze Ducha Świętego – płomienia Ich ogromnej miłości – obdarzyli Ją wszelką łaską i pozwolili w szczególny sposób uczestniczyć w Ich miłości i życiu. Ten ewangeliczny dar Maryi o. Kolbe podziwia w pokorze. Bóg, zwracając się do Maryi, pozostawił Jej ostateczną decyzję – mogła swobodnie dokonać wyboru, a ponieważ odpowiedziała tak, została wpisana w Jego zbawcze plany. *Niepokalana nigdy w niczym nie odwróciła się od woli Boskiej. W każdym wypadku miłowała Boską wolę, miłowała Boga. Wola Najwyższego w każdej osobistej sprawie, w każdym czynie była nadrzędną regułą postępowania Jej, jak i Syna, który przybył na ziemię, by wypełnić wolę Ojca.*

Znaczenie wolności w posłuszeństwie i wierze wyrażonej jawi się wyraźniej, gdy kojarzy się ją z miłością. Najwyższym bowiem aktem wolności jest miłość. Nie można o niej zasadnie mówić, gdy nie jest wolna. Nie ma miłości bez wolności. Człowiek może ją w pełni realizować w takim darze zjednoczenia, czyli wolności i miłości. Wolność w przypadku Maryi wiąże się z miłością Matki Boga-Człowieka, która je rozumie jako pokorną służbę wobec Boga, dlatego dzięki niej Jego wola stała się Jej wolą.

Prawdziwa służba, oparta na posłuszeństwie i pokorze, zdąża ku miłości, w której znajduje swe ukoronowanie i ostateczną realizację. Tajemnicę Niepokalanego Poczęcia odsłania proces tych powiązań, skutkiem których było wcielenie. Według o. Maksymiliana, Niepokalane Poczęcie jest gwarantem miłości Boga do człowieka, jaka dokonuje się poprzez spotkanie Maryi – człowieka z Bogiem Przymierza. Odtąd Niepokalanie Poczęta, cała z miłości Boga, pragnie tę miłość zaszczerpić w każdym człowieku, by był zdolny do takiego kochania, jak Bóg. *Abyście się miłowali tak, jak Ja was umiłowalem* (J 13, 34).

Doświadczenie Maryi ukazuje jak miłość urzeczywistnia się w wolności. To paradoksalne, że wiara i posłuszeństwo doprowadzają do najpełniejszej wolności i największej miłości, tym samym do największego, uświęcającego wywyższenia człowieka, jakie gwarantują. Maryja, wybierając miłość, stała się całkowicie wolna. To wartość największej wagi antropologicznej, bo dotyczy każdego człowieka w jego realizacji człowieczeństwa. Miłość jest w niej znakiem dojrzałej wolności i miejscem, gdzie dojrzewa. Człowiek, jeśli nie przeży-

wa w swym sercu prawdziwej miłości, nie jest człowiekiem spełnionym i naprawdę wolnym. Myśl o Maksymilianie wyraża w gruncie rzeczy pospolitą prawdę, że człowiek jako narzędzie wolne, kochające i myślące, w ręku Zbawiciela uczestniczy w zbawieniu.

Święty wiedział, że Maryja jako Niepokalane Poczęcie stworzone nie może osiągnąć pełni tajemnicy miłości Bożej, gdyż ta ma źródło w Miłości Ducha Niestworzonego, prawdziwej Miłości. Jej zjednoczenie z Nim przynosi nieobliczalne skutki dla Niej i dla każdego człowieka. Kocha wtedy *przez, w, dla* Boga<sup>16</sup>, a miłość duszy jest wtedy miłością Boga dla Niego samego.

Mówiąc o miłowaniu Boga przez Niego, w Nim i dla Niego, Maksymilian podejmuje myśl, którą wcześniej wypowiedział św. Ludwik Maria Grignion de Montfort w dziełku *O doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*<sup>17</sup>. Obydwa te teksty świętych wiele zawdzięczają Ewangelii św. Jana. Chodzi o to, że Maryja doświadczyła tej Miłości w wyjątkowy sposób, jako że umiłowała Ojca przez Syna, który jest także Jej Synem. Przyjawszy wolę Boga ze wszystkimi jej konsekwencjami, uczyniła to bez lęku, godząc się, by miecz Słowa przebił Jej duszę, czyli żeby cała rzeczywistość wcielenia i odkupienia wypełniła się w ofierze krzyża. *Fiat* zatem u stóp krzyża, wobec śmierci Syna, wobec zapowiedzi wylania Ducha, które miała otrzymać ludzkość.

Z *Pism i Konferencji* o Maksymilianie, jak zresztą i z Biblii wynika, że egzystencja Boga jest nastawiona przede wszystkim *dla*. O. Kolbe docieka tego w rozważaniach na temat Trójcy. Wewnętrzny pluralizm Boży ukazał się w największym wydarzeniu historii, jakim było wcielenie, dzięki któremu Bóg stał się Człowiekiem – Bogiem z nami. W nim wychodząc ku człowiekowi, pochylił się nad nim i przy udziale Maryi, oddanej Chrystusowi duszą i ciałem, uczynił ją służebnicą Pańską, miłością Jezusa, sługą Jahwe. Gdy św. Paweł mówi: *Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia*” (por. Flp 4, 13), to o Maksymilianie dodaje: *Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia poprzez Niepokalaną*.

Maryja nie przedstawia siebie jako Wzoru, ale będąc doskonałym wzorem zjednoczenia z Bogiem w Jezusie Chrystusie, ma swój udział w odkupieńczej ofierze swojego Syna. Bóg zbawił człowieka przez Boga-Człowieka, pozwalając uczestniczyć Jej, Niepokalanemu Poczęciu, doskonałej wierze, posłuszeństwu i miłości, współuczestniczce w cierpieniu Odkupiciela, wpisawszy Ją w tajemnicę zbawienia. Dlatego siłą Ducha Świętego, prowadzącego Ją na Kalwarię, stała się wzorem realizacji ludzkiego powołania w całkowitej wolności.

Doświadczenie Maryi interpretowane przez o. Kolbego może być przydatne współczesnemu człowiekowi, uwrażliwionemu na tematy wolności i miłości.

<sup>16</sup> Por. *Niepokalane Poczęcie NMP a wszechpośrednictwo łaski*, *Pisma*, t. 7, s. 322.

<sup>17</sup> Tamże.

Maryja udowadnia bowiem, że wolność jest tam, gdzie zaczyna się miłość, a ta jest oddaniem się i uświęceniem, ofiarowaniem siebie w radości. Człowiek wolny musi dlatego ustawicznie wybierać między nią a egoizmem. Jeśli nie wybrał miłości, nie jest wolny, bo kto poprzestaje na egoizmie, rezygnuje z wolności.

#### **4. Niepokalana – Służebnica i Królowa**

O. Kolbe przedstawia Maryję jako Służebnicę oraz Królową. Był świadom, że Bóg docenił w codzienności Jej życia ubóstwo, pokorę, posłuszeństwo, czyli dyspozycyjność wobec swoich zamiarów, dlatego przeznaczył Jej niezwykle, bo Boże macierzyństwo. Poprzez to, co małe w oczach świata, objawił w ten sposób swą moc, wzmacniając blask swej chwały, wobec której nic nie znaczą dobra ziemskie. Ubóstwo zewnętrzne Maryi – twierdzi Święty – było znakiem ubóstwa wewnętrznego i dyspozycyjności sumienia. Podkreśla tę cnotę zwłaszcza wówczas, gdy mówi o tajemnicy wcielenia:

*Gdyby wypełnił się czas przyjścia Chrystusa, Bóg Trójjedyny, lecz jedyny tworzy wyłącznie dla siebie Dziewicę Niepokalaną, napelnia Ją łaską i zamieszkuje w Niej „Pan z Tobą” (Łk 1, 28). Ta Przenajświętsza dziewica tak fascynuje swą pokorą Serce Boga Ojca, że daje Jej za Syna własnego Pierworodnego, który zstępuje do Jej dziewiczego łona, podczas gdy Duch Święty kształtuje w Nim Przenajświętsze Ciało Człowieka-Boga. I Słowo stało się ciałem (J 1, 14) jako owoc miłości Boga i Niepokalanej<sup>18</sup>.*

Wydając na świat Jezusa, który „uniżył samego siebie stawszy się posłusznym aż do śmierci i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 78), Maryja, Jego Matka, w uniżeniu musiała być do Niego podobna. Święty mówiąc o Jej pokorze w tajemnicy wcielenia, twierdzi, iż w rzeczy samej, tajemnica ta stała się własnością Boga-Jezusa i Jego Matki. Miłość wymagała, by Boski majestat uniżył się, znajdując wypełnienie w Maryi, tym samym została ona zrealizowana poprzez Nią, jako najdoskonalszy przykład uczestnictwa Jej pokory, fundamentu, na którym Bóg wypełnił zbawczy plan dla wszystkich ludzi, arcydzieło rąk Boskich. Dlatego pisze:

*Przychodzi na świat Niepokalana, stworzenie bez najmniejszej skazy grzechu, arcydzieło rąk boskich, pełna łaski. Bóg Trójjedyny i jedyny zwraca spojrzenie na uniżenie (tzn. na pokorę, fundament wszystkich cnót w Niej ohecných) swojej Służebnicy i Ten, który jest wszechmocny czyni wielkie rzeczy (por. Łk 1, 49)<sup>19</sup>.*

Została matką Jezusa i każdego z nas: *Pokora Maryi była przyczyną Jej macierzyństwa Bożego. Dlatego Jej miłość jest przemieniona i wywyższona do*

<sup>18</sup> Maryja wzorem każdego człowieka, *Pisma*, t. 7, s. 500.

<sup>19</sup> Niepokalana Matka Boga, *Pisma*, t. 7, s. 496.

Boskiej wspaniałości. Pokora wymagała cierpliwej pracy nad egoizmem, eliminacji pragnienia władzy, uczyła Ją brać pod uwagę małe, powszednie sprawy, rezygnować z niszczącego aktywizmu, odrzucać uznanie, podążanie za sukcesem i zaufanie we własne siły.

Po tych konstatacjach przedstawia Święty obraz Matki Bożej jako królowej. *Przez wolę Boga wszechmogącego najlaskawszą Królową nieba i ziemi* – nazywa Ją – wskazując Jej pośrednictwo w łasce, gdyż moc, jaką otrzymała od Boga, przyciąga do Jej niepokalanego serca, matki i królowej, aby ludzie mogli spontanicznie rozpoznawać ten dar Boży. W zamian Bóg otrzymuje przez nią największą chwałę, a dusze dostępują największej w Nim radości.

Ciekawe jest w jaki sposób i co wpłynęło na powstanie tych poglądów o Maksymiliana. Warto pamiętać, że jego rodzina była patriarchalna, a więc obowiązywał w niej szczególny autorytet ojca, sprawiedliwego i karzącego oraz miłosiernej matki, chroniącej przed jego gniewem.

Zestawienie, jakim posługuje się Święty, czyli służebnicy i królowej jest paradoksem, jasnym dopiero w zamyśle Bożym. Pierwsza ze wszystkich stworzeń i matka Boga-Króla żyjąca pokornie w świecie ubogich, ale Maryja-Królowa w porządku łaski, zachowana od grzechu, a więc najpokorniejsza Służebnica jest największą Królową. Dzięki pokorze Jej życie i działanie znalazło upodobanie u Boga, dlatego pozycja królowej nie dzieli Jej od ludzi, bo według zamysłu Bożego pokora oznacza również wywyższenie, służba – królowanie poprzez uczestnictwo w królowaniu Boga.

Czytając Świętego, można się przekonać, że te aspekty osobowości Maryi, nic im nie ujmując, traktuje jako wyrazy elitarniej antropologii, lecz dostępne każdej chrześcijańskiej duchowości. Maryja bowiem jako Służebnica przypomina, że służba Bogu i człowiekowi jest doskonałą miarą miłości. Wskazuje w ten sposób cel i drogę do spełnienia się człowieka, ucząc tego, jak osiąga się prawdziwą wielkość i mądrość. Najważniejsze dla o. Maksymiliana jest to, że Maryja swoim istnieniem przybliży upodobanie Boga do wywyższania małuczkich i pokornych. Natomiast tym, którzy odrzucają drogę prostoty, przypomina, że tylko na niej najpewniej spełnia się człowiek. Tym samym Maryja-Królowa nie oddala od człowieka, gdyż Jej życie jest ciągłym przyzywaniem daru łaski. O. Kolbe postrzega Ją dlatego jako Królową każdego z nas.

Ta królewskość Maryi jest obrazem, w którym postrzega się wypełnianie nadziei każdego pokornego oraz wywyższenie go z poziomu przeciętności, tym samym wywyższenie, by mógł rozpoznać perspektywę Królestwa Bożego. Nie przeszkadza ta królewskość temu, że każde przybliżenie postaci Maryi musi odwoływać się do ludzkich doświadczeń. S. C. Napiórkowski twierdzi, że Maryja, Matka i Dziewica jest także wdową i bolejącą nad ofiarą syna niewiastą, emigrantką i panią domu, skrzętną małżonką i kobietą wrażliwą na nieszczęścia świata, w potrzebie pomocnicą Elżbiety, pokorną królową, służebnicą Pańską. Nigdy nie przestaje uczyć budowania rodziny ludzkiej według zamysłu Bożego.

## 5. Niepokalana – szczytem doskonałości stworzenia

Sens życia o. Maksymiliana był mocno osadzony w doświadczeniu tajemnicy Niepokalanego Poczęcia, ponieważ widział Maryję „pełną łaski”, świętą, niepokalaną, ubóstwioną, wzór świętości człowieka. Niepokalana stanowiła dla niego przedmiot Bożego upodobania oraz stwórczej i wszechpotężnej Jego życzliwości, zapewniającej świętość. *Znalazła łaskę u Boga* (Łk 1, 35), jest  *błogosławioną między niewiastami* (Łk 1, 42) i *na zawsze* (Łk 1, 48)<sup>20</sup>. Niepokalana jest zatem świętą na mocy daru Bożego, ale także poprzez swą wiarę i pokorne poddanie się Bożemu zamysłowi. Jej wiara była miłosnym darem siebie i osobistym pogłębieniem łaski Niepokalanego Poczęcia. Dlatego powołanie Boże odczytała jako wezwanie do całkowitego oddania się Bogu w darze macierzyństwa. To była Jej święta wiedza, tym samym moc kształtująca świętość jako skutek przywileju Niepokalanego Poczęcia.

Tylko takiej mógł powiedzieć Anioł: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię” (Łk 1, 35). Stała się bowiem nową Arką Przymierza, bez początku i końca mieszkaniem Boga, podobnie jak pierwsza symboliczna: „Obłok okrył namiot spotkania, a chwała Pana napelniła przybytek” (Wj 40, 34). Moc Boga przychodzi na miejsce wybrane i napelnia je obecnością swej chwały, jako rzeczywistość ontyczna. Święty już w Protoewangelii dostrzega zwycięstwo Maryi i jej Syna: „Ona zmiążdży Ci głowę” (Rdz 3, 15). W tej tajemnicy zbiegają się wszystkie drogi, które prowadzą nas do zbawienia.

Maryja jest obecna już u początku Objawienia, w Księdze Rodzaju (3, 14–16), jak też w Apokalipsie (por. 12, 9 n), gdzie walczy z Niewiastą i Jej potomstwem. Schodzą się w tych tekstach wszystkie drogi biblijne, prowadząc do Maryi, ukazując Jej rolę i świętość: chwala w męce rodzenia „potomstwa” i z jego powodu cierpienie w chwale. Bóle apokaliptycznej niewiasty w chwale niebieskiej i uwielbiony Chrystus w postaci „zabitego Baranka” (Ap 5, 12) są ściśle powiązane.

Ta biblijna sceneria uobecnia wielkość i świętość Matki Pana. Każdy święty otrzymuje od Boga jakieś osobiste posłannictwo, Stwórca wyposaża naturę ludzką w odpowiednie łaski. Podobnie Maryja, otrzymując od Boga zadanie bycia Matką Jego Syna, otrzymała najwyższą łaskę – Niepokalanego Poczęcia<sup>21</sup>. Bóg, zadając bowiem człowiekowi świętość, dostosowuje ją do sił i możliwości jego natury.

<sup>20</sup> Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* (nr 13–22) pełniej tłumaczy znaczenie słów *łaski pełna*.

<sup>21</sup> Św. Tomasz stwierdza: „Bóg przygotowując ludzi powołanych do jakiegoś dzieła kieruje nimi w ten sposób, by stali się zdolni do jego wykonania. Mówią o tym słowa: „On też uzdolnił nas, abyśmy się stali sługami Nowego Przymierza” (2 Kor 3,6). Otóż powołał Bóg Najświętszą Pannę do tego, by stała się Matką Boga. Nie wolno przeto wątpić, że Bóg uzdolnił ją do tego zadania swoją łaską, jak wiemy ze słów anioła wyrzeczonych do Niej (Łk 1, 30): „Znalazłaś łaskę u Boga, oto poczniesz...itd.”, *S. Th.*, III, q. 27, a. 4.



O. Maksymilian przypomina, że Niepokalane Poczęcie to świętość samego Boga, a jeśli kto żyje tą tajemnicą, tym samym żyje Jego świętością. Oddając się bowiem człowiekowi w osobie Maryi, ukazał poprzez Nią najprostszy sposób dążenia do doskonałości. Jest również świadomy, że nie należy kontemplować świętości Maryi bez zwrócenia się do Tego, który był Jej Twórcą:

*Tajemnicę świętości Maryi należy kontemplować w całości Bożego porządku zbawienia, aby została ujęta w sposób harmonijny oraz by nie jawiła się jako przywilej oddzielający Matkę Bożą od Kościoła będącego Ciałem Chrystusa<sup>22</sup>.*

Warto przy tym pamiętać, że nigdy nie mówi o ustrzeżeniu Jej od grzechu pierworodnego, podkreśla natomiast pełnię w Niej łaski. Dla niego być wypełnionym bogactwem łaski oznacza bycie nowym stworzeniem. Tak o tym pisze:

*Szczyt doskonałości stworzenia, Matka Boża, najbardziej ubóstwiona ze stworzeń (...). Naśladujemy ludzi dobrych, cnotliwych, świętych, ale żaden z nich nie jest bez niedoskonałości; tylko Ona niepokalana od pierwszej chwili swego istnienia, nie zna chociażby najłżejszego upadku. Ją więc naśladować, zbliżyć się do Niej, stać się Jej, stać się Nią – oto szczyt doskonałości człowieka<sup>23</sup>.*

Uciekając się do metafory zwierciadła, przekonuje, że w Maryi widzimy wielkość i godność, jaką Bóg obdarował człowieka. Uświęcenie go, włączenie w swoje trynitarnie życie, zjednoczenie „Miłości niestworzonej” z „Miłością stworzoną”, miało miejsce w Maryi. Nie ma tutaj alienacji, jest tylko przekroczenie natury i uświęcenie człowieka, by wzrastał w prawdzie swego człowieczeństwa. Świętość Maryi polega na tym, że:

*Jest narzędziem Bożym. Z całą świadomością dobrowolnie pozwala się Panu Bogu prowadzić, zgadza się z jego wolą, pragnie tylko, co On chce, i działa wedle jego woli i to jak najdoskonalej, bez żadnej usterki, bez żadnego odchylenia swojej woli od Jego woli. W doskonałym użyciu powierzonych sobie władz i przywilejów dla spełnienia zawsze i we wszystkim jedynie i wyłącznie woli Bożej, z miłości ku Bogu w Trójcy jedynemu<sup>24</sup>.*

Człowiek może być – jak Maryja – współpracownikiem Chrystusa w realizacji dzieła zbawienia. Święty przedstawia dzisiejszemu człowiekowi Maryję, przybliżając konkretną rzeczywistość kobiety, matki, unikając jednak podkreślania Jej przywilejów. Nie chce czynić z Niej istoty nadprzyrodzonej, a zatem trudnej do naśladowania. Jego Maryja staje u boku każdego człowieka i rozbudza w każdym jego osobiste powołanie do świętości. Antropologia maryjna o. Kolbego dlatego właśnie jest uniwersalna, bo przekracza ramy czasowe epok. Każdy mężczyzna i każda kobieta, bez względu na panujące ideały, mogą w niej

<sup>22</sup> Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Bazylice M. B. Większej*, 8. XII. 1982 r.

<sup>23</sup> *Niepokalanej Milicja*, Pisma, t. 7, s. 439.

<sup>24</sup> *Kim Ona*, Pisma, t. 7, s. 433.

odnaleźć wzory świętości. Niepokalana nie jest eterycznym stworzeniem z księżycem pod stopami, lecz kobietą przypominającą sens powołania człowieka.

Z *Pism* i *Konferencji* Świętego wylania się także inna idea: im bardziej jest zdegenerowana ludzkość, tam bardziej Niepokalane Poczęcie może odnowić w niej Boży „obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 27), czyli uświęcić. O. Maksymilian uważa, że pogłębianie w sobie życia maryjnego jest miarą i rękojmią autentycznego życia chrześcijańskiego, w tym również zakonnego. Jego nauczanie harmonizowało z objawieniami M. B. w Lourdes. Ukazując tajemnicę Niepokalanego Poczęcia, pragnął zaprosić każdego, aby poprzez Maryję wszedł w zasięg działania Ducha Świętego i osiągnął w ten sposób świętość, czyli by jego życie stało się hymnem pochwalnym wyśpiewanym na wzór Maryi Bogu (por. Łk 1, 46–56)<sup>25</sup>.

Mówiąc o świętości Maryi, nie można zapomnieć o modlitwach akcentujących Niepokalane Poczęcie. Ta tajemnica tak dalece pochłaniała dusze uczniów Biedaczyny z Asyżu, że ułożyli oni modlitwy i przekazali je braciom, by łączyli się w wystawianiu tego przedziwnego misterium: „Błogosławione niech będzie Święte i Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny”. Bez niej nie można sobie wyobrazić franciszkańskich modlitw. Rozpoczyna ona i kończy każde ćwiczenia duchowne, pozwalając pokoleniom następców św. Franciszka zgłębiać wielkość tej Bożej tajemnicy, służącej odnowie duchowej ludzkości.

## 6. Niepokalana – *cała piękna*

Jeśli Niepokalane Poczęcie ukazuje pełnię miłości, której podstawą jest pokora, sercem – czystość, to piękno jawi się jako wartość, okrywająca imponujące bogactwo. Maksymilian widzi w Maryi czystą piękność wszystkich istot<sup>26</sup>. Piękno jest – w jego rozumieniu – taką utratą siebie w miłości, jaką zrealizowała Matka Syna Człowieczego. Tak o tym napisze: *Co za piękno piękności łaski, której nadwyżka spływa obficie na nas, a raczej ta pełnia jest źródłem łaski dla nas*<sup>27</sup>. Niepokalana jest przeto koroną dzieł Ducha Świętego, odpowiedzią człowieka na dar Boży bez granic i zastrzeżeń, odblaskiem Daru Wiecznego.

---

<sup>25</sup> J.R. Bar [red.], *Konferencje św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 1990<sup>3</sup>, n. 106, s. 175.

<sup>26</sup> By zobaczyć pełniej tematykę piękna należy odwołać się do *Nuovo Dizionario Mariologico*. S. De Fiores porusza nie tylko tematykę piękna ukazaną na łamach Pisma Świętego i wyrażoną przez Ojców Kościoła, ale podaje także interesujące określenia teologiczne. Papież Paweł VI mówi: *Maryja jest stworzeniem 'tota pulchra'; najwyższym ideałem doskonałości, który w każdym czasie artyści starali się odtworzyć w ich dziełach. Jest 'niewiastą obleczoną w słońce' (Ap 12, 1), w której najczystsze promienie piękności ludzkiej spotykają się z tymi nadludzkimi, lecz dostępnymi piękności nadnaturalnej* – por. Paweł VI, *Discorso per la chiusura del VII Congresso mariologico e l'inizio del XVI Congresso mariano*, Roma 16.05.1975.

<sup>27</sup> *Pamiętniki, Pisma*, t. 5, s. 337.

Jego wypowiedzi o Niepokalanej *całej pięknej* spełniają trzy warunki estetyki piękna św. Tomasza. Pierwszym jest pełnia, czyli doskonałość; drugim proporcja, czyli harmonia; trzecim – blask<sup>28</sup>. Doskonałość polega na tym, że stworzenie jest całkowicie tym, czym powinno być, zgodnie z ideą Boga, która jest jego praobrazem (to znaczy prawdą istotową) oraz zgodnie z wolą Bożą (to znaczy dobrem istotowym). W doskonałości zawiera już się to, że byt posiada właściwą miarę: jako całość jest w posiadaniu należnego mu stopnia bytowania, a wszystkie jego części pozostają we właściwym do siebie stosunku. Jego uporządkowanie oznacza również, że w układzie powiązanych ze sobą bytów zajmuje odpowiednie sobie miejsce. W ten sposób spełnia warunek drugi. Ostatni polega na tym, że piękno rozsiewa jasność, która wypływa z pełni Boskiego Źródła i rozlewa się na byt.

W taki sposób myśli o. Maksymilian, mówiąc o pięknie i przenosząc je na osobę Niepokalanej, aczkolwiek nie podejmuje wywodu filozoficzno-teologicznego jak św. Tomasz. Jego zdaniem, Maryja spełnia pierwszy warunek, gdyż jest *dziełem najdoskonalszym i najświętszym*<sup>29</sup>. W rozważaniach pomaga mu też św. Bonawentura, który twierdził, że: *Bóg może stworzyć większy świat i doskonalszy, ale nie może wynieść stworzenia do większej godności, niż wyniósł Maryję*<sup>30</sup>. *Doskonałość Maryi oznacza również zgodność z ideą Boga: Ona jest wiernym odbiciem Bożej doskonałości, Jego świętości*<sup>31</sup> oraz zgodność z wolą Boską: *Ponieważ Matka Najświętsza doskonałością swoją przewyższyła wszystkich aniołów i świętych, więc też Jej Wola jak najściślej jest zjednoczona i utożsamiona z Wolą Bożą. Ona żyje i działa jedynie w Bogu i przez Boga*<sup>32</sup>. Sam dopowie, że jest *odbiciem... dobroci Bożej, Serca Bożego*<sup>33</sup>.

Z pierwszego warunku wypływa równocześnie spełnienie drugiego, a mianowicie, Maryja posiada właściwą miarę jako istota ludzka złożona z duszy i ciała<sup>34</sup>. Jest co prawda *tylko stworzeniem*<sup>35</sup>, ale Bóg powołał Ją na matkę swojego Syna. Potwierdza się w ten sposób Jej Niepokalane Poczęcie. Posiada Ona należny stopień bytowania, bo w Niej – jako Matce Boga – wszystko pozostaje we właściwym do siebie stosunku: jest *laski pełna*, a tę pełnię stanowi przywilej

<sup>28</sup> S. th. I q.39 a. 8 corp.; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, s. 298.

<sup>29</sup> *Wola Boża a Wola Niepokalanej, Pisma*, t. 7, s. 336.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> *List do matki, Mugenzai no Sono, Pisma*, t. 2, s. 570.

<sup>34</sup> *Niepokalana przed przyjściem na świat, Pisma*, t. 7, s. 389.

<sup>35</sup> *Niepokalana, Pisma*, t. 7, s. 477.

Niepokalanego Poczęcia, by mógł wcielić się Jej Boski Syn. Drugi warunek zaistnienia piękna to zajmowanie właściwego miejsca pośród innych bytów. O. Kolbe umieszcza Ją – według przytoczonego schematu – po Chrystusie, ale w stosunku do ludzi i aniołów wyniesiona jest wyżej: *Niepokalana jest ostateczną granicą między Bogiem a stworzeniem*<sup>36</sup>.

Trzeci warunek w *Pismach* o. Maksymiliana odnosi się do jasności, ponieważ ona jest blaskiem światła rozlewającym się na byt i zdradzającym swe boskie źródło.

Św. Tomasz, rozważając transcendentną wartość piękna, myśli o jego duchowym wymiarze, o pięknie duszy ludzkiej, której *postępowanie lub czyny uporządkowane są we właściwej mierze według duchowej jasności rozumu*<sup>37</sup>. Znaczy to, że im stworzenie stoi bliżej Boskiego prawzoru, tym jest doskonalsze. Tak też myśli o. Maksymilian, mówiąc, że *wszelkie stworzenie nosi podobieństwo Boga i im to stworzenie to jest doskonalsze, tym i to podobieństwo jest bardziej wyraziste*<sup>38</sup>. Dodaje, że piękno w dziedzinie duchowej przebija się bez porównania intensywniej niż w dziedzinie materialnej. Swoje spostrzeżenia dopełnia, mówiąc o miłości. Piękno z racji tego, że uwzględnia prawdę i dobro, nie może jej nie uwzględniać. Wnioskuje jak św. Tomasz: piękno duchowe przewyższa piękno materialne. Dusza ludzka przez łaskę w zupełnie nowym sensie zbliża się do Bytu Boskiego, a tym samym Jej blask, którym łaska poprzez duszę promieniuje, przewyższa całą harmonię naturalną.

Ten blask w sposób szczególny widać u Maryi, *Istoty ze wszech miar doskonałej, niepokalanej żadną skazą grzechu, odzwierciedlającą przymioty Boże tak wiernie, jak tylko to jest możliwe istocie stworzonej*<sup>39</sup>. Ona z kolei – to co w Niej jest piękne i daje Jej istnienie – otrzymuje od Stwórcy Piękna – Samej Piękności – i na Niego skierowuje swój wzrok. Bóg jest Bytem doskonałym, bez braków i skazy. Maksymilian wyrazi to w słowach: *Tam Dobro, Piękno nieskończone – Bóg, i szczęście bez końca*<sup>40</sup>. By jeszcze mocniej zaakcentować piękno ukazane przez Boga w osobie Niepokalanej, nazywa Ją: *Jasnością świętości i zwierciadłem bez zmazy Boskiego majestatu i wyobrażeniem dobroci Jego: śliczniejsza nad słońce i nad wszystek porządek gwiazd, światłości przyrównana, znajduje się być pierwsza* (Mdr 7, 25–26 i 29)<sup>41</sup>. W pełni przysługuje Jej zatem

<sup>36</sup> *Wola Bożej a wola Niepokalanej, Pisma, t. 7, s. 336.*

<sup>37</sup> *S. th. II–II q. 145 a.2 corp.*

<sup>38</sup> *Nasz cel, Pisma, t. 7, s. 442.*

<sup>39</sup> *Niepokalana przed przyjściem na świat, Pisma, t. 7, s. 398.*

<sup>40</sup> *Jak to będzie w niebie, Pisma, t. 7, s. 376.*

<sup>41</sup> *Niepokalana przed przyjściem na świat, Pisma, t. 7, s. 391.*

tytuł, jaki Jej nadał: *Arcydzieło Bożych rąk*<sup>42</sup>, ponieważ Jej piękno wyraża się zarówno w dziele stworzenia, dziele odkupienia, jak i w całym zamyśle zbawczym Boga. Jest też: *Arcydziełem miłości odkupieńczej*<sup>43</sup>, *Arcydziełem wierności miłosnej*<sup>44</sup> i *Arcydziełem jedności z Bogiem Trójjedynym*<sup>45</sup>. Takim jest Bóg, takim jest Duch Boży, rozsiewający swe odblaski w stworzeniu, zwłaszcza w Królowej stworzonego wszechświata. Ona w pełni wchłonęła i odbiła blask Jego harmonii, przejrzystości, światła, „w którym nie masz ciemności” (por. 1J 1, 5). Prawda, dobro i piękno, skupione w osobie Bogurodzicy, nabierają nowych wartości, bo piękno jest w Niej blaskiem prawdy i posiadaniem dobra. Pan postawił Ją na początku wszystkich swoich dróg i spoczął w Niej u kresu swoich poczynąń. W Niej – chwale stworzenia, Oblubienicy Ducha Świętego – jak w kryształowym zwierciadle Bóg ogląda siebie, a stworzenie może kontemplować chwałę Bożą i własną piękność.

Maryja w ujęciu o. Maksymiliana jawi się w Niepokalanym Poczęciu jako doskonale piękno, uchwytne w sposób duchowy, bo jego ostateczną przyczyną jest Boskie Piękno. Źródło światła spotyka się w Niej ze swymi promieniami, dlatego poprzez Nią możemy bez obawy oglądać Boskie Piękno. Posiada bowiem Tego, Który jest w Niej Miłością i najdoskonalszym Pięknem. Duch Święty skłonił się przed Nią, przeglądając się w blasku własnego piękna i chwały. One są w Biblii synonimami sfery transcendentnej czystości, świętości, światła, mocy i życia.

Dlatego być może o. Maksymilian wytrwale i z radością powraca do tajemnicy Niepokalanego Poczęcia, odkrywając w niej szczególną myśl o człowieku oraz celu jego życia. To prorockie orędzie zapowiada „nowa erę”. W Maryi dostrzega „nowy świat”, nowy raj, w którym Bóg oddał się stworzeniu, które w Jej osobie Go umiłowało. Nieskazitelnosc, blask, piękno, czystość, świętość to niejako preludium do wielkiej symfonii, jaką chce poświęcić Matce Boga-Człowieka, Dziewicy, *Niepokalanie poczętej*, zjednoczonej z Duchem Świętym, *Niepokalanym Poczęciem niestworzonym*, Jej Oblubieńcem. To jej – w pełni prawdy, a nie w przenośni – Bóg może powiedzieć: *Jesteś cała piękna (...) i nie ma w tobie żadnej skazy*. Dla o. Maksymiliana Niepokalane Poczęcie staje się nieodzowną rzeczywistością teologiczną, bez której nie może się obejść.

Kontemplując piękno Maryi o. Maksymilian, aby je wyrazić, poszukuje natchnienia w modlitwie, by poprzez nią lepiej je odczytać, gdy dusza zanurza się w Bogu, źródle wszelkiego Piękna. Tak o tym pisze:

<sup>42</sup> *Niepokalana Matka Boga, Pisma*, t. 7, s. 496.

<sup>43</sup> Por. J. Domański, *Niepokalana Arcydziełem Boga według Ojca Kolbe*, „Miles Immaculatae”, 3 (1967), s. 68.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże.

## *Antropologiczny wymiar Niepokalanego Poczęcia w ujęciu...*

*Słowa ludzkie nie są w stanie odpowiednio mówić o Niej, gdyż jest Ona Niepokalana, cała piękna, podczas gdy nasze słowa nie są wolne od niedoskonałości tak jak i rzeczywistość, z której wylania się ich znaczenie. Język ludzki ma tylko pomóc duszy zbliżyć się do Niej, bowiem Ona sama będzie objawiała się duszy w coraz to wyraźniejszy sposób. Dusza, która coraz częściej będzie obcować w modlitwie z Maryją, zrozumie Ją doskonale i będzie zafascynowana Jej boskim niepokalanieniem, po czym rozpali się miłością do niej aż do całkowitego oddania siebie<sup>46</sup>.*

### **Summary**

#### *Anthropologic Dimension of the Immaculate Conception according to St. Maximilian Kolbe*

St. Maximilian takes from the life of Mary a practical image for each Christian. Mary is a mirror of the perfect beauty of God at the beginning of Her Immaculate Conception. She is an absolute result of the Holy Spirit, eternal and a total gift of God, handing herself to creation. Humanity needs Her, not to blindly follow Her, but to contemplate everything which serves our spiritual growth and to realize in this way a plan designed by God. Faith, obedience, love, poverty, humility and chastity are values which mold our humanity and bring us closer to Mary. St. Maximilian continuously returns to thoughts of the Immaculate Conception so we may become holy and without blemish before God (Eph 1:3).

---

<sup>46</sup> *Objawienia w Lourdes, Pisma*, t. 7, s. 414.



## „GRANICE” CHRZEŚCJAŃSKIEJ NADZIEI

### Wprowadzenie

Nadzieja – postawa, dar, perspektywa patrzenia na siebie, drugiego człowieka i na świat, nieczęsto artykułowana, częściej przeżywana odsłania głębię człowieka. Nadzieja to sposób przeżywania teraźniejszości, w której chodzi zawsze o coś więcej, o nadobfitość, w końcu o dar. Utracić nadzieję to uwięzić życie i je utracić. Być człowiekiem to przeżywać swoje człowieczeństwo w optyce nadziei, bez niej grzęźnie ono w smutnej „rzeczywistości nieuchronności”. Podobnie jak wiara odsłania się przed człowiekiem jako dar, który człowiek może przyjąć, ale również może ją zgubić, utracić. Nadzieja chrześcijańska, dar w najgłębszym sensie, zakorzeniona jest w ludzkich – naturalnych jej wymiarach.

W niniejszym artykule podejmiemy krótką charakterystykę chrześcijańskiej nadziei i zwrócimy na niektóre tego spojrzenia konsekwencje, zwłaszcza zaś na zasięg tej nadziei. Naszą refleksję rozpoczniemy od nadziei w aspekcie naturalnym, ludzkim ponieważ to w niej zakorzeniona jest nadzieja chrześcijańska. Jak zobaczymy, nadzieja ewangelicznego orędzia w strukturze człowieka spotyka się z otwartością na siebie. Nie może to, oczywiście, prowadzić do wniosku o prostym przejściu od nadziei ludzkiej do chrześcijańskiej, ta pierwsza bowiem, chociaż w chrześcijańskiej znajduje swą kontynuację, jest kontynuacją na miarę daru.

W tym krótkim artykule nie wyczerpiemy zapewne podejmowanego tematu, starać się będziemy raczej o zarysowanie zasadniczych aspektów nadziei chrześcijańskiej, zwracając szczególniejszą uwagę na źródła tejże nadziei. Niniejszy artykuł, jakkolwiek bezpośrednio nie podejmuje obecnej w polskiej literaturze teologicznej dyskusji wokół nadziei powszechnego zbawienia, tęże nadzieję uwzględnia, zwłaszcza w kierunku zaproponowanym przez znanego teologa Hansa Urs von Balthasara.



## 1. Naturalne źródła nadziei

Każdy człowiek zwrócony jest ku przyszłości, każdy czegoś od tej przyszłości oczekuje. Najogólniej mówiąc, jeśli przedmiotem oczekiwanym jest dobro *upragnione*, w odróżnieniu od „rzeczy” dla mnie obojętnej, gdy oczekuję w zaufaniu, że to dobro stanie się dla mnie udziałem, jakkolwiek nie znam czasu spełnienia tego dobra jak i ostatecznej formy jego realizacji, a także w którym obecny jest moment wahania i niepewności, ponieważ dobro, którego oczekuję, może być mi odmówione, można mówić o nadziei. „W naszym doświadczeniu wciąż natrafiamy na ten akt ludzki, którego człowiek nie może bez wątpienia zupełnie zaniechać”<sup>1</sup>. Doświadczenie nadziei ma charakter specyficznie ludzki, „człowiek może żyć tylko wówczas, gdy widzi coś przed sobą”<sup>2</sup>. Nadzieja jest elementem konstytutywnym wolności człowieka, z niej czerpie ona swą siłę i dynamikę. Dlatego, że istnieje czas otwarty, przyszłość, która jest szansą, możliwa jest wolność człowieka. „Nadzieja jest wezwaniem do wolności”<sup>3</sup> i jest jej gwarantem oraz zabezpieczeniem. „Czyni [ona] z wolności namiętność tego, co możliwe wbrew smutnej medytacji nad tym, co nieodwołalne”<sup>4</sup>. W wolności poprzez nadzieję człowiek ocala swoje człowieczeństwo, zwłaszcza w sytuacji zagrożenia jego osoby<sup>5</sup>. Nadzieja nie jest jednak prostym oczekiwaniem, formą wycofania się z życia, z odpowiedzialności za dobro świata. Prawdziwa nadzieja wprost przeciwnie, jest fundamentem aktywności człowieka, uwalniając go od krępującej wizji świata zdeterminowanego<sup>6</sup>. Nadzieja nie tylko chroni przed postrzeganiem elementów świata jako *fatum*, lecz ponadto, jako ufne oczekiwanie dobra daje już teraz przeczucie tego dobra, motywując w ten sposób do celowej ludzkiej aktywności<sup>7</sup>. Człowiek, który żywi nadzieję, iż przyszłość przyniesie mu pomyślne rozwiązanie jego spraw, podejmuje działanie, które odczytuje jako przybliżające go do spełnienia swej nadziei. Trzeba jednak postawić tu przynajmniej dwa warunki:

<sup>1</sup> J. Pieper, *Nadzieja a historia. Pięć wykładów salzburskich*, tł. P. Waszczenko, Warszawa 1981, s. 10.

<sup>2</sup> A. Nowak, *Psychologiczny aspekt nadziei*, „Homo meditations” VII, Lublin 1992, s. 83.

<sup>3</sup> Tamże, s. 81.

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Nadzieja a struktura systemów filozoficznych*, „Znak” 231 (1973), nr 9, s. 1136.

<sup>5</sup> Zob. J. Tischner, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, w: J. Tischner [red.], *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 467.

<sup>6</sup> Można to odnieść zarówno do świata w sensie ścisłym, tzn. jako „miejsca” aktywności człowieka, jak również w sensie przenośnym, jako wewnętrznego życia człowieka.

<sup>7</sup> „Człowiek, który wyraża się w nadziei, bierze w swoje ręce obiektywny bieg historii, nadzieja jest mu potrzebna, by realizować postęp”. (A. Nowak, *Psychologiczny aspekt*, s. 80).

że to działanie nie jest ani decydujące (ponieważ dobro, którego w nadziei spodziewam się, może być mi odmówione) ani zbędne.

W języku potocznym mówimy o nadziei zarówno, gdy znaczeniowo zbliża się ona do jakiegoś rodzaju życzenia, pragnienia, jak to ma miejsce, gdy oczekujemy na przybycie gościa. Jest to jak gdyby nadzieja „rozcieńczona”. Ale jednocześnie o nadziei mówimy, „gdy człowiek odkryje sytuację bardzo fundamentalnego zagrożenia”<sup>8</sup>, gdy osobiście, bądź wspólnotowo doświadczy jakiejś próby, która jest w stanie podkopać jego zaufanie wobec życia. Nadzieja wówczas jawi się jako rodzaj wybawienia. „Stwierdzenie «mam nadzieję» w całej swej sile zwrócone jest w kierunku jakiegoś wybawienia. Chodzi tu naprawdę o wydobywanie z mroków, w jakich obecnie jestem pogrążony”<sup>9</sup>. Oto w danej sytuacji mam nadzieję, że próbę, jakiej *zostałem poddany*, zwycięsko przemogę. Ale próba to nie tylko jakieś fakty, które muszę mniej lub bardziej poważnie traktować. „Istnieje pewien całkowicie ogólny aspekt egzystencji ludzkiej, w którym wydaje się ona niewolą”<sup>10</sup>, „kondycją niewolnika ze względu na poddaństwo, jakie musi on znosić we wszystkich porządkach czy to z przyczyny własnego ciała, czy też, sięgając głębiej, z przyczyny ciemności otaczających jego początek i koniec”<sup>11</sup>. „Właśnie wtedy, kiedy egzystencja ta ukazuje się w tym przekroju, jest ona – jeśli można tak powiedzieć – podległa nadziei”<sup>12</sup>. Jednocześnie w doświadczeniu tej tragiczności życia nadzieja odsłania samą wartość życia człowieka, jest to odsłonięcie „być” tłumionego przez „mieć”, które w jakiś sposób „wymusza” uczestnictwo w życiu codziennym. Sytuacja próby podległej nadziei może być nieuleczalna choroba pacjenta. Początkowo nadzieja tego człowieka zdaje się koncentrować, za pomocą różnych obrazów, na powrocie do zdrowia. Kiedy jednak poprawa nie następuje, a określone nadzieje upadają, na horyzoncie zaczyna pojawiać się nadzieja związana bardziej z tym, kim człowiek jest, związana z samą istotą człowieka<sup>13</sup>. Zdaje się ona mówić, nawet w sytuacji śmierci, „nie wszystko stracone”. Powtórzmy raz jeszcze: nadzieja pojawia się, jak to pisze G. Marcel, w sytuacji próby, kiedy moja sytuacja, mój byt jest w jakiś sposób zagrożony. „Możemy nawet powiedzieć, że w ostatecznym rozrachunku taką jest w swej głębi nadzieja człowieka,

---

<sup>8</sup> J.A. Kłoczowski, *Nadzieja jako problem filozoficzny*, [www.dwunastka.krakow.dominikanie.pl/teksty/Nadzieja.htm](http://www.dwunastka.krakow.dominikanie.pl/teksty/Nadzieja.htm), [24.11.2003 – data ostatniej wizyty na tej stronie www].

<sup>9</sup> G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, (tł. P. Lubisz), Warszawa 1984, s. 30.

<sup>10</sup> Tamże, s. 32.

<sup>11</sup> Tamże, s. 60.

<sup>12</sup> Tamże, s. 32.

<sup>13</sup> J. Pieper, *Nadzieja*, s. 15n.

jaką jest odczuwana w niej «sytuacja próby»<sup>14</sup>. Stwierdzenie to jest o tyle ważne, że w tej perspektywie nie tylko nie deprecjonuje poszczególnych nadziei, lecz w jakiś sposób je docenia i pozwala umiejscowić w relacji do nadziei fundamentalnej.

Im człowiek bardziej jest świadomy swoich warunków, niewystarczalności i ograniczoności swojego życia, tym bardziej wyraźnie może doświadczyć nadziei jako drogi ocalenia człowieka. Ocalenie to nie wiąże się w pierwszym rzędzie z jakąś skonkretyzowaną sytuacją (jako ocalenie od czegoś...), lecz jako ocalenie jego samego, ocalenie człowieka jako człowieka, by mógł pozostać sobą, lub raczej mógł stawać się sobą w nieustannym „ku”. Człowiek nie może żyć, jeśli nie widzi czegoś przed sobą. Stąd ścisły związek z sensem, jakiego on potrzebuje.

Ważnym aspektem, na jaki należy zwrócić uwagę, gdy mówimy o fenomenie nadziei, jest jej czas, a raczej jej związek z czasem. „Czas nadziei (...) jest czasem otwartym”<sup>15</sup>, „zdaje się ona przenikać poprzez czas; wszystko dzieje się wówczas tak, jak gdyby czas zamiast zamykać się wokół świadomości pozwalał czemuś przez siebie przenikać”<sup>16</sup>. W beznadziejności czy rozpaczamy do czynienia ze zjawiskiem zupełnie odwrotnym. Człowiek, nie mając żadnego dystansu wobec otaczającego świata, kiedy „bezpośredniość kontaktu ze światem otaczającym ulega zaostreniu”<sup>17</sup>, doświadcza czasu jako pewnej nieskończoności – „już nic zmienić się nie może”<sup>18</sup>, przyszłość osłonięta jest głęboką ciemnością nocy i nic innego nie może mnie już spotkać. „Dystans bowiem tworzy się w poczuciu zmienności, gdy po ciemności nocy następuje jasność dnia, gdy jasne i ciemne kolory się mieszają”<sup>19</sup>. Jest to przestrzeń dla pracy, jaką wykonuje nadzieja. Wykonuje ona, jako „żywiol tkwiący w samym życiu”<sup>20</sup>, nieustanny ruch ku przyszłości, uwalniając ducha ludzkiego z zamknięcia się w samym sobie. Nadzieja, jakkolwiek zasadniczo odnosi się do przyszłości, do tego czego oczekuję od tej przyszłości, ma ścisły związek z czasem teraźniejszym<sup>21</sup>. „Między teraźniejszością a przyszłością pojawia się kontrast. Przyszłość to miejsce ostatecznego wy-bawienia. Teraźniejszość to miejsce obecnej tragiczności”<sup>22</sup>.

<sup>14</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 275.

<sup>15</sup> J.A. Kłoczowski, *Nadzieja jako...* (strona internetowa – przyp. 8).

<sup>16</sup> G. Marcel, *Homo viator*, s. 9n.

<sup>17</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1974, s. 243.

<sup>18</sup> Tamże, s. 244.

<sup>19</sup> Tamże, s. 243n.

<sup>20</sup> E. Fromm, cyt. za W. Mühs (zebr.), *Pod znakiem tęcz (365 myśli o nadziei)*, Warszawa 1999, s. 79.

<sup>21</sup> Możemy również mówić o związku nadziei z czasem przeszłym, (zob. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 277).

<sup>22</sup> Tamże.

## „Granice” chrześcijańskiej nadziei

W nadziei dokonuje się specyficzny rodzaj poznania. Nie jest to poznanie rozumowe, które wyraża się w jakimś artykułowaniu nadziei, lecz poznanie świata wartości. „Nadzieja mówi, że jakkolwiek byłaby prawda, zawsze jest ona wartością, ku której i dla której trzeba żyć”<sup>23</sup>. Nadzieja jako *odkrycie* wartości nadaje kierunek decyzjom człowieka, w niej wybiera on kształt swojego życia<sup>24</sup>. Właściwa nadzieja, a więc ta, która opiera się na bycie człowieka, ma kierunek ku wartościom, czyni mnie lepszym, „pełniejszym” człowiekiem. Jest to związane z tym, że nadzieja w swej istocie ma znaczenie relacyjne, a w konsekwencji międzyosobowe. „Od samego początku nadzieja jest czymś międzyosobowym, związkiem między osobami”<sup>25</sup>. W nadziei mogę otworzyć się na drugiego człowieka, mogę zaufać, mogę pokochać, bo „mieć nadzieję znaczy wierzyć, że można przeżyć miłość”<sup>26</sup>. W tym „między nami nadziei” odślania się dramat człowieka: Ja zawierzam drugiej osobie, w nadziei otwieram się i ufam, że zostanę przyjęty, lecz relacyjność, „międzyosobowość” oznacza, że muszę liczyć na wolność i liczyć się z wolnością tej drugiej osoby. Jest to szansa na moje urzeczywistnienie<sup>27</sup>, na mój rozwój jako osoby, z czym również związana jest pewna niewiadoma. Skoro bowiem miłość jest dobrowolna, może być mi odmówiona, a nadzieja nie opiera się tu na kalkulacji. „Mam nadzieję w tobie na zbawienie mojej osoby”<sup>28</sup>, ponieważ *nie jestem samotną wyspą*. Nadzieja jest perspektywą miłości i rękojmią jej wierności. W miłości staję się „kimś lepszym”. W nadziei zaangażowany jestem w specyficzny rodzaj bycia, „bycia dla kogoś” i zarazem autentycznie (czyli nie egoistycznie) dla siebie. Nadzieja wyrwa mnie z zamknięcia, czyni nieustanny wysiłek wyprowadzania od „Ja” ku „Ty”. Jak zauważa A. Kępiński, to właśnie zamknięcia i samotności powinniśmy się obawiać, nie zaś przeludnienia, ponieważ człowiek bez nadziei i miłości może stać się problemem sam dla siebie<sup>29</sup>. „Nadzieja (...) umożliwia nam wspólnotę z innymi, do czego jesteśmy powołani”<sup>30</sup>. Jeśli zaufam drugiemu człowiekowi, jego dobroci i miłości, osoba ta może zbliżyć się i uleczyć mnie z mojego osamotnienia<sup>31</sup>.

---

<sup>23</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 274.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 278.

<sup>25</sup> R. Johann, *Wiara nadzieja miłość*, (tł. M. Wierzbicka), Warszawa 1971, s. 177.

<sup>26</sup> H. Camara, cyt. za: W. Mühs (zebr.), *Pod znakiem*, s. 53.

<sup>27</sup> Por. I. Dec, „*Homo viator*” jako kategoria antropologiczna, CTh LV (1985), nr 2, s. 8n.

<sup>28</sup> R. Johann, *Wiara nadzieja*, s. 177.

<sup>29</sup> Zob. A. Kępiński, *Melancholia*, ss. 72-75.

<sup>30</sup> R. Johann, *Wiara nadzieja*, s. 178.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 176.

Nadzieja ostatecznie w swej istocie jest irracjonalna. Przy czym nie mamy tu na myśli antynomii: rozum – nadzieja. Wyrażamy w ten sposób sens nadziei jako tajemnicę, ta zaś to „przewyższający mnie porządek”<sup>32</sup>. W tajemnicy ostatecznie możemy uczestniczyć, angażuje bowiem ona tego, kto odkrywa w sobie nadzieję. Tajemnica, cokolwiek na jej temat próbowałbym powiedzieć, nie jest skłonna do wyjawiania swej prawdy i wszelkie próby odkrycia właściwie okazują się jej zdradą. „Ten, kto ma nadzieję (...) wydaje się sam sobie jak gdyby włączony w pewien określony proces; właśnie jedynie z tego punktu widzenia można zdać sobie sprawę, co jest specyficzne (...) w nadziei, (...) przedstawia się [ona] (...) jako tajemnica, a nie jako problem”<sup>33</sup>.

## 2. Od ludzkiej do chrześcijańskiej nadziei

Człowiek dzięki swemu zaufaniu wobec przyszłości podejmuje trud, który, tworząc historię, naznacza go, kształtuje od wewnątrz jego osobowość i wiąże ją z tą historią. Działanie to wyrasta z dynamiki ludzkiego ducha, który zawiera w sobie dążenie do pełni osobowego urzeczywistnienia, wewnętrznej integracji pomiędzy aspiracjami a rzeczywistymi osiągnięciami<sup>34</sup>. „Nadzieja wynikająca z nieograniczoności ducha ludzkiego ma charakter transcendentny; zmierza do pełni, której człowiek nie zdoła nigdy osiągnąć w swoim urzeczywistnianiu się w świecie”<sup>35</sup>. Niewystarczalność ludzkiej nadziei ujawnia się w sytuacji śmierci człowieka. Nie jest to wydarzenie oderwane od życia, lecz to życie znaczące od podstaw „jest rzeczywistością zawsze obecną w ludzkiej egzystencji jako nieuniknione przeznaczenie i permanentna możliwość”<sup>36</sup>. W śmierci dosięga człowieka pytanie już nie tylko o znaczenie jego działalności, lecz o samo życie, jakie ma, czy może ono mieć sens skoro śmierć zdaje się mówić, iż ostatecznie nie może ono samo w sobie znaleźć punktu oparcia, ponieważ zawsze zagraża mu utrata samego siebie w śmierci. Ale „śmierć objawia najgłębsze jądro ludzkiej istoty: nie dającą się zagłuszyć aspirację do życia”<sup>37</sup>. Wobec śmierci najwyraź-

<sup>32</sup> M. Jaworski, *Ontologiczne podstawy nadziei u G. Marcela*, „Homo meditant” VII, s. 70.

<sup>33</sup> G. Marcel, *Homo viator*, s. 35.

<sup>34</sup> „W niepodzielnej świadomości własnego istnienia i własnych granic rodzi się radykalny niepokój człowieka, zakorzeniony w jego własnym duchu (samoobecność i stwierdzenie samego siebie) i uwarunkowany własną skończonością. Niepokój ten jest dążeniem do coraz to większego urzeczywistnienia samego siebie, dynamizmem prącym do przyszłości, żywotną siłą ludzkich nadziei”. (J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwoleń człowieka*, tł. P. Leszan, Warszawa 1975, s. 11n).

<sup>35</sup> Tamże, s. 14.

<sup>36</sup> Tamże, s. 19n.

<sup>37</sup> Tamże, s. 17.

niej wyraża się potrzeba otwarcia się na nadzieję transcendentną, *gdzie ostatecznie wszystko jest darem i łaską*, stąd „...nadzieja jest albo chrystocentryczna albo zanika, bo nie ma z czego ani ku czemu rosnąć”<sup>38</sup>.

Nadzieja transcendentna wyraża się jako zupełny dar Boga, w swej istocie dotyczy wielkich dzieł Boga, które z jednej strony już zostały urzeczywistnione, z drugiej zaś strony, na których pełnię ciągle oczekujemy. Dotyczą one zbawczych dzieł Chrystusa i pełni zbawienia, gdy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich”. Nie są one prostą kontynuacją pragnień, oczekiwań, czy nawet pewnych wyobrażeń nadziei ludzkich, lecz jako dar Boga są zupełną nowością, swego rodzaju „nadobfitością”. Nadzieja chrześcijańska, jakkolwiek jest zakotwiczana w nadziei ludzkiej jako pewnej otwartości na transcendencję, jednakże „(...) przedmiot nadziei jest zupełnie inny od wszelkich ludzkich oczekiwań (...), należy w ścisłym sensie do innego świata, nie może być przez wysiłki ludzkie osiągnięty i całkowicie je przerasta”<sup>39</sup>. Nadzieja chrześcijańska dotyczy integralnego zbawienia człowieka i świata<sup>40</sup>, czyli życia wiecznego, które nie jest „czymś neutralnym; jawi się raczej jako osoba, o której można się wypowiedzieć językiem miłości w każdej sytuacji życiowej: wierzę w ciebie”<sup>41</sup>.

### 3. Chrystus naszą nadzieją

„Wydarzenie chrześcijaństwa było wydarzeniem we wnętrzu ludzkiej nadziei, (...) weszło ono w dzieje jako żywe i głębokie jej doświadczenie”<sup>42</sup>. Chrześcijaństwo jest spotkaniem i dialogiem na płaszczyźnie nadziei. Zupełna nowość chrześcijaństwa przejawia się między innymi w tym, iż ofiaruje człowiekowi zupełnie nowe horyzonty jego nadziei, która już nosi wyraźne znamiona daru (łaski). Jedne z nich zostają odsunięte, inne zaś w szczególny sposób odżywają, znajdując swoje spełnienie w Chrystusie. Sam „ukrzyżowany Jezus był ofiarą zawiedzionych i przekreślonych nadziei”<sup>43</sup>, małodusznego myślenia o Bogu. Będąc „ofiarą ludzkich nadziei”, stał się dla człowieka nadzieją absolutną.

---

<sup>38</sup> J. Szymik, *Nadzieje i lęki w obszarze kultury*, w: J. Nagómy, M. Pokrywka [red.], *Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie*, Lublin 2003, s. 138.

<sup>39</sup> S. Moysa, *Teraz zaś trwają te trzy*, Warszawa 1986, s. 224.

<sup>40</sup> „(...)Stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marność – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 19–21).

<sup>41</sup> K. Lehman, *Co oznacza „Życie wieczne”*, „Communio” 67(1992), nr 1, s. 13.

<sup>42</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 272.

<sup>43</sup> Tamże.

Fundamentem nadziei chrześcijańskiej jest miłość Boga ku człowiekowi, która w Chrystusie umęczonym i zmartwychwstałym przybrała swój ostateczny, to znaczy niezmienny charakter. To znaczy, że Bóg istniał i zawsze będzie dla nas istniał jako miłość, miłość miłosierna – pochylająca się, miłość obdarowująca życiem. W Chrystusie Bóg wypowiedział swe ostateczne słowo, „albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie są «tak» w Nim” (2Kor 1, 20a). W Nim też zostaliśmy wybrani przed założeniem świata i przeznaczeni do tego, aby się stać dziećmi Bożymi (por. Ef 1, 4), nic też „nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie” (Rz 8, 39); „w Nim mamy śmiały przystęp [do Ojca] z ufnością dzięki wierze w Niego” (Ef 3, 12). Miłość Boża najwyraźniej ujawniła się we Wcieleniu Syna Bożego, Jego śmierci i zmartwychwstaniu, przez co Słowo złączyło swój „los” ze stworzeniem.

Cała ekonomia zbawcza zasadza się na realizmie Wcielenia, że „gdy (...) nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego” (Ga 4, 4) i odwieczne „Słowo stało się Ciałem” (J 1, 14). „Wcielenie było zstąpieniem Boga do ludzkości, zejściem transcendencji przyszłości absolutnej w świat człowieka, aby go uczynić uczestnikiem tej przyszłości. Już przez samo Wcielenie cała doczesność nabrała boskich wymiarów”<sup>44</sup>. Będąc poza wszelkim określeniem czasu i przestrzeni, Słowo przyjęło konkretne granice i skończoność stworzenia. Prawda i realizm Wcielenia Słowa Bożego wyraża pełną solidarność z ludzką naturą po jej kierunek ku śmierci jako kresowi. Jednakże historyczna osobowość Wcielnego Syna Bożego zmierzała ku życiu, ku wywyższeniu i chwale poprzez śmierć. Śmierć Chrystusa wewnętrznie rozsadzała potęgę jej panowania, by Słowo, które jest Duchem i życiem mogło zapanować nad każdą żywą istotą. Solidarność Chrystusa z nami w ludzkiej naturze, w tym, co się z nią wiąże, w śmierci stała się przyczyną naszego w Nim zmartwychwstania. Zmartwychwstanie jako uwielbienie ludzkiej egzystencji Wcielnego Słowa nie jest owocem historycznego rozwoju, jako jej ukoronowania, lecz stanowi wydarzenie radykalnie nowe, nieprzewidywalne<sup>45</sup>, jest definitywnym, jakkolwiek niezupełnie jeszcze spełnionym, wkroczeniem wieczności w czas. „Zmartwychwstanie nie oznacza również nowych możliwości w tym świecie i historii, ale nową możliwość dla świata, egzystencji ludzkiej i historii”<sup>46</sup>. Zmartwychwstanie jest dziełem wszechmocy Boga i jako radykalnie nowe nosi znamiona „nowego stworzenia”<sup>47</sup>. Nadzieja chrześcijańska w szczególny sposób wspiera się na tym wydarzeniu, bo „jeżeli

<sup>44</sup> S. Moysa, *Teraz zaś*, s. 227.

<sup>45</sup> J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja*, s. 164.

<sup>46</sup> M. Rusecki, *Teologia nadziei według Jürgena Moltmanna*, „Homo meditant” VII, s. 51.

<sup>47</sup> Por. B. Ferdek, *Związek protologii z eschatologią*, WrPT VI (1998) nr 1, ss. 33–41.

Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest nasza wiara” (1Kor 15, 17). Jednocześnie zmartwychwstanie ujawnia głębię dzieła zbawczego dokonanego przez Boga w Chrystusie. „(...) Krzyż i śmierć Jezusa oznacza i sprawia odpuszczenie grzechów. (...) Jednak dopiero zmartwychwstanie ujawnia śmierć Chrystusa jako zbawcze dzieło Boga”<sup>48</sup>.

Zmartwychwstały Chrystus jest źródłem chrześcijańskiej nadziei, ponieważ w Nim, jako uwielbionym Panu i Duchu Ożywiającym (por. 1Kor 15, 45) zawiera się nasze przyszłe zmartwychwstanie i życie na miarę daru Boga. Nasze z Nim „współzmartwychwstanie nie jest naturalnym wydarzeniem, sprawia je wiara, ta zaś jest umieraniem i zmartwychwstaniem z Chrystusem (Rz 6, 11)”<sup>49</sup>. Prawda o Zmartwychwstaniu należy do podstawowych w chrześcijaństwie, stąd nie dość podkreślania jej rzeczywistości, z wyraźnym jednak uwzględnieniem jej transcendencji, dlatego nie można popaść w taki sposób jej ujmowania, dla którego „przyszłe życie byłoby kontynuacją obecnego bez większych zmian”<sup>50</sup>. Rzeczywistość ciała po zmartwychwstaniu to rzeczywistość *ciała duchowego*<sup>51</sup>, wolnego od ograniczeń materii, *dzięki rozlaniu pełni darów Ducha Świętego, których zadatek otrzymaliśmy na chrzcie św.*<sup>52</sup>, „zespalającym nas Chrystusem, do którego wówczas będziemy upodobnieni”<sup>53</sup>.

„Zmartwychwstanie Pańskie to urzeczywistnienie obietnicy Bożej, rozpoczynającej przyszłość ludzkości, to również podstawa naszej nadziei”<sup>54</sup>. Przez zmartwychwstanie Chrystusa świat przybrał kierunek ku Bogu w Chrystusie, oczekując ostatecznego objawienia się chwały Chrystusa, by mógł sam w niej uczestniczyć.

---

<sup>48</sup> K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 2, *Bóg był w Chrystusie*, tł. M. Lew Dylewski, Kraków 1985, s.144. Istnieje ścisła zależność pomiędzy życiem ziemskim Jezusa i dziełami, których dokonywał, a Zmartwychwstaniem. Pierwsze było proklamacją Królestwa Bożego, (które obecne jest już w osobie Chrystusa), natomiast Zmartwychwstanie jest definitywnym wkroczeniem wieczności, ściśle zaś eschatologii, w czas historyczny. Zmartwychwstanie stanowi „klucz hermeneutyczny” w rozumieniu zarówno Osoby jak i dzieła dokonanego przez Jezusa. Wiara zaś Apostolów, na której również opiera się i nasza wiara, zrodziła się dopiero w wydarzeniu Paschalnym (Por. 1 J 1, 1–3a). *Chrystologia wyraża rozpoczyna się od Paschy*. (Por. J. Dupuis, *Wprowadzenie do Chrystologii*, tł. W. Zasiura, Kraków 1999, ss. 72–85).

<sup>49</sup> Tamże, s. 145.

<sup>50</sup> T.M. Dąbek, *Biblijna rzeczywistość ciała po zmartwychwstaniu*, „*Analecta Cracoviensia*” XVI (1984), s. 400.

<sup>51</sup> Zob. KKK 999.

<sup>52</sup> Już chrzest jest pierwszym zmartwychwstaniem człowieka, zanurza katechumena w śmierci Jezusa Chrystusa, by obdarzyć go pełnią życia. (Zob. L. Balter, *Wierzę w ciała zmartwychwstanie*, „*Communio*” 61 (1991), nr 1, s. 4).

<sup>53</sup> T.M. Dąbek, *Biblijna rzeczywistość*, s. 403.

<sup>54</sup> J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja*, s. 137.



Uczestnictwo w chwale zmartwychwstania Jezusa wyraża partycypację w życiu samego Boga. Jezus jako Pośrednik i Kapłan Nowego Przymierza (Hbr 4, 14–15.8–10) jest źródłem, fundamentem i rękojmią obdarowania nas przez Boga. W uwielbionym człowieczeństwie Chrystusa człowiek dotyka tajemnicy Trójcy Świętej. W Nim, Bogu-Człowieku, człowiek może uczestniczyć w Tym, który jest „źródłem życia i dawcą wszelkiego dobra”. Jest to przedmiot nadziei chrześcijańskiej. W niej oczekujemy, iż to, co dokonało się w historycznej egzystencji Wcielonego Słowa ostatecznie dokona się również w nas (Ef 2, 4–6), ponieważ „w Synu jesteśmy synami”.

W świetle zmartwychwstania Chrystusa również śmierć przybiera nowe znaczenie. „Nie utraciła ona bynajmniej dla chrześcijanina niczego ze swej niszczycielskiej mocy i tajemnicy: pozostaje nadal zagrożeniem dla jego życia, dowodem całkowitej niemocy zapewnienia sobie poza światem dalszego istnienia”<sup>55</sup>. Jednakże, jako głębokie doświadczenie swej niewystarczalności, otwiera ona na dar życia Bożego w Chrystusie. W chrześcijańskiej perspektywie jądro absurdu i potęgi śmierci zostało przezwyciężone w śmierci Chrystusa, wiara w Pana zaś daje udział w Jego zwycięstwie, śmierć wówczas nie jest kresem ludzkiego istnienia, lecz przeżyciem radykalnej zależności i otwarcia na transcendencję, na Boga. Wypływa stąd również niewystarczalność ujmowania śmierci technicznym stwierdzeniem filozofii tomistycznej jako „odłączenia duszy od ciała”<sup>56</sup>. Bynajmniej nie deprecjonujemy wartości tego wyrażenia, zresztą jest to filozoficznie uzasadnione. Podkreślamy jednak w ten sposób *aktywną* rolę człowieka w tajemnicy śmierci<sup>57</sup>. Śmierć „oddaje nas w ręce Pana”<sup>58</sup>, przybiera wymiar spotkania z Chrystusem. Staje się ona dialogiem miłości wyrażającym się w zupełnym zdaniu się na Boga, zawierzeniu Bogu, który jest miłością. „Nadzieja chrześcijańska w swej istocie jest spotkaniem z Chrystusem i Ojcem w Duchu Świętym w społeczności, gdzie nie będzie już zła, grzechu, cierpienia i śmierci. «W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni» (Rz 8, 24)”<sup>59</sup>. Chrześcijańska nadzieja nie bagatelizuje faktu śmierci, widzi ją z całą wyrazistością w jej tragiczności i jakimś związku z winą-grzechem<sup>60</sup>, lecz odsłania, wsparta wiarą, istotną jej przemianę dokonaną w śmierci Chrystusa.

<sup>55</sup> Tamże, s. 54; por. G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, tł. M.M. Krzeptowska, Kraków 2000, s. 28.

<sup>56</sup> G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984, s. 106.

<sup>57</sup> J. Czamy, *Osoba ludzka w umieraniu i śmierci (Ujęcie personalistyczne)*, WrPT VI (1998), nr 1, ss. 19–26;

<sup>58</sup> G. Martelet, *Odnalezione życie*, s. 79.

<sup>59</sup> M. Zawada, *Formacja do nadziei w życiu konsekrowanym*, „Formacja zakonna” 6, Kraków 2000, s. 63.

<sup>60</sup> Związek śmierci z winą-grzechem nie da się wyrazić prostym następstwem, ponieważ śmierć, w materialnym wymiarze ludzkiej egzystencji, wydaje się czymś „natu-

#### 4. Nadzieja i wiara

Z tego, co dotychczas powiedzieliśmy wynika jasno, że istnieje związek pomiędzy orędem, które jest przedmiotem wiary i przedmiotem oczekiwania nadziei. Istnieje bowiem ścisła więź pomiędzy wiarą i nadzieją, „o ile wiara «wnika» w tajemnice, o tyle nadzieja je ogarnia”<sup>61</sup>. Wiara jest łaską, darem Ducha Świętego, dzięki Niemu możemy egzystencjalnie wyznać, że Jezus jest Panem (1 Kor 12, 3), który umarł, ale został powołany do życia przez Boga (1 P 3, 18). Wierzyć nie znaczy tylko intelektualnie przyjąć treść wiary, lecz odpowiedzieć wewnętrznie na nią, egzystencjalnie „odczuć”, że Bóg jest wierny swemu słowu, które ostatecznie wyrzekł w swoim Synu. Stąd wiara jest wezwaniem, które wymaga egzystencjalnej odpowiedzi. W wierze zawiera się moment zaufania, że w Chrystusie wszystkie obietnice Boże stały się „tak” (por. 2 Kor 1, 20). Jednocześnie uwierzyć – zaufać to także powierzyć siebie Bogu, który istnieje dla mnie jako miłość. Uwidacznia się w ten sposób więź, jaka istnieje pomiędzy wiarą i nadzieją. W tej drugiej sens wiąże się z oczekiwaniem w zaufaniu i zawierzeniu siebie miłości Boga objawionej w Chrystusie, który jest też ręką nadziei człowieka<sup>62</sup>. Nadzieję chrześcijańską otwiera niejako wiara, która opiera się na faktach realnie w historii zaistniałych<sup>63</sup>. W konsekwencji nadzieja wyrasta z żywego doświadczenia wiary i jest niejako jej „przedłużeniem”, „jest sposobem docierania do [tajemnicy, o której mówi wiara], brania jej w posiadania”<sup>64</sup> i przeżycia jej jako pełni.

---

ralnym”. „Nie tylko nie da się zanegować naturalnego faktu śmierci, ale wręcz trzeba się przekonać, że naturalne życie, wprost przeciwnie do naszych pragnień, jest ze swej istoty skończone i w swej skończoności musi ulec zniszczeniu, aby mogło rzeczywiście wkroczyć w nieskończoność” (s. 67). „(...) Skończone życie nie zostało stworzone po to, by trwało bez kresu: ono potrzebuje (...) naturalnego końca”, wymaga „kresu” jako jego spełnienia. „(...) Śmierć postrzega się jako kres skończoności bytu skończonego; ona bowiem nie jest absolutnym horyzontem, lecz ma za horyzont nieskończoność (...). I przeciwnie, grzech jest tym, przez co świadomość skończona odrzuca Innego, aby pokazać się «speculum» siebie samej, jako zwierciadło, w którym usiłuje osiągnąć swą nieskończoność o własnych siłach, a nie przez pośrednictwo kogoś innego. Jaki jest tego skutek? Świadomość, podając sobie za cel własną skończoność, wydaje siebie duchowo na śmierć, odrzucając Innego, od którego zależy jej istnienie” (s. 68). (P. Cormier, *Nadzieja w obliczu śmierci*, „Communio” 101 (1997), nr 5).

<sup>61</sup> P. Spiller, *Nadzieja i ufność wobec wyzwań czasu*, [www.karmel.krakow.pl/html/konferencja%206.htm](http://www.karmel.krakow.pl/html/konferencja%206.htm) – [27.11.2004].

<sup>62</sup> Por. G. Ravasi, *Upragniony Chrystus – oczekiwanie Abrahama oraz nadzieja Narodu Żydowskiego*, „Communio” 101(1997), nr 5, s. 29.

<sup>63</sup> Zob. M. Rusecki, *Teologia nadziei*, s. 50.

<sup>64</sup> P. Spiller, *Nadzieja i ufność* (strona internetowa – przyp. 61).

## 5. Historia w perspektywie nadziei

Jedną z zasadniczych treści Objawienia dotyczy człowieka, kim on jest, jaka jest jego natura i jakie przeznaczenie, czyli relacja do Absolutu. Bóg, stwarzając człowieka z *prochu ziemi, uczynił go na obraz i podobieństwo swoje* (por. Rdz 1, 26; 2, 7), jakkolwiek rozumiemy treść tego przekazu Pisma Świętego, narzuca się jego relacja do pozostałego dzieła stworzenia, całej rzeczywistości stworzonej, czyli do świata. Człowiek zostaje stworzony jako „ostatni”, ale obdarzony szczególną godnością jako korony stworzeń. Naturę człowieka autor biblijny wyraża, na miarę ówczesnego sposobu myślenia, jako składającą się z rzeczywistości materialnej, przynależnej temu światu, i rzeczywistości duchowej (Rdz 2, 7), jako szczególnego daru Boga, który czyni człowieka tym, kim się staje. Teologiczne spojrzenie na temat człowieka musi być nieustannie weryfikowane z tym przekazem biblijnym. Człowiek jest rzeczywistością złożoną, tajemniczą jednością duszy<sup>65</sup> i ciała, duchem w ciele i ciałem uduchowionym. „Ciało nie jest w nas jakimś elementem całkowicie zewnętrznym i jakby jakimś dodatkowym uzupełnieniem. Jest częścią naszej istoty; jest naszym jestestwem”<sup>66</sup>. Wypływają z tego ważne konsekwencje dla przyszłości transcendentnej człowieka. Zbawienie w Chrystusie dotyczy całego człowieka, w jego cielesno-duchowej istocie. Zbawienie człowieka to nie tylko zbawienie jego duchowej duszy, lecz i ciała, i wszystkiego, co jest tego konsekwencją.

Człowiek jako istota cielesno-duchowa jest w szczególnej pozycji i relacji do świata, stoi niejako naprzeciwko tego świata, jest on dla niego partnerem „dialogu” jako pewnej wymiany. Poznaje on siebie tylko w relacji, w odniesieniu do czegoś, co jest *na zewnątrz* niego, w relacji do świata materialnego, w relacji do drugiego człowieka. Dzięki temu odniesieniu może on stawać się tym kim jest, kształtuje ono jego osobowość. Stąd płynie wniosek, że w najgłębszych pokładach istoty człowieka jest odniesienie, ludzkie „naprzeciw” świata. Ciało jest tym „elementem” w człowieku, poprzez który następuje wspólny dialog. Również poprzez to właśnie ciało człowiek naznacza świat materialny swoją myślą, *czyni sobie ziemię poddaną* (Rdz 1, 28), ukierunkowuje go, w tym sensie świat ten staje

<sup>65</sup> Jak zauważa G. Martelet, aby ustrzec się od dualizmu, który również może się kryć za użyciem terminu *dusza*, należy podkreślać duchowy, a więc twórczy, aktywny aspekt duszy. „Poznać zaś ducha – to określić go w sposób dynamiczny, jako przepływanie i manifestowanie się w znakach ludzkich, które daje z siebie samego. (...) Jeśli mówi się o duszy, trzeba zawsze odtąd pamiętać, że jest ona «duchem w panowaniu ciała» i nigdy nie zapominać, że «ciało jest dla człowieka pierwotną formą przejawiania siebie i wyrażania siebie jako osoby i jako ducha»”. (Zob. G. Martelet, *Odnalezione życie*, ss. 16–24; por. T. M. Dąbek, *Duch, dusza i ciało w 1 Tes 5,23*, RBiL r. XL (1987), nr 4, ss. 288–296).

<sup>66</sup> G. Martelet, *Odnalezione życie*, s. 19.

się coraz bardziej humanistyczny. „Bez obecności człowieka świat pozbawiony byłby sensu, byłby światem bez przyszłości, bez przeznaczenia”<sup>67</sup>.

Działać na rzecz *postępu*, wyciskać na świecie materialnym zamięśli człowieka, to równocześnie tworzyć historię, *układ* przeszłości dla przyszłości w aktualnym teraz. Człowiek, czyniąc, tworzy historię, ale równocześnie ta historia, której jest on twórcą, w jego odniesieniu do świata naznacza definitywnie jego osobowość<sup>68</sup>. W tej perspektywie nasuwa się pytanie, jaka jest relacja tego wszystkiego, co wypływa z cielesności człowieka, a więc z jego twórczości w świecie, z jego relacji do innych ludzi, do zmartwychwstania i przyszłego życia w Bogu. Czy zachodzi jakaś relacja pomiędzy tym, co doczesne, a tym, co wieczne, czy świat (materialność), którego cielesność stanowi jeden z jego elementów, będzie miał jakiś udział w przyszłości transcendentnej, ponieważ nie można zapominać, że to właśnie poprzez swą materialność człowiek staje się tym, kim jest, tworzy bądź się degraduje. W Piśmie Świętym zazwyczaj jest mowa o zbawieniu człowieka, o obietnicy życia z Bogiem, są jednak również i takie miejsca, w których obietnica uczestnictwa w chwale Chrystusa zdaje się być rozciągnięta na całe stworzenie. Klasycznym tego przykładem jest tekst św. Pawła z *Listu do Rzymian*, w którym pisze, że „stworzenie” „poddane marności” „z upragnieniem oczekuje” „w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (zob. Rz 8, 19–21). Świat również w jakiś sposób oczekuje, ze względu na swoje odniesienie do człowieka, swej przyszłości transcendentnej. Jeśli stworzenie będzie uczestniczyło w chwale Zmartwychwstałego, stanie się to przez liczne jego związki z człowiekiem. „(...) Integralne zbawienie człowieka także w wymiarze jego ciała implikuje zbawienie jego relacji do ludzkiej wspólnoty i do świata, zbawienie historii przeznaczonej w człowieku do uczestnictwa w chwale Zbawiciela”<sup>69</sup>.

## 6. Nadzieja i miłość

Chrystus, nadzieja człowieka, jest objawieniem Bożej miłości wobec stworzenia, w nim też chrześcijanin odnajduje wzór tej miłości, która nie tworzy granic, lecz je przekracza. Objawia On miłość jako sposób bycia Boga, wewnętrznytrynitarny sens. Odtąd mieć nadzieję żywą to kochać Boga, powierzyć się Jemu, ale również w tej miłości ogarnąć braci (i dla nich również mieć nadzieję). „W Nowym Testamencie miłość Boża wyraża się w jednym jedynym fakcie, (...) Jezus przychodzi po to, aby przeżyć jako Bóg i człowiek dramat

<sup>67</sup> J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja*, s. 174.

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 175.

<sup>69</sup> Tamże, s. 185.

dialogu miłości pomiędzy Bogiem a człowiekiem”<sup>70</sup>. W Nim dokonuje się dialog miłości pomiędzy Bogiem a ludzkością, spełnia się on i zarazem wyczerpuje, nie znajdując już większej możliwości jego intensywności i natężenia, w pełnym posłuszeństwie Ojcu w swojej śmierci na krzyżu. Jest to Miłość Ukrzyżowana. „W osobie Jezusa człowiek kocha Boga i jest przez Niego kochany”<sup>71</sup>. Miłość ta, której najgłębszy sens znajduje się na Krzyżu, „nie jest sprawą «poznania według ciała» (2 Kor 5, 16). Potrzebny jest więc dar Ducha, który stwarza w człowieku «serce nowe» (por. Jr 31, 33n)”<sup>72</sup>, dzięki któremu człowiek jest zanurzony w tej miłości, jest ona *ukonkretyzowana* osobowo, dzięki czemu może się on za nią opowiedzieć. Wyznacznikiem miłości Boga, konkretyzującej się w miłości wobec Chrystusa – Boga i człowieka<sup>73</sup>, jest miłość wobec bliźniego, „jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4, 20). Miłość chrześcijańska ma swój wzór w miłości Boga objawionej w Chrystusie, w Nim też znajduje swoją najgłębszą motywację i moc, dzięki czemu człowiek zdolny jest kochać jak Ojciec, zarówno sprawiedliwych jak i niesprawiedliwych (por. Mt 5, 44n). Wiara niejako inicjuje drogę miłości, otwiera na miłość, by w końcu stać się jej istotnym wyrazem, nadzieja natomiast jest rękojmnią tej miłości.

## 7. „Granice” chrześcijańskiej nadziei

Nadzieja chrześcijańska nie może być zawężona do sformułowań ściśle teoretycznych, ponieważ wypowiada się ona językiem misterium, gdzie centrum i sensem tego misterium jest Jezus Chrystus. Stąd nadzieja ta, ujmowana jako tajemnica, nie pozwala stać się jej właścicielem, lecz to właśnie ona włącza w tę tajemnicę, w misterium miłości Boga. Nadzieja tak wyrażana odrzuca jakąkol-

<sup>70</sup> *Słownik teologii biblijnej*, X. Leon-Dufour [red.], tł. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 486.

<sup>71</sup> Tamże, s. 487.

<sup>72</sup> Tamże, s. 488.

<sup>73</sup> „Bóg-Człowiek stanowi «absolutum concretissimum», będąc dzięki temu kimś, w stosunku do kogo miłość osiąga swą najgłębszą konkretność i najczystsza jednoznaczność. Miłość poszukuje ich z samej swej natury, ponieważ nie jest ruchem ku jakiemuś abstrakcyjnemu idealowi, lecz ruchem ku konkretnej, indywidualnej i nierozpuszczalnej niepowtarzalności miłowanego człowieka. Właśnie ta miłość znajduje w «ty» absolutną rozległość niepojętej tajemnicy. Znajduje w niej «wszystko», ponieważ tutaj, w Bogu-Człowieku, Bóg rzeczywiście staje się czymś konkretnym i ponieważ w konkretnym człowieku docieramy, w tożsamości konkretnego, jedyne go człowieka, bezpośrednio do samego Boga.” (K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, tł. G. Sowiński, Kraków 2000, s. 170n).

wiek formę żądania i pretensji, lecz, odnosząc się do miłości i opierając się na niej, wypowiada się na miarę, lub sposobem tej miłości, czyli poprzez pokorę. W kontekście rozważań nad chrześcijańską nadzieją problem miłości staje się więc dość zasadniczym, ponieważ dotyczy pytania o jej zakres: *czy tej miłości można stawiać granice?* Z drugiej zaś strony, jeśli przyjmiemy, że najgłębszym sensem miłości jest jej *niezmierzoność*, to odsłania się kolejne pytanie, jaki sens ma miłość najpełniej realizująca się<sup>74</sup> w błagalnej modlitwie wstawienniczej za drugiego człowieka. Nie można przecież odrzucić sensowności modlitwy, a staloby się tak, gdybyśmy mieli do czynienia z formą pewności o jej niespełnieniu. O nadziei możemy mówić więc tylko w perspektywie miłości, która swą siłę i *pewność* czerpie z uczestnictwa w tej miłości, w miłości okazywanej wobec każdego człowieka, której nie można stawiać granic, ponieważ jest ona naśladowaniem Boga (por. Ef 5, 1), którego miłość „nie jest ograniczona, ale rozciąga się w sposób nieograniczony na wszystkich, gdyż «miłuje On wszystko, co istnieje»”<sup>75</sup> (Mdr 11, 24). Granicą jest Boża miłość, która w istocie jest bez granic, stąd nadzieja chrześcijańska jest nadzieją powszechną, która czerpie swój uniwersalizm z tej wszechobejmującej miłości. Orędzie zabawienia, w którym zawarte są również przestrogi, odnosi się w pierwszym rzędzie do mnie samego, to właśnie ja stoję przed dramatyczną sytuacją własnej zatury, bo czy mogę powiedzieć, że wystarczająco kochałem, że wystarczająco odpowiedziałem na Bożą miłość?<sup>76</sup> Czy raczej „nie powinienem egzystencjalnie przekonać się o swojej nieskończonej odległości wobec niej, o swej bezbożnej letniości oraz obojętności”<sup>77</sup>? Mieć nadzieję to mieć ją najpierw dla drugiego człowieka i w końcu dla wszystkich, by dopiero w tej perspektywie odnaleźć swoje miejsce. Autentyczna miłość daje moc nadziei. To dzięki niej człowiek włączony poprzez miłość we wspólnotę, tworząc *communio*, sam może uczestniczyć w tej nadziei. Nadzieja ta jednak nie jest pewnością, podobnie jak pewność naszej miłości bliźniego bardzo konkretnie narażona jest na rzeczywistą jej zdradę (i odpadnięcie od nadziei). Spojrzenie to rozjaśnia Słowo Boże, w którym wyrażne, pełne grozy ostrzeżenia przed możliwością rzeczywistej zatury wiecznej, mają ścisły związek z miłością Boga i bliźniego.

Dramat możliwości potępienia pojawia się jako konsekwencja zamknięcia się w sobie, niewrażliwości na drugiego człowieka (bogacz i łazarz), zwłaszcza

---

<sup>74</sup> W łączności jednak z konkretnym działaniem dla dobra drugiego człowieka, nie zaś w jego odseparowaniu.

<sup>75</sup> Św. Tomasz, cyt. za: H.U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, tł. Stanisław Budzik, Tarnów 1998, s. 85.

<sup>76</sup> Zob. tamże, s. 161.

<sup>77</sup> Tamże, s. 171.

zaś na najuboższego, najbardziej pokrzywdzonego, *(jeśli nie daliście mi jeść, pić; zob. Mt 25, 41–46)*. Pozwala to spojrzeć na nowotestamentalne wypowiedzi z nieco innej strony, niczym nie zaciemniając, czy negując, rzeczywistej grozy możliwości zatury. Opisy te zmierzają przede wszystkim do głoszenia priorytetu miłości, która też jest sercem ewangelicznego przesłania. Groźby, które w tym kontekście się pojawiają nie mogą w interpretacji przybrać tonu sprawozdawczego, który przechodziłby od ostrzeżeń do pewności, że piekło jest wypełnione. W Orędziu wówczas następuje przesunięcie, od głoszenia zbawczego dzieła jako dzieła najwyższej miłości (i odpowiedzi na tę miłość), do przestrogi przed sprawiedliwością Sędziego, który „odda każdemu według jego postępowania” (Mt 16, 27; por. Rz 2, 6).

## Ubóstwo i cierpliwość owocem chrześcijańskiej nadziei u św. Franciszka z Asyżu

*(zamiast zakończenia)*

Miłość albo wyraża się w życiu, albo zamiera, nadzieja zaś nie tylko daje moc tej miłości, lecz również ukazuje drogę jej realizacji. Dojrzałe przeżywana nadzieja przede wszystkim uwalnia serce człowieka od zbytnej troski o świat doczesny, koncentrując je na Jezusie Chrystusie, który staje się dla człowieka coraz bardziej „wszystkim”. W imię tej wolności człowiek może kochać dojrzałej, będąc coraz bardziej wolnym od przedmiotowego traktowania drugiego człowieka, ponieważ wszyscy należą do Chrystusa. Dla Franciszka najbardziej oczywisty jest Bóg, natomiast na człowieka patrzy tylko przez pryzmat osoby Jezusa Chrystusa. Człowiek dla niego może tylko należeć do Boga<sup>78</sup> i dzięki temu przyłgnięciu do Niego ma siłę autentycznie kochać, umiejąc dostrzec dobro czynione przez bliźniego, nie ulegając pokusie zazdrości<sup>79</sup>. Zwrócenie się całym sercem ku Chrystusowi uwalnia człowieka od postawy pretensji i napętnia go wielkodusznością i wytrwałością w czynieniu dobra. Obraz w taki sposób realizującej się nadziei pozostawił św. Franciszek w swoich napomnieniach, zwłaszcza w „traktacie o prawdziwej i doskonałej radości”, w którym chociaż nadzieja nie jest konkretnie przywoływana, to jednak wydaje się że to właśnie ona promieniuje konkretną chrześcijańską postawą wyrażającą się w przebaczeniu, radości i w cierpliwości wobec bliźniego. Prowadzi ona do zaufania drugiemu człowiekowi, którego źródło leży w Bożej łasce. „Zaufać – (...) nie

---

<sup>78</sup> Por. Np 11.

<sup>79</sup> Por. Np 8.

znaczy [jednak] uznać teoretycznie i nie interweniować, byłoby to bowiem po prostu pozostawieniem tego kogoś samemu sobie. Nie, zaufać tutaj – jak się wydaje – to włączyć się w pewien sposób w (...) proces [wzrostu], tak by sprzyjać mu od wewnątrz”<sup>80</sup>. W cierpliwości wobec drugiego człowieka „przekracza [się] granice obojętności i zakłada subtelny szacunek dla [jego] trwania czy kadencji życiowej”<sup>81</sup>. Chodzi o nadzieję, która uczy miłości gotowej „nie-skończenie długo czekać na drugiego”<sup>82</sup> człowieka. Tej cierpliwości wydaje się brakować współczesnemu człowiekowi, cierpliwości zarówno do własnej osoby, jak również wobec bliźniego: na niepowodzenia reaguje on zniechęceniem lub agresją. Są to przejawy utraconej nadziei i uwięzienia życia w „smutnej codzienności”. Gorzkim owocem tego jest życie skierowane ku poszukiwaniu wrażeń, nieumiejętności stawiania czoła trudnościom i popadanie w zniewolenie. Jediną drogą wyjścia z impasu pozostaje nawrócenie, zwrócenie swego serca ku Panu na drodze wiary, czego niezrównanym wzorem jest św. Franciszek z Asyżu.

## Summary

### *Borders of the Christian Hope*

Hope is especially a human attribute. The stronger it is the more authentic we realize our humanity as though directed to the future to ones fulfillment. Dying hope illustrates that one is embroiled in something, that he has betrayed himself, other people and in the end, God. But not every hesitation of hope, especially in difficult situations of someone's life, shows a losing of hope, but often these tragedies reveal its authentic borders. This hope is no longer mixed with an attitude of resentment but is realized by a language of love – “I trust You”. The hope is christocentric or disappears because there is nothing for it to grow from or to grow toward. God revealing His love through Jesus Christ toward humankind is his authentic and final hope. We can speak about hope only in a perspective of love. Similarly as God's love gives us a hope, only participating in love through a concrete attitude toward neighbor strengthens hope in us and opens us to its deeper levels and opens us to God. Christian hope not only doesn't allow the closing of one's individual dimensions, but naturally leads to embrace the trusting and creative potential of each human.

---

<sup>80</sup> G. Marcel, *Homo viator*, s. 41.

<sup>81</sup> Tamże.

<sup>82</sup> H. Verweyen, cyt. za: H.U. von Balthasar, *Czy wolno*, s. 187.



Wykaz skrótów:

|             |   |                                 |
|-------------|---|---------------------------------|
| <b>CTh</b>  | – | Collectanea Theologica          |
| <b>KKK</b>  | – | Katechizm Kościoła Katolickiego |
| <b>Np</b>   | – | Napomnienia św. Franciszka      |
| <b>RBiL</b> | – | Ruch Biblijny i Liturgiczny     |
| <b>WrPT</b> | – | Wrocławski Przegląd Teologiczny |

## ZASADY MORALNE ROZWOJU WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA W DOBIE GLOBALIZACJI

Cały świat zdaje się doświadczać coraz bardziej procesów zjednoczeniowych i globalizacji spowodowanych zbliżaniem się kultur, narodowości i religii. Dokonują się one poprzez zawieranie paktów politycznych, zakładanie korporacji międzynarodowych, rozwój techniki telekomunikacyjnej i massmediów, a także na płaszczyźnie religijnej, np. poprzez dialog ekumeniczny. Wydaje się, że procesy te są nieuniknione i są zawarte w powszechnym pragnieniu jednania się wszystkich narodów w imię współpracy dla wspólnego dobra i pokoju. Kościół dostrzega tę sytuację i przyjmuje ją jako jeden ze znaków czasu, mając „wzgląd na dobro całej rodziny ludzkiej, którą łączą w jedno różne więzy między plemionami, ludami i narodami” (KDK 75).

### 1. Rola Kościoła wobec procesów globalizacji

Kościół przez angażowanie się w doczesne sprawy świata nie dąży, jak to mu się niejednokrotnie zarzuca, do realizowania swoich celów politycznych. Pragnie on jedynie pokazywać z perspektywy nadprzyrodzonej i eschatologicznej, iż wszelkie procesy, dokonujące się we współczesnym świecie, znajdują się w ramach wielkiej **Bożej Historii Zbawienia**. Stąd leży na sercu pasterzom Kościoła troska o pokój, o równość religijną i rasową, o wykorzenianie rażących niesprawiedliwości społecznych, o rozwój prawdziwej kultury, o udział wszystkich narodów w najważniejszych decyzjach rozwojowych świata. Kościół sam może stanowić przykład wielkiej wspólnoty międzynarodowej, zjednoczonej w imię Chrystusa, którego nauka i dar zbawienia jest przyjmowany przez wszystkie narody, na wszystkich kontynentach, jako źródło dobra, pokoju i sprawiedliwości.

Kościół katolicki poprzez swoje społeczne nauczanie nie zamierza występować w roli protagonisty różnych rozwiązań ekonomicznych, społecznych czy

politycznych. Stwierdza, że te sprawy należą jak najbardziej do specjalistów, ekonomistów, polityków, zespołów doradczych, organów międzynarodowych, skupionych zwłaszcza pod auspicjami ONZ. Jednak zachowuje dla siebie prawo nauczania i oceny moralnej wszelkich dokonań współczesnej cywilizacji z punktu widzenia dobra osoby ludzkiej w odniesieniu do perspektywy teologicznej. Jeśliby nawet Kościół kiedykolwiek – utożsamiany niesłusznie z państwem kościelnym – przejawiał ambicje polityczne, to obecnie całkowicie i wyraźnie odcina się od nich. Nawet w stosunku do państw uznających się za „katolickie” nie chce być instancją dyktującą rozwiązania problemów natury społeczno-politycznej. Co najwyżej proszony, przyjmuje niekiedy rolę mediatora lub autorytetu. Ta powściągliwość jest jednocześnie znakiem zaufania dla organów władzy poszczególnych narodów i struktur międzynarodowych. Kościół widzi potrzebę powstania jakiejś **formy władzy międzynarodowej**, która mogłaby rozstrzygać spory i gwarantować porządek międzynarodowy, także w oparciu o siły militarne. Świat ciągle jest targany przez wojny lokalne, a widmo totalnej wojny jest zawsze realne. Także nierówności gospodarcze, edukacyjne i społeczne stanowią ważne wyzwanie dla współczesnej cywilizacji.

Pewną próbą stwarzania kompetentnej międzynarodowej władzy było ONZ, którego członkami są w zasadzie wszystkie państwa świata. Jednakże ostatnie wydarzenia polityczne i gospodarcze pokazują poważną słabość tej organizacji, a tendencje indywidualistyczne najbardziej rozwiniętych państw (mocarstw) pokazują, jak trudna jest w praktyce idea jedności i wzajemnej, sprawiedliwej współpracy międzynarodowej. Grzech, łamanie praw Boskich i ludzkich stoją zawsze na przeszkodzie tej idei. Bez zasad moralnych i wartości ogólnoludzkich, które zostały niestety w poważnym stopniu zanegowane we współczesnych procesach politycznych i gospodarczych, nie jest możliwe stworzenie sprawiedliwego ładu międzynarodowego. Przykładem jest choćby odrzucenie zapisu o wartościach chrześcijańskich w *Konstytucji Unii Europejskiej*. Obecne tendencje globalistyczne ukazują bezduszość tzw. technokratów, dla których liczy się tylko rozwój technologiczny i maksymalny zysk ekonomiczny, co powoduje ogromny rozłam gospodarczy i społeczny już nie tylko pomiędzy poszczególnymi państwami i regionami świata. Także w ramach samych regionów czy państw różnice ekonomiczne między poszczególnymi obywatelami stają się coraz bardziej niepokojące i rażąco niesprawiedliwe. Polska po piętnastu latach przemian społeczno-gospodarczych jest typowym przykładem powyższych zjawisk.

## 2. Wyzwania moralne Kościoła wobec globalizmu

Wszelkie wspólnoty narodowe i państwowe złożone są z konkretnych ludzi, z mężczyzn i kobiet, którzy tworzą historię indywidualną i zbiorową. Kościół wie, że w procesie globalizacji musi położyć **akcent na osobowe prawa**,

## *Zasady moralne rozwoju współczesnego świata w dobie globalizacji*

które trzeba określić i zabezpieczyć. A najlepszym miejscem rozwoju człowieka jest rodzina, która ze swej natury jest wspólnotą opartą na wzajemnym zaufaniu, pomocy i szczerym szacunku. Troska o człowieka i jego prawa ma swoje podstawowe ugruntowanie w trosce o **prawdziwą rodzinę**, gdzie mężczyzna i kobieta, wraz z potomstwem darzą się miłością i zapewniają sobie opiekę i pomoc.

Każdy naród powinien przyjąć zasadę troski o rodzinę, stwarzać możliwości pracy, edukacji, opieki medycznej i godziwej rozrywki, a także życia religijnego. Zdrowe rodziny stanowią niewątpliwie podstawę dla właściwych relacji międzyludzkich, dobrosąsiedzkich, z wzajemną troską o dobro wspólne i odpowiedzialność za przyszłość ojczyzn i świata. Kościół zawsze podkreśla, że wszelka prawidłowość relacji społecznych bazuje na **dobrosąsiedzkiej, naturalnej wymianie dóbr materialnych i duchowych** zachodzącej między wspólnotami sobie bliskimi (tak rodziny, jak i gminy, miasta, narody itp.).

Postawa akceptacji tożsamości swoich sąsiadów, to w wymiarze globalnym gotowość, by dzielić się swymi zasobami ludzkimi, duchowymi i materialnymi, nieść pomoc tym, którzy są ubożsi, zachować porządek gospodarczy i społeczny zgodny z prawem Boskim i ludzkim (międzynarodowym). Kościół widzi tu swoje **zadanie w głoszeniu pokoju**, który jest kluczem w zachowaniu właściwych stosunków międzynarodowych. Zdaje sobie sprawę, że brak pokoju i zgody zawsze doprowadzi do poważnych zatargów i wojen między narodami. Pokój jest błogosławieństwem dla ludzi, znakiem szczęścia i dobrobytu, a wojna zawsze niesie nieszczęście, zniszczenia, a nawet zagładę gospodarczą i kulturową wielu narodów. W budowaniu pokoju ważne są nie tylko przekonania, ale nade wszystko wewnętrzne postawy moralne. Daremny będzie wysiłek podejmowany przez przywódców państw i narodów, jeśli ludzi będą dzielić wrogie ideologie, nienawiść rasowa czy religijna, pogarda, wyzysk gospodarczy. To, co nastawia ludzi wrogo winno być przewyżczone przez wychowanie nowym duchem braterstwa, współpracy, rozumnej tolerancji, solidarności i chrześcijańskiego pacyfizmu. Nie może być też szafowania ideą wolności, bezgranicznej swobody, bez odniesienia do prawdy, wartości ogólnoludzkich i religijnych. Wystarczające jest już doświadczenie społeczeństw postindustrialnych, postmodernistycznych, gdzie brak zasad etycznych doprowadza w konsekwencji do załamania sensu życia ludzkiego, wyzysku ekonomicznego, egzystencji na krawędzi absurdu i wirtualnego świata (narkomania, internetomania, itp.). Kościół przypomina o fundamentach godności ludzkiej, **wskazuje na Chrystusa jedyne Zbawiciela całego świata**, który przyszedł po to, aby każdy miał „życie w obfitości”, zwłaszcza w perspektywie nadprzyrodzonej. Najistotniejszym zatem zadaniem w dobie globalizmu jest **działalność ewangelizacyjna**, która w oparciu o naukę Jezusa kształtuje prawdziwe oblicze tej ziemi. Ewangelizacja nie niszczy kultury i odmienności żadnego narodu, lecz go

ubogą. Kościół nie chce niczego narzucać, nie ucieka się też do żadnych form manipulacji. Głosząc Słowo Boże, oczekuje dobrowolnego jego przyjęcia i przejęcia nim kultur narodowych.

### 3. Zasady moralne w budowaniu nowoczesnego społeczeństwa światowego

Sytuacja umiędzynarodowienia struktur i relacji ekonomiczno-społecznych rodzi z jednej strony nowe nadzieje i oczekiwania, a z drugiej stwarza nowe problemy moralne. Dziś nie wystarczy poczucie odpowiedzialności w obrębie pojedynczego kraju czy wspólnoty regionalnej. Właściwe uczestnictwo we współczesnym życiu społeczno-gospodarczym wymaga podjęcia odpowiedzialności moralnej w służbie dobra wspólnego całej ludzkości. Umiędzynarodowieniu i globalizacji musi towarzyszyć poszerzenie świadomości w wymiarach społeczno-etycznych. Stąd ważne jest uwypuklenie kilku najważniejszych zadań-postulatów, *sine quibus non* dalszy prawidłowy rozwój świata jest po prostu niemożliwy.

Wydaje się, że na obecnym etapie optymalnym ustrojem politycznym jest **demokracja parlamentarna**, rozumiana jako droga do **równoprawnego rozwoju** wszystkich narodów. Zawarte w niej poszanowanie praw ludzkich, szacunek dla rodziny i zasad życia społeczno-ekonomicznego, opartego na zdrowych zasadach własności prywatnej i wolnego rynku przynosi dobre efekty. Istotnym jednak założeniem musi być rozwój tzw. **humanistycznej ekonomii**, która za cel stawia sobie służbę człowiekowi, a nie jest płaszczyzną tylko dla interesów wąskich grup biznesowych, a nawet oligarchicznych. Człowiek nie może być **drogą** i środkiem działalności ekonomicznej, lecz jej **celem** i odniesieniem. Dobro osoby ludzkiej musi być roztropnie uwzględniane wobec procesów ekonomicznych.

Trzecim filarem pozytywnego rozwoju międzynarodowego jest **zasada solidarności i poszanowania ras ludzkich**. Należy podkreślić w tym zakresie szczególną rolę chrześcijan, którzy działaniem na rzecz jedności między ludźmi, przyczyniają się do poszanowania równej godności wszystkich narodów. Działanie to obejmuje przede wszystkim zniesienie wszelkich przeszkód rasowych, walkę ze skrajnym nacjonalizmem, segregacją mniejszości, a popieranie w duchu solidarności systemu sprawiedliwości rozdzielczej, antykolonializmu, sprzyjanie oddłужeniu i zapobieganie zacofaniu.

Należy następnie wskazać na potrzebę poważnych wysiłków instytucji międzynarodowych na rzecz troski o **trwały pokój i sprawiedliwość**. Nic tak bardziej nie burzy międzynarodowego ładu społecznego jak poczucie krzywdy i niesprawiedliwości, a także konflikty zbrojne między narodami. Chodzi tu o potrzebę rezygnacji z wszelkich zakusów imperialistycznych, a akcentowanie stwarzania szans sprawiedliwego rozwoju regionów ubogich i postkolonialnych.

## *Zasady moralne rozwoju współczesnego świata w dobie globalizacji*

Dlatego też ostatni ważny postulat wiąże się z **równomiernym rozwojem gospodarczym** wszystkich regionów świata. Nikogo nie trzeba przekonywać, jak tragiczne skutki przynosi dyskryminacja w międzynarodowym systemie handlowym, zbyt rygorystyczny, rujnujący gospodarki krajów ubogich system monetarny i finansowy, a także blokowanie potrzebnych technologii, a sprzedawanie przestarzałych rozwiązań technicznych w celu pozbycia się ich z krajów uprzemysłowionych. Takie postępowanie rodzi zacołanie, nędzę i brak perspektyw rozwojowych. Zapewne ważna jest tu reforma organizacji i korporacji międzynarodowych, aby przewyciężały w sobie niezdrową i szkodliwą rywalizację polityczno-gospodarczą nastawioną na dominację i zysk, w kierunku współpracy i inspirowania równomiernego, optymalnego rozwoju różnych regionów świata. Skuteczna pomoc, odpowiednie kredyty, edukacja ekonomiczna i kulturalna są tu ważnym postulatem.

Podsumowując należy stwierdzić, że rozwój współczesnego świata nabiera istotnie charakteru międzynarodowego, globalnego i byłoby nierozsądne zaprzeczanie temu. Jednak celem tego rozwoju nie może być unifikacja poszczególnych narodów w imię określonych dóbr gospodarczych i zasad ekonomicznych. Zawsze pozostaje aktualna chrześcijańska wizja światowej wspólnoty rozumianej jako zjednoczenie suwerennych, tożsamyh i autonomicznych narodów, gdzie naczelnymi zasadami są: konieczność współpracy, uszanowanie odrębności kulturowej i religijnej, wsparcie w rozwoju biednych przez bogatych według cnoty sprawiedliwości i proporcjonalnego udziału w bogactwach naturalnych oraz poszanowanie praw ludzkich i wartości chrześcijańskich czy w szerszym znaczeniu religijnych. Odrzucenie tych zasad i redukcja egzystencji ludzkiej tylko do wymiaru materialnego kończyła się i zawsze będzie się kończyć upadkiem i zniszczeniem różnych koncepcji społecznych i cywilizacyjnych.

## **Summary**

### *The moral Rules of Development of the contemporary World in the Times of Globalization*

The contemporary world is surrounded by the globalistic tendencies, which seem to be inevitable. The Church in its teaching sees positive fruits of these processes, as though uniting of the nations, religious reconciliation, international collaboration in economy and on the market. Nevertheless the Church perceives many dangers through the domination of technologies over human being, a greater difference between the reach and the poor, economic imperialism lying in the falsification of the rules of free market by the great international companies creating the true monopolies, destroying national traditions and the decline of religion in social life. Concerning these events the Church calls to the moral

renewal of each human and to the respect of human rights in society. The economic development has to go in accordance with a spiritual growth of the human being. The world will not be a peaceful place without just economical structures, the danger of terrorism will grow and an extreme nationalism will be reborn. Rejection of values flowing from the rules of religious life guides human existence only to the earthly dimension, bearing discouragement and the loss of the sense of life. The need for the evangelization of the world is obvious.

Literatura:

- W. Kawecki, *Zasady moralne w budowaniu nowoczesnego społeczeństwa*, w: J. Nagórny, A. Derdziuk [red.], *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*, Lublin 2001, ss. 40–54.
- W. Kawecki, *Kościół a nowy porządek świata*, Kraków 1997.
- S. Olejnik, *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Moralność życia społecznego*, Warszawa 1993, t. 7, ss. 331–370.
- J. Gocko, *Potrzeba nowej solidarności, moralno-społeczne implikacje globalizacji*, w: J. Nagórny, K. Jeżyna [red.], *Wezwanie do pojednania*, Lublin 2000, ss. 246–247.
- J. Nagórny, J. Gocko [red.], *Spór o człowieka spór o przyszłość świata*, Lublin 2004.
- M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1993.

# HISTORIA

Adam Mączka OFMConv

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 13 (2004)

## NAJSTARSZE KLASZTORY FRANCISZKANÓW NA LITWIE (XV–XVI W.) W ŚWIECIE WIZYTACJI PROWINCJAŁÓW: JANA DONATI CAPUTO (1596–1598) ORAZ ADAMA GOSKIEGO (1612–1615)

Lata 1386–1388 były szczególnym okresem dla Litwy. W 1386 roku Jagiełło i Witold przyjęli chrzest rzymsko-katolicki w Krakowie. Razem z nimi chrzest przyjęli bracia Jagiełły (Korygiello, Wigmunt i Świdrygiello, natomiast czwarty brat Jagiełły, Skirgiello pozostał przy prawosławiu, co zapewnił sobie wcześniej umową w Krewie). Chrzest przyjęli również liczni książęta i bojarzy litewscy. Wtedy też Jagiełło poślubił królową Jadwigę i zasiadł na tronie polskim. Z końcem 1386 roku ruszył z Krakowa na Litwę. Towarzyszyli mu franciszkanie z misją ochrzczenia Litwinów. Następny rok 1387 był rokiem chrystianizacji Litwy.

Wybór franciszkanów na ewangelizatorów Litwy nie wydaje się przypadkowy. Byli oni znani na dworze krakowskim, często posługiwali jako spowiednicy. Jednym z nich był Andrzej Jastrzębiec, franciszkanin, pierwszy biskup diecezji wileńskiej. Wcześniej był spowiednikiem królowej Elżbiety Łokietkówny, później biskupem sereckim. Asystował również przy chrzcie Jagiełły w Krakowie. W 1388 r. objął biskupstwo w Wilnie z obowiązkiem organizowania diecezji i chrztu Litwy. Fakt, że był franciszkaninem zaważył na tym, że to właśnie zakon św. Franciszka stał się pomocą w wykonaniu zadań powierzonych przez papieża nowemu biskupowi. Franciszkanie byli jedynymi zakonni-



kami, którzy w tym okresie działali na Litwie. Biskup Andrzej stał się wspomożycielem i dobrodziejem klasztorów w Wilnie, w Oszmianie i Lidzie, które powstały dzięki jego pomocy<sup>1</sup>.

Franciszkanie już wcześniej próbowali zaprowadzić chrześcijaństwo na ziemiach litewskich. Jak podaje legenda, gród Wilno założony został przez księcia Giedymina w 1322 r. Już wtedy na zaproszenie Gasztolda mieli tu dotrzeć misjonarze franciszkańscy w liczbie 14. Ci pierwsi misjonarze franciszkańscy na Wielkanoc 1333 roku zostali przez pogańskich Litwinów umęczeni. Siedmiu z nich ścięto, a pozostałych siedmiu ukrzyżowano.

Nowa grupa franciszkańskich misjonarzy (36 zakonników) przybyła tu za generalstwa Gerarda Odon (1329–1342). Gasztold wybudował im kościół pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, zwany kościołem *Matki Bożej na Piasku*. Dnia 24 maja 1341 na Wilno napadli Tatarzy i wymordowali tych misjonarzy. Razem z nimi zginął Gasztold, który wcześniej przywdział habit franciszkański. Ten sam generał wysłał nową grupę 46 franciszkanów, którzy pracowali w Wilnie aż do urzędowego chrztu Litwy w 1386 roku.

Działalność misyjna franciszkanów przed rokiem 1386 jest bardzo prawdopodobna. Bliskie sąsiedztwo i oddziaływanie klasztoru franciszkańskiego w Rydze, którego założenie datuje się na rok 1238, działalność franciszkańskich misjonarzy na Rusi Czerwonej, która rozpoczęła się na szeroką skalę już w połowie XIII w. oraz szybki rozwój zakonu franciszkańskiego w Polsce wydają się potwierdzać tezę o działalności misyjnej franciszkanów w tym okresie również na Litwie.

Franciszkanie i dominikanie już w XIII w. wykazywali szczególne zainteresowanie obszarami na wschód od Polski (Mołdawia, Ruś Czerwona, Litwa, Żmudź, Prusy) wysyłając tam swoich misjonarzy. Działania zakonów na tych ziemiach znalazły poparcie u papieży. Udzielali oni licznych przywilejów misjonarzom franciszkańskim i dominikańskim<sup>2</sup>. Stolica Apostolska utworzyła specjalną organizację Societas Peregrinantium zależną od papieża i generałów dominikanów oraz franciszkanów. Stowarzyszenie miało charakter ściśle misyjny, a jego członkowie mieli szerokie uprawnienia w dziedzinie duszpasterkiej i prawnej na terenach misyjnych, w skład których wchodziła również Litwa<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Por. K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. 1, Kraków 1937, s. 311.

<sup>2</sup> Por. *Bullarium Franciscanum*, wyd. J. H. Sbaralea, C. Eubel, t. 7, Romae 1759–1904, nr 544, 1209.

<sup>3</sup> Por. K. Kantak, *Franciszkanie*, t. 1, s. 272; W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, Lwów 1904, s. 159, 184, 188, 363–367; B. Kumor, *Organizacja Kościoła łacińskiego na Rusi Halickiej*, w: *Historia Kościoła*, t. 1, Poznań-Warszawa 1974, s. 266; A. Karwacki, *Materiały do historii Prowincji i konwentów OO. Franciszkanów w Polsce, Litwie i Rusi*, t. 6, ss. 47–55 (rkps w Archiwum Franciszkanów w Krakowie).

W kronice prowincji czesko-polskiej, pod rokiem 1235, czytamy: *Bracia Mniejsi wchodzą do Rusi, Litwy i Prus głosząc słowo Boże z wielką owocnością*<sup>4</sup>. Stąd przyjmuje się, że pierwsze placówki misyjne rozpoczęły działalność w tym okresie. Powstały one w głównych miastach Litwy: prawdopodobnie Kownie, Wilnie, Lidzie, Nowogródku. Potwierdzają to historycy, którzy skłaniają się do przyjęcia pierwszej połowy XIII w. jako daty rozpoczęcia przez franciszkanów misyjnej działalności na Litwie<sup>5</sup>.

Chociaż nie można dokładnie ustalić daty przybycia franciszkańskich misjonarzy na tereny Litwy, wydaje się słusznym stwierdzenie, że franciszkanie już w XIII w. podejmowali misyjne wyprawy na te ziemie, a nawet posiadali małe placówki misyjne, zajmujące się najprawdopodobniej w pierwszym rzędzie nawracaniem Litwinów na chrześcijaństwo i głoszeniem Ewangelii. W miarę wzrostu populacji ludności katolickiej, przekształcały się one w formalne klasztory lub były likwidowane z powodu braku wystarczających środków do życia, bądź pola do działania. Taką drogę przechodziły najprawdopodobniej klasztory w głównych miastach ówczesnej Litwy (Kowno, Wilno, Lida, Nowogródek), formalnie ukonstytuowane dopiero pod koniec XIV w. lub na początku XV w. Przy tym wszystkim ważne jest, aby pamiętać, że poszczególne klasztory istniejące na ziemiach litewskich, powstawały przez długi okres czasu. Proces założenia formalnego klasztoru z pełnym zapleczem, tj. klasztorem i kościołem, z reguły trwał wiele lat, stąd podawanie jakiegokolwiek daty traktować należy z dużą rezerwą. Początki wszystkich klasztorów franciszkańskich na obszarze Litwy, powstałych prawdopodobnie w XIII w., przedstawiają się niejasno, chociaż wiadomo, że te tereny były objęte wtedy szeroko zakrojoną misją franciszkańską.

Tradycja przyjmuje, że najstarszy klasztor franciszkański na Litwie został ufundowany w Wilnie na początku XIV w. Później, dzięki poparciu biskupa Andrzeja Jastrzębca, ufundowano klasztor w Lidzie (3 czerwca 1397 r.)<sup>6</sup>, chociaż przybycie pierwszych misjonarzy franciszkańskich datuje się na rok 1366<sup>7</sup>. Również pod koniec XIV w. powstał klasztor w Oszmianie (prawdopodobnie jest o nim mowa w testamencie biskupa Andrzeja Jastrzębca z 27 listopada 1397 r.)<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> *Fratres Minores Rusiam, Livoniam et Prussiam intrant disseminantes verbum Dei cum magno fructu*. Zob. *Fragmenty kroniki Jana Ludwika Impekghovena dotyczące prowincji czesko-polskiej dla lat 1225–1515*, w: J. Kloczowski [red.], *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 1, cz. 2-3, Lublin 1982, s. 436.

<sup>5</sup> Por. W. Abraham, *Organizacja*, s. 159; K. Kantak, *Franciszkanie*, t. 1, ss. 297–302.

<sup>6</sup> Tamże, s. 306.

<sup>7</sup> Por. T. Narbutt, *Dzieje starożytne narodu litewskiego*, t. 5, Wilno 1835–1841 (Dodatek I).

<sup>8</sup> Por. K. Kantak, *Franciszkanie*, t. 1, s. 306. Kantak opowiada się za wyżej wspomnianą wersją i dodaje, że klasztor w Oszmianie jednoznacznie jest wymieniony

Dalsze konwenty franciszkańskie powstały w pierwszej połowie XV w. Są to: **Kowno** (według tradycji zapisanej przez historyka franciszkańskiego Marka Koronę, klasztor ten miał fundować książę Witold w 1400 r.)<sup>9</sup>; **Drohiczyn nad Bugiem**, założony także przez księcia Witolda w 1409 r. oraz **Pińsk** fundowany przez Kazimierza Jagiellończyka prawdopodobnie w 1445 r.<sup>10</sup> Były to ostatnie fundacje franciszkańskie na Litwie w dobie średniowiecza, następne miały miejsce dopiero po odnowie trydenckiej na początku XVII w. Chociaż katalogi wymienią jeszcze dwa miejsca obecności franciszkańskiej z tego okresu: **Wilno**, kościół św. Mikołaja zbudowany przez Niemców za czasów Gedymina, który franciszkanie otrzymali od mieszczanina wileńskiego Hanula w latach 1388–1392<sup>11</sup> oraz **Wawiórka** ufundowana w 1413 r.<sup>12</sup>

Klasztory franciszkańskie w Wielkim Księstwie Litewskim do roku 1517 należały do Prowincji Czesko-Polskiej, a po roku 1517 roku do Prowincji Polskiej św. Franciszka. Stanowiły one wewnętrzną jednostkę administracyjną prowincji zwaną kustodią. Z czasem co do kustodii litewskiej upowszechniła się nazwa wikariatu, co było wyrazem ważności oraz pewnej niezależności od władz prowincji. O znaczeniu wikariusza litewskiego świadczyć może fakt, iż drugi biskup wileński, Jakub Plichta, z urzędu wikariusza został wybrany na biskupstwo<sup>13</sup>.

Spośród wszystkich klasztorów franciszkańskich na Litwie na pierwsze miejsce wysuwał się konwent w Wilnie. Był on najstarszym i największym klasztorem. Był siedzibą wikariusza, a więc przełożonego Wikariatu Litewskiego, a później, po utworzeniu odrębnej Prowincji Litewskiej (1686), siedzibą prowincjała.

Najobszerniejsze informacje na temat tego klasztoru przekazują wizytacje prowincjałów polskich z końca XVI w. i z pocz. XVII w. Dwie najważniejsze

w nadaniu Wojciecha Moniwida, starosty wileńskiego z 1407 r. Natomiast *Katalog franciszkański litewski* podaje rok 1550 lub 1505 jako rok fundacji tego konwentu, co wydaje się błędne ponieważ akta wizytacyjne z lat 1596-1598 wyraźnie wskazują na króla Kazimierza Wielkiego jako fundatora klasztoru oraz przytaczają szereg dokumentów i przywilejów dla tego konwentu z XIV w. Zob. *Via et methodus visitationis cura P. Joannis Donati Caputo Provincialis Poloniae...incepta Cracoviae die 22 Octobris A. D. 1598.* (rkps w Archiwum Franciszkanów w Krakowie).

<sup>9</sup> Por. M. Korona, *Speculum Provinciae Russiae et Lithuaniae Ordinis S. Francisci*, Wilnae 1637 (rkps w Archiwum Generalnym Zakonu OFMConv w Rzymie).

<sup>10</sup> Kantak odrzuca stanowisko historyków datujących fundację klasztoru w Pińsku na 1396 r. przez Zygmunta Kiejstutowicza, twierdząc, że akt jest nieautentyczny (K. Kantak, *Franciszkanie*, t. 1, ss. 307–308).

<sup>11</sup> Por. K. Kantak, *Franciszkanie*, t. 1, s. 305; A. Karwacki, *Materiały*, t. 5, ss. 23–25.

<sup>12</sup> Tamże, t. 5, s. 96. Obecność franciszkanów w tym miejscu nie jest poświadczona żadnymi dokumentami źródłowymi.

<sup>13</sup> Por. K. Kantak, *Franciszkanie*, t. 1, s. 309; K. R. Prokop, *Polscy biskupi franciszkańscy*, Kraków 2003, ss. 124–126.

z nich: wizytacja prowincjała Jana Donato Caputi, przeprowadzana w latach 1596–1598<sup>14</sup>, oraz prowincjała Adama Goskiego (1612–1615)<sup>15</sup> są głównymi i najstarszymi źródłami do historii wileńskiego klasztoru i kościoła franciszkanów. Obraz klasztoru na podstawie obydwu wizytacji będzie chyba najlepszym i najbardziej wiarygodnym ukazaniem historii, życia i funkcjonowania konwentu w tamtym okresie.

## WIZYTACJA PROWINCJAŁA JANA DONATI CAPUTO (1596–1598) WILNO

Ciekawostką przekazu autora akt wizytacyjnych są dwa opisy: miasta i klasztoru. Zresztą takie opisy spotykamy w obydwu wizytacjach. Są one cennym źródłem do poznania historii i wyglądu Wilna na przełomie XVI i XVII w.

### OPIS MIASTA

„Miasto wielkie, siedziba Wielkiego Księcia, siedziba województwa, stolica. Miasto obwarowane wokoło murami. W niektórych miejscach położone między wzgórzami. Mieszkańcy różnych wyznań: katolicy, Rusini, Żydzi, ewangelicy, kalwini. Miasto licznymi kościołami ozdobione. Dwie rzeki przepływają przez miasto, zwane: Vilna i Vigilia”.

### OPIS KLASZTORU (usytuowanie)

„W mieście tym znajduje się nasz klasztor, murowany, pokryty ceglaną dachówką, lokowany na planie, wysoki. Bracia nasi, którzy jak przekazują kroniki kładli tutaj fundamenty wiary katolickiej, zostali ukoronowani męczeństwem, niektórzy pochowani na naszym cmentarzu, inni w kościele św. Mikołaja, jeszcze inni w kościele św. Krzyża, gdzie od dawien dawna działa się cuda za ich przyczyną, o których i teraz słyszymy”.

### ZAKONNICY W KLASZTORZE

Według ksiąg powizytacyjnych z 1597 r., bo wtedy prowincjał Jan Donati Caputo wizytował Wilno, klasztor franciszkański prosperował bardzo dobrze. Prowincjał praktycznie wychwala każdą dziedzinę życia w klasztorze, dobrze mówi o wikariuszu i jego pracy, a także o innych braciach. O świetności klasztoru w tym okresie może świadczyć chociażby ilość braci należących do wspólno-

<sup>14</sup> AFK *Via et methodus visitationis cura P. Joannis Donati Caputo Provincialis Poloniae...incepta Cracoviae die 22 Octobris A.D. 1598.*

<sup>15</sup> AFK *Methodus duplicis visitationis spiritualis et temporalis totius Provinciae Poloniae cura et vigilantia A.R.P. Adami Goski 20 Iunii 1612–20 Iunii 1615.*

ty klasztornej. Oprócz wikariusza litewskiego, Jana Romartoviusa, w klasztorze przebywali: gwardian wileński Aleksander de Lugo, Włoch z pochodzenia; prezydent klasztoru Baltazar z Warszawy, dwóch kaznodziejów – litewski i polski, zakrystian, dwóch kantorów, dispensator Marcin z Wilna, trzech ojców kwestarzy, dwóch diakonów, dwóch subdiakonów, sześciu studentów, dwóch braci laików, z których jeden był kucharzem, a drugi kwestarzem oraz sześciu nowicjuszy. W sumie w klasztorze przebywało 30 zakonników, w tym 12 ojców, 2 braci laików, 11 studentów i 6 nowicjuszy. W opisie poszczególnych zakonników znajduje się pochodzenie, wiek, zajmowany urząd, miejsce wstąpienia do zakonu, zajmowane urzędy, pozytywne lub negatywne cechy charakteru, wygląd zewnętrzny, sugestie co do pracy w przeszłości.

Wikariusz Litewski Jan Romartovius, zapewne należał do znanych w prowincji postaci, wcześniej był kustoszem krakowskim, a miał dopiero 34 lata. Był Włochem, wstąpił do zakonu w wieku 18 lat w Bellunii we Włoszech. Studiował w Padwie i w innych miejscach uzyskując magisterium. Wizytator napisał o nim tak: „Dobry lektor, kantor i zarządca. Pobożny, dający dobry przykład, roztropny, dobrze usposobiony, prawy, prowadzący dobre i pobożne życie, bystry, bogaty w doświadczenie. W posługiwaniu w Wilnie stabilny, o dobrym imieniu, religijny”.

O dobrym prosperowaniu klasztoru świadczą dochody i wygląd kościoła i klasztoru oraz innych budynków.

## DOCHODY

Na dochody klasztoru wileńskiego pod koniec XVI w. składały się legaty i obligacje mszalne. Zapisów takich było 10. Obligowały one do 21 mszy wieczystych w tygodniu, sprawowanych za dobrodziejów klasztoru. Stałe dochody klasztor czerpał z majątku nieruchomego. Franciszkanie posiadali wtedy 34 kamienice w Wilnie, z których dochód roczny wynosił 170 florenów polskich oraz 7 folwarków i posiadłości ziemskich. Do niestałych źródeł dochodów należała kwesta zbierana przez ojców i braci kwestarzy oraz jałmużna, którą zbierano w kościele.

## BUDYNKI I POMIESZCZENIA

Klasztor był murowany „*nie małymi kosztami odnowiony*”, wiele pomieszczeń posiadało ozdobne sklepienia, pokryty był ceglaną dachówką, staraniem wikariusza Jana Romartoviusa odnowiony.

Refektarz był murowany ze sklepieniem ozdobionym freskami i mosiężnym świecznikiem wiszącym pośrodku. Przed refektarzem znajdowały się dwa przedsionki i pokój wikariusza, murowany ze sklepieniem, oraz z prawej strony przy drzwiach do refektarza znajdowały się schody ze sklepieniem do dormitorium.

W dormitorium znajdował się pokój dla prowincjała z przedpokojem, świetlica z dwoma pokojami – wszystkie pomieszczenia murowane. Od strony po-koj znajdował się krużganek prowadzący do pokoi braci, których było dwanaście,

dalej dwie świetlice z przedsionkami oraz pokoje dla kaznodziejów polskiego i litewskiego.

**Kuchnia** posiadała także mieszkanie ze świetlicą dla kucharza, była obszerna i murowana. Obok kuchni znajdowały się drzwi do mieszkań dla ojców: wikariusza i gwardiana, ze znakomicie ozdobionymi świetlicami i pokojami sklepiionymi i murowanymi.

**Browar** był drewniany ze świetlicą, po części murowaną. Obok klasztoru znajdował się ogród z łaźnią pośrodku dla braci.

**Krużganki** połączone z kościołem, całe murowane, składające się z czterech skrzydeł ze sklepieniami, stanowiły całość. Można było nimi dojść z dormitorium braci do kościoła lub do chóru przez schody murowane, niedostępne dla ludzi z zewnątrz.

Zapewne gdzieś obok klasztoru znajdowała się **oficyna**. Były tam pokoje murowane z małymi sklepieniami, dobrze zabezpieczone, służące do przechowywania zboża i innych artykułów spożywczych. W dolnej części „piwnica murowana do przechowywania piwa, rzepy, buraków, różnych jarzyn i warzyw”.

Część klasztoru przeznaczona była na **nowicjat**. W dormitorium dla nowicjuszy znajdował się pokój dla magistra nowicjatu. Dla nowicjuszy przeznaczone były dwa duże pokoje z przedsionkiem. Wszystkie pomieszczenia były murowane, miejsca było dla 8 nowicjuszy.

Klasztor nie posiadał własnego **studium**, ale wizytator zaznaczył, że można takie studium urządzić w każdej chwili (wcześniej zapewne było). Profesi mieli także swojego magistra – „który w ostatnim czasie zmarł” – jak podaje księga. Swoje pokoje mieli w dormitorium. Księga dalej podaje: „Blisko klasztoru znajduje się Kolegium Jezuickie, w którym codziennie odbywają się publiczne różne wykłady. Przyznawany jest tam bakalaureat świecki, tam zapisani są nowicjusze i profesi na wykłady z humanistyki”.

Klasztor posiadał dobrze wyposażoną **bibliotekę**, jak na tamte czasy. W bibliotece figurowało 91 pozycji. U wikariusza wileńskiego znajdowało się 37 dzieł, u dwóch ojców, prawdopodobnie kaznodziejów, było w sumie 12 dzieł.

**Infirmeria** znajdowała się obok bramy do klasztoru i obok niej była kuchnia, aby bracia chorzy i będący w potrzebie (ubodzy), o których klasztor troszczył się, mieli blisko posiłek.

Część gościnna zwana **forysterią** również znajdowała się w klasztorze, była dobrze urządzona.

**Budynek kościoła** był duży murowany, dach pokryty dachówką ceglana, staraniem jednego z zasłużonych Wikariuszy – ojca Moro, Włocha z pochodzenia. Kościół był pod wezwaniem Błogosławionej Dziewicy Maryi Wniebowziętej. W kościele było 9 ołtarzy pięknie urządzonych, każda kaplica miała swój własny ołtarz. W chórze zakonnym, a więc w prezbiterium kościoła, pochowano zasłużonego Wikariusza Litewskiego Mori, Włocha z pochodzenia, o czym informowało epitafium.

**Kaplice** – po lewej stronie kościoła znajdowała się kaplica pana Prokonsula Rudomina, pięknie urządzona, z oknami nad chórem kościoła. Po prawej stronie znajdowały się liczne kaplice, z których pierwsza przy chórze została erygowana i ufundowana przez pana Mathiasa Kloczko (która służyła do przechowywania Najświętszego Sakramentu oraz jako skarbiec kościoła). Jej fundator podarował „na wieczne czasy” folwark (wieś) zwany Jarmolisky. Jak podał autor książki wizytacyjnej, folwark przez 50 lat był w obcych rękach i żadnego pożytku dla braci, ani dla klasztoru nie przynosił. Wizytator tak całą sprawę opisuje: „dopiero prawdziwa praca i staranie wielu ojców doprowadziło do sporu sądowego. Dokończony został przez Wikariusza Jana Romartoviusa, przy współpracy gwardiana Aleksandra de Lugo. Folwark został zwrócony klasztorowi dzięki wyrokowi Sądu w Warszawie z nakazu Najjaśniejszego króla Zygmunta III z dnia 2 marca 1597 r.” Po prawej stronie kościoła znajdowało się jeszcze 5 kaplic, cztery pięknie przyozdobione, piąta była pusta.

**Zakrystia** była murowana ze sklepieniem dobrze wzmocnionym. Bogato wyposażona w srebrne naczynia do świętych obrzędów. Inwentarz zakrystii, znajdujący się w księdze, wylicza liczne paramenty liturgiczne, szaty i księgi. Z ważniejszych rzeczy wymienić można: 2 monstrancje srebrne bogato zdobione, 3 krzyże srebrne, 5 srebrnych pacyfikałów, 1 srebrne dzwonki, 2 srebrne świeczniki, 1 mszał rzymski ze srebrną oprawą, 19 kielichów srebrnych z patenami, 3 srebrne ampulki. Ponadto wiele pięknych i wykonanych z drogich materiałów ornatów, kap, obrusów i welonów. A także 9 mszałów rzymskich, 1 mszał krakowski, 2 graduały papirusowe, 1 gradual pergaminowy, 1 antyfonarz pergaminowy, 1 antyfonarz papirusowy, 1 oficjum o świętych pergaminowe, psalterze i brewiarze.

#### PRACA DUSZPASTERSKA

„Dawniej na początku działalności franciszkanów była troska o wierzących katolików, wtedy nasi braci udzielali wszystkich sakramentów, troska ta została powierzona teraz kościołom parafialnym” – przekazuje wizytator.

Przy kościele tym działało franciszkańskie Bractwo Paska św. Franciszka. Pod opieką bractwa znajdował się ołtarz, który służył do nabożeństw brackich. Był pięknie ozdobiony, wybudowany staraniem konfratrów. Wcześniej przy kościele działało Bractwo Serca, które z niewiadomych przyczyn upadło. O jego działalności świadczyła pięknie ozdobiona złotem i freskami kaplica należąca do wspomnianego bractwa, znajdująca się po lewej stronie kościoła.

#### ODPUSTY, PRZYWILEJE, LUŻNE DOKUMENTY

W aktach powizytacyjnych cenne są spisy odpustów nadawanych kościołowi przez papieży i biskupów (wpisanych jest 17) – najstarszy pochodzi od papieża Sykstusa IV. Nadawane był z okazji różnych świąt i ku czci różnych

świętych, przeważnie franciszkańskich. Spisane są także przywileje królów, książąt, magnatów i dobrodziejów dla klasztoru. Jest ich 75 (najstarszy z 1410 r.). Zapisane są również liczne luźne dokumenty papierowe (66).

## **WIZYTACJA PROWINCJAŁA ADAMA GOSKIEGO (1612–1615) WILNO**

### **OPIS MIASTA**

Miasto murowane całe, murami obronnymi dobrze zabezpieczone, posiada zamek, siedziba Wielkiego Księcia Litewskiego, mieszkańcy różnych wyznań. Miasto posiada relikwie św. Kazimierza, złożone w kościele zamkowym.

Dalej następuje opis męczeństwa franciszkanów w 1332 r. Akta wspominają, że ciała męczenników zostały pochowane w kościele św. Krzyża, inne w kościele św. Mikołaja i na cmentarzu.

### **KOŚCIÓŁ**

Wybudowany w 1346 r., był pod wezwaniem Błogosławionej Dziewicy Maryi. Autor akt wspomina biskupa Andrzeja, franciszkanina. Mówi, że Jagiełło założył katedrę p.w. św. Stanisława i utworzył biskupstwo. Pierwszy biskup, Andrzej, został wyświęcony w 1387 r. przez biskupa Bodzentę.

Podany jest dokładny opis kościoła: „obecny kościół franciszkanów murowany, sklepiony, dachówką kryty, posiada 8 kaplic. Uroczysty odpust obchodzi się w niedzielę w oktawie święta Wniebowzięcia Błogosławionej Dziewicy Maryi. Kościół posiadał 13 ołtarzy: główny Wniebowzięcia NMP i boczne: w kościele i w kaplicach: Bożego Ciała, z obrazem Objawienia, z obrazem Zdjęcia Jezusa z Krzyża, MB Dziewicy, MB Bolesnej, św. Anny, Narodzenia Jezusa, św. Krzyża, św. Ojca Franciszka, Koronacji NMP, św. Antoniego”. Większość ołtarzy posiadała swoje obligacje mszalne.

Od czasu wizytacji Jana Donato Caputi, przy kościele zorganizowano arcybractwo Męki Pańskiej oraz nadal działało Arcybractwo Paska św. Franciszka.

### **KLASZTOR**

„Murowany z cegiel, wybudowany na planie kwadratu; refektarz z powalą z desek, atrium murowane ze sklepieniem, krużganki w cztery skrzydła wybudowane, sklepienie ceglą, w nich ozdobne okna. Ponad refektarzem było dormitorium murowane z 10 celami drewnianymi, dwa hypocausta, dwie cele murowane (dla prezydenta i kaznodziei litewskiego). Dach drewniany. Nad krużgankami drugie dormitorium murowane z 5 celami i hypocaustum, korytarz i cela dla polskiego kaznodziei, dach z gontu. Również nad krużgankami znajdował się nowicjat z dwoma pokojami i dwoma hypocaustum. Wikariusz miał swój budynek murowany w obrębie klasztoru. Dom ten był piętrowy o kilku izbach na parterze i piętrze. W pobliżu był także



drewniany dom gościnny jako forysteria. Były tam jeszcze: browar, stajnie, kuchnia. Cmentarz kościelny i ogród otoczone były murem lub płotem. Na dzwonnicy były dzwony, w klasztorze wybudowano nowe pomieszczenia pod bibliotekę”.

#### **DOCHODY**

Klasztor wciąż posiadał 5 folwarków, z których czerpał roczny dochód 200 florenów. Posiadał także stawy, domy i place w Wilnie.

Drugim klasztorem na Litwie pod względem ważności był konwent w Kownie. Znajdowała się tam siedziba kustosa kustodii kowneńskiej. Również bogate informacje na temat tego klasztoru znajdujemy w dwóch wyżej wspomnianych wizytacjach.

### **WIZYTACJA PROWINCJAŁA JANA DONATI CAPUTO (1596–1598) KOWNO**

Według ksiąg powizytacyjnych z 1597 r., bo wtedy prowincjał Jan Donati Caputo wizytował również Kowno, klasztor franciszkański prosperował bardzo dobrze.

#### **OPIS MIASTA**

„Miasto królewskie, piękne wewnątrz, kapitanat w mieście, w pięknym miejscu usytuowane, murów obronnych nie posiada, ale jest dwoma rzekami otoczone, z których z jednej strony jest Wigilia, a z drugiej strony jest Niemen, który obok naszego klasztoru przepływa, obydwie rzeki używane do spławu”.

#### **KLASZTOR**

„W tym mieście znajduje się nasz konwent, cały drewniany, lokowany na planie, obszerny, pięknie położony, z jednej strony nad Niemnem, z drugiej przylega do starego rynku”.

Klasztor był fundowany przez Aleksandra, Wielkiego Księcia Litewskiego na podstawie przywileju.

Klasztor był cały drewniany, pokryty dachem drewnianym, w niektórych miejscach wymagał reperacji. W klasztorze znajdowały się następujące pomieszczenia: jeden refektarz drewniany, trzy świetlice, sześć pokoi, łaźnia. Obok klasztoru była stajnia dla 8 koni. Klauzura w klasztorze była dobrze zachowywana; brama zawsze strzeżona. W oficynie znajdowały się również pokoje, wykorzystywane w razie potrzeby. Klasztor nie posiadał wtedy nowicjatu ani profesatu ani studium. Infirmeria i forysterię urządzano w jednej ze świetlic w razie potrzeby. W zbiorach bibliotecznych znajdowało się wtedy tylko 9 pozycji książkowych. Głównie były to homilie.

## **KOŚCIÓŁ**

„Cały murowany, chór zakonny sklepiony z freskami, w części bez sklepień, długi, wysoki, pokryty dachówką ceglana. Wieża murowana, wysoka, znajduje się w końcowej części kościoła”. Na wieży znajdowały się 3 dzwony. Kościół był pod wezwaniem Matki Bożej Dziewicy. Przy kościele istniało Bractwo Serca, które posiadało swój ołtarz oraz własne paramenty liturgiczne.

Zakrystia również była cała murowana ze sklepieniem dobrze wzmocnionym. Pod zakrystią znajdował się karcer dla nieposłusznych zakonników. Inwentarz zakrystii i kościoła świadczy, że klasztor w Kownie był o wiele słabiej uposażony niż klasztor wileński. Najlepszym tego świadectwem jest skromne wyposażenie zakrystii. Z cennych rzeczy można wyliczyć: 3 krzyże srebrne, 1 monstrancja pięknie zdobiona, 2 ampułki, 3 srebrne kielichy z patenami oraz szaty i księgi liturgiczne.

W kościele znajdowało się 5 ołtarzy, pięknie urządzonych i odnowionych. Główny ołtarz był pięknie rzeźbiony, przyozdobiony figurami św. Anny i św. Antoniego.

**DZIAŁALNOŚCI DUSZPASTERSKIEJ** klasztor nie prowadził, ponieważ nie było parafii.

Kościół obdarzony odpustem papieża Sykstusa V na święta zakonu franciszkańskiego.

## **DOCHODY**

Klasztor posiadał 7 domów w mieście, 3 ogrody. Roczny dochód klasztoru wynosił 36 florenów 2 grosze. Klasztor posiadał także 6 łąk.

Jałmużna w postaci żywności (chleb, mięso i inne artykuły spożywcze) była zbierana podczas kwest gdy nie przyjmowano pieniędzy. Klasztor przeprowadzał dwie kwesty rocznie, podczas których zbierano pieniądze – dochód wynosił 400 florenów bez żywności.

## **ZAKONNICY W KLASZTORZE**

Gwardianem kowneńskim był Mathias Vilnensis. Bardzo młody (miał 31 lat) i pobożny. Do wspólnoty klasztornej należeli także: kaznodzieja, zakrystian, dyspensator, kwestarz. W sumie braci w klasztorze przebywało 8.

## **WIZYTACJA PROWINCJAŁA ADAMA GOSKIEGO (1612–1615) KOWNO**

### **OPIS MIASTA**

„Miasto całe murowane, różne nacje mieszkają w mieście: Niemcy, Polacy, Litwini”. Jeżeli chodzi o wyznanie, autor akt wymienia, że w Kownie przeważały dwie religie: katolicka i heretycka (zapewne chodzi tutaj o protestantów).

## KOŚCIÓŁ

„Położony nad Niemnem, cały murowany, fundowany przez Aleksandra Księcia Litewskiego, syna Kazimierza króla Polski w 1420 r., bogato wyposażony. Sklepiony, sklepienie ceglane, wzmocnione, pokryty dachówką ceglana, z tyłu kościoła dzwonnica z dzwonami”. Kościół był pod wezwaniem Matki Bożej, odpust z tej okazji obchodzono w III niedzielę po Zmartwychwstaniu.

W kościele znajdowało się 8 ołtarzy – „główny z obrazem Matki Bożej, nabożeństwo przy nim odprawiało Bractwo Paska św. Franciszka. Na prawo znajdował się ołtarz drewniany św. Jana, służący Stowarzyszeniu Serca. Po tej samej stronie znajdowała się kaplica sklepiona z ołtarzem św. Antoniego, w której gromadziło się na nabożeństwa Bractwo Męki Pańskiej. Na lewo był drewniany ołtarz Przemienienia Pańskiego, ale poświęcony był św. Jakubowi Apostołowi, dalej ołtarz św. Anny. Przy filarach były dwa ołtarze: Najświętszej Trójcy i św. Krzyża, obydwie drewniane”. Zakrystia była murowana, sklepiona – od ostatniej wizytacji przybyło trochę cennego wyposażenia i paramentów liturgicznych.

Nowym nabytkiem od wizytacji prowincjała Jana Donato Caputi były organy, zamontowane w kościele tuż przed wizytacją prowincjała Adama Goskiego.

Przy kościele działały bractwa: Męki Pańskiej i Paska św. Franciszka – bractwa miały swoje paramenty liturgiczne.

## KLASZTOR

Budynek był drewniany, składał się z 3 części – 3 osobnych domów. W jednym znajdował się refektarz z oknami szklanymi, z kuchnią i spiżarnią. Dwa pozostałe były piętrowe z mieszkaniami. Nowicjatu, profesatu i studium nie było. Klauzura była zachowywana. W bibliotece przybyło wiele nowych dzieł – ich liczba wzrosła do 57 egzemplarzy.

## DOCHODY

Klasztor posiadał 7 domów z placami (roczny dochód wynosił 38 florenów) i 4 ogrody.

## Summary

*The oldest Franciscan Friaries in Lithuania (15–16 cent.)  
in Light of the Provincial Visitation of: John Donati Caputo (1596–1598)  
and Adam Goski (1612–1615)*

The origin of all Franciscan friaries in Lithuania is unclear, but we know, that there were franciscan missions in 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries.

According to tradition the oldest friary was founded in Wilno at the beginning of 14th cent. The next was founded in Lida (June 3, 1397). There was also a friary in Oszmiana founded in November 27, 1397. In the first half of 15<sup>th</sup> cent. friaries were established in Kowno (1400), Drohiczyn nad Bugiem (1409) and Pińsk (1445). These were the last foundations in Lithuania in medieval times, the next were after the renewal of the Council of Trent at the beginning of 17<sup>th</sup> cent. We can find two places with Franciscan presence at this time: Wilno, St. Nicholas Church (1388–1392) and Wawiórka (1413).

From among of all the Franciscan friaries in Lithuania the one in Wilno holds first place. It was the oldest and the biggest friary, the head office of the Vicar of the Lithuanian Vicariate and later, after establishing a new Province (1686) the seat of the Provincial.

The best sources of information are the Provincial visitations from the end of 16th century and the beginning of 17 century. The two most important are: the visitation of Provincial John Donato Caputi conducted in 1596–1598 and the visitation of Adam Goski (1612–1615). These are the primary and most important sources of the friary and church in Wilno.

The second most important friary was in Kowno. It was the central office of the Custos of the Kowno Custody. We can find abundant information in the above mentioned visitations.



## WKŁAD O. PROKOPA LESZCZYŃSKIEGO, KAPUCYNA, W UPOWSZECHNIENIE NABOŻEŃSTWA MAJOWEGO W POLSCE

Nabożeństwo majowe, sięgające początkami średniowiecza, a rozszerzone w całym Kościele przez jezuitów, za ich sprawą dotarło do Polski w XVIII w.<sup>1</sup> Jednakże do końca tegoż stulecia nie przyjęło się na większą skalę, pozostając nabożeństwem właściwym kościołom jezuickim. Później jego upowszechnieniu przeszkodziła kasata jezuitów w 1773 r. Pozostało ono jednak nadal praktykowane wśród jezuitów w Rosji, gdzie – jak wiadomo – caryca Katarzyna II nie pozwoliła ogłosić *breve* kasacyjnego. Kiedy zaś w I poł. XIX w. jezuici zostali zmuszeni do opuszczenia granic Rosji i przenieśli się do Galicji, około 1827 r. zaprowadzili nabożeństwo majowe w Tarnopolu. W następnych latach nabożeństwo to zaczęło być praktykowane w pozostałych kościołach jezuickich w Galicji, a także w niektórych świątyniach parafialnych, mimo wszystko jednak nie wyszło poza krąg lokalny<sup>2</sup>.

Na terenie Królestwa Polskiego nabożeństwo majowe jako pierwsi zaczęli odprawiać w 1852 r. misjonarze św. Wincentego w warszawskim kościele św. Krzyża<sup>3</sup>. W następnym roku zaprowadził je prowincjał kapucynów, Beniamin

---

<sup>1</sup> M. Bednarz, *Jezuici a religijność polska (1564–1964)*, „Nasza Przyszłość” 20 (1964), s. 205. Mimo starań, autorowi niniejszego artykułu nie udało się dotrzeć do pozostającej w maszynopisie pracy E. Waag, *Dzieje nabożeństwa majowego w Polsce. Studium historyczno-liturgiczne*, Lublin 1974.

<sup>2</sup> M. Bednarz, *Jezuici a religijność polska*, s. 205. W. Mrowiński, *O czci Małki Boskiej w Polsce*, Kraków 1890, ss. 155–157.

<sup>3</sup> S. Jamiolkowski, *Majowe nabożeństwo*, w: *Encyklopedia Kościelna*, t. 13, Warszawa 1880, s. 90–92. K. Mrowiec, *Liturgia i muzyka u księży misjonarzy*, „Nasza Przyszłość” 12 (1961), s. 189.

Szymański, w kościele swego zakonu w Warszawie<sup>4</sup>. Podobno Szymański zamierzał uczynić to już wcześniej, ale z niewiadomych dziś przyczyn nie doszło do tego<sup>5</sup>. W 1854 r. Szymański zarządził odprawianie tego nabożeństwa we wszystkich kościołach polskiej prowincji kapucynów. W 1855 r. kapituła prowincjalna polskiej prowincji kapucynów postanowiła, że nabożeństwo majowe będzie odąd stałym elementem służby Bożej w kościołach kapucyńskich na terenie Królestwa Polskiego. W tymże roku Szymański, korzystając z władzy komisarza generalnego kapucynów<sup>6</sup>, polecił odprawianie nabożeństwa majowego także w kościołach ruskiej prowincji kapucynów<sup>7</sup>.

Nabożeństwo majowe, życzliwie przyjęte przez wiernych, a ze strony duszpasterzy nie wymagające szczególnego wysiłku, przyjęło się szybko. Szymański, zostawszy w 1857 r. biskupem podlaskim, w pierwszym liście pasterskim zarządził wprowadzenie w swej diecezji tej formy czci Najświętszej Maryi Panny<sup>8</sup>. Podobne zarządzenia wydali: bp Michał Marszewski dla diec. kujawsko-kaliskiej w 1859 r., bp Józef Juszyński dla diec. sandomierskiej w 1860 r., abp Zygmunt Szczęśny Feliński dla archidiec. warszawskiej w 1863 r. i bp Wincenty Chościak-Popiel dla diec. plockiej w 1864 r. Do końca XIX w. nabożeństwo majowe weszło w skład stałych nabożeństw parafialnych we wszystkich diecezjach Królestwa Polskiego<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> F. J. Duchniewski, *Polska Prowincja Kapucynów w XIX wieku (1795–1864)*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 4, cz. 1, Lublin 1987, ss. 149–151. R. Prejs, *Maryjne piśmiennictwo o. Prokopa Leszczyńskiego, kapucyna*, „*Studia Franciszkańskie*” 3 (1988), s. 342.

<sup>5</sup> F. J. Duchniewski, *Polska Prowincja*, s. 149. Niewykluczone, że przyczyną zwłoki była trwająca jeszcze praca o. Prokopa Leszczyńskiego nad książką *Miesiąc Maryi*, o której mowa w dalszej części artykułu.

<sup>6</sup> Kapucyni pod zaborem rosyjskim w XIX w. stanowili dwie jednostki organizacyjne: prowincję polską, terytorialnie pokrywającą się z Królestwem Polskim i prowincję ruską (roksolańską), obejmującą tzw. ziemie zabrane. Szymański został w 1852 r. mianowany przez generała zakonu komisarzem generalnym dla obu tych prowincji. Zgodnie z ustawodawstwem zakonnym władza jego obejmowała wszystkie sprawy należące do kompetencji generała zakonu w razie niemożności łączności z Rzymem. Por. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 2, Wrocław 1986, s. 342. F. J. Duchniewski, *Polska Prowincja*, ss. 150–151. K. Gadacz, *Kapucyni na ziemiach ruskich*, w: *Zakony Św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970*, cz. 2, ss. 239–245.

<sup>7</sup> F. J. Duchniewski, *Polska Prowincja Kapucynów w XIX wieku (1795–1864)*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 4, cz. 1, Lublin 1987, ss. 149–151.

<sup>8</sup> T. Fręchowicz, *Duszpasterska działalność Beniamina Szymańskiego biskupa podlaskiego*, w: *Studia z historii Kościoła w Polsce*, t. 1, Warszawa 1972, ss. 129–131.

<sup>9</sup> K. Spólny, *Służba Boża w diecezji sandomierskiej w latach 1818–1918*, w: *Studia liturgiczne*, t. 6, Lublin 1990, s. 310. J. Solowianiuk, *Wystawienie Najświętszego Sakramentu i nabożeństwa eucharystyczne w diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej w XIX wieku*, „*Studia Teologiczne. Białystok-Drohiczyń-Łomża*” 9 (1991), ss. 181–183. D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996, ss. 153–154.

W upowszechnieniu nabożeństwa majowego niemalą rolę odegrał o. Prokop Leszczyński, kapucyn<sup>10</sup>. W twórczości tego pisarza poczesne miejsce zajmują pomoce do odprawiania nabożeństwa majowego, niezwykle popularne na przełomie XIX i XX w., wielokrotnie wznawiane, a w niektórych diecezjach obowiązujące jako podstawa czytanek lub rozważań majowych. Spod pióra o. Prokopa Leszczyńskiego wyszło siedem tego rodzaju publikacji. Przedstawiamy je w porządku chronologicznym według daty ukazania się pierwszego wydania.

### *I. Miesiąc Maryi*

Książka pod takim tytułem<sup>11</sup> jest najstarszą znaną pomocą do odprawiania nabożeństwa majowego wydaną w Królestwie Polskim i jest oryginalną pracą

---

<sup>10</sup> Ur. 8 I 1812 w Kozaczówce na Podolu, syn Klemensa i Józefaty z Jukowskich. Po krótkich studiach na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego i udziale w Powstaniu Listopadowym wstąpił w 1844 r. do kapucynów prowincji polskiej i w 1847 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Świetnie władający językami włoskim i francuskim, czytany, mający liczne znajomości wśród ziemiaństwa i inteligencji, został przez prowincjała Beniamina Szymańskiego przeznaczony do duszpasterstwa wśród wyższych warstw społecznych. Przełożony klasztoru w Lublinie w l. 1856–1859, prowincjał polskiej prowincji kapucynów w l. 1859–1862, po kasacji klasztorów w Królestwie Polskim przebywał w l. 1864–1892 w klasztorze w Zakroczymiu, a następnie w klasztorze w Nowym Mieście nad Pilicą, gdzie zmarł 26 II 1895. Od 1869 r. tajny komisarz polskiej prowincji kapucynów. Człowiek cieszący się ogromnym autorytetem wśród współbraci zakonnych i osób spoza zakonu, doradca biskupów, m.in. abpa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, jedna ze szlendarowych postaci życia kościelnego w Królestwie Polskim II poł. XIX w. Zob.: B. Kumor, *Leszczyński Prokop Jan Tomasz*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 2, Warszawa 1982, ss. 511–516. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 1, Wrocław 1985, ss. 679–697. R. Prejs, *Maryjne piśmiennictwo o. Prokopa Leszczyńskiego*, ss. 333–348.

<sup>11</sup> *Miesiąc Maryi dla ludu wiejskiego i dla odprawiających to nabożeństwo w gronie domowników ułożony, a na szczególną cześć Niepokalanego Poczęcia Boga-Rodzicy ofiarowany przez X. Prokopa Kapucyna*, Warszawa 1853, Druk. XX. Misjonarzy 16° ss. XVII, 122, IV. - Toż wyd. 2 popr. i pomnożone, Warszawa 1855, Druk. XX. Misjonarzy 16° ss. XVI, 102. - Toż wyd. 3, Warszawa 1856, Druk. XX. Misjonarzy 16° ss. XIV, 15–120. - Toż wyd. 4 pomnożone, Warszawa 1857, Druk. J. Jaworskiego 16° ss. XIV, 120. - Toż wyd. 5 pomnożone, Warszawa 1860, Druk. XX. Misjonarzy 16° ss. XII, 13–131. - Toż wyd. 6 pomnożone, Warszawa 1862, Druk. XX. Misjonarzy 16° ss. 131. - Toż wyd. 7, Warszawa 1864, Druk. XX. Misjonarzy 16° ss. 119. - Toż wyd. 8 popr. i pomnożone, Warszawa 1868, Druk. „Gazety Polskiej” 16° ss. XXI, 156, II, 7. - Toż wyd. 9, Kraków 1873, Druk. „Czasu” 16° ss. XIV, 15–118, nlb. 2. - Toż wyd. 9 [popr. 10], Warszawa 1876. Wydanie niedostępne; opis na podstawie reklamy w „Przeglądzie Katolickim”. - Toż wyd. 11 pomnożone, Warszawa 1878, Wyd. M. Orgelbranda 16° ss. 136. - Toż wyd. 12 pomnożone krótkim wykładem Litanii do Matki Bożej, Warszawa 1881, Druk. S. Orgelbranda Synów 16° ss. 153, II. - Wyd. 13 nieznane. - Toż wyd. 14, Warszawa 1885, Druk. M. Orgelbranda 16° ss. 152, III. - Wyd. 15 nieznane. - Toż wyd. 16, Warszawa 1888, Druk. S. Orgelbranda Synów 16° ss. nlb. 3, 153, III. - Toż wyd. 17, Warszawa 1890, Druk. M. Orgelbranda 16° ss. nlb. 2, 153, III. - Toż wyd. 18, Warszawa 1892, Druk. M. Orgelbranda 16° ss. 155. - Toż wyd. 19, Warszawa



polską<sup>12</sup>. Jest to zarazem jedna z pierwszych publikacji Leszczyńskiego. Pierwsze wydanie ukazało się w 1853 r. Kiedy w 1854 r. prowincjał Szymański zarządził wprowadzenie nabożeństwa majowego, nakazał brać stosowne rozważania z tej właśnie książki; on też był inspiratorem jej powstania<sup>13</sup>. Książka została dedykowana ks. Wiktorowi Ożarowskiemu. Ten głośny w połowie XIX w. duszpasterz i kierownik sumień na Wołyniu, a potem w Warszawie, dopomógł Leszczyńskiemu w odkryciu powołania i w wyborze kapucynów jako miejsca realizacji tegoż powołania<sup>14</sup>.

Nabożeństwo majowe nie miało wówczas stałych form odprawiania: nawet litania loretańska nie była jego głównym elementem<sup>15</sup>. Leszczyński, choć fakt ten wyraźnie zaznaczył we wstępie do książki, podkreślił jednak, iż zamiarem jego było przyjść z pomocą odprawiającym to nabożeństwo, także co do formy<sup>16</sup>. W książce zamieszczony więc został obszerny wybór modlitw i pieśni,

1894, Druk. S. Orgelbranda Synów 16° ss. nlb. 3, 154, III. - Toż wyd. 20, Warszawa 1896, Druk. S. Orgelbranda Synów 16° ss. 154, III. - Toż wyd. 21, Warszawa 1898, Druk. Synów S. Niemierzy 16° ss. 154, III. - Toż wyd. 22, Warszawa 1900, Wyd. M. Orgelbrand 16° ss. 154, nlb. 2. - Toż wyd. 23, Warszawa 1901, Wyd. M. Orgelbrand 16° ss. 154. - Toż wyd. 24, Warszawa 1903, Druk. Synów S. Niemierzy 16° ss. 154, nlb. 1, III. - Toż wyd. 25, Warszawa 1905, Druk. Synów S. Niemierzy 16° ss. 154, III. - Toż wyd. 26, Warszawa 1907, Druk. Synów S. Niemierzy 16° ss. 154, III. - Toż wyd. 26 [popr. 27], Warszawa 1912, Druk. Synów S. Niemierzy 16° ss. 156, III. W kolejnych wydaniach tytuł niekiedy nieco się różnił, np. przestawieniem czy dodaniem pewnych słów.

<sup>12</sup> Następną polską publikacją: J. Kloczkowski, *Nowy miesiąc Marii. Nabożeństwo do N. Marii P. tudzież stosowne nauki i pieśni na miesiąc Maj*, Warszawa 1861. Z XVIII w. pochodzą dwa przekłady książki A. Dionisego, jeden dokonany przez jezuitę M. Drohojowskiego, *Miesiąc Maj czci Maryi poświęcony*, Przemyśl 1769, drugi przygotowany przez karmelitę M. Rubczyńskiego, *Miesiąc nabożeństwem i cnót świętych używaniem Maryi poświęcony*, Berdyczów 1789. W 1839 r. jezuita W. Buczyński wydał we Lwowie przekład książki P. J. Becx'a, *Miesiąc Maj poświęcony ku czci Najśw. Panny Maryi*.

<sup>13</sup> F. Duchniewski, *Polska Prowincja*, ss. 149–150.

<sup>14</sup> E. Jabłońska-Deptuła, A. Schletz, Ożarowski Wiktor, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 24, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1979, ss. 680–682.

<sup>15</sup> Por. np. K. Spólny, *Służba Boża w diecezji sandomierskiej*, ss. 309–311. J. Solowianiuk, *Wystawienie Najświętszego Sakramentu i nabożeństwa eucharystyczne*, ss. 181–183. D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, ss. 153–154.

<sup>16</sup> „Ćwiczenia zaś na ten cel przeznaczone mogą być, jak to wyżej wspomnieliśmy, rozmaite. Wypada jednak, aby były zastosowane do większej liczby zgromadzonych, a o ile możliwości złożone z modlitw i pieśni, pospolicie znanych; aby w modlitwach ład i porządek, a w pieśniach jakażkolwiek zgodność zachodzić mogła” (*Miesiąc Maryi*, wyd. 4, ss. IX-X).

<sup>17</sup> Np. w wyd. 4: modlitwy wieczorne, litania loretańska do N.M.P., pieśni *Serdeczna Matko*, *Gwiazdo morza*, *Już od rana rozśpiewana* i *Dobranoc Ci, Pani świata*. Wyd. 18 miało

pomnażany w każdym następnym wydaniu<sup>17</sup>. Ponieważ o. Prokop adresował książkę nie tyle do duszpasterzy, ile raczej – tak wynika z tytułu – do ludzi świeckich, chciał im dać najbardziej elementarny modlitewnik, który służyłby do codziennego użytku nie tylko w maju, ale przez cały rok. Leszczyński chciał nadto przez tę książkę upowszechnić samo nabożeństwo majowe<sup>18</sup>. Z tytułu książki wynika też, że Leszczyński propagował odprawianie nabożeństwa majowego jako praktyki nie wymagającej udania się do kościoła czy obecności kapłana, ale mogącej się odbywać w domu lub w innym odpowiednim miejscu, w gronie rodziny czy sąsiadów.

Zasadniczy zrąb książki stanowią rozważania rozłożone na 31 dni maja. Ich treścią są wydarzenia z życia Najświętszej Maryi Panny<sup>19</sup>. Rozważania te wykazują pewną zależność od pism maryjnych św. Alfonsa Liguori, głównie od *Uwielbień Maryi*, książki dobrze znanej Leszczyńskiemu, bo tłumaczonej przez niego na język polski<sup>20</sup>. Każde rozważanie zostało zbudowane według schematu: 1) przedstawienie wydarzenia lub tajemnicy z życia Najświętszej Maryi Panny, 2) wyjaśnienie katechizmowe, 3) zastosowanie do życia chrześcijańskiego z propozycją szczegółowego postanowienia, 4) modlitwa do Najświętszej Maryi Panny treściowo związana z rozważaniem.

Z przywilejów Najświętszej Maryi Panny zostały poruszone w rozważaniach: Niepokalane Poczęcie, Boskie Macierzyństwo i Wniebowzięcie. W kontekście tego ostatniego wspomniane jest Wszechpośrednictwo Łask. Ale żadnego z przywilejów Leszczyński nie zanalizował w książce od strony dogmatycznej: ograniczył się jedynie do stwierdzenia faktu, wyjaśnienia pojęć, podania katechizmowych definicji i niekiedy cytatów biblijnych. Analiza rozważań wskazuje, że tajemnice lub wydarzenia z życia Maryi były dla Leszczyńskiego przede

---

ponadto modlitwy poranne, modlitwy podczas mszy św. ku czci N.M.P., suplikacje, pieśń *Zdrowaś Maryjo* i hymn *Te Deum laudamus* w polskim przekładzie.

<sup>18</sup> „Drodzy w Chrystusie Bracia i Siostry! [...] starajcie się ile waszej możności, Nabożeństwo Majowe upowszechniać, zachęcając do niego drugich [...]” (*Miesiąc Maryi*, wyd. 4, s. XI).

<sup>19</sup> Treści poszczególnych rozważań: O niepokalanym poczęciu NMP - O narodzeniu NMP - O narodzeniu się Matki Bożej w duszy chrześcijanina - O Przenajświętszym Imieniu Maryi - O ofiarowaniu Przenajświętszej Panny - O wytrwałości NMP w służbie Bożej - O tym, że Rodzice NMP dopomagali Jej ofiarowaniu się - Zaślubiny NMP - O pokorze NMP w Jej pożyciu małżeńskim - O ubóstwie NMP - O zwiastowaniu NMP - Nawiedzenie NMP - O macierzyństwie NMP - O oczyszczeniu NMP - O ofierze złożonej przez NMP przy Jej oczyszczeniu - O ofiarowaniu Pana Jezusa przez NMP przy Jej oczyszczeniu - O boleściach NMP - O wniebowzięciu NMP - O chwale NMP w niebie i na ziemi.

<sup>20</sup> Alfons Liguori św., *Uwielbienia Maryi*, tłum. o. Prokopa Kapucyna, Kraków 1877. - Toż wyd. 2, Kraków 1880. - Toż wyd. 3, Kraków 1889, - Toż wyd. 4, Kraków 1896. - Toż wyd. 5, Kraków 1897. - Toż wyd. 6, Kraków 1903. - Toż wyd. 7, Kraków 1913.

wszystkim tłem do przekazania czytelnikowi treści moralnych<sup>21</sup>. Przyznać trzeba, że autor przedstawił je z dużą znajomością duszy ludzkiej, a bez natrętnego dydaktyzmu. Takie ujęcie tematu wynikało z tego, że książka przeznaczona była dla ludzi, których wiedza religijna daleka była od teologicznych spekulacji. Dlatego nawet mały krytycyzm autora, gdy chodziło o fakty z życia Bożej Rodzicielki, powtarzane za legendami i apokryfami<sup>22</sup>, nie jest szczególnie rażący, skoro do prostego czytelnika mocniej przemawiały opowiadania o cudach i niezwykłych wydarzeniach. Niewątpliwą zaletą książki jest jej język: prosty, ale szlachetny i staranny.

Popularność *Miesiąca Maryi* była niemała. Zarządzenia biskupów nakazywały tą właśnie książką posługiwać się przy odprawianiu nabożeństwa majowego sprawowanego w świątyniach<sup>23</sup>. Oprócz licznych wydań polskich znane są przekłady tej pozycji na języki litewski i łotewski<sup>24</sup>.

## 2. Nowy Miesiąc Maj

W chwili ukazania się tej książki<sup>25</sup> nabożeństwo majowe było już powszechnie odprawiane na terenie Królestwa Polskiego. Leszczyński zapewne widział więc potrzebę opracowania nowej pomocy, która wniosłaby pewne urozmaicenie do

<sup>21</sup> Np. rozważanie o ofiarowaniu NMP – wybór drogi życia zgodnej z wolą Bożą; rozważanie o wytrwałości NMP w służbie Bożej – stałość w dobrych postanowieniach; o pomocy Rodziców NMP w Jej ofiarowaniu się – postawa rodziców jako wychowawców i pierwszych nauczycieli wiary wobec dzieci.

<sup>22</sup> Dotyczy zwłaszcza opisów wydarzeń, odnotowanych wprawdzie w ewangeljach, lecz przez o. Prokopa opatrzonych licznymi szczegółami.

<sup>23</sup> [J. Polkowski] S. Prawdzicki, *Wspomnienie o Zygmuncie Szczęsnym Felińskim arcybiskupie metropolii warszawskiej*, Kraków 1866, s. 183. K. Spólny, *Służba Boża w diecezji sandomierskiej*, s. 309. D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, ss. 153–154.

<sup>24</sup> *Menuo Szwencziausios Marijos Pannos. Ta knigele surasze lenkiszka liežuwi K. Prokopas, diel žmoniu Kajmuose giwenancziu, kurie trokszta garbit Szwencziause Marija per iszlisa meni Giegužes drauge su szejmina naumose sawo budami*, Wilniuje 1862, [b. wyd.] 16° ss. nlb. 2, 264. - Toż wyd. 2, Tilžeje 1905, Otto v. Mauderodes 16° ss. 118. *Marijas-mehnesis jeb Maj-mehnesis*, Jęglawa 1888, J. F. Steffenhagen 16° ss. nlb. 4, 139.

<sup>25</sup> *Nowy miesiąc Maj rozważaniem prawd wiary u stóp Maryi uświęcony. Przez o. Prokopa Kapucyna*, Warszawa 1864, Druk. „Gazety Polskiej” 16° ss. VIII, 255, II. - Toż wyd. 2 [popr. dodruk], Warszawa 1864, Druk. „Gazety Polskiej” 16° ss. 259. - Toż wyd. 2, Warszawa [popr. Lwów] 1866, Własność Zakładu Św. Heleny we Lwowie 16° ss. VII, 257. - Toż wyd. 3, Warszawa 1871, Wyd. M. Orgelbranda 16° ss. IX, 266. - Toż wyd. 4, Warszawa 1878, Druk. M. Orgelbranda 16° ss. 3, IX, II, 244. - Toż wyd. 5, Warszawa 1881, Druk. M. Orgelbranda 16° ss. VIII, 232. - Toż wyd. 6, Warszawa 1891, Druk. M. Orgelbranda 16° ss. 251, II. - Toż wyd. 7, Warszawa 1896, Druk. M. Orgelbranda 16° ss. 351, nlb. 2, II. - Toż wyd. 8, Warszawa 1905, Druk. S. Niemierzy Synów 16° ss. 251, nlb. 3.

tematyki rozważań majowych. Do napisania książki miało zachęcić o. Prokopa wiele osób<sup>26</sup>. Nie bez wpływu na jej powstanie był też fakt opublikowania w tym czasie pomocy do odprawiania nabożeństwa majowego pióra innych autorów<sup>27</sup>. Ale o. Prokopowi przyświecał jeszcze jeden cel: zamierzał uczynić książkę pomocą do samodzielnego odprawiania trzydziestodniowych rekolekcji<sup>28</sup>. Swoją wymowę ma też dedykacja: poświęcił ją m. Annie Bielskiej, felicjance, niegdyś swej penitencie, później zaś – gdy felicjanki po kasacie zakonów w Królestwie Polskim przeniosły się do Krakowa – współpracownicy w wydawaniu drukiem prac pisarskich<sup>29</sup>. Zestawienie tych okoliczności każe domniemywać, że jedną z grup odbiorców książki miało być zgromadzenie sióstr felicjanek, w powstanie którego Leszczyński był zaangażowany<sup>30</sup>.

Treścią rozważań są w tej książce rzeczy ostateczne człowieka oraz te wydarzenia ze Starego i Nowego Testamentu, które pozostawały w bliskim związku z zagadnieniami eschatologicznymi<sup>31</sup>. W przeciwieństwie do poprzedniej książki Leszczyński – poza litanią do Serca N.M.P. i loretańską – nie zamieścił innych modlitw. Rozważania w *Nowym Miesiącu Maju* również zostały rozłożone na 31 dni maja i zbudowane według podobnego schematu: 1) wykład katechizmowy, 2) związek danej prawdy z osobą Najświętszej Maryi Panny, 3) zastosowanie do życia chrześcijańskiego z propozycją szczegółowego postanowienia, 4) modlitwa do Najświętszej Maryi Panny treściowo związana z roz-

---

<sup>26</sup> „Gdy więc z powyższego powodu wiele osób domagało się od nas, abyśmy *Nowy Miesiąc Maj* ułożyli, czyniąc zadość ich pobożnemu życzeniu napisaliśmy niniejszy” (*Nowy miesiąc Maj*, wyd. 3, s. III).

<sup>27</sup> Np. księży Germana Grabowskiego, Rocha Filochowskiego, Adolfa Pleszczyńskiego, Stanisława Ulaneckiego. Zob. odnośne biogramy i bibliografię podmiotową w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1–7, Warszawa 1981–1983.

<sup>28</sup> „Ośmielamy się polecić to dziełko i do innego jeszcze użytku. Służyć ono może do odbycia tak zwanych Rekolekcji duchownych, dla osób, które je odprawiać mają zwyczaj i zkadınad już wiedzą jak takowe odbywać się powinny. Materye bowiem będące przedmiotem podanych tu na każdy dzień rozmyślań, są to właśnie te materye, których treść stanowi ćwiczenia rekolekcyjne. Nawet tenże sam zachowaliśmy między niemi porządek i prawdę mówiąc nic innego nie mieliśmy na celu, jak do Nabożeństwa Majowego wpleść, że tak powiemy, nauki rekolekcyjne” (*Nowy miesiąc Maj*, wyd. 3, ss. VI–VII).

<sup>29</sup> Archiwum Centralne SS. Felicjanek w Krakowie, sygn. III 745, Listy o. Prokopa Leszczyńskiego, kapucyna do m. Anny Bielskiej, felicjanki z l. 1857–1895 (1410 listów).

<sup>30</sup> Zgromadzenie powstało na bazie warszawskiej kongregacji Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego. Leszczyński więc, jako wizytator Trzeciego Zakonu, był również wizytatorem sióstr felicjanek. Zob. M. Werner, *O. Honorat Koźmiński kapucyn 1829–1916*, Poznań-Warszawa 1972, s. 107. E. Jabłońska-Deptuła, *Trwanie i budowa. Honorat Koźmiński kapucyn 1829–1916*, Warszawa 1986, s. 46.

<sup>31</sup> Np. grzech pierwszych rodziców, śmierć Chrystusa na krzyżu jako otwarcie drogi do nieba, biblijne przekazy o piekle itp.

ważaniem. Po każdym rozważaniu następowała pieśń złożona z siedmiu strof, z których trzy pierwsze i ostatnia były stałe, trzy zaś środkowe zmieniały się każdego dnia i nawiązywały do rozważanej prawdy. Autorką tych pieśni była felcjananka, s. Maria Łada<sup>32</sup>.

Podobnie jak w poprzedniej książce, tak i w tej na pierwszy plan zostały wysunięte zagadnienia moralne. Rozważanie rzeczy ostatecznych zostało tu tak przedstawione, aby zachęcić czytelnika do praktykowania pokory<sup>33</sup>, spełniania obowiązków stanu<sup>34</sup>, unikania grzechu<sup>35</sup>, zgadzania się z wolą Bożą<sup>36</sup>, czujności sumienia<sup>37</sup>, dobrej modlitwy<sup>38</sup>. Najświętsza Maryja Panna jawi się w tych rozważaniach jako wzór do naśladowania i orędowniczka<sup>39</sup>.

Trudno wskazać jakieś konkretne dzieła, na których o. Prokop oparł tę pracę: należy raczej przyjąć, że co do doboru zagadnień i układu treści jest to praca oryginalna, choć niewykluczone, że – być może w jakimś stopniu – inspirowana innymi opracowaniami. Prosty i piękny język jest zaletą także i tej książki. Dziełko to jednak nie dorównało popularnością *Miesiącowi Maryi*, choć doczekało się wielokrotnego wznawiania.

### 3. *Maryja w Litaniach Loretańskich wielbiona – Majowe wielbienia Maryi*

Wydana w 1875 r. książka<sup>40</sup> nie była pomyślana jako pomoc do odprawiania nabożeństwa majowego. Dopiero pod wpływem notatki w „Przeglądzie Katolickim” drugie wydanie książki, ogłoszone pod zmienionym tytułem<sup>41</sup>, miało rozważania rozłożone na poszczególne dni maja<sup>42</sup>.

<sup>32</sup> Pieśń jest niepodpisana. Na autorstwo s. Marii Łady naprowadza nota księgarska na okładce książki o. Honorata Koźmińskiego *Nauki o Trzecim Zakonie Św. O. Franciszka*, Warszawa 1920. O autorce zob. J. R. Bar, *Łada Annuncjata Natalia*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, Warszawa 1981, s. 288. B. Pawęzka, *Matka Maria od Krzyża Morawska (1842–1906). Życie i dzieło*, Bydgoszcz 1997, s. 76.

<sup>33</sup> Wyd. 3, ss. 143–166.

<sup>34</sup> Tamże, ss. 23–28.

<sup>35</sup> Tamże, ss. 31–58.

<sup>36</sup> Tamże, ss. 177–184.

<sup>37</sup> Tamże, ss. 93–124.

<sup>38</sup> Tamże, ss. 117–124.

<sup>39</sup> Tamże, ss. 248–255, ale także pojedyncze zdania w poszczególnych rozważaniach.

<sup>40</sup> *Marja w Litaniach Loretańskich wielbiona czyli tychże Litanii wykład przez O. Prokopa Kapucyna*, Kraków 1875, Druk. W. Korneckiego 8° ss. XVI, 17–557, nb. 4.

<sup>41</sup> Wyd. 2 pod zmien. tyt.: *Majowe wielbienia Maryi w Litaniach Loretańskich na każdy dzień tego miesiąca rozłożone czyli tychże Litanii wykład przez O. Prokopa Kapucyna*, Warszawa 1894, Druk. J. Zawadzkiego w Wilnie 8° ss. XVI, 17–512. Por. wstęp w tym wydaniu.

<sup>42</sup> Por. pierwsze i drugie wydanie książki.

Zamiarem autora było przedstawienie na kanwie wezwań litanii loretańskiej nauki Kościoła o Najświętszej Maryi Pannie, zawartej nie tylko w orzeczeniach dogmatycznych, ale także w tekstach liturgicznych, w tradycji chrześcijańskiej, w pismach Ojców i Doktorów Kościoła, a nawet w pobożnych podaniach<sup>43</sup>. O. Prokop przyznał zresztą, że jego pomysłu jest tylko układ książki, treść zaś zaczerpnięta została z rozmaitych pisarzy kościelnych<sup>44</sup>. Oczywiście ogarnięcie tak obszernego materiału wymagałoby niesłuchanie wielkiej erudycji. Dziełko to oparł na trzynastotomowej *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae* J. Bourasse'a<sup>45</sup>.

Omówił w tej pracy następujące przywileje Maryi: Niepokalane Poczęcie, Boże Rodzicielstwo, Dziewicze Małżeństwo i Macierzyństwo, Wniebowzięcie, Królestwo, Powszechne Macierzyństwo i Wszechpośrednictwo Łask. Nie ma żadnych wzmianek, a nawet aluzji do Współodkupienia i Godności Kapłańskiej. Sporo miejsca przeznaczył o. Prokop na omówienie Boleści Najświętszej Maryi Panny. W tych kwestiach, w których istniały różnice zdań między rozmaitymi szkołami teologicznymi, autor bądź nie opowiadał się za żadną, przytaczając wszystkie stanowiska, bądź szedł za opinią większości. Uderzają liczne w tej pracy cytaty z Ojców i Doktorów Kościoła. Książka stanowi chyba najpełniejszy systematyczny wykład mariologii według o. Prokopa.

Przy omawianiu wydarzeń z życia Najświętszej Maryi Panny sięgał po przekazy apokryficzne, zupełnie nie odnosząc się do nich krytycznie. Ale jednocześnie zamieścił w książce wyjaśnienie wielu zagadnień, obcych dla czytelnika nie stykającego się na co dzień z teologią, np. znaczenie słów „litania” i „Kyrie eleison”, wiadomości o Soborze Efeskim, wykład o łasce Bożej czy zasady właściwego nabożeństwa do Najświętszej Maryi Panny. To ostatnie ujął o. Prokop w dwóch regułach: modlitwa do Maryi i naśladowanie Jej w życiu.

Wydaje się, że książka powstała w łączności z inną pisaną przezeń pracą, zatytułowaną *Żywot Matki Bożej* i że obie miały stanowić pewną całość: pierwsza opisująca życie Najświętszej Maryi Panny, druga – naukę Kościoła o Maryi. Wskazuje na to korzystanie z tego samego źródła dla obu dzieł: ze wspomnianej już *Summa aurea* Bourasse'a, czas ukazania się obydwu prac drukiem, wreszcie styl pisania, kwalifikujący obie książki do czytania przez ludzi mających pewien poziom wykształcenia, choć – rzecz jasna – nie będących teologami.

---

<sup>43</sup> Por. poszczególne rozważania. Autor często stwierdza: „Jak głosi podanie”, „Według wielu pisarzy” itp.

<sup>44</sup> Por. wstęp w wyd. 2.

<sup>45</sup> T. 1–13, Paris 1862-1866. Egzemplarze z glossami ręką o. Prokopa Leszczyńskiego przechowywane w Bibliotece Warszawskiej Prowincji Kapucynów w Zakroczymiu.

#### 4. Czytania majowe o cnotach Maryi

We wstępie do tej książki o. Prokop zaznaczył, że choć ukazało się już wiele pomocy do odprawiania nabożeństwa majowego, jednakże widzi on z własnego doświadczenia, że najbardziej trafiają do ludzi te opracowania, które zawierają krótkie a praktyczne rozważania. Tym się kierował, opracowując kolejną publikację. Książkę dedykował bratu Cyprianowi Michałowskiemu, swemu długoletniemu socjuszowi.

W tych rozważaniach zajmuje się omówieniem cnót Najświętszej Maryi Panny. Omówił następujące: pokora, miłość Boga, miłość bliźniego, wiara, nadzieja, czystość, ubóstwo, posłuszeństwo i duch modlitwy. Każdej cnocie zostało poświęconych kilka kolejnych rozważań, ułożonych w całość według klucza: 1) wyjaśnienie zakresu danej cnoty, 2) przedstawienie odpowiednich wydarzeń z życia Najświętszej Maryi Panny, 3) wskazania do naśladowania Maryi w aspekcie danej cnoty. Każde rozważanie kończyło się krótką modlitwą do Najświętszej Maryi Panny, proszącą o łaskę owej cnoty w życiu. Nie zamieścił tu litanii loretańskiej ani innych modlitw; znalazły się jedynie wskazówki, jak odmawiać różaniec.

Odniesienia do życia Maryi wskazują na powtórne wykorzystanie przez autora materiału zgromadzonego przy pisaniu *Żywota Matki Bożej i Marii w Litaniach Loretańskich wielbionej*. Materiał ten został jednak w omawianej książce potraktowany w sposób wybitnie popularny, pod kątem wyłącznie moralnym, z pominięciem strony dogmatycznej, a przy zredukowaniu do najbardziej koniecznego minimum strony historycznej i zdań z pisarzy kościelnych. Uproszczeniu też uległa szata językowa.

Uderza omówienie w książce ubóstwa, posłuszeństwa i czystości. Ich przedstawienie jest czytelnym, choć dyskretnym propagowaniem rad ewangelicznych. Wynikało to z faktu, iż adresatami tej publikacji był krąg członkiń ukrytych zgromadzeń zakonnych, założonych przez bł. Honorata Koźmińskiego. Leszczyński wiedział o tej inicjatywie zakonotwórczej swego współbrata. Książka miała więc prawdopodobnie służyć formacji sióstr ze zgromadzeń niehabitywowych, zwłaszcza sióstr tzw. zjednoczonych i stowarzyszonych, a więc tych, które prowadziły życie rad ewangelicznych, zamieszkując przy krewnych i oddając się apostołstwu w tym środowisku społecznym, dla którego dane zgromadzenie było przeznaczone. Sposób życia sióstr zjednoczonych i stowarzyszonych nie dawał raczej innych możliwości dokształcania się w kwestiach życia zakonnego. O. Prokop myślał przede wszystkim o zgromadzeniu sióstr służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej, a wskazuje na to zamieszczenie sposobu odmawiania różańca. Przypuszczać też trzeba, że książka służyła jako pomoc formacyjna także w zgromadzeniu sióstr felicjanek, skoro jej pierwsze wydanie ukazało się w Krakowie. Książka miała też chyba jeszcze jedno zadanie: w sytuacji zaniku życia zakonnego w Królestwie Polskim po kasacji z 1864 r. miała ideały zakonne zaszczipać wśród ludzi żyjących w świecie.

Publikacja nie okazała się nowością pod względem spożytkowanego materiału. Został on jednak wykorzystany przez autora w sposób odmienny od dotychczasowego. Popularność tego opracowania leżała chyba przede wszystkim w tym, że autor dobrze wyczuł zapotrzebowanie na nowe ujęcie starych treści: zwięzłe, zrozumiałe i praktyczne.

### *5. Maj loretański*

Pobudką do napisania kolejnej książeczki majowej było – według słów Leszczyńskiego – skierowane do niego żądanie, aby opracował rzecz służącą do odprawiania nabożeństwa majowego tym, którzy nie mogą być na nabożeństwach sprawowanych publicznie, a zarazem niewiele czasu mogą poświęcić na prywatne praktyki pobożne. Nie wiadomo, kto taką propozycję o. Prokopowi postawił. Jeżeli jednak przyjmiemy, że ową szczególną grupą adresatów tej książki miały być robotnice fabryczne i folwarczne, służące, osoby zajmujące się pracą chłupniczą i nakładczą, to inspiratora owej publikacji należałoby szukać w kręgu niehabitowych zgromadzeń zakonnych, a być może sam o. Honorat Koźmiński zaproponował swemu współbratu napisanie takiego dziełka. W każdym razie jest to najmniejsza objętościowo książeczka majowa pióra o. Prokopa.

Rozważania na poszczególne dni maja zostały oparte o wezwania litanii loretańskiej. Każde rozważanie składa się z dwóch części: pierwsza jest popularnym wykładem treści wezwania litanijnego, dość zgrabnie – co trzeba przyznać – ukazującym istotną treść, z bardzo syntetycznym omówieniem odnośnych cytatów biblijnych; część druga jest modlitwą upraszającą u Maryi łaskę cnoty wynikającej z myśli rozważania przypadającego na dany dzień. Całość zamyka litania loretańska i pieśń ku czci Najświętszej Maryi Panny. Nadzwyczaj prosty język książki zdaje się wskazywać, że jej adresatem miał być raczej niewykształcony czytelnik. Zredukowanie do minimum zagadnień nie tylko dogmatycznych i historycznych, ale także moralnych, stawia te książkę w rzędzie typowych modlitewników.

### *6. Majowe Zdrowaś Marya i Majowe Witaj Królowo*

Obie te książki napisał u schyłku życia. Wydaje się, że sędziwemu już wówczas autorowi nie starczyło sił na opracowanie książki nowej w formie i w treści. Obie publikacje są bowiem rozbiorem poszczególnych słów modlitw maryjnych: pierwsza – Pozdrowienia Anielskiego, druga – antyfony *Salve Regina*.

Okoliczności powstania Pozdrowienia Anielskiego stały się przedmiotem rozważań na pierwsze dni maja. Dalsze rozważania obracają się wokół imienia Maryi, pojęcia łaski, Bożego Macierzyństwa, modlitwy za przyczyną Najświętszej Maryi Panny. W treści poszczególnych rozważań nie brak przytaczania cytatów biblijnych i z dzieł pisarzy kościelnych. Treść rozważań wraca też do omawianych już



w poprzednich książeczkach majowych przywilejów Matki Boskiej i zasad kultu maryjnego. W zbiorze zawarto ponadto litanię loretańską, drobne modlitwy ku czci Najświętszej Maryi Panny i niektóre pieśni. *Majowe Zdrowaś Marya* było więc pewnym powtórzeniem poprzednich publikacji o. Prokopa.

Inspiracją do napisania rozważań *Majowe Witaj Królowo* było zarządzenie papieża Leona XIII, aby antyfonę *Salve Regina* odmawiać po każdej mszy św. Rozważania poświęcone były poszczególnym sformułowaniom tej antyfony, a oparte zostały na dziele św. Alfonsa Liguori *Wykład Salve Regina*. Zależność Leszczyńskiego od św. Alfonsa poszła tak daleko, że o. Prokop przepisywał całe fragmenty dzieła Liguori'ego, zaznaczając tylko, skąd je bierze.

Trudno jednak doszukiwać się jakiegoś konkretnego adresata tych publikacji, a przynajmniej z treści nie wynika, by autor przeznaczał te książki dla określonej grupy odbiorców, innymi zaś danymi na ten temat nie dysponujemy.

### 7. Cechy charakterystyczne książek majowych o. Prokopa Leszczyńskiego

We wszystkich pomocach do nabożeństwa majowego napisanych przez o. Prokopa przewijają się trzy dominujące wątki, choć w poszczególnych książkach każdy z nich jest w innej proporcji. Są to wątki: kultyczny, dogmatyczny i moralny.

Autor w opracowywaniu rozważań na nabożeństwa majowe przeszedł wyraźną ewolucję: od zagadnień doktrynalnych z mocno wyakcentowanymi kwestiami moralnymi, poprzez historyczno-dogmatyczne wykładanie tematyki maryjnej, aż po problematykę moralną wypływającą z kultu maryjnego. W rozważaniach *Miesiąc Maryi* i *Nowy Miesiąc Maj* akcent zdecydowanie spoczywa na zagadnieniach moralnych, ale ukazanych w ścisłym powiązaniu z problematyką dogmatyczną. Natomiast praca *Marja w Litaniach Loretańskich wielbiona*, wychodząc od problematyki kultycznej, jest typowym przykładem wykładu historyczno-dogmatycznego. Z kolei w *Czytaniach majowych o cnotach Maryi* wracają zagadnienia moralne. Ich powiązanie z kultem Najświętszej Maryi Panny szczególnie jasno jest widoczne w *Maju loretańskim*. Dwie ostatnie książki, *Majowe Zdrowaś Marya* i *Majowe Witaj Królowo* na kanwie kultu zajmują się problematyką moralną, a zagadnienia dogmatyczne, wprawdzie obecne, pozostają jednak w zupełnym cieniu. Problematyka moralna jest więc – mimo niewątpliwej ewolucji – wyraźnie faworyzowana przez o. Prokopa. Należy przypuszczać, że zadecydowało o tym kilka czynników.

Jednym z nich była duszpasterska tradycja kapucynów, wyraźnie stroniąca od intelektualnych dociekań, a nastawiona na ukształtowanie w wiernych tych cnót, które dopomogą łatwiej prowadzić życie chrześcijańskie i osiągnąć zbawienie. Jest to wyraźne echo wskazań św. Franciszka, zawartych w jego Regule. Taka wizja duszpasterstwa w polskiej prowincji kapucynów szczególnie mocno doszła do głosu w okresie prowincjalstwa Beniamina Szymańskiego (1836–1856), a więc w latach, kiedy Leszczyński wstąpił do kapucynów i kiedy kształtowała

się jego postawa zakonna i kapłańska. Zwróciliśmy już uwagę, że właśnie Szymański był jednym z inspiratorów podjęcia przez o. Prokopa twórczości literackiej służącej upowszechnieniu nabożeństwa majowego.

Drugiego czynnika należy dopatrywać się w kasacie klasztorów w Królestwie Polskim w 1864 r. i w spadających na Kościół katolicki represjach po powstaniu styczniowym. W splocie tych wydarzeń dostrzegał o. Leszczyński szczególne wezwanie Boga do odnowy moralnej narodu polskiego. Nie był w takiej wizji odosobniony: podobnie postrzegał tę sprawę współczesny mu bł. Honorat Koźmiński.

Z takiego spojrzenia, podzielanego – jak się wydaje – także przez innych kapucynów prowincji polskiej, wypływał czynnik kolejny. Był to zespół skoordynowanych działań duszpasterskich, wiodących do przebudowy społeczeństwa polskiego w duchu odrodzenia religijnego i zaangażowania chrześcijańskiego. Trudno orzec czy działania te wypływały z jakiegoś uprzednio powziętego planu, choć wiele zdaje się na to wskazywać. Jeżeli zaś plan taki istniał, to kto był jego autorem? Niewykluczone, że był to właśnie o. Prokop, choćby dlatego, że miał po temu uprawnienia urzędowe (tajny komisarz polskiej prowincji kapucynów) i moralne (autorytet wśród współbraci zakonnych). Jest faktem, że poczynania duszpasterskie kapucynów klasztoru w Zakroczymiu w l. 1864–1892, a w szczególności o. Prokopa oraz bł. Honorata Koźmińskiego, a także Rafała Mazurkiewicza, Franciszka Szymanowskiego, Benwenutego Mettlera i kilku innych zakonników pozostawały ze sobą w ścisłym związku. Leszczyńskiemu w tej grupie przypadła przede wszystkim rola oddziaływania piórem, do czego zresztą był świetnie przygotowany i miał naturalne uzdolnienia.

Ilość napisanych przez o. Prokopa Leszczyńskiego książeczek majowych oraz fakt wielokrotnego ich wznawiania upoważniają do tego, aby ich autora zaliczyć do najaktywniejszych w XIX w. krzewicieli nabożeństwa majowego na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim. Analiza treści tych publikacji każe jednak dostrzec, że Leszczyński nie był jedynie zwykłym krzewicielem nowej formy pobożności, ale widział w niej ważny sposób religijnej formacji wiernych i tę formację starał się realizować. Twórczość pisarska o. Prokopa jest zatem przykładem praktycznego potraktowania popularyzacji mariologii.

## Summary

### *A Contribution of fr. Prokop Leszczyński, Capuchin, in spreading of May Devotions in Poland*

Majówka, which has roots in medieval times and was spread throughout the whole Church by the Jesuits, went to Poland in the 18<sup>th</sup> century. Yet it wasn't well known until the end of the last century in all churches but especially

among the Jesuits. The suppression of the Jesuit Order interfered with it becoming widespread. It however was practiced by the Jesuits in Russia. Missionaries of St. Vincent began this devotion in the Warsaw church of Holy Cross in the Kingdom of Poland. One year later a capuchin provincial, fr. Beniamin Szymański, started to celebrate Majówka, first in the churches of his order in Warsaw, later on in all the churches of the Polish and Russian Capuchin Province. A Capuchin, fr. Prokop Leszczyński made strides in spreading of this devotion. He wrote manuals how to conduct the May Devotions. They were very popular at the turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century, and even in some dioceses they were the standard for May Devotion. He wrote 7 publications concerning this devotion. So we can count him as one of the most active 19<sup>th</sup> century promoters of Majówka in the Russian partition. The analyzes of his writings leads us to the conclusion, that its purpose was a religious formation of faithful. His activity is an example of the practice of the popularization of Mariology.

## O. SAMUEL KAZIMIERZ ROSENBAIGER (1898–1981)

Po śmierci o. Samuela, starszy od niego o 8 lat o. Anzelm Kubit napisał o nim m.in.: *Pozostawił po sobie tyle pamiątek, pomników swej pracy, że w dziejach polskich franciszkanów będzie należał do postaci historycznych. Dał temu wyraz i Ojciec Św. Jan Paweł II, który podczas pielgrzymki apostolskiej w Japonii odprawił też nabożeństwo u franciszkanów i spotkał tam O. Samuela. W niektórych polskich i zagranicznych czasopismach była fotografia, jak Ojciec Św. serdecznym gestem, wyrażającym uznanie, szacunek i miłość, obejmuje naszego dzielnego i wypracowanego Misjonarza<sup>1</sup>.*

Postać tego wybitnego franciszkanina nie była dotąd przedmiotem obszerniejszego naukowego opracowania. Drukiem ukazały się dwa jego biogramy pióra o. Joachima Bara w *Polskim Słowniku Biograficznym* i w *Słowniku Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, wzmiankowane wspomnienie pośmiertne o. A. Kubita, nekrolog w ogólnozakonnym czasopiśmie „*Commentarium Ordinis*”, artykuł w „*Rycerzu Niepokalanej dla Polonii*” na 60-lecie jego kapłaństwa oraz życzenia generała zakonu o. Witalisa Bommarco<sup>2</sup>. O. Samuel był jakby drugim założycielem misji w Japonii, zapoczątkowanej w 1930 r. przez św. Maksymiliana. Dla tej misji o. Samuel poświęcił 45 lat swego życia. To on

---

<sup>1</sup> A. Kubit, *Śp. O. Samuel Kazimierz Rosenbaiger. Wspomnienie pośmiertne*, „Wiadomości z Prowincji św. Antoniego Padewskiego i bł. Jakuba Strepy OO. Franciszkanów w Polsce” 6 (1981), s. 42.

<sup>2</sup> J. Bar, *Rosenbaiger Kazimierz Samuel (1898–1981)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, Warszawa 1973, t. 32, ss. 62–63 (dalej PSB); tenże, *Rosenbaiger Samuel Kazimierz*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, Warszawa 1981, ss. 413–414; P. Rosenbaiger Samuel, „*Commentarium Ordinis Fratrum Minorum Conventualium*” Romae 1982, ss. 64–65; F. D., *60 lat w winnicy Pańskiej*, „*Rycerz Niepokalanej*” 7/8 (1981), ss. 228–229; Vitalis Bommarco, *Epistula pro 60mo Ordinationis Sacerdotalis P. Samueli Rosenbaiger in Japonia*, „*Commentarium Ordinis*”, ss. 158–159.

uratował ją od upadku, a następnie przyczynił się ogromnie do rozwoju tej misji, która w końcu przekształciła się w samodzielną prowincję zakonną, kierowaną już przez Japończyków.

Podstawą do opracowania tej biografii są przede wszystkim akta personalne, znajdujące się w archiwum prowincji franciszkanów w Krakowie<sup>3</sup>. W archiwum klasztoru w Niepokalanowie jest przechowywany rękopis, przepisany następnie na maszynie, w którym o. Samuel opisał dzieje misji w Japonii od 1930 do 1970 r., ale zaczął od dość dokładnego spisania własnego życiorysu<sup>4</sup>.

Wielka szkoda, że poumierali już nie tylko jego koledzy i przyjaciele, ale nawet uczniowie, gdyż ich wypowiedzi mogłyby rzucić wiele światła na jego osobowość i pracę; jedynie krótkie wspomnienie przekazał autorowi o. Wojciech Zmarz, który był jego uczniem, a później współpracownikiem w charakterze wicemagistra kleryków.

## 1. Rys biograficzny

Kazimierz Rosenbaiger urodził się 1 marca 1898 r. we wsi Teodorówka. Była to wieś w powiecie krośnieńskim, położona nad potokiem, który był lewym dopływem Jasiela. Wieś oddalona 2 km na zachód od Dukli graniczy na południu z Chyrową, na zachodzie z Iwlą, Glojscami i Draganową, a na północy z Łękami Dukielskimi. Miejscowość ta jest malowniczo położona na wyżynie wznoszącej się 374 m nad poziomem morza. Pod koniec XIX wieku Teodorówkę zamieszkiwało 886 mieszkańców (w tym 440 mężczyzn i 446 kobiet) w 163 domach. 878 mieszkańców było wyznania rzymsko-katolickiego i należało do parafii w Dukli; we wsi mieszkało także 8 Żydów<sup>5</sup>.

Dukla, w której młody Rosenbaiger pobierał pierwsze nauki, była w tym czasie miasteczkiem w Galicji, zamieszkiwanym przez 3033 mieszkańców (1456 mężczyzn i 1577 kobiet) w 265 domach. Z tej liczby tylko 660 było wyznania rzymsko-katolickiego, 20 grekokatolików i aż 2553 Żydów. W miasteczku była parafia, która należała do dekanatu żmigrodzkiego. W 1770 r. zbudowano w Dukli murowany kościół pod wezwaniem św. Marii Magdaleny; prócz tego istniał tu kościół i klasztor bernardynów. W miasteczku była 4-klasowa szkoła

<sup>3</sup> Rosenbaiger Samuel Kazimierz. Teki akt personalnych (dalej Teki) w Archiwum Klasztoru Krakowskiego (dalej AFK), sygn. C. II.

<sup>4</sup> O. Samuel M-a Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa w Japonii według własnych wspomnień i listów misjonarzy 1930–1970*, mps w Archiwum M.I. Niepokalanów, sygn. L.1126.

<sup>5</sup> *Teodorówka*, w: B. Chlebowski [red.], *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 12, Warszawa 1892, s. 295.

ludowa z sześcioma nauczycielami, mieszcząca się w nowym gmachu z 1879 r.; było tu także dwóch lekarzy i apteka<sup>6</sup>.

Bardzo mało, niestety, zachowało się danych o rodzinie o. Samuela. We własnoręcznie napisanym życiorysie zanotował, że urodził się „w małej rodzinie jako najmłodszy syn wśród 9-ciorga rodzeństwa”<sup>7</sup>. Jego ojciec Franciszek w deklaracji, w której zgadzał się na wstąpienie syna do internatu franciszkanów, a następnie do tego zakonu, zaznaczył: „Zarazem oświadczam, że chociaż jestem ubogim, bo na liczną rodzinę posiadam niecałe 4 morgi lichego górskiego gruntu, będę płacił miesięcznie 10 koron na utrzymanie syna w internacie”<sup>8</sup>. Warunki bytowe w rodzinie Rosenbaigerów były więc bardzo skromne; panowała w tym domu przysłowiowa galicyjska nędza.

Pierwsze nauki młody Kazimierz Rosenbaiger pobierał w szkole ludowej w Dukli w latach 1904–1910. Zachowało się tylko jedno świadectwo z ostatniego 1909/1910 roku szkolnego. Otrzymał wtedy następujące oceny, wyszczególnione za I, II, III i IV „ćwierćrocze”: zachowanie (I–IV) – chwalębne; pilność – wytrwała (I), zadowalająca (II–IV); religia – bardzo dobry (I–IV); pisanie – dostateczny (I–IV); język polski – dobry (I), bardzo dobry (II–IV); język niemiecki – dobry (I–IV); rachunki – dostateczny (I), dobry (II–IV); geografia i historia – dobry (I–IV); wiadomości z historii naturalnej i fizyki – dobry (I–IV); rysunki – dobry (I–II), dostateczny (III–IV); śpiew – dobry (I–III), bardzo dobry (IV); gimnastyka – staranny”. Na podstawie tego świadectwa, które podpisał jego ojciec Franciszek, został uznany za zdolnego do przejścia do klasy piątej<sup>9</sup>. Sam o. Samuel napisał później, że w szkole ludowej w Dukli otrzymał w dorocznej klasyfikacji noty nagradzane parokrotnie premiami. Ponadto katecheta szkolny ks. Antoni Typrowicz okazywał mu specjalne względy. Prowadził on wypożyczalnię książek dla starszych uczniów, a młody Kazimierz dość wcześnie stał się „molem książkowym”, rozczytywał się w dziełach historycznych i powieściach, co robiło wrażenie i rozchodziła się wieść, że on musi zostać księdzem. Oddajmy mu zresztą głos: *Zresztą o czym innym nie mógł nikt marzyć w chłopskiej doli. Dotychczas prawie jak całej wioski historia długa wydalil się tylko z twardej roli jeden kapłan Bernardyn (o. Ukleja) – a tylko jedna rodzina dochowała się inteligentów... Lecz ojciec w tej rodzinie należał do „bogaczy”, bo był gminnym listonoszem, a więc pobierał rządową pensję. Oso-*

<sup>6</sup> Dukla, w: F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Wasilewski [red.], *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 2, Warszawa 1881, ss. 211–212.

<sup>7</sup> S. Rosenbaiger, *Życiorys*. Teka, AFK, sygn. C.II.

<sup>8</sup> *Deklaracja*, Teodorówka, 9.7.1910. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>9</sup> *Zawiadomienie szkolne*, Szkoła ludowa w Dukli. Teka, AFK, sygn. C.II.

*biście jak u wielu dzieci – zapatrzonych w księdza w pięknym ornacie przy ołtarzu, wywodzącego górne pienia przy Mszy św. – zostać księdzem było marzeniem wczesnego dzieciństwa. W domu była książka do nabożeństw, zdaje się nabyta przy misji parafialnej i w niej był tekst łaciński Mszy św. Gdy inni szli na sumę do kościoła, to ja w samotności odprawiałem Mszę św. ... Ale gdzież marzyć o szkoleniu do kapłaństwa – w rodzinie malorolnej, wśród przysłowiowej galicyjskiej nędzy? A jednak, gdy fruwały pogłoski, że z poręki ks. katechety i proboszcza otwiera się droga do Franciszkanów we Lwowie, przynagliła mnie mamusia: Kazik, proś tatę, by cię posłał do szkoły, pocałuj kolana. Ciężko było wyrzec ojcu tak i nie. Był już starszy – zarobkować wiele nie mógł i nie było okazji. Pokryć same koszty wyprawy było trudno. A zacząć a nie skończyć... Lecz była wtedy starsza siostra w Ameryce, by jak wielu z biednej emigracji uszparować trochę dolarów i po powrocie do starego kraju łatwiej się zagospodarować. Więc po rozważaniach wreszcie stanęło na tym, że część roli, jaka przypadłaby mi w testamencie przejdzie na tę siostrę, a ona swój zarobek obróci na moją wyprawę do szkoły we Lwowie. Tak Boża Opatrzność otworzyła mi drogę do świętego celu<sup>10</sup>.*

8 sierpnia 1910 r. młody Kazimierz skierował prośbę do prowincjała franciszkanów we Lwowie o przyjęcie do internatu. Razem z nim prośbę taką skierowało trzech innych chłopców, uczniów szkoły ludowej w Dukli. Byli to: Jędrzej Chłap, Stanisław Gościński i Ignacy Wierdak. W prośbie na jednym formularzu wszyscy się podpisali zaznaczając, że o takiej możliwości dowiedzieli się od proboszcza. Na formularzu prośby proboszcz ks. Stanisław Jarek dnia 9 sierpnia dopisał, że „powyżej wymienieni młodzieńcy są pobożni, skromni i zasługują na przyjęcie do internatu”. Słowa proboszcza potwierdził też katecheta ks. A. Typrowicz: „Jako katecheta przez kilka lat miałem sposobność stwierdzić, że słowa powyższe Przew. Ks. Jarka słusznie uważam za swoje odnośnie do owych czterech chłopców”. Na odwrocie tego formularza znajduje się dopisek, iż 12 sierpnia 1910 r. odpisano im, że zostali przyjęci<sup>11</sup>. Wzmiankowano już, że ojciec Kazimierza zadeklarował zgodę na wstąpienie syna do internatu. Ponadto lekarz dr Jan Strychalski dnia 9 sierpnia 1910 r. wystawił mu świadectwo lekarskie, w którym stwierdził, że Kazimierz Rosenbaiger „nie wykazuje żadnych zmian chorobowych ani wrodzonych, ani nabytych”<sup>12</sup>.

Pod koniec sierpnia 1910 r. Kazimierz i wspomniani trzej inni chłopcy, pochodzący z okolicznych wiosek, wyjechali do Lwowa. Z tej czwórki tylko Rosenbaiger i Wierdak zostali kapłanami w zakonie franciszkańskim. We lwowskim

<sup>10</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, s. 1.

<sup>11</sup> *Prośba do prowincjała*, Dukla 8.7.1910. Teka, AFK, sygn. C.II.

<sup>12</sup> *Świadectwo lekarskie*, Dukla 9.7.1910. Teka, AFK, sygn. C.II.

klasztorze franciszkańskim zebralo się ponad 20 chłopców z różnych stron Galicji. Jeszcze w 1880 r. prowincjał o. Innocenty Nycz założył we Lwowie niższe seminarium, którego celem było pomnożenie liczby kleryków, jednakże instytut ten organizacyjnie i wychowawczo stał na niskim poziomie, gdyż – jak zaznaczył o. D. Synowiec – bardzo słabo troszczono się o chłopców. Był to właściwie internat, w którym chłopcy mieszkali i otrzymywali wyżywienie, a do gimnazjum uczęszczali do miasta. Była to zatem jakby tylko dorywcza instytucja. Niższe seminarium w stałą instytucję przekształcił dopiero prowincjał o. Peregryn Haczela<sup>13</sup>. Ten właśnie prowincjał, wraz ze swoją radą, postanowił w 1905 r. przyjmować kandydatów na kleryków już po czwartej klasie gimnazjalnej, po której odbywać mieli roczny nowicjat, a następnie uzupełniać przedmioty piątej i szóstej klasy. Było to wyrazem wielkiego zapotrzebowania w prowincji na kandydatów do kapłaństwa. O. Haczela w 1906 r. uzyskał, za pośrednictwem generała zakonu, dekret Kongregacji Biskupów i Zakonników, zezwalający na założenie internatu we Lwowie, pod warunkiem, że chłopcy powinni mieć ukończone 12 lat i będą pod opieką odpowiedniego prefekta. Niższe seminarium przeżywało jednak początkowo trudności, stwarzane przez klasztor lwowski, a podłożem ich były sprawy materialne. Dopiero w 1908 r. o. Haczela, za dyspensą od generała, objął także urząd gwardiana w tym klasztorze i postanowił rozwiązać te trudności. Konwent lwowski miał dawać wyżywienie dla chłopców, a pozostałe koszty miały ponosić inne klasztory prowincji. Opłaty pobierane od chłopców, a właściwie ich rodziców, wynosiły 10 koron miesięcznie, co stanowiło ok. 1/3 utrzymania; wielu jednak było zwolnionych z wszelkich opłat<sup>14</sup>.

Niższe seminarium lwowskie było szkołą prywatną nie posiadającą praw państwowych. Przedmioty były te same co w gimnazjach publicznych i prowadzili je profesorowie z państwowych gimnazjów. Starano się jednak cały kurs zamknąć w skróconym czasie 6 lat. Egzaminu dojrzałości jednak nie składano. O. Samuel wspomina, iż w prowincji panowała wówczas opinia, że po uzyskaniu państwowego świadectwa maturalnego wielu kandydatów, kształconych kosztem zakonu, porzucił zamiar wstąpienia do nowicjatu. Dopiero w 1924 r. o. Samuel i o. Bonawentura Podhorodecki, już po święceniach kapłańskich, jako pierwsi w prowincji, zdali egzamin dojrzałości; od tego czasu zdawanie matury dla kandydatów do zakonu stało się normą<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, s. 1; D. Synowiec, *Franciszkanie polscy w latach 1889–1939*, w: J. Bar [red.], *O. Maksymilian Kolbe. Środowisko życia i działalności*, Warszawa 1971, s. 64.

<sup>14</sup> Z. Szuty, *O. Peregryn Haczela (1865–1942)*, Kraków 1986, mps, AFK, ss. 103–105.

<sup>15</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, ss. 1–2; tenże, *Życiorys*, Teka, AFK, sygn. C. II.



Ciekawie i plastycznie opisał o. Samuel warunki, w jakich przez cztery lata przyszło mu żyć i pobierać naukę w internacie lwowskim: *Budynek stary, pokapucyński, był oświetlany elektrycznością. Jedna była uczelnia z lampami naftowymi, mieszkania małe, ciasne, były wspólne dla kilku. Do oświetlenia rozdawano co kilka dni świeczki. Do rozrywki, prócz miejscowego, obszernego ogrodu, służyły czwartkowe przechadzki w zamiejskie okolice. Specjalnie godna pamięci była doroczna majówka do folwarku w Czyżkach. Raz na rok prowadzono wszystkich w styczniu czy w lutym do publicznej parowej kąpieli. Prócz tekstów szkolnych dawano także na lekturę książki z biblioteki klasztornej i wszystkich pasjonował Juliusz Verne i Sienkiewicz. Książki te wzbogaciły księgozbiór klasztorny dzięki testamentowi jakiegoś dobrodzieja. Poza tym było ubóstwo lektury dla młodzieży. Brak też był innych pomocy naukowych. Dwa miesiące letnich wakacji u rodziców przypominały dawne życie na wsi. Urozmaiceniem specjalnym studenckich dni był okres Bożego Narodzenia. Zwykle przygotowywaliśmy dość wcześnie Jasielka, odgrywane w refektarzu wobec Ojców i nauczycieli. A wreszcie koroną trudów szkolnych każdego roku był krótki egzamin, czyli „popis”. Dekorowano zielenią, kwiatami izbę szkolną, na dywanianie fotel dla O. Prowincjale, krzesła dla wszystkich profesorów i Ojców i wreszcie krótkie przepytki z przedmiotów. Oczywiście ambicją wszystkich było odciąć się profesorom bez kompromitującej odpowiedzi wobec tak dostojnego trybunału. Dlatego od połowy maja było prawdziwe kucie nie tylko w godzinach programowych, lecz za książkę braliśmy się dużo wcześniej nim zwyczajnie odzywał się budzący ze snu dzwonek. Była nawet rywalizacja, by jąć się nauki o godz. 2-iej i wcześniej po północy. Taki popis budził ambicje, by znaleźć swe imię na przodującym miejscu na ogłoszonej później liście rocznych postępów, ważniejszej od okresowych klasyfikacji. Dobrym wychowawcą był O. Błażej Justwan. Młody z pedagogicznym uzdolnieniem rozumiał nas młodych i zdobył sobie wszystkich. Był z nami dwa lata 1912–1914 i miał nas jako magister prowadzić na nowicjacie. Lecz przyszła wojna i powołany do służby wojskowej był kapłanem do 1918 r... W okresie wojny z bolszewikami w 1920, będąc w Grodnie został zaaresztowany i zginął bez śladu... W programie duchowego życia była spowiedź co dwa tygodnie i dobrym kierownikiem sumienia był świecki kapłan tercjarz ks. Piziński. Oczywiście o 6 rano z kościelnego chóru słuchaliśmy Mszy św. i po posiłku południowym i wieczornym była krótka adoracja Najśw. Sakramentu. W Wielki Post wstępowaliśmy poważnie przez kilkudniowe rekolekcje. Tak snuło się samo pasmo, aż wątek przerwał się w r. 1914 na wojnie światowej. Wypadki zastały wszystkich na wakacjach w rodzinach<sup>16</sup>.*

<sup>16</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, s. 2.

W lipcu 1915 r. wycofały się wojska rosyjskie ze Lwowa i dopiero wtedy nastąpiła możliwość dla Rosenbaigera i innych internistów nawiązania kontaktu z klasztorem lwowskim. Po długich staraniach starosta krośnieński wydał wreszcie 24 sierpnia 1915 r. studentowi Rosenbaigerowi pozwolenie na podróż do Lwowa, do którego przybył pod koniec sierpnia<sup>17</sup>. Prócz Rosenbaigera przybyło wtedy tylko pięciu innych internistów jako kandydatów do nowicjatu. Biskup przemyski Sebastian Pelczar 9 lipca 1915 r. wydał zaświadczenie, w którym stwierdził, że Kazimierz Rosenbaiger nie ma żadnych przeszkód, aby był przyjęty do zakonu franciszkanów<sup>18</sup>. Faktycznie, 14 września 1915 r. prowincjał o. Marian Sobolewski dokonał ceremonii obłóczyn w habit zakonny tych sześciu kandydatów. Było to w święto Podwyższenia Krzyża św., a prowincjał podkreślił, że razem z habitem otrzymują krzyż życia zakonnego. Kazimierz Rosenbaiger otrzymał teraz imię zakonne Samuel i z tym imieniem przeszedł do historii<sup>19</sup>.

Magistrem nowicjatu został wybrany o. Wenanty Katarzyniec, wielce świętobliwy zakonnik, którego proces beatyfikacyjny jest w toku. O. Samuel wspominał później, że o. Wenanty, mimo młodego wieku, był doświadczonym kierownikiem dusz i wzorowym zakonnikiem. W nowicjacie obserwował charaktery swoich wychowanków, podsuwał odpowiednią lekturę ascetyczną, wystawiał na próbę i w każdej chwili cierpliwie służył radą w sprawach sumienia. W Wielki Czwartek dał nowicjuszom wyraz swojej wielkiej pokory, kiedy zwołał ich wszystkich, klęknął i po kolei całował nogi. Po ukończeniu rocznego nowicjatu, brat Samuel w dniu 15 września 1916 r. złożył pierwsze śluby zakonne. Świętobliwy o. Wenanty wywarł wielki wpływ na ukształtowanie postawy zakonnej brata Samuela i innych nowicjuszy, tym bardziej, że jeszcze przez trzy lata, do 1919 r., był ich magistrem, gdy studiowali jeszcze we Lwowie<sup>20</sup>.

Warunki spowodowane toczącą się wojną nastręczały bardzo wiele trudności. Studium filozoficzno-teologiczne znajdowało się w klasztorze krakowskim, który w czasie wojny nie mógł wyżywić większej liczby osób, dlatego br. Samuela i 6 jego towarzyszy zostawiono po nowicjacie we Lwowie, gdzie były lepsze warunki materialne ze względu na pomoc z folwarków w Czystkach, Hanaczowie i Kozielnikach. Ale i tu wyżywienie zakonników natrafiało na trudności i często trzeba było nocami przemycać do klasztoru lwowskiego wozy z ziemniakami, aby

---

<sup>17</sup> Jak wyżej; *Legitymacja*, Krosno, 24.8.1915. Teka, AFK, sygn. C.II.

<sup>18</sup> Świadeństwo moralności, Przemyśl, 9.7.1915. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>19</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, s. 2; tenże, *Życiorys*, Teka, AFK, sygn. C.II; Elenchus Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium Provinciae S. Antonii Patavini et B. Jacobi de Strepia in Polonia pro Anno Domini 1973, s. 64.

<sup>20</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, ss. 2–3; tenże, *Życiorys*, Teka, AFK, sygn. C. II; F. D., *60 lat w winnicy Pańskiej*, s. 228.

nie uległy konfiskacie na miejskiej rogatce. Cieszył się prowincjał o. Sobolewski, gdy za serię rekolekcji u sióstr zakonnych mógł przywieźć do klasztoru worek mąki. W 1916 r. skierowano tych neoprofesów na studia filozofii, a potem jeszcze przerabiano I rok teologii. Naukę w zakresie gimnazjum zredukowano zatem do czterech lat. Do kursu filozofii dołączono jednak przedmioty gimnazjalne – literaturę polską, poetów łacińskich, historię powszechną, którą wykładano w języku niemieckim, aby połączyć te dwa przedmioty. W klasztorze lwowskim nie było jednak profesorów przygotowanych do prowadzenia filozofii, dlatego początkowo wykłady tego przedmiotu prowadził magister kleryków o. Wenanty, który posługiwał się przestarzałym podręcznikiem. Od czasu do czasu przyjeżdżał z Krakowa profesor filozofii o. Czesław Kellar, ale jego pobyt we Lwowie był krótki<sup>21</sup>.

Nic dziwnego, że o. Samuel napisał: *Wnęć też wielkich filozofów z nas nie zrobiono... czasy były anormalne, wojenne. Pewnie więcej niż kwestie metafizyki absorbowały naszą ciekawość komunikaty wojny czy ofensywa Brusilowa z Wołynia zbliża się do Lwowa... Przez cały czas wisiało nad nami widmo poboru do wojska... Szczególnie tym pachniało, gdy od czasu do czasu powoływano nas do przeglądu wojskowego, choć potem obdarzano nas jako duchownych przywilejem. Krępujące było nawet pokazywać się publicznie na przechadzce etc., bo widok młodych w habitach dręczył kobiety, których synowie byli w mundurach lub byli na liście poległych. To wszystko gasiło zapal kucia też i scholionów filozoficznych... Jeszcze na internacie dodano nam prócz niemieckiego język francuski... Uczniowie nie widzieli jednak sensu studiowania tego języka, bo podręczniki mieli niemieckie, a o misjach nie było wtedy mowy. Spychało się lekcje z niechęcią. Taką wyboistą drogę miało studium filozofii od 1916 do 1918 r. bez stałych profesorów<sup>22</sup>. W księdze szkolnej studium filozoficzno-teologicznego w Krakowie zapisano wyniki nauczania filozofii we Lwowie w latach 1916–1918. Br. Samuel był bardzo zdolnym i pilnym studentem, skoro otrzymał oceny bardzo dobre ze wszystkich przedmiotów<sup>23</sup>. Sądzić jednak należy, że wpływ na taki stan miały także opisane wyżej warunki, w jakich przyszło studiować tym młodym adeptom filozofii.*

Studia teologiczne rozpoczął br. Samuel w 1918 r. jeszcze we Lwowie. Prowincjał o. Sobolewski sprowadził jednak z Krakowa dwóch przygotowanych

<sup>21</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, s. 3; tenże, *Życiorys*, Teka, AFK, sygn. C.II.; A. Kubit, *Śp. O. Samuel*, ss. 39–40.

<sup>22</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, ss. 3–4.

<sup>23</sup> *Cursus Philosophicus I et II anni Leopoli habitus. Annus scholasticus 1916/7 et 1917/8*: Philosophia I anni – valde bene; Ethica – valde bene; Philosophia II anni – valde bene. Z logiki wszyscy zdali egzamin, ale nie podano stopnia. 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. 87.

profesorów. Byli to: o. Henryk Górczany, który prowadził wykłady z Pisma Św. i o. Wincenty Boruń do prowadzenia wykładów z teologii dogmatycznej i moralnej. O. Henryk miał swoje skrypty, z których dyktował studentom. Natomiast o. Wincenty w wykładach opierał się na łacińskich podręcznikach, których autorami byli H. Noldin i A. Tanquerey. Br. Samuel za pierwszy rok teologii otrzymał również dobre oceny<sup>24</sup>.

Ten pierwszy rok studiów teologicznych we Lwowie był jednak bardzo trudny z powodu walk polsko-ukraińskich. 1 listopada 1918 r. Ukraińcy zawiesili żółto-niebieską flagę na wieży lwowskiego ratusza i rozpoczęły się walki, które trwały dniem i nocą. Pociski artyleryjskie padały także na ogród klasztorny i wokół kościoła. Dopiero po miesiącu siły ukraińskie wycofały się z centrum na peryferie miasta, jednakże Lwów był pod ostrzałem artylerii aż do świąt wielkanocnych, kiedy to kwietniowa ofensywa armii Hallera odsunęła Ukraińców z miasta i z całej wschodniej Małopolski. Wskutek walk brakowało wody, elektryczności. To wszystko nie sprzyjało nauce. Po skończonym roku klerycy udali się na wakacje do Kalwarii Paclawskiej razem ze swoim magistrem O. Wenantym, który ich teraz już pożegnał, ale sam będąc „świętym, chciał też ich widzieć świętymi”<sup>25</sup>.

We wrześniu 1919 r. br. Samuel, wraz z innymi klerykami, przybył do Krakowa na dalsze studia teologiczne. Studia krakowskie stały na nieco wyższym poziomie. Teologię dogmatyczną wykladał o. W. Boruń, który słynął z tego, że wymagał pamięciowego opanowania materiału, co zmuszało studentów do przysłowiowego „kucia”. Pismo Św. prowadził o. H. Górczany, zaś teologię moralną i prawo kościelne objął wytrawny kanonista o. Stefan Wawrzkowicz; natomiast historię Kościoła wykladał o. Maksymilian Kolbe, który świeżo powrócił z Rzymu. Ten ostatni przynosił na wykłady źródła historyczne, chcąc studentów wprowadzić w metodę badawczą. O. Maksymilian nie zaniedbywał wprowadzenia tej pracy, ale dość szybko zeszła ona na drugi plan, gdyż Święty, zapalony miłością do Niepokalanej, przeszedł do innej działalności, zakładając kółko Milicji Niepokalanej wśród kleryków, a następnie wśród ludzi świeckich. Magistrem kleryków był wówczas o. Czesław Kellar<sup>26</sup>.

Przed profesją uroczystą br. Samuel przeżył duże wahania czy do niej przystępować, bo życie zakonne wydawało mu się zbyt spokojne. Te wątpliwości nasuwały mu się już we Lwowie. Tak potem pisał: *Pokusa wystąpienia była*

<sup>24</sup> *Cursus Theologicus 1918/19*: S. Scriptura – valde bene; Theologia dogmatica – bene; Theologia Moralis – valde bene; Ius Canonicum – valde bene; Lingua hebraica – frequentabat. Liber scholaris, AFK, sygn. B-VIIc-19, s. 94.

<sup>25</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, ss. 4–5; tenże, *Życiorys*, Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>26</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, s. 5; tenże, *Życiorys*, Teka, AFK, sygn. C. II.

*dość mocna, a wyszła z obserwacji życia klasztornego. Brak pracy, marazm. Na sześciu czy więcej Ojców trochę penitentek w słabo uczęszczanym kościółku, kazańko zaledwie jedno i na niedzielnych nieszpórach, obsługa zakaźnego szpitala i tyle. Oczywiście program medytacji, brewiarza był zachowany. Ale apostołskiego rozmachu i działania na szersze społeczeństwo żadnego. Pewnie to było skutkiem posiadania folwarków, które były zapleczem dla wygodnej egzystencji życiowej od dawna... Życie Ojców zawiedziało, pocziwe i spokojne, lecz banalne. Czy mi wystarczy wytrzymałości na zawsze zakuć się w ramy tak biernego życia? A z drugiej strony wszystkie przeszłe lata były przygotowaniem do tego kroku. Oczekiwaniem rodziny było wreszcie widzieć syna przy ołtarzu. Jaki będzie wybór? Decydująca chwila była na Kalwarii na wakacjach, gdy mój problem powierzyłem spowiednikowi. Jego rada była: zostać w Zakonie. Opatrzność wybierze ci pole pracy. – Ustąpiły wahania i oddałem się Zakonowi uroczystymi ślubami... już w seminarium w Krakowie na 2-m roku teologii. Zapewne zawdzięczam tę łaskę Kalwaryjskiej Pani... A życie dalsze tak w Polsce, jak potem w Japonii przyniosło mi brzemień pracy aż w nadmiarze<sup>27</sup>.*

Uroczyste śluby zakonne br. Samuel złożył 22 lutego 1920 r.<sup>28</sup>. Studia teologiczne w Krakowie były dla kleryków połączone z bardzo dużymi trudnościami. W 1919 r. w klasztorze krakowskim była po prostu powojenna bieda. Warunki bytowe były bardzo kiepskie. O. Samuel wspomina, że studenci żyli „w półgłodzie”; na śniadanie wyznaczano im szczupłe kromeczki chleba i zbożową polewkę. Niektórym z nich rodzina przysyłała paczki żywnościowe. Braki były również w odzieży. Alumni mieszkali we wspólnej, przepelnionej sypialni. Sala wykładowa była prawie mroźna, na skutek braku opału. Brakowało również pomocy naukowych i studia praktycznie ograniczały się do przerabiania podręcznika danego przedmiotu. Wojna zaprawiła ich jednak skutecznie do praktykowania franciszkańskiego ubóstwa i te braki znosili dosyć ochotczo, bez większego narzekania. Nastroje psychiczne także nie sprzyjały studiom, ponieważ kleryków ogromnie zajmowały komunikaty z frontów wojennych. Do poważnego kryzysu doszło wśród nich w 1920 r., kiedy armia bolszewicka podeszła pod Warszawę. Za wzorem kleryków z seminarium diecezjalnego zgłosili gotowość do służby wojskowej w obronie zagrożonej ojczyzny. Prowincjał o. Alojzy Karwacki z bólem serca zgodził się na ich zaciąg do wojska, ale postawił warunek, aby skierowano ich do służby sanitarnej i ulokowano – w miarę możliwości – w miejscowościach, w których znajdują się klasztory franciszkańskie.

<sup>27</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*. s. 4.

<sup>28</sup> Elenchus, s. 64. O. Samuel błędnie podał datę tych ślubów pisząc: „Śluby uroczyste, po rozwianiu moich wahań przez spowiednika, złożyłem w 1919 r.”. *Misja Niepokalanowa*, s. 6.

Było to 10 sierpnia 1920 r. Następnego dnia każdy z nich udał się na trzy dni do rodzinnego domu, a potem mieli pojechać z Krakowa na front. W tej sytuacji studia i bliskie już święcenia kapłańskie odsuwały się w nieznaną przyszłość. Opatrzność jednak inaczej zrządziła. 15 sierpnia, w święto Wniebowzięcia NMP, tzw. „cud nad Wisłą” zmienił całkowicie sytuację. Minęła konieczność ochotniczego zaciągu do wojska i mogli kontynuować swoje studia. We wrześniu rozpoczął się dla nich normalny trzeci rok studiów teologicznych. Warunki bytowe były nadal bardzo mizerne. Brakowało właściwie wszystkiego, prowincja bowiem bardzo zubożała, gdyż folwarki i gospodarstwa klasztorne były zrujnowane, a fundacje mszalne i depozyty bankowe, na skutek dewaluacji i ogólnego chaosu ekonomicznego, utraciły swoją wartość<sup>29</sup>.

Na zakończenie trzeciego roku teologii, a więc na czerwiec 1921 r. zaplanowano święcenia kapłańskie. Postarano się w Rzymie o dyspensę od ukończenia czwartego roku teologii. O. Samuelowi potrzebna nadto była jeszcze dyspensa od przepisanej prawem wieku 24 lat, ponieważ brakowało mu 14 miesięcy. Święcenia kapłańskie cała 7-mio osobowa grupa alumnów otrzymała z rąk biskupa Nowaka 29 czerwca 1921 r. w kościele jezuitów pod wezwaniem Najśw. Serca P. Jezusa w Krakowie. Podczas obiadu, w imieniu nowo wyświęconych kapłanów, o. Samuel dziękował biskupowi, który jako tercjarz franciszkański przedstawiał się jako brat Wojciech. Przemowę swoją o. Samuel zaczął od wiersza:

*Na walkę, bracia, na walkę bez końca*

*Myśmy skazani.*

*W ciepłym świetle słońca*

*Zwierzętom igrać – a nam walczyć trzeba,*

*A walką ziemi, by przychylić nieba.*

O. Samuel wyrażał szczególną wdzięczność Bożej Opatrzności, że w tak burzliwych czasach i trudnych okolicznościach ich powołanie zostało uwieńczone tak wielką godnością. Miesiąc później o. Samuel odprawił mszę św. prymicyjną w swojej rodzinnej parafii św. Marii Magdaleny w Dukli – pobłogosławił najpierw swoją matkę, rodzeństwo, licznie zebranych kapłanów i wiernych. Zaraz po tym, w drodze wyjątku, wysłano go na wakacje do Halicza, aby tam przez dłuższy pobyt poprawił się stan jego zdrowia – zdaniem lekarzy zagrażała mu bowiem gruźlica, a przyczyną tego było słabe odżywianie przez lata studiów<sup>30</sup>.

Po wakacjach o. Samuel wrócił do Krakowa, by ukończyć czwarty rok teologii. Oceny, jakie otrzymał w ciągu trzech lat studiowania teologii w Krakowie świadczą, że był zdolnym i pilnym studentem; jedynie egzamin z całej teologii

<sup>29</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, ss. 5–6; tenże, *Życiorys*, Teka, AFK, sygn. C. II; F. D., 60 lat, s. 228.

<sup>30</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, ss. 6–7; F. D., 60 lat, s. 229.

moralnej z trudnością zaliczył. Wpłynęła na to zapewne data tego egzaminu – 11 października 1921 r., a więc miesiąc po wakacjach i zaraz na początku czwartego roku, podczas gdy inni studenci zdawali ten egzamin w późniejszym terminie<sup>31</sup>. Zaraz po wakacjach zaangażowano tych młodych kapłanów do pracy duszpasterskiej, stąd niewiele czasu pozostawiało na studiowanie teologii. Najpierw wyznaczano im kazania. Przed Bożym Narodzeniem, kiedy już było bardzo dużo do spowiedzi penitentów, trzeba było tym młodym kapłanom zdać najpierw tzw. egzamin jurysdykcyjny, a potem po prostu zasiąść w konfesjonalech. W Wielkim natomiast Poście wyznaczano im już głoszenie rekolekcji. O. Samuelowi, razem z o. Norbertem Uljaszem wypadło wtedy pojechać do Siemoni, gdzie przez tydzień trzeba było przez 14 godzin dziennie spowiadać wiernych. Ponadto, oprócz pracy duszpasterskiej, zlecono o. Rosenbaigerowi nauczanie historii powszechnej kleryków, którzy nie mieli jeszcze dokończonej szkoły gimnazjalnej. To zresztą bardzo mu się później przydało, gdy podjął studia na uniwersytecie we Lwowie i Krakowie. Zająć zatem o. Samuelowi nie brakowało, ale odznaczał się zawsze wielką pracowitością. W czerwcu 1922 r. zakończył się wreszcie tok jego seminaryjnych studiów. Młodzi ojcowie czekali teraz niecierpliwie na dyspozycje prowincjała, który miał ich skierować na nowe pole pracy. Żegnali się serdecznie, jak zwykle w takich sytuacjach, przy śpiewie lirycznej piosenki: „Upływa szybko życie – jak potok mija czas”<sup>32</sup>.

W czerwcu 1922 r. o. Samuel został skierowany do Lwowa. W klasztorze lwowskim mieścił się nowicjat dla kleryków, którym kierował o. Korneli Czupek. Natomiast o. Samuel został mianowany mistrzem kleryków, którzy już po nowicjacie studiowali filozofię; był także mistrzem braci zakonnych nowicjuszków. Ponadto zlecono mu nauczanie historii i geografii dla kleryków, a także internistów; uczył również śpiewu<sup>33</sup>. O. Samuel przyznaje, że nie miał wtedy do

<sup>31</sup> *Cursus Theologicus. Annus schol. 1919/20*: S. Scriptura - eminenter; Theologia Dogmatica - bene; Theologia Moralis - valde bene; Ius Canonicum - valde bene; Historia ecclesiastica - valde bene; Lingua hebraica - frequentabat.

*Cursus Theologicus. Annus schol. 1920/21*: S. Scriptura - valde bene; Theologia Dogmatica - valde bene; Theologia Moralis et Pastoralis - valde bene; Ius Canonicum - valde bene; S. Eloquentia - frequentabat.

*Cursus Theologicus. Annus schol. 1921/1922*: S. Scriptura, Hermeneutica - bene; Theologia Dogmatica - bene; Theologia Moralis et Pastoralis - die 11 Octobris a. 1921 examen ex universa Theol. Mor. vix superavit; Ius Canonicum - bene; Historia ecclesiastica - bene; Cantus ecclesiasticus - frequentabat. Liber scholaris., AFK, sygn. B-VIIc-19, s. 101, 109, 115.

<sup>32</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, s. 7.

<sup>33</sup> *Acta coadunatae Provinciae Poloniae-Russiae-Lithuaniae S. T. S. Antonii Pat, et B. Jacobi de Strepa A.D. 1920*, AFK, sygn. B-IVa-4, s. 296, 317, 350; *Schematismus FF. Minorum S. Francisci Conventualium A.D. 1927*, s. 10; J. Bar, *Rosenbaiger*,

nauczania kwalifikacji, podobnie zresztą jak inni nauczyciele, ale ówczesny prowincjał nie stawiał nauki na takim poziomie, jak o. Peregryn Haczela, który w 1924 r. został prowincjałem. Dla podniesienia swoich kwalifikacji naukowych o. Samuel i o. Bonawentura Podhorodecki zabrali się z końcem 1923 r. do przygotowania państwowego eksternistycznego egzaminu dojrzałości. Pracowali także duszpastersko w kościele. Pracy mieli zatem w nadmiarze, bowiem po 7-letniej przerwie trzeba było przygotować się z przedmiotów 8-letniego gimnazjum. Ten wielki wysiłek sownie im się opłacił. Z grupy 11 zdających tylko trzech zdołało 6 czerwca 1924 r. zaliczyć egzamin dojrzałości, a wśród tych trzech o. Samuel i o. Bonawentura otrzymali stopień celujący<sup>34</sup>. Zdaniem o. Samuela to ich osiągnięcie miało nie tylko osobiste znaczenie, ale także zmieniło sposób kształcenia młodzieży zakonnej. Do tego czasu na ogół klerycy przerabiali materiał 6. zamiast 8. klas gimnazjalnych, a nauczycielami byli często franciszkanie, którzy nie mieli odpowiedniego przygotowania. Świadectwo dojrzałości miało tylko drugorzędne znaczenie, a nawet uważano, że będzie silną pokusą do opuszczenia zakonu. Od tego czasu angażowano fachowych profesorów, studenci zaś składali egzamin maturalny, co otwierało im drogę do studiów na wyższych uczelniach państwowych. Po uzyskaniu świadectwa maturalnego wzrosła też pozycja o. Samuela jako nauczyciela historii i geografii<sup>35</sup>.

W 1927 r. o. Samuel zapisał się na studium historii powszechnej na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Studiował tam tylko przez rok, gdyż w następnym roku został przeniesiony do Krakowa. Studia zapowiadały się bardzo dobrze. Otrzymywał bardzo wysokie oceny. Świadectwo z uczestnictwa w seminarium ukazuje, że Rosenbaiger przez trzy trymestry roku akademickiego 1927/28 uczęszczał na ćwiczenia z „Wiadomości wstępnych do nauk historycznych”, brał w nich czynny i gorliwy udział i uzyskał wynik celujący. Natomiast ze świadectwa kolokwialnego wynika, że uczęszczał w trzech trymestrach na wykład pt. „Czasy wczesnego średniowiecza” i zdał kolokwium z wynikiem bardzo dobrym. Uniwersytet lwowski wystawił mu także świadec-

---

w: PSB, Warszawa 1973, t. 32, s. 62; tenże, *Rosenbaiger*, w: H.E. Wyczawski [red.], *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, Warszawa 1981, s. 413.

<sup>34</sup> *Świadectwo dojrzałości*. Państwowe X Gimnazjum Realne im. Henryka Sienkiewicza we Lwowie dnia 6.06.1924 r.: „O. Rosenbaiger Kazimierz ukończył studia prywatne w Zakonie OO. Franciszkanów w Krakowie... przypuszczony do egzaminu jako eksternista – uznano go dojrzałym z postępem celującym do studiów na Uniwersytecie. Wpisany na Wydział humanistyczny U.J.K., Lwów, 26.09.1927 r.”, O. Samuel Rosenbaiger; Teka w Archiwum M.I., Niepokalanów; S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, s. 8; tenże, *Życiorys*, Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>35</sup> S. Rosenbaiger, *Życiorys*, Teka, AFK, sygn. C. II; tenże, *Misja Niepokalanowa*, s. 8.



two odejścia z uczelni; w świadectwie tym zaznaczono, że K. Rosenbaiger, student Wydziału Humanistycznego, immatrykulowany 14 grudnia 1927 r., na podstawie świadectwa dojrzałości Państwowego X Gimnazjum Realnego im. H. Sienkiewicza we Lwowie, po wysłuchaniu trzech trymestrów, opuszcza Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie i przenosi się na Uniwersytet Jagielloński w Krakowie; podano też wykaz przedmiotów, ale bez ocen<sup>36</sup>.

Wspomniane wyżej świadectwa potrzebne były o. Samuelowi, kiedy w 1928 r. zapisał się na Uniwersytet Jagielloński w Krakowie. Chciał specjalizować się w historii średniowiecznej, a także zgłębiać historię sztuki jako poboczny przedmiot. Zapisał się na seminarium prowadzone przez profesora J. Dąbrowskiego, który do magisterium wyznaczył mu temat o franciszkańskiej bazylice w Krakowie. Temat dosyć trudny ze względu na szczupłość źródeł i wymagający żmudnej kwerendy w archiwach. Prócz studiowania o. Samuel musiał się przygotowywać do wykładów w seminarium franciszkańskim z historii Kościoła, historii sztuki i homiletyki, a przedmioty te wykladał aż do czasu wyjazdu do Japonii w 1936 r. Ponadto trzeba było włączyć się w pracę w kościele: na ambonie i w konfesjonale. Tej ostatniej pracy było znacznie więcej w Krakowie niż we Lwowie, bazylika franciszkańska była bardzo popularna i dobrze usytuowana, w centrum miasta; rozślawił ją również Chór Cecyliński, założony w 1923 r. i prowadzony przez o. Bernardino Rizzi'ego; na mszach św. z udziałem tego chóru nie tylko bazylika była wypełniona, ale także krużganki, a nawet ludzie stali przed kościołem. O. Samuel podejmował się również prowadzenia misji i rekolekcji, zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu – najczęściej w okolicach Krakowa, w Zagłębiu Dąbrowsko-Częstochowskim i kilkakrotnie w Skarżysku-Kamiennej<sup>37</sup>.

Na kapitule prowincjalnej, która miała miejsce w lipcu w 1930 r. we Lwowie, o. Samuel został wybrany magistrem czyli rektorem seminarium franciszkańskiego w Krakowie. Wybór ten zatwierdził obecny na kapitule generał zakonu o. Dominik Tavani. Na tejże kapitule wybrano go także definitorem czasowym dla kustodii krakowskiej. Definitoryzy czasowi stanowili radę prowincji i pełnili swój urząd przez trzy lata, do następnej kapituli prowincjalnej, z prawem w niej udziału. W trzy lata później, na następnej kapitule, o. Samuel ponownie został wybrany magistrem kleryków i definitorem czasowym<sup>38</sup>. Po latach o. Rosen-

<sup>36</sup> Świadectwo z uczestnictwa w Seminarium, Lwów, 23.06.1928; Świadectwo kolokwialne, Lwów, 28.06.1928; Świadectwo odejścia, Lwów, 22.09.1918m, Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>37</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, s. 10; tenże, *Życiorys*, Teka, AFK, sygn. C. II.; *Liber scholaris*, AFK, sygn. B-VIIIc-19, s. 169, 172, 173, 176, 180, 181, 195, 199, 202, 207; *Kronika klasztoru krakowskiego* (1892-1968), AFK, sygn. A-I-14, s. 155, 165, 172, 176, 188.

<sup>38</sup> *Acta coadunatae Provinciae*, AFK, sygn. B-IVa-4 s. 361; *Nominacja*, Lwów 25.07.1930. Teka, AFK, sygn. C.II.; *Acta Provinciae Poloniae sub tutela S. Antonii Pat. et B. Jacobi de Strepa ab anno 1931*, AFK, sygn. B-IVa-5, s. 43, 45, 63.

baiger wspominał, że właśnie obowiązki wychowawcze były dla niego najważniejsze, ale i najcięższe. W pierwszym trzyleciu jego zastępcą, czyli – jak wtedy nazywano – socjuszem, był o. Faustyn Bogaczewicz, a w drugim o. Wojciech Zmarz. O. Samuel pisał: *Dobrze rozumiałem odpowiedzialność za należną formację młodzieży do życia zakonnego i kapłańskiego, a zarazem brak własnych do tego uzdolnień. Pewną trudność sprawił nieco międzynarodowy skład seminarium, bo inne Prowincje kierowały do nas swoich alumnów. Było to z USA 3, z Jugosławii, 2 z Czech, a nawet z Holandii 2. Ci ostatni mieli zapoznać się z językiem polskim dla duszpasterstwa wśród emigracji w Danii... Poziom wychowania w różnych ośrodkach nie ułatwiał zharmonizowania całości w naszym seminarium. Te trudności i niepowodzenia zresztą nieuniknione w zakonnej pedagogii uczyniły mi obowiązek magisterski jarzmem ciężkim. Czułem rosnący przedział moich wysiłków opartych na tradycjach franciszkańskich, a młodzieżą owianą duchem nowych postępowych czasów. Czekałem chwili zwolnienia z magisterskiego obowiązku. Lecz na pewno zawdzięczam także wiele łask Bożej Opatrzności, że tymi drogami mnie kierowała. Bo wychowując młodzież sam miałem okazję do większej czujności nad własnym życiem duchowym<sup>39</sup>.*

Mimo licznych zajęć o. Samuel kontynuował swoje studia i uzyskiwał bardzo dobre wyniki. W roku akademickim 1930/1931 uczęszczał na studium pedagogiczne. Na studium tym osiągnął dobre wyniki, z wyjątkiem psychologii ogólnej<sup>40</sup>. Równocześnie przygotowywał rozprawę magisterską na temat: „Założenie kościoła i klasztoru Franciszkanów w Krakowie”. Wszystkie egzaminy zdał z wynikiem bardzo dobrym, a rozprawa magisterska także została oceniona bardzo dobrze. Wobec tego Rada Wydziału Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, na wniosek Komisji Egzaminacyjnej, w maju 1932 r. nadała mu stopień „Magistra Filozofii jako dowód zakończenia studiów Wyższych w zakresie Historii”<sup>41</sup>. Nie

---

<sup>39</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, s. 10.

<sup>40</sup> *Świadectwo tymczasowe z egzaminów na Studium*, Kraków, 15.6.1931: Pedagogia - bardzo dobry; Psychologia ogólna - dostateczny; Psychologia pedagogiczna - bardzo dobry; Higiena szkolna - celujący; Wychowanie fizyczne - bardzo dobry; Prawodawstwo szkolne - bardzo dobry; Dydaktyka historii - bardzo dobry. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>41</sup> *Dyplom Magistra Filozofii*, Kraków, 27.05.1932: „Ks. Kazimierz Rosenbaiger... odbył przepisane studia na Uniwersytetach: Jana Kazimierza we Lwowie i Jagiellońskim w Krakowie na Wydziale Filozoficznym, w zakresie Historii i zdał następujące egzaminy: z Zasad metody badań historycznych, podstawowych wiadomości z nauk pomocniczych oraz źródeł historycznych w zakresie historii Polski z wynikiem bardzo dobrym; z dziejów starożytnych - z wynikiem bardzo dobrym; z dziejów średniowiecznych (polskich i powszechnych) - z wynikiem bardzo dobrym; z głównych zasad nauk filozoficznych - z wynikiem dobrym; z pogłębienia znajomości pewnego okresu dziejów politycznych, polskich lub powszechnych - z wynikiem bardzo dobrym; *Świadectwo*, Kraków, 20.06.1932: „złożył w dniu dzisiejszym egzamin z geografii gospodarczej Polski, jako część egzaminu na stopień magistra filozofii

poprzestał jednak na tym tytule. Postanowił uzyskać również stopień doktora nauk historycznych. Sam napisał, że żył wtedy w tłoku różnych prac, ale szczególnie pochłaniało go przygotowanie egzaminów i rozprawy doktorskiej, którą pisał pod kierunkiem tego samego wybitnego historyka Jana Dąbrowskiego. Praca doktorska pt. *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie w wiekach średnich* wymagała mozolnej kwerendy w archiwach. O. Samuel oparł rozprawę głównie na źródłach archiwalnych, znajdujących się w Archiwum Klasztoru Krakowskiego, Archiwum Prowincji we Lwowie, Archiwum Konsystorza Metropolitalnego w Krakowie, Archiwum Akt Dawnych m. Krakowa, Archiwum Ziemskie w Krakowie i Ossolineum we Lwowie. Książka o. Rosenbaigera, licząca 207 stron, ukazała się drukiem w Krakowie w 1933 r.; wydało ją Towarzystwo Miłośników Historii i Zabytków Krakowa kosztem 3.000 zł, który pokryło zasadniczo Towarzystwo, rezerwując dla siebie 400 egzemplarzy. Z klasztoru natomiast wpłacono 1100 zł i wzięto 1600 egzemplarzy do sprzedaży. Uroczysta promocja doktorska odbyła się w Uniwersytecie Jagiellońskim 27 czerwca 1933 r. Brali w niej udział wszyscy krakowscy franciszkanie. Przychylne recenzje tej książki ukazały się w czasopismach krakowskich: „Czas”, „Dzień Polski”, „Przegląd Powszechny”, a także wzmianka w piśmie ogólnozakonnym „Commentarium Ordinis”, napisana przez o. P. Haczelę. Ks. S. Bednarski T.J. w „Przeglądzie Powszechnym” wysoko ocenił tę naukową pozycję, zarzucił tylko, że w tekście o. Samuel umieścił cytaty w języku łacińskim i niemieckim, które powinny być w przypisach lub dodatkach, a w tekście winy być omówione w języku polskim, bo wydawnictwa Biblioteki Krakowskiej są przeznaczone dla szerszych warstw społecznych<sup>42</sup>.

W lipcu 1933 r. odbyła się kapituła prowincjalna, w której o. Samuel brał udział jako definitorem czasowy. Ponownie został wybrany definitorem czasowym dla kustodii krakowskiej i rektorem seminarium. Ponadto wybrano go także ekonomem prowincji. W seminarium wykładał nadal historię Kościoła, a w niektórych latach również historię sztuki, wymowę kościelną, prowadził też zajęcia ze śpiewu; w 1930 r. wykładał katechetykę, a w 1933 r. obarczono go jeszcze obowiązkami bibliotekarza. Miał więc dużo zajęć, ale prawdziwą jego pasją było

---

w zakresie historii - z wynikiem bardzo dobrym”; *Świadectwo*, Kraków, 23.06.1932: „złożył w dniu dzisiejszym egzamin z wiadomości prawniczych polskich i społecznych o Polsce współczesnej, jako część egzaminu na stopień magistra filozofii w zakresie historii z wynikiem dobrym”. O. Samuel Rosenbaiger, Teka w Archiwum M.I. Niepokalanów.

<sup>42</sup> Kronika klasztoru krakowskiego, AFK, sygn. A-I-14, s. 173; S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, s. 11; A. Kubit, *Śp. O. Samuel*, s. 38; S. Bednarski, *O. Dr Kazimierz S. Rosenbaiger, Franciszkanin: Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie w wiekach średnich*, „Przegląd Powszechny”, t. 199 (1933), s. 331; *In Universitate Iagiellonica Cracoviae in Facultate Philosophica, et quidem in disciplinis philologicis laurea doctorali decoratus est P. Samuel Rosenbaiger, huius Provinciae alumnus*. „Commentarium Ordinis” 1933, s. 92.

głoszenie rekolekcji w Wielkim Poście. Każdego roku w tym okresie prowadził kilka serii rekolekcji dla świeckich ludzi, a także dla sióstr zakonnych. W kronice klasztornej nie zawsze dokładnie notowano rekolekcje, które prowadzili ojcowie tego klasztoru. Wzmiankował o tym także prowincjał podczas wizytacji klasztoru. Podaję tu tylko przykładowo, że w 1933 r. zanotowano 2 serie prowadzonych przez niego rekolekcji, w 1934 r. – 4 serie, w 1935 r. – 5 serii rekolekcji dla ludzi świeckich, 1 dla sióstr klarysek i 1 dla Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego; jeszcze w 1936 r. miał 3 serie rekolekcji. Należy jeszcze wspomnieć, że o. Samuel był zapraszany z konferencjami i odczytami do różnych stowarzyszeń, jak to zanotował prowincjał A. Kubit podczas wizytacji klasztoru krakowskiego w czerwcu 1935 r.<sup>43</sup>

Przełomową datę w życiu o. Samuela stanowi rok 1936. W dniach 13 do 16 lipca tego roku miała miejsce kapituła prowincjalna, w czasie której zdecydowano właśnie o dalszych kolejach życia o. Rosenbaigera. Brał w niej udział z urzędu jako definitor czasowy kustodii krakowskiej. Wybrano go gwardianem w Nagasaki w Japonii. Od dawna już o. Samuel zastanawiał się nad wyjazdem na misje, ale pragnął być zwyczajnym misjonarzem; przyjął jednak obowiązki przełożonego w dalekiej Japonii w imię zakonnego posłuszeństwa, które zawsze było mu bardzo drogie<sup>44</sup>. Od tego czasu aż do końca swego życia poświęcił się działalności misyjnej. Był jednak bardzo przywiązany do swojej rodzimej, tzn. krakowskiej, prowincji i do końca swego życia utrzymywał z nią żywe kontakty, choć w 1939 r. powstała prowincja warszawska, w skład której wchodził Niepokalanów i ten klasztor, jako dzieło św. Maksymiliana, był mu szczególnie drogi. O tej wyróżniającej się w życiu o. Samuela działalności misyjnej będzie mowa w trzecim punkcie tego opracowania.

W 1971 r. O. Samuel przybył do Polski, by tutaj odprawić swój złoty jubileusz kapłański. Razem z o. Rosenbaigerem 50-lecie kapłaństwa świętowali jego koledzy: o. Jerzy Wierdak, o. Norbert Uljasz i o. Gerard Domka. Główne uroczystości odbyły się w Niepokalanowie, w dniach 26–27 czerwca 1971 r. Wziął w nich udział generał zakonu o. Bazyli Heiser, prowincjałowie: o. Władysław Rygula, o. Ludwik Szetela, o. Norbert Skrdlik z Czechosłowacji i bardzo wielu franciszkanów z całej Polski. Przed uroczystościami jubileuszowymi, jeszcze w Tokio, zostały wydrukowane obrazki, na których o. Samuel dziękuje Bogu, że

---

<sup>43</sup> Kronika klasztoru krakowskiego, AFK, sygn. A-I-14, s. 169, 171, 172, 177, 189, 193; Liber scholaris. AFK, sygn. B/VIIIc-19, s. 195; Acta Provinciae... ab anno 1931, AFK, sygn. B-IVa-5, s. 43.45, 103.

<sup>44</sup> Acta Provinciae... ab anno 1931, AFK, sygn. B-IVa-5, s. 155, 158; Kronika klasztoru krakowskiego, AFK, sygn. A-I-14, s. 195; F. D., *60 lat*, s. 229; S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, s. 13.

ochronił misję w Nagasaki od bomby atomowej i że dał tej misji tak hojnych dobrodziejów, obiecuje modlitwę w ich intencji. W Polsce również wydrukowano obrazki z nazwiskami wszystkich wymienionych wyżej złotych jubilatów<sup>45</sup>.

P. Bóg pozwolił O. Samuelowi przeżyć jeszcze diamentowy jubileusz – 60-lecie kapłaństwa. Był już wtedy zupełnie ociemniały i nie mogło być nawet mowy o jego przyjeździe do Polski. Na wydrukowanych wówczas obrazkach kazał napisać: „1921–1981, 29 czerwca 1981 r. w 60-tą rocznicę święceń kapłańskich otrzymanych w Krakowie odprawi dziękczynną Mszę św. O. Samuel Maria Kazimierz Rosenbaiger, franciszkanin i misjonarz w Japonii. W jubileuszowej Mszy św. polecę gorąco wszystkich dobrodziejów za udzielone wsparcie w służbie Bogu i duszom przez tak wiele lat. Za wszystko chwala Bogu i cześć Niepokalanej!”<sup>46</sup>.

W 1971 r. o. Samuel stracił wzrok, stał się zupełnie ociemniały. Chciał wrócić do Polski, aby nie być ciężarem dla Japończyków. Istniała już bowiem prowincja japońska i oni przejęli jej kierownictwo, jednak o. Mieczysław Mirochna pojechał do Tokio, gdzie wtedy przebywał o. Rosenbaiger i przekonał go, aby został na ziemi japońskiej i przeniósł się do Konagai. Tam zaopiekowały się nim siostry Milicji Niepokalanej św. Maksymiliana, które założył właśnie o. Mirochna. O. Samuel jeszcze jako komisarz generalny z terenu nabytego w Kishien wydzielił 2 ha i oddał na własność tym siostron, by mogły owocnie prowadzić swoje dzieła. To za jego pieniądze, zarobione w USA, został tam wybudowany dla sióstr kościół i klasztor. Brat Grzegorz Siry, osobisty sekretarz o. Samuela, opisał ostatnie lata jego życia. Kilka lat przed śmiercią już nie domagał. Musiał 3 razy dziennie zażywać lekarstwa na wzmocnienie serca, ciśnienie krwi, a także na oczy. Każdego tygodnia przyjeżdżał do niego lekarz, a siostra dawała zastrzyki. W połowie października 1971 r. stan jego zdrowia tak się pogorszył, że lekarz zabronił mu wstawać z łóżka i codziennie dawał mu dożylnie pół litra kroplówki, zastosował też transfuzję krwi (półtora litra). Od tego czasu lekarz wizytował go już codziennie. Za pozwoleniem biskupa o. Samuel codziennie odprawiał mszę św. na stoliku siedząc na łóżku. Pod koniec października stan zdrowia na tyle się poprawił, że lekarz pozwolił mu wstawać i przechadzać się po pokoju. W dzień Wszystkich Świętych odprawił już mszę św. w kaplicy, a w Dzień Zaduszny nawet po kolei 3 msze św. 5 listopada znowu bardzo osłabł i lekarz ponownie zastosował transfuzję krwi, a potem kroplówkę. Gwardian w Konagai, o. Zbigniew Młynik, dał mu przed śmiercią

<sup>45</sup> Laurka na 50-lecie kapłaństwa; Odezwa na obrazku, Tokio, 29.05.1971. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>46</sup> Obrazek, Teka, AFK, sygn. C.II.

rozgrzeszenie i udzielił sakramentu chorych. Zmarł 7 listopada 1981 r. o godz. 14.35. Była pierwsza sobota miesiąca, dzień poświęcony Niepokalanej, której był wielkim czcicielem. W tym dniu przed południem podyktował jeszcze br. Grzegorzowi dwa listy, ale obiad zjadł już tylko w części. Został pochowany na cmentarzu sióstr w Konagai, bo tak sobie życzył, nawet sprowadził krzyż wykonany w Niepokalanowie przez br. Maurycego Kowalskiego. Cmentarz ten jest oddalony ok. 100 m od klasztoru i o. Samuel wiedział, że siostry często tam chodzą i się modlą, liczył, że i za niego będą się modlić, jako za swego wielkiego dobrodzieja. Pogrzeb odbył się 9 listopada w kościele sióstr w Konagai. Koncelebrze 28 kapłanów przewodniczył prowincjał japoński o. Gabriel Hashigushi. Tydzień później, 16 listopada, odbył się drugi symboliczny pogrzeb o. Samuela w dzielnicy Nagasaki Hogochi, gdzie staraniem o. Samuela, jeszcze jako komisarza generalnego, został zbudowany duży kościół, a pod nim sala na zebrania. W Nagasaki była rezydencja prowincjała japońskiego. O. Samuel, mimo żądania Japończyków, nie chciał tam spoczywać, ponieważ cmentarz był bardzo oddalony od kościoła i trudno dostępny. Nabożeństwu pogrzebowemu znowu przewodniczył o. G. Hashigushi; koncelebrowało z nim mszę św. 30 ojców z całej prowincji, a także o. Marian Tolczyk, prowincjał prowincji św. Antoniego w USA, który przyjechał na wizytację kustodii amerykańskiej na wyspach japońskich. Trumnę, w której znajdował się tylko pęk włosów o. Samuela, zawieziono na cmentarz i pochowano na parceli franciszkańskiej<sup>47</sup>.

## 2. Charakterystyka osoby

W sierpniu 1915 r. starosta krośnieński – jak to już wspomniano – wydał studentowi Rosenbaigerowi pozwolenie, tzw. „legitymację”, na podróż do Lwowa. Legitymacja zawierała opis jego osoby. Miał wtedy 17 lat. Był wzrostu średniego, włosy miał ciemnoblond, oczy szare, usta proporcjonalne, twarz pociągłą<sup>48</sup>. W późniejszych latach mocno posiwiał, jak to widać z pozostałych po nim fotografii.

Wzmiankowano również, że zaraz po święceniach kapłańskich wysłano go na dłuższy pobyt do Halicza, aby tam podreperował swoje zdrowie. Zdaniem lekarzy groziła mu bowiem gruźlica, a przyczyną tego stanu rzeczy było słabe odżywianie przez lata studiów. Po wielu latach o. Samuel w liście do prowincjała, prosząc o modlitwę z okazji 82-ej rocznicy swoich urodzin, wspominał:

---

<sup>47</sup> Br. Grzegorz Siry, *Śp. O. Samuel Maria Kazimierz Rosenbaiger. Ostatni dzwonek*, Teka, AFK, sygn. C. II; Z. Młynik, *List do Pomocników Misji i Prowincji*, Konagai 8.11.1981. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>48</sup> Legitymacja, Krosno 24.08.1915. Teka, AFK, sygn. C. II.

*W seminaryjnych latach ciosano mi krzyż nagrobkowy, bo niby przez gruźlicę miałem nad sobą rychły dekret śmierci*<sup>49</sup>.

Od tego czasu cieszył się zapewne dobrym zdrowiem, w jego bowiem korespondencji nie ma wzmianki o jakichś jego fizycznych dolegliwościach. Jeszcze w 1975 r., mając 77 lat, pisał do prowincjała, że zdrowie jak na te lata ma krzepkie, tylko oczy mu strajkują, ale trzy lata później donosił prowincjałowi, że jest pod nadzorem dwóch lekarzy, z których jeden, zapewne beznadziejnie dba o jego oko, a drugi o serce – codziennie musi zażywać dużo lekarstw i przyjmować zastrzyki, ale wydaje mu się, że dobrze wpływają na stan jego zdrowia<sup>50</sup>. W marcu 1971 r. miał atak wyrostka robaczkowego, wskutek czego musiał udać się do szpitala, gdzie natychmiast dokonano operacji. W szpitalu był pod troskliwą opieką lekarzy i siostr. 5 lat później miał kłopoty z sercem, ale asystentowi generalnemu, a dużo później prowincjałowi, donosił, że po zastosowaniu odpowiednich lekarstw serce mu się poprawiło i czuje się zdrowy, *a oczy poprawią się po śmierci*; nigdy zresztą na zdrowie swoje nie narzekał<sup>51</sup>.

Największą dolegliwością i najbardziej dokuczliwym cierpieniem była dla niego utrata wzroku. Proces ten zaczął się na początku lat 60-tych XX wieku i zakończył się całkowitą ślepotą 10 lat przed jego śmiercią. W 1965 r. pisał do prowincjała, że ok. cztery lata temu, przez nadmierne ciśnienie krwi, utracił widzenie w lewym oku. Udał się wtedy do szpitala Sióstr Franciszkanek Misjonarek w Himeji, ok. 600 km od Tokio i tam specjalista misjonarz belgijski zajął się jego leczeniem. Leżał w szpitalu dwa miesiące, ale nie udało się uratować tego lewego oka, ponieważ wylew krwi zasłonił w pełni widzenie. W 1966 i 1967 r. co miesiąc udawał się do kliniki uniwersyteckiej w Tokio i zażywał wiele lekarstw na wzmocnienie żyłek i usunięcie krwotoku. Ale sytuacja tego oka jeszcze się pogorszyła, bowiem odczuwał bóle i ciągle obfite łzawienie. Leki nie skutkowały i prymariusz kliniki zalecał radykalny środek, mianowicie operację oka. O. Samuel jednak nie poddał się takiej operacji, ale pojechał znowu do sióstr i ów specjalista starał się go leczyć bez operacji, zastrzykami. Faktycznie bóle ustąpiły i zakończyły się potoki łez, jakie dotąd wylewał. Był wówczas komisarzem generalnym misji w Japonii i prawe oko pozwalało mu jeszcze w dużym stopniu być czynnym. W 1965 r. złożył urząd komisarza generalnego. Pisał wtedy do prowincjała: *Jak w Starym Zakonie Jakubowi tak teraz in mea*

<sup>49</sup> Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, s. 7; List do prowincjała, Konagai, 16.02.1979. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>50</sup> Listy do prowincjała, Konagai, 20.02.1975; 9.09.1978. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>51</sup> Listy do prowincjała: Tokio, 5.04.1971; 17.12.1978; List do asyst. gen. o. J. Synowca, Konagai, 15.07.1976. Teka, AFK, sygn. C. II.

*senectute oculi mei caligaverunt...* W każdym razie widzę, że tutaj moja pozycja skończona i nie chcę i nie mogę być dla tutejszych ciężarem. Zostaje mi chyba powrócić do Matczynej Prowincji, jak ryby wracają do miejsca swego węłgu przed śmiercią. Lecz moja sprawa się komplikuje, bo obecnie mam obywatelstwo amerykańskie. W czasie wojny i długo po jej zakończeniu o. Samuel pracował w Stanach Zjednoczonych i otrzymał paszport amerykański. Słusznie zatem mógł się obawiać, że komunistyczne władze nie pozwolą na jego przyjazd do Polski. Otrzymał wprawdzie zaproszenie do USA, ale stwierdził, że tam jako ślepy nie jest nikomu potrzebny<sup>52</sup>. W odpowiedzi na jego list ówczesny prowincjał o. Marian Lisowski bardzo serdecznie zapraszał go do przyjazdu do Polski, zaznaczając, że cała prowincja czeka na jego powrót i w żadnym wypadku nie będzie ciężarem, a ojczysty klimat może nawet wpłynąć na poprawę wzroku. Prowincjał informował także, że przekazał do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie wykaz ojców i braci pracujących za granicami kraju i mających prawo powrotu do Polski, wśród których jest również nazwisko o. Samuela. Zapewnił przy tym, że gotów jest osobiście udać się do Warszawy, aby złożyć odpowiednie wyjaśnienia<sup>53</sup>. Niestety, nie doszło do przyjazdu o. Samuela do Polski.

W kwietniu 1969 r. o. Samuel w drodze powrotnej od lekarza potknął się i tak nieszczęśliwie upadł, że nastąpiła dyslokacja w ramieniu prawej ręki, a kość w dwóch miejscach została złamana. Leczył się w szpitalu SS. Franciszkanek Misjonarek. Pomimo tego wypadku postanowił wybrać się w maju na kapitułę generalną do Rzymu, na którą wzywał go generał zakonu. Przy tej okazji zapragnął także odwiedzić ojczyznę po 33-letniej w niej nieobecności. Na jego prośbę prowincjał o. Ludwik Szetela wystosował odpowiednie zaproszenie, zapewniając mu pełne utrzymanie i opiekę lekarską. O. Samuel faktycznie, wracając z Rzymu do Japonii, na krótki czas zatrzymał się w Polsce, a następnie kilka tygodni w Stanach Zjednoczonych, gdzie odwiedzał dobrodziejów misji japońskiej; właśnie z USA pisał do prowincjała dziękując za serdeczną gościnność, jakiej doświadczył w prowincji<sup>54</sup>. Dwa lata później jeszcze raz przybył do kraju, aby świętować z kolegami złoty kapłański jubileusz.

O. Samuel stracił widzenie w lewym oku, ale prawe jeszcze mu służyło. W styczniu 1971 r. także i w prawym oku mocno pogorszyło mu się widzenie. Lekarz wprawdzie zapewniał, że kuracja przyniesie pozytywny skutek, ale on zdawał się

---

<sup>52</sup> Listy do prowincjała, Tokio, 15.10.1965; Himeji, 4.04.1968 r. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>53</sup> List prowincjała, Kraków, 15.11.1965. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>54</sup> List br. R. Kwiecień do prowincjała, Tokio, kwiecień 1969; List prowincjała do br. R. Kwiecień, Kraków, 21.04.1969; Kartka do prowincjała, Baltimore, 13.09.1969; List do prowincjała, Chicago, 5.11.1969. Teka, AFK, sygn. C. II.



w tym wszystkim na Bożą Opatrzność. W kwietniu tego roku lekarz specjalista zaręczał mu, że to bardzo zamglone widzenie będzie się wyjaśniało, a sprzyjać temu będzie wiosenne ocieplenie. Przepisał ponownie lekarstwa, ale te nie przynosiły żadnego skutku. Wobec tego w maju lekarz, prócz lekarstw, zrobił mu jednorazowy zastrzyk pod powiekę. Wyjaśnienie w oku było jednak minimalne – dostrzegał tylko duże przedmioty i to z bardzo bliskiej odległości; czytanie i pisanie stało się niemożliwe. Pisał do o. A. Kubita: *Tak więc czas mój dzielę na pisanie z pomocą sekretarza, na przechadzki, a na paciorki także dość czasu zostaje. Bo misjonarzem na starość trzeba zostać przez modlitwę i cierpienie. Jak się nieraz innym chorym zaleca. Pocięchą jest też to, że mogę codziennie pamięciowo odprawiać Mszę św. w asystencji o. Donata*<sup>55</sup>.

2 grudnia 1972 r. pisał do prowincjała, że od dwóch tygodni jest w szpitalu i tego dnia ma się poddać operacji usunięcia katarakty w oku. Ale potem będzie jeszcze trudniejsza sprawa usunięcia skrzepu krwi wewnątrz oka. Ponad cztery miesiące później donosił prowincjałowi, że niedawno mianowano go przelożonym placówki w Konagai. W dalszym jednak ciągu dwa razy odwiedza klinikę uniwersytecką w Nagasaki i tam, podobnie jak w Tokio, leczy go okulista profesor, który jest autorytetem w swojej specjalności. Czyni mu dużą nadzieję na poprawę stanu jego wzroku, ale skutki są bardzo nikłe, bo oko przyjmuje tylko tyle światła, że odróżnia jasność od ciemności. W następnym roku już pisał, że jest inwalidą prawie na 100%, gdyż tak bardzo ma wzrok osłabiony i pozostaje nadal pod opieką profesora okulistyki<sup>56</sup>. W listopadzie 1975 r. pisał do asystenta generalnego, że udaje się do szpitala na operację tego jedyne go już i to chorego oka, gdyż od pięciu już lat może zaledwie odróżnić światło od ciemności, ale ludzi i „cudów Bożego świata nie rozpoznawał”. Faktycznie w szpitalu przebywał od 17 listopada 1975 do 3 marca 1976 r. Tym razem jego kuracja miała dwa etapy. Najpierw przygotowywano go do usunięcia z oka katarakty, a operację tę przeprowadzono 2 grudnia, ale do 10 stycznia obserwowano skutki tej operacji. W drugim etapie podjęto się trudniejszego zadania, a mianowicie usunięcia z oka skrzepu krwi, osiadłej już wiele lat wcześniej. Ten właśnie skrzep blokował widzenie. Nie można jednak było przeprowadzić operacji, dlatego lekarze stosowali codziennie, lub co drugi dzień, zastrzyki najnowszym preparatem na rozpuszczenie krwi tak, aby organizm mógł ją wchłonać. Skutek jednak był niewielki, tylko nieco rozjaśniło mu się widzenie, ale ludzi ani rzeczy nie był w stanie rozpoznawać. O. Samuel miał bardzo dobrą opiekę ze strony lekarzy i sióstr,

<sup>55</sup> List do prowincjała, Tokio, 5.04.1971; List do A. Kubita, Tokio, 16.04.1971. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>56</sup> Listy do prowincjała, Konagai, 2.12.1972; 11.4.1973; 30.07.1974. Teka, AFK, sygn. C. II.

a całe leczenie było darmowe, ponieważ jego przypadek służył lekarzom jako eksperyment<sup>57</sup>.

Niestety, o. Samuel już do końca życia, a zatem przez ostatnie dziesięć lat, pozostał niewidomy. Liczył jeszcze na operację oka, której miano mu dokonać przy pomocy specjalnego aparatu amerykańskiego. Lekarze zapowiadali mu taką operację najnowszą metodą, ale nigdy takiej operacji już nie dokonano, gdyż to przedsięwzięcie byłoby zbyt ryzykownym zadaniem dla okulistów, a dla niego – jak napisał – nawet ewentualny dobry wynik też nie byłby długotrwały, bo w niedługim już czasie miał ukończyć 80-ty rok życia<sup>58</sup>.

Niewątpliwie największym dla niego utrapieniem była ślepota, ale w ostatnich latach, a szczególnie w ostatnich miesiącach swego życia, doznawał innych jeszcze cierpień, bowiem do choroby oczu dołączyło się osłabienie serca i duże ciśnienie krwi. Jeszcze 17 dni przed śmiercią pisał do prowincjała: *Obecnie bawię się w chorego, bo od pewnego czasu mam trudności z oddechem i całkowite wyczerpanie. Już drugi tydzień z nakazu lekarza leżę w łóżku nie mogąc zejść na żadną potrzebę, przez tydzień co dzień miałem przetok krwi i teraz co dzień biorę kroplówkę i powoli nabieram sił czekając na skutek wszystkich zabiegów, gdy mi pozwolą dźwignąć się z łóżka*<sup>59</sup>.

O. Rosenbaiger nigdy jednak nie skarżył się na bóle czy swoje choroby. Ukrywał je. Brat Kasjan Tetich napisał po jego śmierci: *O. Samuel ostatnią swą chorobę jakoś ukrył. Nie dał po sobie poznać odprawiając wspólne rekolekcje... był to wielki heroizm, iż tak cierpliwie wszystko znosił nie wyjawiając nikomu swych cierpień... Dopiero jednego razu, jak zapytałem... opowiedział, jak tydzień przed rekolekcjami czuł się bardzo źle, jak męczył się podczas mycia i przy ubieraniu, że wstawał o godzinie 3 i tak częściami się ubierał... Tak wszystko go bolało, nie mógł nałożyć skarpetek na nogi: jak jedną nałożył, to musiał odpocząć na jakiś czas, aby drugą nałożyć. Tak samo przy myciu nie mógł się nachylić. I nikomu o tym nie powiedział... O Samuel zostawił dla nas przykład modlitwy i heroicznego zaparcia się siebie w wznoszeniu w cichości swoich krzyżyków i wiele cierpień z miłości dla Pana Jezusa i Niepokalanej*<sup>60</sup>.

O. Samuel obdarzony był wielkimi zdolnościami. Wspominano już o jego osiągnięciach naukowych, podczas egzaminów prawie zawsze uzyskiwał najwyższe oceny, do czego przyczyniała się jego ogromna pracowitość. Oprócz

---

<sup>57</sup> List do prowincjała, Konagai, 23.02.1976; List do asystenta gen., Konagai, 23.03.1976. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>58</sup> List do prowincjała, Konagai, 15.02.1977; List do asystenta gen., Konagai, 8.03.1977. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>59</sup> List do prowincjała, Konagai, 22.10.1981. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>60</sup> K. Tetich, *Wspomnienie o śp. Jubilacie O. Samuelu Rosenbaigerze*, Misakae no Sono, 22.10.1982. Teka, AFK, sygn. C. II.

zdolności intelektualnych, znał dobrze teorię śpiewu, dobrze grał na organach, dyrygował chórami polifonicznymi, był również dosyć dobrym mechanikiem. Kiedy już stracił wzrok i zamieszkał w Konagai, siostry z wdzięczności kupiły mu fisharmonię, by w wolnych chwilach miał nieco rozrywki. I rzeczywiście, grywał na tym instrumencie z pamięci różne pieśni, szczególnie kolędy. Śpiew bardzo lubił, ale nie uznawał nowoczesnych melodii, które otrzymywał nieraz nagrane na taśmie magnetofonowej<sup>61</sup>.

Dzięki dobrej pamięci, doskonałemu słuchowi i wielkiej pracowitości, nauczył się doskonale języka angielskiego. W czasie długiego pobytu w Stanach Zjednoczonych niezmordowanie głosił rekolekcje, misje i różne okazjonalne kazania właśnie w języku angielskim dla sióstr zakonnych i w parafiach angielskich. Rekolekcje i inne kazania prowadził również w polskich parafiach. W środowisku „Ajryszów” – wspomina o. Wojciech Zmarz – bardzo mu pomagało jego imię i nazwisko: Samuel Rosenbaiger. „Głos miał bardzo wysoki i jeszcze akcentował ostatnią zgłoskę”<sup>62</sup>. Tenże o. Zmarz, który przez trzy lata był jego zastępcą w seminarium, dodaje, że głoszenie rekolekcji było dla niego najbardziej ulubionym zajęciem i wyjeżdżając do Japonii właściwie tylko tego najbardziej żałował. Prowincjał o. Anzelm Kubit, który w styczniu 1939 r. wizytował klasztor w Nagasaki napisał, że o. Samuel przyznał się, iż w Japonii za niczym innym nie tęsknił, tylko za pracą rekolekcyjną w Polsce. Dlatego potem z taką pasją oddał się temu zajęciu w USA. Jako rektor seminarium w Krakowie bardzo często poświęcał się prowadzeniu rekolekcji, wyjeżdżał na cały okres Wielkiego Postu, właściwie uciekał w ten sposób od zajmowania się klerykami, których zresztą nie bardzo lubił. Klerykami kierował wtedy wicerektor (wówczas nazywano go wicemagistrem), a o. Samuel lubił niespodziewanie wpadać do kleryków, był wobec nich sztywny, wyprostowany, ale w czasie rekreacji wśród ojców był bardzo wesoły, a nawet rozbawiony<sup>63</sup>. Z całą pewnością nie był ponurakiem. Był bardzo pogodny, nawet gdy kalectwo już mu dokuczało. Pisał nawet do prowincjała: *kalectwo mi zbyt nie dolega, bo wszyscy oddają mi pełne miłości braterskie usługi i mam dzienny program zajęć: Msza św. i inne obowiązki duchowe, z dodatkiem specjalnych paciorków, przechadzka, dwie godziny pracy przed południem i dwie godziny po południu, godzina ciekawszej audycji radiowej i dla rozrywki gra na fisharmonii, jaką mi Siostry zaprezentowały*. K. Tetich wspomina, że o. Samuel bardzo lubił żartować z bratem Żebrowskim, ale ten wszystko brał na serio i nigdy się nie domyślił, że to właśnie są żarty<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> A. Kubit. *Śp. O. Samuel*, s. 42; K. Tetich, *Wspomnienie*, Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>62</sup> Wypowiedzi W. Zmarza dla autora z dnia 24.11.1981 oraz 1.12.1981.

<sup>63</sup> Jak wyżej. 24.11.1981; A. Kubit, *Śp. O. Samuel*, s. 39.

<sup>64</sup> List do prowincjała, Konagai, 11.04.1973; K. Tetich, *Wspomnienie*, Teka, AFK, sygn. C. II.

Z korespondencji o. Samuela, a także ze wszystkich o nim wspomnień wynika, że był to człowiek nadzwyczaj pracowity. Kiedy już utracił wzrok nadal wytrwale pracował przy pomocy sekretarza, którym był najpierw o. Donat Gościński, a następnie br. Grzegorz Siry. O tej pracowitości, stałej gotowości do działania, świadczą nawet jego wahania przed złożeniem uroczystych ślubów, ponieważ we lwowskim klasztorze życie ojców wydawało mu się wprawdzie pocziwe i spokojne, ale takie banalne, „zawiedziało”, mało aktywne, na co zresztą miały wpływ ówczesne warunki<sup>65</sup>. Rzeczywiście, całe swoje życie wypełnił niezmordowaną pracą i to dla najwznioślejszej sprawy, bo dla chwały Bożej i szukania prawdziwego szczęścia dla ludzi. Pracował jeszcze cztery godziny przed śmiercią, dyktując bratu Grzegorzowi dwa listy do dobrodziejów misji japońskiej<sup>66</sup>.

Wyrazem pracowitości o. Rosenbaigera były także napisane przez niego artykuły. Rozmiałowany był w studiach historycznych, ale na pracę naukową nigdy nie miał czasu. Jego artykuły to krótkie popularne reportaże, sprawozdania, lub zachęty do naśladowania Niepokalanej, drukowane po większej części w „Rycerzu Niepokalanej”, zwłaszcza w początkowych latach ukazywania się tego miesięcznika. O. Samuel bardzo wysoko cenił o. Maksymiliana i starał się z nim współpracować. Niestety, w „Rycerzu” autorzy często nie podpisywali swoich artykułów, albo sygnowali je tylko skrótem swego imienia i nazwiska, stąd niezmiernie trudno jest ustalić pełną listę tych druków pióra o. Samuela<sup>67</sup>.

Wyróżniającą cechą o. Rosenbaigera była jego pobożność. Wyniósł ją już domu rodzinnego, w którym życie było bardzo skromne, ale wiernie wypełniał tam praktyki religijne. Na jego postawę wywarł zapewne duży wpływ wychowawca świątobliwy o. Wenanty Katarzyniec. Później zafascynowała go postać o. Maksymiliana Kolbego, jego zapal i ukochanie Niepokalanej. O. Maksymilian, po przybyciu do Krakowa w 1919 r., wkrótce założył, najpierw w seminarium franciszkańskim, a potem także wśród ludzi świeckich, kółko Milicji Niepokala-

---

<sup>65</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, s. 4.

<sup>66</sup> A. Kubit, *Śp. O. Samuel*; G. Siry, *Śp. O. Samuel*; Z. Młynik, *List. Teka. AFK*, sygn. C. II.

<sup>67</sup> Zob. wykaz tych pozycji J. Bar, *Rosenbaiger Samuel Kazimierz*, w: HE. Wyczawski [red.], *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, Warszawa 1981, s. 414. Ponadto pióra o. Rosenbaigera są: *Franciszkanie konwentualni przygotowywali drogę dla Papieża Jana Pawła II*, „Homo Dei” 3 (1981), ss. 230–232; w „Rycerzu Niepokalanej”: R. 1922: *Milicja Niepokalanej*, ss. 12–13; *Śp. O. Marian Sobolewski*, ss. 24–29; R. 1925: *Cudowny medalik*, ss. 63–65, 88–89, 105–106, 143–145, 174–175, 203–205, 229–232, 293–295; R. 1926: *Niepokalana uzdrowieniem chorych*, ss. 238–239, *Najświętsza Matka uzdrowieniem chorych*, ss. 367–368; R. 1927: *Katolicyzm Beethovena*, s. 171; R. 1974: *Pomoc św. Józefa*, ss. 61–62, *Kapituła Sióstr M. I.*, ss. 68–69; R. 1975: *Jubileusz 25-lecia Sióstr Franciszkanek Milicji Niepokalanej*, ss. 292–293.

nej (dziś używa się terminu „Rycerstwo Niepokalanej”). Jednym z pierwszych członków tego seminaryjnego kółka był właśnie kleryk brat Samuel, który został do niego przyjęty i otrzymał dyplom z datą 7 października 1919 r.<sup>68</sup>. Od tego czasu stał się gorliwym naśladowcą o. Maksymiliana, co szczególnie uwidoczniło się w okresie jego pracy na misjach w Japonii. W lutym 1973 r., ponad rok po beatyfikacji o. Maksymiliana, w liście do prowincjała, proponował, aby przy wejściu do auli seminaryjnej, albo przy celi, w której mieszkał, umieścić tablicę pamiątkową ku czci tego nowego błogosławionego, bo przecież przebywał w tym klasztorze, a w seminarium prowadził wykłady z historii Kościoła. Argumentował przy tym, że tak już zrobiono w Rzymie w kolegium św. Bonawentury, gdzie bł. Maksymilian studiował i założył Milicję Niepokalanej, a także w Ravello, gdzie Maksymilian był tylko na wakacjach<sup>69</sup>. Za wzorem tego Świętego o. Rosenbaiger całkowicie zaufał Bogu i Niepokalanej. Ta jego wiara w dobroć i Opatrzność Bożą coraz bardziej się pogłębiała, zwłaszcza, gdy Bóg doświadczał go cierpieniem. To właśnie z tej jego wiary rodziła się postawa całkowitego zdania się na wolę Bożą i Niepokalanej. Dawał temu wyraz w każdym liście do prowincjała, czy też do asystenta generalnego. Kiedy lekarz zapewniał go, że kuracja przyniesie pozytywny skutek, to on dodawał, że od Boga to zależy, że zdaje się na wolę Bożą i opiekę Niepokalanej, a adresata prosił o pamięć w modlitwach<sup>70</sup>. Wierzył lekarzom i miał nadzieję, że ta kuracja faktycznie poprawi jego wzrok, kiedy pisał: *Ufam, że praca lekarzy z pomocą Niepokalanej wyprowadzi mnie z dalszego kalectwa*<sup>71</sup>.

Podstawą do takiego zaufania była jego wiara i płynąca z niej wielka pobożność. Cieszył się, że w szpitalu mógł codziennie odprawiać mszę św., oczywiście z pomocą odwiedzających go współbraci zakonnych, a w tych warunkach było to dla niego wielką pociechą. Kiedy widział, że mimo zapewnień lekarzy nie następuje poprawa, nikomu się nie żalił, nie narzekał na zły los, ale bardzo cierpliwie go znosił. Pisał wtedy w listach: *Widać to wola Boża, bym dźwigał ten krzyżyk. Zresztą jest on ogromnie złagodzony przez braterskie usługi moich współtowarzyszów. Mogę jeszcze coś dobrego uczynić, a przez brata sekretarza czytana literatura daje mi kontakt ze światem; ...Jeśli taka wola Niepokalanej to nadal z krzyżykiem się zgadzam tym bardziej, że opiekę od współbraci mam najlepszą i najżyyczliwszą; ...Przyjmuję wolę Bożą; ...A przez ślepotę ten krzyżyk też mi zbyt nie dolega, bo mam dobrych opiekunów; ...trzeba dziękować dobremu Bogu*

<sup>68</sup> Dyplom Milicji Niepokalanej. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>69</sup> List do prowincjała, Nagasaki, 7.02.1973. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>70</sup> Listy do prowincjała, Tokio, 5.04.1971; Konagai, 2.12.1972. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>71</sup> List do prowincjała, Konagai, 23.02.1976. Teka, AFK, sygn. C. II.

i *Niepokalanej*<sup>72</sup>. Trzeba być rzeczywiście człowiekiem żywej wiary, aby taką właśnie postawę przyjmować wobec cierpienia i uciążliwego kalectwa, jakim niewątpliwie jest utrata wzroku.

O. Samuel bardzo się cieszył, kiedy dowiedział się, że prowincja krakowska postanowiła otworzyć nową misję w Boliwii. W listach zapewniał, że modli się w intencji prowincjała, całej prowincji i misji boliwijskiej. Co więcej, wiele razy śpieszył później z dużą pomocą finansową dla tej misji, ale za każdym razem prosił o dochowanie ścisłej tajemnicy. Było to zrozumiałe, ponieważ w tym czasie nie najlepiej układały się stosunki między misjonarzami z Polski, a Japończykami, głównie na tle ich przynależności do polskiej, a nie do erygowanej w 1969 r., japońskiej prowincji<sup>73</sup>.

Można powiedzieć, że o. Rosenbaiger był mężem modlitwy. Wierzył w potęgę modlitwy i sam bardzo często się modlił, zwłaszcza w okresie, gdy już był dotknięty całkowitą ślepotą. Często wstawał w nocy, gdy nie mógł spać, bo urządził drzemkę po południu, udawał się do kaplicy i tam długie godziny spędzał przed tabernakulum. Tam czerpał potrzebne siły do pogodnego i ofiarnego znoszenia krzyża, na co z podziwem patrzyli jego współbracia i siostry zakonne w Konagai. Był też wdzięczny za modlitwy jakie zanoszono w jego intencji. Pół roku przed swoją śmiercią pisał do prowincjała: *Bardzo dziękuję O. Prowincjalo-wi i wszystkim Współbraciom za modlitwy na moje 60-lecie kapłańskiej służby Bogu i duszom i bardzo proszę o pamięć, bym pod opieką Niepokalanej, odchodząc z tego świata, mógł godnie stanąć przed obliczem Miłosiernego Ojca*<sup>74</sup>.

Z tego zawierzenia Bogu i Niepokalanej przez o. Samuela rodziła się jego postawa wzorowego zakonnika. Zawsze uczestniczył we wszystkich ascetycznych praktykach zakonnych. Lubił punktualność i sam zawsze był punktualny, nawet wtedy, gdy już był dotknięty ślepotą. Miał w swoim pokoju duży zegar, który wybijał mu godziny i półgodziny, stąd nawet w nocy orientował się, która jest godzina. Do kaplicy na wspólne modlitwy czy do refektarza na wspólne posiłki, przychodził zawsze bardzo punktualnie. Dbał o zakonną dyscyplinę, ale do poddanych odnosił się z miłością. Podkreślił to w sprawozdaniu prowincjała o. A. Kubit po wizytacji klasztoru w Nagasaki; w styczniu 1939 r. zanotował, że w tym klasztorze panuje dobry, przykładowy duch zakonne, wszystkie zakonne

---

<sup>72</sup> Listy do prowincjała, Konagai, 2.12.1972; 20.02.1975; 14.11.1975; 23.02.1976; 15.02.1977; 9.09.1978; Listy do asystenta gen., Konagai, 16.11.1975; 25.03.1976; 15.07.1976. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>73</sup> Listy do prowincjała, Konagai, 23.02.1976; 23.(?).1977; 16.02.1979; 29.05.1979; List do asystenta gen. Konagai, 7.07.1980. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>74</sup> List do prowincjała, Konagai, 7.05.1981; Z. Młynik, *List*; K. Tetich, *Wspomnienie*, Teka, AFK, sygn. C. II.

praktyki są zachowywane, a współbracia chwalili gwardiana, że troszczy się o zachowanie tych praktyk ascetycznych i sam daje przykład ich spełniania. Wszystkich natomiast braci traktuje z jednakową miłością<sup>75</sup>. To piękne świadectwo gorliwości zakonnej o. Samuela.

### 3. Działalność misyjna

Najbardziej wyróżniającą cechą w życiu o. Samuela było jego poświęcenie się misjom w Japonii. O wyjeździe na misje marzył od pierwszych lat swego kapłaństwa. Nie było jednak jeszcze wtedy takich możliwości. Przez kilka wieków na temat misji było w zakonie – jak napisał o. Rosenbaiger – cicho i głucho, a życie zamykało się w klasztorach. Utrzymanie dawały folwarki i wytworzyła się mentalność *sedere ad fornacem et habere bonam pacem*. Z tego niejako letargu misyjnego obudził zakon generał o. Alfons Orlich (1924–1930). To on skierował franciszkanów na pracę misyjną w Chinach. Uczynił to pod wpływem encykliki misyjnej papieża Benedykta XV (*Maximum illud* z 30.11.1919), który ustanowił liczne prefektury i wikariaty apostolskie i delegatury apostolskie w Albanii (1919), Oceanii i Melanezji (1919), w Japonii (1920) i w pełni zasłużył na tytuł papieża misyjnego. Następca Benedykta XV, papież Pius XI (1922–1939) także zajął się sprawami misyjnymi w encyklice *Rerum Ecclesiae* (z 28.02.1926)<sup>76</sup>.

Staraniem generała o. Orlich zorganizowano w Rzymie Krucjatę Franciszkańską, której celem było werbowanie braci, a także zdobywanie środków finansowych dla misji; natomiast w Asyżu założone zostało niższe seminarium, w którym mieli się kształcić przyszli misjonarze. Rzeczywiście seminarium asyjskie było bardzo liczne, bo liczyło zwykle ok. 200 chłopców. Liczba ta ogromnie topniała po ukończeniu przez uczniów kursu nauk humanistycznych, a po święceniach kapłańskich tylko niewielu udawało się na misje. Ci, którzy zostawali w kraju nie należeli do żadnej prowincji, a podlegali samemu generałowi. Otwarto misje w Chinach, gdzie przez kilka lat pracował o. Seweryn Jagielski. Krucjata stanowiła jednak poważny problem w zakonie, ponieważ jej członkowie nie kwapili się z wyjazdem na misje i byli prawie niezależni, gdyż nie podlegali żadnemu prowincjałowi, a ponieważ nie byli wybierani na żadne urzędy czuli się pokrzywdzeni. Doprowadziło to do pewnego fermentu w zakonie

<sup>75</sup> K. Tetich, *Wspomnienie*. Teki, AFK, sygn. C. II; *Plures Fratres extollebant P. Guardianum de his plurimum curare ipsumque exemplum in eis adimplendis omnibus dare. Erga Fratres omnes etiam aequali caritate se dirigit. Acta Provinciae...* ab anno 1931, AFK, sygn. B-Iva-5, s. 270.

<sup>76</sup> Z. Zieliński, *Papieżstwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775–1978*, Warszawa 1983, ss. 396–397, 432.

i wreszcie w 1960 r. generał o. Wiktor Costantini rozwiązał Krucjatę. W 1928 r. generał Orlich przybył do Lwowa i wtedy o. Samuel zgłosił chęć wyjazdu na misje do Chin. Generał postawił wtedy warunek, że musi ekskardynować się z prowincji polskiej i wstąpić do Krucjaty. O. Rosenbaiger nie chciał wiązać się z Krucjatą, która nie gwarantowała zaplecza na przyszłość, nie chciał zrywać więzów z prowincją macierzystą i dlatego do wyjazdu nie doszło<sup>77</sup>.

W prowincji polskiej przełomowym dla spraw misji stał się wyjazd o. Maksymiliana w 1930 r. Szukał on odpowiedniej placówki dla założenia nowego Niepokalanowa w Egipcie, Indiach, Chinach i wreszcie osiadł w Nagasaki w Japonii. Trzy lata później przełożonym w Nagasaki został wybrany, po złożeniu urzędu prowincjała, o. Korneli Czupryk, który – jak to później powiedział o. Samuelowi – nie czuł się wprawdzie misjonarzem, ale ta placówka była zagrożona, ponieważ w prowincji rodziła się pewna niechęć, nawet wskutek donosów także i w Rzymie rodziły się jakieś podejrzenia. To właśnie o. Czupryk bardzo energicznie popierał wcześniej działalność o. Maksymiliana i on jako prowincjał dał mu swoją aprobatę na wyjazd do Japonii. O. Samuel był w tym czasie pochłonięty przygotowaniem rozprawy doktorskiej, jednakże zamiysł wyjazdu na misje zawsze go pociągał. Czuł wyraźnie, że powołanie kapłańskie, zbawienie dusz, nie pokrywa się z pracą historyka. Oddajmy mu głos: *Jako wychowawca kleryków, wskazując im przy różnych okazjach ideał apostoła i misjonarza, czułem się duchowo zaambaryasowany: łatwo ci wypychać innych, a sam trzymasz się z boku. Czyn więcej skutkuje niż kazanie. Pusta i drętwa brzmiała moja zachęta do misji, gdy ograniczała się tylko do dorocznej akademii z wyświeczeniem przeźroczy o Chinach czy innych krajach egzotycznych i do zbierania ofiar dla tych, co gdzieś ponoszą ciężar dnia i upału. Czułem rosnący bodziec do misyjnej pracy, z której lat kilka przedtem się wycofałem. Wszak teraz to nie rozłłka z Prowincją-matką, bo misja w Nagasaki była jej legalnie integralną częścią. Szczególnie zaś czytanie Dziejów duszy św. Teresy od Dzieciątka Jezus, Patronki misji, budziło apel: Idź na żniwo Pańskie. Lubilem co roku służyć pomocą na odpuszcie w Kalwarii Paclawskiej. Praca w konfesjonale w gorączce, w zaduchu, a hulaśliwym natloku, była żmudna, lecz widok mas ludzkich zmizerowanych, utrudzonych. Ignących do Boga, padających jak snopy na powitanie i pożegnanie Kalwaryjskiej Panienki, pogłębiał zamiar, by oddać się duszom, które jeszcze Boga i Niepokalaney nie znają. Żegnając się z cudownym obrazem modliłem się, by Maria była gwiazdą wiodącą na pola misyjne. Tak, choć z Japonii nie otrzymałem zbyt natarczywej zachęty, dojrzało moje postanowienie z końcem roku 1935, by iść za głosem wewnętrznym na misje<sup>78</sup>.*

<sup>77</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, ss. 8–9.

<sup>78</sup> Jak wyżej, ss.10–12; Zob. F.D., 60 lat, s. 229.



W połowie lipca 1936 r. odbywała się kapituła prowincjalna. Na tę kapitułę przybyli także z Japonii o. Maksymilian i o. Korneli. Ten ostatni w rozmowie z o. Samuelem oświadczył, że on nie może być misjonarzem, ponieważ nie zna języka japońskiego ani też innych języków, które są konieczne na misjach, dlatego już nie powróci do Japonii. To on namawiał o. Samuela, aby udał się na jego miejsce. Milcząco potwierdzał tę zachętę o. Maksymilian, bo i on z powodu postępującej choroby nie mógł tam wracać, groziłoby to bowiem nawet jego śmiercią; ponadto w polskim Niepokalanowie zrodziły się duże problemy z wychowaniem setek już braci i kierownictwem rozległych działów pracy, którym podolać mógł tylko ktoś pokroju o. Maksymiliana. I on też został wybrany gwardianem w polskim Niepokalanowie. O. Samuela wybrano gwardianem klasztoru w Nagasaki. Przyjął ten wybór z pewnym lękiem. Wprawdzie chciał być misjonarzem, ale pomocnikiem, a nie kierownikiem misji. Dla niego wyjazd nie byłby zbyt ryzykowny, gdyby tam udał się z nim któryś z dwóch wymienionych ojców; oni jednak zostawali w kraju<sup>79</sup>.

40 lat później o. Samuel pisał do prowincjała: *Jutro przypada moja 40-ta rocznica jak pożegnałem Kraków i udałem się na 6-cio tygodniową podróż morską na misje do Japonii. Po 15-tu latach wychowawczej pracy w naszych seminariach we Lwowie i Krakowie otworzył mi się nowy świat, gdy na krakowskich krężgankach Błog. O. Maksymilian i O. Korneli Czupryk przedłożyli mi propozycję: 'Niech Ojciec jedzie do Nagasaki'. Dotąd najwięcej o misjach było mowy, gdy w seminariach klerycy urządzali corocznie misyjną akademię. Teraz z bijącym sercem, ufając w pomoc Niepokalanej, propozycję przyjąłem i dziś z wdzięcznością za wezwanie mówię: 'Uczył mi wielkie rzeczy. Który można jest'. Przez 40 lat różnymi drogami tak w Japonii, jak i w Ameryce toczyła się praca i jak mówią byłem na wozie i pod wozem. Szczególnie życzliwe zaplecze w czasie pracy w USA miałem przy nadarżających się trudnościach u śp. Generała Bedy Hessa. Oby mimo moich grzechów i ułomności ten czas ponad połowę mego życia dla Królestwa Bożego w Japonii policzony mi był na nagrodę w niebie<sup>80</sup>.*

Nieco inne, bardziej przyziemne, motywy jego wyjazdu na misje podał wspomniany już o. Wojciech Zmarz. Twierdzi on, że krążyły takie głosy, iż chciano się go pozbyć jako kontrkandydata na prowincjała. Zaznaczył jednak, że taka opinia nie miała podstaw, gdyż nie był kandydatem na prowincjała i zapewne nie byłby wybrany, ponieważ między nim, a o. P. Haczela, byłym prowincjałem i byłym asystentem generalnym, istniało pewne nieporozumienie. Na tej kapitule

<sup>79</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, s. 13.

<sup>80</sup> List do prowincjała, Konagai, 23.08.1976. Teka, AFK, sygn. C. II.

już w pierwszym głosowaniu został wybrany prowincjałem o. A. Kubit, na którego padły prawie wszystkie głosy; o. Samuel nie otrzymał wtedy żadnego głosu na ten urząd<sup>81</sup>.

O. Rosenbaiger pozwolił sobie tylko na krótki odpoczynek, a potem rozpoczął przygotowania do wyjazdu. Na wyjazd do Japonii, razem z o. Samuelem, zgłosił się brat Alfons Stępniewski z Niepokalanowa. Na pożegnanie tych dwóch misjonarzy przyjechał do Krakowa o. Maksymilian, który pragnął dać im jeszcze na drogę swoje błogosławieństwo. W południe 24 sierpnia 1936 r., z ciężkimi bagażami, wsiedli do pociągu i udali się do Włoch. Po krótkim postoju w Padwie, gdzie nawiedzili grób św. Antoniego i we Florencji, udali się do Rzymu, gdzie zatrzymali się przez kilka dni. Uczestniczyli w publicznej audyencji papieskiej, a następnie z błogosławieństwem generała pojechali do Marsylii. 4 września, załatwiwszy wpierw wszelkie formalności, odpłynęli w kabinie III klasy na francuskim statku „Sfinx”. Kabina była ciasna, a rozpalone powietrze, szczególnie gdy płynęli przez Morze Czerwone, zapierało dech w piersiach i powodowało prawdziwą „kąpiel” we własnym pocie. Mimo tych trudów nasi dwaj nowi misjonarze ułożyli sobie regulamin zakonnych praktyk i skrupulatnie go zachowywali, jeżeli tylko nie przeszkodziły im w tym burze morskie. Na kilka dni statek zacumował w Sajgonie, a następnie w Hong-Kongu, gdzie bardzo gościnnie przyjął ich polski misjonarz salezjanin ks. Wieczorek. Po miesięcznej żegludze dotarli wreszcie do Szanghaju, gdzie korzystali z gościnności bernardynów. W Szanghaju nastąpiło serdeczne spotkanie z Polakami, którzy tu przybyli ze wschodnich kresów Rosji i z Mandżurii. Tutaj właśnie o. Maksymilian marzył o założeniu Niepokalanowa, ale miejscowy biskup nie wyraził na to zgody. Po kilku dniach trzeba było się przesiąść na statek japoński, gdyż „Sfinx” płynął do Kobe, ale omijał Nagasaki. Wreszcie 10 października dotarli do Nagasaki<sup>82</sup>.

Personel klasztoru w Nagasaki był w tym czasie dość liczny, w skład którego wchodziło 2 ojców, 15 braci zakonnych z Polski i 6 braci Japończyków i z Korei. W niższym seminarium duchownym, zbudowanym jeszcze staraniem o. K. Czupryka i otwartym 16 kwietnia 1936 r., kształciło się ok. 20 chłopców. Zakonnicy misjonarzowali przede wszystkim poprzez wydawanie „Rycerza Niepokalanego” (Seibo no Kishi), którego miesięczny nakład osiągał ok. 63 tysięcy egzemplarzy, jednakże zaledwie 3 tysiące było opłacanych przez czytelników. Zadaniem o. Samuela, jako przełożonego, było administrowanie misją. To on przede wszystkim musiał dostarczać tłumaczom artykuły do „Rycerza Niepokalanego”, które oni

<sup>81</sup> Wypowiedź z 1.12.1981; Acta Provinciae... ab anno 1931, AFK, sygn. B-IVa-5, s. 156.

<sup>82</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa*, ss. 13-15; tenże, *Życiorys*. Teka, AFK, sygn. C. II.

redagowali w języku japońskim; sam musiał też podjąć intensywny kurs nauki tego języka. Podstawą utrzymania tej założonej przez o. Maksymiliana misji japońskiej był finansowy zasilek, który każdego miesiąca przesyłano tutaj z Niepokalanowa polskiego<sup>83</sup>.

Przez krótki tylko okres czasu życie w misji japońskiej układało się w miarę spokojnie. Niestety, już niepełne trzy miesiące po przybyciu o. Samuela do Japonii, władze polskie wprowadziły ograniczenia dewizowe i w ten sposób zahamowały jego wysyłanie. Był to wielki cios dla tej misji. W takiej sytuacji zdecydowano zmniejszyć nakład „Rycerza” do 10 tysięcy egzemplarzy, ale personel przygotowujący jego druk trzeba było utrzymać, a także opłacać nauczycieli języka japońskiego i tych w niższym seminarium. Należało zatem szukać nowych źródeł utrzymania, misja bowiem została zagrożona w swoim istnieniu. Postanowiono zaapelować o ratunek do polskiej emigracji. Człowiekiem opatrnościowym dla misji japońskiej okazał się właśnie o. Rosenbaiger, który podjął się zadania zdobycia odpowiednich środków finansowych w Stanach Zjednoczonych. Pod koniec stycznia 1937 r. opuścił on Japonię i 7 lutego przybył do Buffalo N. Y., gdzie znajdowała się siedziba prowincjała polskiej prowincji św. Antoniego. Tam napotkał znanego mu od wielu lat o. Cyryla Kitę, który od razu skierował go do Chicago, aby tam przeprowadził w polskiej parafii 40-godzinne nabożeństwo, a następnie skierował go do Milwakue. W tym mieście o. Feliks Baran okazał o. Samuelowi wielkie oparcie – zaproponował mu pracę w tamtejszym kościele i oczywiście odpowiednie wynagrodzenie. Równocześnie o. Samuel rozpoczął u miejscowych sióstr zakonnych intensywny kurs języka angielskiego. O. Baran prezentował go także innym proboszczom, którzy zapraszali go z kazaniami o misjach, a po takim kazaniu sam kaznodzieja szedł z koszyczkiem i zbierał ofiary właśnie na misje. O. Baran przedstawił go nawet miejscowemu arcybiskupowi, który gdy usłyszał, w jakiej tragicznej sytuacji znajduje się misja w Japonii, zaraz wypisał czek na 100 dolarów. Była to w tym czasie duża suma pieniędzy, co najmniej dziesięciokrotnie wyższa była wówczas niż obecnie wartość dolara. Oczywiście, o. Samuel zaraz wysłał tę kwotę do Japonii, gdzie dla misji stanowiła duże wsparcie<sup>84</sup>.

O. Samuel stawał się w ośrodkach polonijnych, a także w angielskich parafiach, coraz bardziej znany i to w wielu stanach USA. Po Wielkanocy 1937 r. rozwinął rzeczywiście imponującą działalność kaznodziejską. W okresie letnim tego roku miał – jak wspomina – aż nadmiar pracy. Poproszono go o 8 serii ośmiodniowych rekolekcji w klasztorach sióstr zakonnych w Pensylwanii, Ma-

<sup>83</sup> S. Rosenbaiger, *Życiorys*; tenże, *Emigracja a Niepokalanów japoński*, mps, Teka, AFK, sygn. C. II.; J. Bar [red.], *Bł. M. Kolbe, Wybór pism*, Warszawa 1973, s. 16.

<sup>84</sup> S. Rosenbaiger, *Emigracja*; tenże, *Życiorys*. Teka, AFK, sygn. C. II.

ryland, New York, Massachusetts, Michigan, a na koniec w Milwaukee. Był to faktycznie ogromny wysiłek i to podczas letnich upałów, kiedy przerwę w tej pracy stanowił tylko przejazd z jednej miejscowości do drugiej. Ale on widział w tym szczególne Boże błogosławieństwo, bo przecież w ten sposób zabezpieczał byt zagrożonej misji japońskiej. Dzięki tej pracy i wielkiej ofiarności polskich emigrantów warunki materialne misji w Japonii uległy zdecydowanej poprawie. Z Japonii jednak nadchodziły do o. Samuela coraz to większe nalegania do jego powrotu. Miał jednak już na cały okres Wielkiego Postu 1938 r. przyjęte i zaplanowane prace kaznodziejskie, dlatego dopiero po Wielkanocy tego roku powrócił do Japonii. Był przekonany, że odtąd już na zawsze będzie pracował na niwie misyjnej w Japonii, jednakże światowe wydarzenia zmusiły go do ponownej pracy wśród emigrantów amerykańskich<sup>85</sup>.

W 1937 r. rozpoczęła się wojna Japonii z Chinami. W związku z tym bardzo pogorszyły się warunki pracy obcych misjonarzy, których traktowano często jako szpiegów. W klasztorze w Nagasaki władze policyjne umieściły swojego obserwatora, niby ochrzczonego poganina. Następowaly częste wizyty policji w klasztorze i przesłuchania. Trzeba było bardzo delikatnie i umiejętnie postępować, aby się niczym władzom nie narazić, groziły bowiem wielkie przykrości, a nawet wyrzucenie z misji, co zresztą spotkało kanadyjskich bernardynów. W tych trudnych warunkach dla ludzi pocieszeniem był „Rycerz”, cudowny medalik, różańce i inne dewocjonalia, które zamawiano w misji franciszkańskiej. Treść „Rycerza” musiała być jednak bardzo starannie przemyślana i delikatna, aby nie urazić cesarza czy też władz politycznych<sup>86</sup>.

Najważniejszym problemem, jaki stanął przed o. Samuelem po jego powrocie z USA do Japonii, była budowa nowego gmachu dla seminarium. Pierwszy budynek, wzniesiony staraniem o. Czupryka w 1936 r., był marnie zbudowany, a przede wszystkim okazał się niewystarczający, bowiem przyjmowano coraz to więcej uczniów. Groźba wybuchu wojny światowej sprawiała, że początkowo o. Rosenbaiger ociągał się z rozpoczęciem budowy. Przynaglił go telegram prowincjała o. A. Kubita z Krakowa, w którym zapowiadał pierwszą oficjalną wizytację klasztoru w Nagasaki. Rzeczywiście, 6 stycznia 1939 r. sam prowincjał poświęcił fundamenty pod nowy gmach dla seminarium. Ten nowy budynek został wzniesiony z drzewa, ponieważ w warunkach japońskich tylko drzewo lub żelazo-beton stanowią stosowny materiał na budowę, gdyż w wypadku trzęsienia ziemi ceglany budynek szybko zamieniłby się w rumowisko. Solidna i z dobrego materiału budowa tego nowego gmachu trwała 10 miesięcy, kosztem około

---

<sup>85</sup> Jak wyżej.

<sup>86</sup> S. Rosenbaiger, *Emigracja*, Teka, AFK, sygn. C. II.

7 tysięcy dolarów, które pochodziły z ofiarności emigracji amerykańskiej. 12 września 1939 r. ordynariusz z Nagasaki biskup Paweł Alijiro Yamaguchi dokonał uroczystego poświęcenia nowego seminarium, które z biegiem lat wydało ponad 50 japońskich kapłanów<sup>87</sup>.

Wybuch wojny w 1939 r. spowodował zerwanie kontaktu z Polską, w tym z władzami zakonnymi. O. Samuel wysyłał listy do generała zakonu w Rzymie, ale i stamtąd nie otrzymywał żadnej odpowiedzi. Zachodziła zatem konieczność osobistego udania się do Wiecznego Miasta. 2 lutego 1940 r. o. Rosenbaiger popłynął okrętem do Neapolu, a stąd pociągiem do Rzymu, gdzie dotarł z początkiem marca. Generał o. Beda Hess przyjął go bardzo serdecznie. Najważniejsze było to, że generał wyłączył misję japońską z polskiej prowincji i utworzył tam komisariat generalny. Mugenzai no Sono stało się teraz samodzielną jednostką podległą tylko generałowi. Komisarzem generalnym został mianowany o. Samuel i pozostał na tym stanowisku aż do 1965 r., kiedy władzę w komisariacie przejęli Japończycy; wcześniej podczas kapituł generalnych przedłużano o. Rosenbaigerowi ten urząd, mimo, iż przez długie lata przebywał w USA. Ponadto generał polecił mu, aby znowu na rok udał się do Stanów Zjednoczonych do pracy i z apelem do tamtejszej Polonii o pomoc dla zagrożonej placówki misyjnej w Japonii. W czasie jego pobytu w USA jego zastępcą w Japonii jako delegat został o. Mieczysław Mirochna. Z końcem maja 1940 r. o. Samuel opuścił Italię i udał się do USA. Tym razem jego pobyt w tym kraju przeciągnął się aż do 12 lat. Kiedy skończył się ograniczony przez generała roczny jego pobyt w USA zgłosił się w Chicago po wizę, ale mu jej odmówiono. Było to skutkiem napięcia między USA a Japonią, jakie powstało po wybuchu wojny rozpoczętej 8 grudnia 1941 r. atakiem Japończyków na Pearl Harbour. Oddajmy znowu głos o. Samuelowi: *Ta katastrofa przeciągnęła mój pobyt w USA aż do 1952 r. Cały ten okres był pasmem podróży i pracy. Po wojnie trzeba było zasilac naszą misję transportami żywności, lekarstwami, odzieżą itp., bo Japonia była kompletnie wyniszczona. Gdy zaś z seminarium wyszli pierwsi kapłani należało myśleć o rozszerzeniu naszej działalności. Więc wysyłałem spore fundusze na zakup dwóch terenów w Tokio, w Nigawa i Konagai. A wszędzie należało stawiać co prędzej zabudowania dla pracy misyjnej, bo z różnych względów ruch religijny nabrał na sile. Do podkreślenia też, że po atomowej katastrofie w Nagasaki wiele dzieci bezdomnych i bez opieki narażonych było na śmierć z głodu i zimna. Więc przy naszej misji otwarto sierociniec, przenoszony z kolei w różne miejsca, aż gdzie obecnie stoi*

---

<sup>87</sup> Jak wyżej; tenże, *Życiorys*, Teka, AFK, sygn. C. II.; tenże, *Relatio de Missione O. N. in Japonia pro anno 1939*. „Commentarium Ordinis Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium”, Romae 1940, s. 113.

w Konagai. Realizowała się akcja charytatywna, o jakiej kiedyś myślał bl. O. Maksymilian. Z kolei prócz sierocińca powstał dom starców i te dwa zakłady posiada obecnie Prowincja. Ogromną służebną rolę odegrało tu założone przez o. Mieczysława Mirochnę zgromadzenie Siostry M.I. (Siostry Franciszki Milicji Niepokalanej). Z dziewcząt ochotniczek i dla opieki nad dziećmi uformował zgromadzenie, które uzyskało aprobatę w Rzymie w 1950 r.<sup>88</sup>.

Zgromadzenie sióstr bardzo szybko się rozwijało i w krótkim czasie posiadało już swoje domy w pięciu diecezjach; poświęcało się przede wszystkim opiece nad chorymi dziećmi w trzech instytucjach, z których największa znajduje się w Konagai, gdzie opieką objęto 500 małych pacjentów. Dzieła te są wzorowo prowadzone i cieszą się wysokim uznaniem u władz państwowych; rząd japoński nagrodił zgromadzenie specjalnym orderem. Wysokie poważanie miało zgromadzenie sióstr także wśród hierarchii kościelnej. Właśnie w Konagai o. Samuel, jako komisarz, podarował siostrom w 1960 r. duży teren pod zabudowania i pomagał im wznosić kościół i inne budynki<sup>89</sup>.

O. Samuel, po powrocie z pierwszego rocznego pobytu w USA, wysłał do Rzymu sprawozdanie ze stanu misji japońskiej w 1939 r. Wojna Japonii z Chinami spowodowała wielki wzrost cen. Musiano zredukować nakład „Rycerza”. Pogorszyły się znacznie warunki bytowe zakonników, a wspólnota zakonna w Nagasaki była już liczniejsza, składała się bowiem z 5 kapłanów i 27 braci zakonnych, wśród których było 8 Japończyków. W niższym seminarium było 42 uczniów w II, III i IV klasie gimnazjalnej. Ojcowie czuwali nad wychowaniem seminarzystów, ale zajęcia szkolne po większej części prowadzili świeccy nauczyciele; natomiast bracia pracowali głównie w wydawnictwie „Rycerza” i na utrzymanie wspólnoty. Z relacji tej wynika, że w konwencie zachowywano ścisłą karność zakonną. Ojcowie i bracia, którzy lepiej znali język japoński, odwiedzali chorych w szpitalach; w 1939 r. było 650 takich odwiedzin, ochrzczono 8 Japończyków. W ostatnim czasie otwarto również bibliotekę z religijnymi książkami w języku japońskim – nie było do tego czasu takiej biblioteki w tym kraju. Bardzo gorliwie szerzono Milicję Niepokalanej – w ostatnim roku zapisało się do niej 802 nowych członków i obecnie stowarzyszenie to liczy już 4500 członków. W ośrodku misyjnym w Nagasaki zbudowano też sanktuarium Matki Bożej z Lourdes<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> S. Rosenbaiger, *Życiorys*; por. tenże, *Emigracja*; List do asystenta gen. o. J. Synowca, Konagai, 16.11.1975. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>89</sup> S. Rosenbaiger, *Życiorys*; List do prowincjała, Konagai, 20.03.1977. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>90</sup> S. Rosenbaiger, *Relatio de Missione*, s. 114.

Lata 1940–1952 to okres wyteżonej pracy o. Samuela w Stanach Zjednoczonych. Przybywał do Rzymu na kapitule generalne, podczas których wybierano go ponownie komisarzem generalnym misji japońskiej, rezydującym w USA. W Japonii zastępował go o. M. Mirochna, który jednak często kontaktował się z o. Rosenbaigerem i zasięgał jego rady. Planując pobyt w Rzymie, podczas kapitule generalnej w maju 1948 r., podjął starania już w marcu o wizę do Polski, ale jej nie otrzymał. 12-letni pobyt o. Samuela w USA okazał się opatrnościowym dla misji japońskiej, dla prowincji krakowskiej, a także dla otwartej później przez tę prowincję misji w Zambii i Boliwii. Wiedział, że po wojnie w Polsce panowała bieda. Jeszcze w 1945 r. wysłał okrętem do Krakowa, na adres o. Wojciecha Zmarza, wielką pakę z odzieżą, obuwiem i długo nie psującymi się artykułami żywnościowymi, jak herbata, kawa, kostki rosółowe, puszki z mięsem, jak również z kosmetykami (mydło, pasta do zębów). Ponaawiał tę pomoc w następnych latach. W 1948 r. donosił z kapitule generalnej w Rzymie prowincjałowi, że w kwietniu wysłał z USA dwie wielkie paki do Krakowa i Niepokalanowa – zakupił rzeczy potrzebne zakonnikom, a przede wszystkim artykuły odzieżowe, również dla ubogich i prosił, aby je im rozdzielono. W tym samym roku pisał do prowincjała, już z USA, że stara się o pomoc dla prowincji krakowskiej. W następnym liście donosił o przesłaniu do Krakowa 500 intencji mszalnych, które mu ofiarował ks. Jarzebowski. W 1949 r. znowu powiadamia prowincjała o wysłaniu 300 \$ dla prowincji, które otrzymał od o. Jeremiego Chodackiego<sup>91</sup>.

Ten długi, niezmiennie pracowity, pobyt o. Samuela w USA był prawdziwym ratunkiem dla misji japońskiej, a także wielką pomocą dla prowincji i prowadzonych przez nią misji. Duże zasługi dla tej misji miał również o. Mieczysław Mirochna, który przybył do Japonii razem ze św. Maksymilianem w 1930 r., przejął jego gorliwość i ducha Milicji niepokalanej. To on w czasie wojny, gdy o. Rosenbaiger przebywał w USA, jako jego delegat-komisarz uratował misję przed likwidacją, zadbał o wydawanie „Rycerza”, rozwinął niższe seminarium, założył sierociniec w Nagasaki. Dzieła te mógł prowadzić dzięki wsparciu finansowemu, które o. Samuel regularnie przysyłał ze Stanów Zjednoczonych<sup>92</sup>.

Narastające problemy w misji zmusiły wreszcie o. Samuela do powrotu do Japonii i zamieszkał w niedawno zbudowanym seminarium. Podjął się nauki kleryków niektórych przedmiotów, a przede wszystkim administracji coraz bar-

<sup>91</sup> Listy do prowincjała, Chicopee, 5.07.1948; Rzym, 5.05.1948; Rzym, 17.05.1948; Detroit, 15.08.1948; Detroit, 21.09.1948; Detroit, 23.11.1948; Detroit, 4.03.1949. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>92</sup> List do generała, Konagai, 23.11.1976; List do prowincjała, Konagai, 20.03.1977. Teka, AFK, sygn. C. II.

dziej rozrosłej misji, bowiem w Tokio powstały trzy placówki, a w Nigawa obok przedszkola funkcjonowała już szkoła podstawowa, średnia i wyższa. Wiele lat później o. Samuel pisał do prowincjała: *Wracając po mojej 12-letniej żebraczej tularczce w USA wiozłem do Japonii trochę ukwestowanych dolarów i cenniejszy prezent, bo trzech kandydatów na misje, dobrze zaprawionych nawet do męczeństwa torturami w obozie w Dachau, a byli to O. Justyn Nazim, O. Urban Ciślak i O. Zbigniew Młynik. Temu ostatniemu najtrudniej było przecisnąć się przez ciasną furtkę urzędów imigracyjnych z racji zagrożonego zdrowia... w Ameryce doktor odradzał wyjazdu do Japonii, bo klimat i inne warunki gotują rychły pogrzeb O. Zbigniewowi. Tymczasem opinie ludzkie rozminęły się z sądami Bożymi i gdy dwaj zdrowsi towarzysze od dawna spoczywają w grobie, nasz O. Jubilat już 28 lat jest wzorem aktywnego, nieustrudzonego apostołstwa. Po powrocie do Japonii o. Samuel do końca życia poświęcał dużo czasu na korespondencję z dobrodziejami w USA, aby w ten sposób zdobywać środki finansowe na dalszy rozwój misji japońskiej, ponieważ zasilek, jaki otrzymywano z sekretariatu misyjnego w Rzymie, był absolutnie niewystarczający. Liczył także na wsparcie finansowe swej macierzystej prowincji. W 1954 r. w liście do prowincjała wspominał, iż w przyszłym roku będzie srebrny jubileusz przybycia o. Maksymiliana do Japonii. Ten rok będzie ważny dla sióstr Milicji Niepokalanej, ponieważ już prawdopodobnie w lutym będzie ukończona budowa w Konagai dla nich kościoła i klasztoru jako domu macierzystego i tam będą już mogły rozpocząć z nową dziewcząt grupą nowicjat. Pilnym także zadaniem jest również budowa szkoły elementarnej w Nigawa. Z okazji tego jubileuszu pragnął też wydać w języku japońskim dzieło Marii Winowskiej pt. *Szalenie Niepokalanej*. To wszystko połączone jest z wielkimi nakładami finansowymi, dlatego zwrócił się z nieśmiałym pytaniem do prowincjała, czy prowincja nie podjęłaby się odprawić pewnej ilości mszy św., np. tysiąc lub więcej, a stypendia przeznaczone zostałyby na te wzmiankowane inwestycje<sup>93</sup>.*

W 1958 r. generał zakonu polecił mu udać się do Korei, aby zbadać tam możliwości założenia misji. O. Samuel wystarał się wtedy o rekomendację Internuncjusza Apostolskiego w Tokio do Delegata Apostolskiego w Seulu, którym był wówczas mons. Tomasz Quinlan, ze zgromadzenia irlandzkiego kolumbanów. Został gościnnie przyjęty w domu tego zgromadzenia. Delegat Apostolski bardzo zainteresował się celem wizyty o. Rosenbaigera i wskazał mu diecezję, gdzie była najpilniejsza potrzeba misjonarzy – były to miasta Chonju, Taegu i Pusan. Wszędzie tam biskupi miejscowi chcieli na oścież otwierać drzwi dla przyszłych misjonarzy. Po zbadaniu sytuacji o. Samuel posłał obszerny ra-

---

<sup>93</sup> Listy do prowincjała, Tokio, 19.11.1954; Konagai, 7.07.1980; S. Rosenbaiger, *Życiorys*. Teki, AFK, sygn. C. II.



port do generała. Po jego wizycie w Korei tamtejsi biskupi przysyłali do niego listy przynaglaające z prośbą o rychłe przybycie misjonarzy. W końcu, po zlikwidowanej misji w Chinach, udał się tam wielce gorliwy misjonarz włoski o. Faldani, a z Japonii o. Samuel posłał tam również dwóch ojców Koreańczyków, wychowanych w misji japońskiej. Osiedlili się w Taegu i Pusan. Potem przybyli tam inni misjonarze z Italii. Natomiast w 1960 r. o. Rosenbaiger wysłał dwóch ojców Japończyków do Brazylii do pracy wśród emigrantów japońskich<sup>94</sup>.

O. Samuel w międzyczasie energicznie pracował dla wzrostu japońskiej misji i jak sam napisał: *Z końcem mojej administracji misja obejmowała 9 placówek i wszędzie pobudowane zostały obiekty kultu Bożego, mieszkania dla zakonników i lokale dla pracy misyjnej*<sup>95</sup>. Brat Grzegorz Siry, w pośmiertnym wspomnieniu o o. Samuelu, wyliczył te placówki, które powstały staraniem o. Rosenbaigera: 3 w Tokio (Akabane, gdzie zbudowany został kościół, klasztor, erygowano parafię i założono przedszkole; Kameari; Higashi Murayama – kościół, klasztor, seminarium i przedszkole), Seto (Nagoja – kościół, klasztor, parafia i przedszkole); Kasugai (kościół, klasztor, parafia i przedszkole); Nigawa (kościół, klasztor, parafia, przedszkole, szkoła, w której jest 1700 uczniów); Higashi Nagasaki (kościół, klasztor, przedszkole); Yue (kościół, klasztor, parafia i dom starców) oraz Konagai (kościół, klasztor i sierociniec dla chłopców). Ponadto jego staraniem zbudowane zostało w 1939 r. drewniane seminarium, a w 1961 r., po pożarze starego, wzniesiono nowy murowany budynek. W ostatnim jeszcze roku swego urzędowania, jako generalny komisarz zbudował w dzielnicy Nagasaki Hogochi duży kościół z wielką salą na zebrania. O budowie tego kościoła o. Samuel myślał jeszcze przed pożarem seminarium, ponieważ istniejący kościół, zbudowany z drzewa jeszcze w 1934 r. przez o. K. Czupryka, po prostu był zbutwiały; podobnie zresztą przedstawiał się stan drukarni i klasztoru, które zbudowane również z drzewa, były teraz nawet zagrożeniem dla ludzi. Wszystkie wielkie inwestycje były dokonane w przeważającej mierze za pieniądze zdobywane przez o. Samuela w USA. Nic zatem dziwnego, że można go uważać za drugiego założyciela misji japońskiej. Opinię tę podziela także o. Zbigniew Młynik, długoletni współpracownik o. Rosenbaigera, który stwierdził, że rezygnując z obowiązków komisarza generalnego o. Samuel pozostawił 10 placówek misyjnych, niższe i wyższe seminarium, dom starców, sierociniec, 5 przedszkoli, szkołę podstawową i liceum (w 1981 r. 1700 uczniów), a co najważniejsze – doczekał się ponad 50 kapłanów japońskich. Zresztą zawsze wyrażał radość, kiedy wyświęcano nowych miejscowych kapłanów. Jeszcze w 1954 r. donosił prowinc-

<sup>94</sup> List do prowincjała, Konagai, 16.11.1974; S. Rosenbaiger, *Życiorys*. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>95</sup> S. Rosenbaiger, *Życiorys*. Teka, AFK, sygn. C. II.

cjałowi, że 6 stycznia następnego roku 6 Japończyków otrzyma święcenia kapłańskie, a 1 święcenia diakonatu. Do Rzymu wysłał 3 kleryków i 2 z nich też tam zostanie wyświęconych na kapłanów. W późniejszym okresie, kiedy już nie był komisarzem generalnym, to jednak dobro tej misji zawsze leżało mu na sercu, dlatego ubolewał nad tym, że bardzo wydatnie zmalała liczba powołań: *W spojrzeniu na przyszłość naszej tutejszej Prowincji w Japonii nie dostrzega się zhyt różowych kolorów. Szczególnie zagraża brak powołań. Niegdyś nasze Małe Seminarium w Nagasaki gromadziło do setki chłopaków. Choć wielu odpadało, lecz nowicjat z roku na rok gromadził nawet do dwudziestu i więcej kandydatów. A rok temu do ślubów doszło zaledwie dwóch. I to po rocznej przerwie. Obecnie też jest przerwa, bez żadnego kandydata na kleryka, bo jest tylko 2 Braci nowicjuszków... Wielki problem tej misji to dotkliwy brak powołań. Niestety, seminarium bardzo opustoszało... dość duże seminarium, jakie zbudowałem w 1965 r. zburzono, obszerny teren, prócz małego skrawka sprzedano, a kupiono skromny teren i skromniutkie seminarium zbudowano* <sup>96</sup>.

W marcu 1965 r. generał zakonu o. Bazyli Heiser wizytował misję japońską. W czasie tej wizytacji o. Samuel rzekł się urzędu komisarza generalnego, a funkcję tę przejęli franciszkanie japońscy. Komisariat japoński był już tak rozwinięty – a było to w ogromnej mierze zasługą o. Samuela – iż cztery lata później, w 1969 r., podczas kapituły generalnej, została erygowana odrębna prowincja japońska<sup>97</sup>.

O. Samuel został zwolniony z obowiązków komisarza generalnego, ale nie przestał działać dla jej dobra. Jeszcze w 1963 r., kiedy do Japonii miał wyjechać o. Szczepan Krajewski, pisał do prowincjała, iż bardzo mu zależy, aby jak najwięcej przyjechało z Polski misjonarzy do Japonii, gdyż zagraniczni misjonarze są niezbędni do różnych zadań<sup>98</sup>. Bardzo wysoko cenił również pracę sióstr Milicji Niepokalanej. Cieszył się kiedy rosła ich liczba. *Niedawno przy milej uroczystości na ręce Ks. Arcybiskupa 7 naszych Sióstr złożyło śluby wieczyste, a 6 czasowe... Rośnie liczba Sióstr; a także praca, bo na nowe dzieło dla chorych dzieci w diecezji Oita budynki mają być gotowe na marzec. Obecnie są tam 3 Siostry i pod ich opieką 70 dorosłych i dzieci nieszczęśliwych uchodźców z Wietnamu*<sup>99</sup>. W konflikcie między prowincją japońską a siostrami stanął po stronie tych ostatnich. Chodziło o duży teren подарowany przez dobrodzieja na

<sup>96</sup> Jak wyżej; Listy do prowincjała, Tokio, 19.11.1954; Tokio, 30.07.1962; Tokio, 16.06.1971; Nagasaki, 26.03.1972; Konagai, 14.12.1973; S. Rosenbaiger, *Życiorys*; G. Siry, *Śp. O. Samuel*; Z. Młynik, *List, Konagai*, 8.11.1981. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>97</sup> S. Rosenbaiger, *Życiorys*. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>98</sup> List do prowincjała, Tokio, 3.08.1963. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>99</sup> List do prowincjała, Konagai, 17.12.1978. Teka, AFK, sygn. C. II.

działa charytatywne. Siostry prowadziły sierociniec i przytułek dla starców, a prowincja japońska chciała pobierać z tego tytułu dochody. O. Samuel – w liście do generała zakonu o. Witalisa Bommarco – powoływał się m. in. na Sobór Watykański II, według którego misjonarze powinni przedkładać dobro Kościoła nad dobro własnego zakonu, zaś w tym wypadku siostry prowadzą błogosławioną i bardzo cenioną działalność. Wyrazem tego był fakt, że w październiku 1975 r. odwiedził ich sam cesarz, a w listopadzie jego syn, następca tronu. Stąd powstała zazdrość, ponieważ pominęli sierociniec prowadzony przez prowincję<sup>100</sup>.

Przez całe swe zakonne życie był zawsze bardzo związany ze swoją macierzystą prowincją, żywo się nią interesował i w miarę możliwości udzielał pomocy, nie mówiąc już o wsparciu modlitewnym, o którym zapewniał w swoich listach do prowincjała, czy też polskiego asystenta generalnego. Kiedy prowincja otworzyła misję w Zambii wspierał ją w miarę swoich możliwości, przysyłając dużo intencji do odprawienia, a stypendia w walucie amerykańskiej wprost do franciszkańskich misjonarzy w Zambii. Wyrażał radość z inicjatywy otwarcia przez prowincję nowej misji w Boliwii. Faktycznie misja ta została zapoczątkowana w 1976 r.<sup>101</sup> Od jej powstania aż do swojej śmierci przysyłał do Boliwii duże sumy pieniężne w walucie amerykańskiej. Powiadamiał o tym prowincjała, ale w każdym liście bardzo prosił o całkowitą dyskrecję ze względu na konflikt, jaki wytworzył się między Japończykami a polskimi misjonarzami. Przesyłał również fundusze dla siostr klarysek w Krakowie i w Starym Sączu. Zakupywał i przysyłał także lekarstwa o. Albinowi Pawickiemu w Warszawie i ojcom: Juliuszowi, Ireneuszowi oraz Anzelmowi. Czuł się bardzo związany z macierzystą prowincją i często dawał tego dowody<sup>102</sup>.

Największym problemem dla o. Samuela i kilku innych polskich misjonarzy stał się konflikt między nimi a franciszkanami japońskimi. Ta niechęć zaczęła się niedługo po przejęciu władzy nad komisariatem przez Japończyków. Jeszcze w 1968 r. o. Rosenbaiger skierował do prowincjała prośbę, aby w Japonii utworzyć dom misyjny, zależny od prowincji polskiej. Takie rozwiązanie – jego zdaniem – podniosłoby idealizm franciszkański w Polsce, ułatwiło rekrutację powołań misyjnych, a w Japonii stworzyłoby obecnym i przyszłym misjonarzom warun-

<sup>100</sup> List do generała W. Bommarco, Konagai, 25.05.1975. Te same argumenty przytoczył w liście do asystenta gen. J. Synowca, Konagai, 6.01.1977. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>101</sup> Listy do prowincjała, Tokio, 3.08.1963; Nagasaki, 13.08.1971. Teka, AFK, sygn. C. II.; *Katalog Prowincji pod wezwaniem św. Antoniego z Padwy i bł. Jakuba Strępy zakonu OO. Franciszkanów w Polsce*, Kraków 1989, s. 25.

<sup>102</sup> Listy do prowincjała, Konagai, 23.02.1976; Konagai, 20.03.1977; Konagai, 22.11.1977; Konagai, 5.04.1978; Konagai, 16.02.1979; Konagai, 29.04.1979; Konagai, 3.10.1979; Listy do o. J. Synowca, Konagai, 12.05.1979; Konagai, 7.07.1980. Teka, AFK, sygn. C. II.

ki pracy apostołskiej w duchu św. Maksymiliana. Myślał przy tym o zupełnie nowym domu, ponieważ w Nagasaki, gdzie powstała kolebka Niepokalanowa, całkowicie zmieniły się warunki – nowicjat został przeniesiony do Tokio, także i drukarnia ma być tam przeniesiona, a na miejscu pozostaje tylko szkoła, ale już nie niższe seminarium, lecz szkoła publiczna. Ten nowy polski klasztor miał być usytuowany 120 km na północ od Nagasaki. Zaznaczył jednak, że trzeba by liczyć na młodych ojców przysyłanych z Polski, bo ich jest mało, wszyscy starzy i ten wiek już spycha ich do grobu<sup>103</sup>. Nie doszło jednak do powstania takiego klasztoru.

Prawdziwe konflikty zaczęły się od momentu powstania prowincji japońskiej. W 1971 r., w piśmie do prowincjała, o. S. Rosenbaiger, o. D. Gościński i o. M. Mirochna, przekazali polskiemu prowincjałowi oświadczenie, iż chcą utrzymać dożgonną afiliację do prowincji polskiej, z tym, iż prawa i obowiązki zachowaliby w prowincji japońskiej. Trudność polegała na tym, iż 5 misjonarzy (prócz wymienionych jeszcze br. K. Tetich i br. G. Siry) mieli rezydencję w Konagai, gdzie teren i dom należały do sióstr Milicji Niepokalanej. Oczekiwali z Rzymu jakiejś deklaracji prawnej czy to ma być dom filialny lub coś innego, ale tak, by mogli korzystać z aktów prawnych i przywilejów zgodnie z konstytucjami zakonu. Wysłali w tej sprawie projekt takiego układu do prowincjała polskiego, a jego kopię przekazali prowincjałowi japońskiemu. W lutym 1975 r. doszło między nimi a prowincjałem japońskim o. G. Hashigusi do długiej i poważnej dyskusji. O. Hashigushi podkreślał, że ich polska afiliacja ogromnie dotknęła Japończyków i nie mogą zrozumieć, że ci polscy misjonarze do końca życia chcą pozostać w Japonii, a nie wiązać się z miejscową prowincją. Podkreślił przy tym, że według konstytucji zakonu modlitwy za zmarłych obowiązują tylko za tych, którzy tu są afiliowani. Misjonarze polscy ripostowali, że przecież, jak dotąd, oddają się służbie misyjnej w prowincji japońskiej, ale bez zrywania związku z prowincją macierzystą. Taki zaś związek przynosi obopólną korzyść, bo polska prowincja może się chlubić, że ma misjonarzy, co pomaga w rekrutacji powołań, a misjonarzom japońskim niesie pomoc duchową przez modlitwy, a także materialną, jaka jest możliwa. Natomiast, jeśli chodzi o modlitwy pośmiertne, to choćby prawo pisane zawężyło ten obowiązek, to jakże go nie wypełnić wobec tych, którzy przez ok. 40 lat swoim trudem tę prowincję budowali. Sprawa oparła się oczywiście o generała zakonu, który mocno wyrzucał całej wzmiankowanej piątce, że tak długo mieszkają poza klasztorem, na co nawet on nie może dać pozwolenia i twierdził, że muszą być afiliowani do jakiegoś klasztoru. Wtedy o. Samuel usilnie prosił generała,

---

<sup>103</sup> Listy do prowincjała, Himeji, 4.04.1968; Tokio, 25.06.1968. Teka, AFK, sygn. C. II.

aby załatwił w kongregacji dla nich dyspensę, aby mogli mieszkać bez afiliacji, żyją bowiem duchem o. Maksymiliana. General jednak rozstrzygnął, że mają być afiliowani do pobliskiego klasztoru w Konagai i brać w nim udział w kapitułach konwenckich. O. Samuel był bardzo rozgoryczony odmową generała i zaraz w liście do prowincjała japońskiego zrezygnował z funkcji przełożonego domu i z udziału w kapitułach klasztornych. Prowincjał w jego miejsce przełożonym mianował o. Z. Młynika. Wyrazem niechęci było ze strony tego prowincjała całkowite przemilczenie 50-lecia ślubów zakonnych o. Samuela, co też przykro odczuł<sup>104</sup>.

W 1974 r. pięciu wymienionych polskich misjonarzy skierowało do generała zakonu memoriał, w którym tłumaczyli zaistniałą sytuację w misji japońskiej. Przyznali, że istnieje rozdzźwięk między nimi a Japończykami, ale ich zdaniem istotnym problemem jest to, że Japończycy odeszli od życia zakonnego, a szczególnie od ducha bł. O. Maksymiliana, ponieważ piją alkohol, palą papierosy, zaniedbują ćwiczenia ascetyczne, nie noszą w klasztorze habitu, przez długie godziny dniem i nocą oglądają telewizję. Takiego stylu życia polscy misjonarze nie podejmą tylko dlatego, aby zniknął ten przedział między nimi a Japończykami, pragną bowiem pozostać naśladowcami bł. Założyciela tej misji i z pewnością generał tego nie będzie od nich żądał. Zatem drogą do psychicznej jedności jest poprawa ich obyczajów. W końcu pokornie proszą, aby ich zostawić w spokoju, gdyż ta sprawa i tak szybko znajdzie rozwiązanie przez ich rychłą już śmierć<sup>105</sup>.

<sup>104</sup> Listy do prowincjała: Nagasaki, Konagai, 11.04.1973; Konagai, 9.03.1974; Konagai, 5.02.1975; Konagai, 20.02.1975.; List br. K. Teticha do prowincjała, Konagai, 11.02.1975. Teka, AFK, sygn. C. II. J. Synowiec, były asystent generalny sądzi, że w tej niechęci chodziło głównie o finanse, jakimi dla dobra misji dysponował o. Samuel – informacja z 21.10.2004.

<sup>105</sup> *Sincere admittimus separationem psychicam adesse. Sed essentia problematis est deviatio Japonensium a vita religiosa, praesertim ab exemplo Fundatoris Beati P. Maximiliani. Ista ratio est fundamentalis. Japoneses alcoholica profuse bibunt, tabaco fumigant, dum abstinencia etiam a medicis et civilibus auctoritatibus in variis nationibus magis ac magis commendatur, multa spiritualia negligunt, habitum in conventu non portant, quod etiam a Superioribus approbatur contra ius canonicum (c. 596), televisionem per multas horas die ac nocte aspiciunt... Expresse dicendo si nos eorum modum vivendi acceperimus tunc revera separatio psychica evanuerit. Clarum est nos propter amorem Ordinis et sequentes spiritum Beati Fundatoris hoc facere non possumus et certe Paternitas Vestra a nobis non postulat. Ergo via ad unionem psychicam correctio eorum morum est... Denique... humiliter rogamus: sinite nos vivere in pace, nam quaestio ista prope solvetur cum ossa nostra mox in terra quiescent. Postea faciat Deus ut missio nostra in pace composita spiritu franciscano fulgeat.* – S. Rosenbaiger, Z. Młynik, M. Mirochna, G. Siry, K. Tetich, *Memorial*, Konagai, 9.11.1974. Teka, AFK, sygn. C. II.

Wzajemna niechęć jeszcze bardziej wzrosła, kiedy prowincjał o. G. Hashigushi, w sprawozdaniu na kapitule generalnej, stwierdził, że ci polscy misjonarze są już niezdolni do pracy na misjach. Natomiast oni ze swej strony skierowali do nadzwyczajnej kapituli generalnej w Asyżu wyjaśnienia do relacji prowincjała japońskiego. Tłumaczyli tam, że nie jest prawdą, iż ci misjonarze polscy są już prawie niezdolni do pracy, przecież o. M. Mirochna i o. S. Rosenbaiger bardzo dużo pracują dla dobra tej misji<sup>106</sup>.

W całej tej sprawie chodziło głównie o o. M. Mirochnę, którego chciano po prostu usunąć z misji w Japonii. O. Mirochna był bardzo gorliwym misjonarzem, rozwinał wielką działalność charytatywną i w tym celu założył zgromadzenie sióstr M.I., ale rządził tam autorytatywnie. Japończycy skierowali sprawę nawet do arcybiskupa i oczywiście do generała, oskarżając go o nieposłuszeństwo. Zdaniem o. Rosenbaigera usunięcie o. Mirochny mogłoby wywołać burzę i rozłamy wśród sióstr, gdzie jako założyciel ma wielki wpływ, a zgromadzenie jest obciążone wielkimi długami (ponad 2 miliony dolarów). Siostry posiadają własny samorząd, ponadto zyskały wielki rozgłos. Duża w tym rola i zasługa właśnie o. Mirochny. Japończykom się to wszystko nie podoba, chcieli mieć zgromadzenie pod własnym zarządem i dlatego chcieli się pozbyć o. Mieczysława<sup>107</sup>. Generał, po gruntownym rozeznaniu całej sprawy, uznał afiliację tych misjonarzy do prowincji polskiej, natomiast w prowincji japońskiej zalecił wprowadzenie zapomnianych modlitw i ducha o. Maksymiliana; polecił również zreformować seminaria, które mimo wysokich kosztów prawie żadnych powołań nie przynosiły; z ojcowską troską starał się też, aby zapomniano dawniejszych uraz i odnowiono bratnie współzycie<sup>108</sup>.

Ukoronowaniem działalności misyjnej o. Samuela, a właściwie można powiedzieć całego jego życia, stała się wizyta papieża Jana Pawła II w Japonii. W artykule opublikowanym w „Homo Dei” o. Rosenbaiger opisał, jak franciszkanie w Japonii przygotowywali drogę dla papieża: *Gdy wielki Polak z Watykanu miał być Gościem w Japonii, to misja nasza jak „Mekka” przyciągała często dziennikarzy i reporterów z radia i telewizji, którzy w osobistych wywiadach szukali najdrobniejszych szczegółów o naszym wielkim Rodaku, o Polsce i o błog. O. Maksymilianie. Ten materiał szedł potem do szerokiej publiczności, i uświadomienie Japończyków*

<sup>106</sup> *Iniuste igitur sonat nobis sententia P. Ministri Provincialis quod isti Fratres nunc „fere incapaces sint ad laborem prout missionarii”... P. Miecislaus Mirochna... cum P. Samuele Rosenbaiger multa fecit pro bono missionis nostrae in hac regione.* — *Explicationes*, Asyż, 4.06.1975. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>107</sup> List do prowincjała, Nagasaki, 14.11.1975; List do asystenta gen., Konagai, 16.11.1975. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>108</sup> List do prowincjała, Konagai, 23.02.1976. Teka, AFK, sygn. C. II.

co do powyższych problemów jest skromną zasługą naszej polskiej misji... Naszym udziałem franciszkańskim jest też wychowanie nauczyciela języka japońskiego dla Papieża. Wiadomo, jak różnymi językami potrafi przemawiać nasz Namiestnik Chrystusowy do swojej Owczarni. Pragnął, by również Japonia nie była mu obca i by mógł swoje posłannictwo pasterskie wyrazić narodowym słowem. Za nauczyciela wybrał sobie wychowanka naszej misji, O. Fidelisa Nishiyama. Po wojnie ten zbiedzony chłopczyzna byłby podzielił los swoich rówieśników, umierając z głodu i zimna. Lecz został przyjęty do naszego sierocińca w Nagasaki. W naszym Małym Seminarium w Nagasaki otrzymał wykształcenie, a na dalsze studia wysłaliśmy go do Asyżu, gdzie u grobu św. Franciszka otrzymał święcenia kapłańskie. Ten sierota, obecnie członek naszego Zakonu, od kilku lat pracuje w Radio watykańskim, nadając parokrotnie w tygodniu audycje japońskie. Po kilkumiesięcznym nasilonym kursie z naszym wychowankiem – Ojciec św. zdał znakomicie egzamin ku zdumieniu Japończyków, odprawiając Mszę św. i posługując się w swoich przemówieniach poprawnie ich językiem... Pod wieczór 26 lutego 1981 r. mieliśmy szczęście witac ukochanego Rodaka na placówce gdzie żył błog. O. Maksymilian Kolbe<sup>109</sup>.

W cytowanym artykule o. Samuel opisał rozrzewniające spotkanie papieża z bratem Zenonem Żebrowskim w katedrze tokijskiej, do której na wózku zawieziono tego schorowanego, prawie 90-letniego, staruszka: *Do pacjenta w katedrze zbliżył się Ojciec św. Brat Zeno – oszołomiony ze szczęścia – oprzytomniał dopiero, gdy Ojciec św. kilkakrotnie wypowiedział: 'Ja jestem Polak, twój Papież'. Wówczas zapłakany z radości staruszek szeplecił: 'Papież, Papież'. Ojciec św. obdarzył go różańcem, dał mu błogosławieństwo i kilkakrotnie ucałował. Ten pocałunek Namiestnika Chrystusowego to zapewne najgodniejsza pieczęć zamykająca gasnące życie wielkiego apostoła chrześcijańskiego miłosierdzia, towarzysza błog. O. Maksymiliana – Polaka, który stał się chlubą naszej Ojczyzny w Japonii*<sup>110</sup>.

Nie opisał o. Samuel swoich własnych przeżyć ze spotkania Ojca Św. z polskimi misjonarzami w Nagasaki w dniu 26 lutego 1981 r. Zdjęcia z tego spotkania ukazują, jak papież serdecznym, szerokim gestem obejmuje niewidomego o. Samuela i całuje go w głowę, przekazując mu różaniec, a o. Samuel całuje prawą rękę papieża. Tak jak to napisał o bracie Z. Żebrowskim, także i ten pocałunek Namiestnika Chrystusowego to zapewne najgodniejsza pieczęć zamykająca gasnące życie wielkiego apostoła misji japońskiej. Wyraźnie to podkreślił generał zakonu o. W. Bommarco w liście, jaki przesłał do o. Samuela na

<sup>109</sup> S. Rosenbaiger, *Franciszkanie konwentualni w Japonii przygotowywali drogę dla papieża Jana Pawła II*, „Homo Dei” 3 (1981), ss. 231–232.

<sup>110</sup> Jak wyżej, s. 231.

60-tą rocznicę jego święceń kapłańskich pisząc, że największą radością dla jubilatą było spotkanie z Ojcem Św. Janem Pawłem II w Nagasaki, którego objęcie, uścisk, błogosławieństwo jest świadectwem szacunku wobec wszystkich zakonników i ich tak długiej działalności. Zakon też wyraża mu swój szacunek<sup>111</sup>. Od spotkania z papieżem upłynęło 8 i pół miesiąca kiedy siostra śmierć pochyliła się nad nim, aby wprowadzić go w niewysłowioną tajemnicę Ojca niebieskiego i Niepokalanej, której – za wzorem św. Maksymiliana – był tak wielkim czcicielem i żadne przeciwności, nawet całkowita ślepota, którą przez ostatnie 10 lat życia cierpliwie znosił, nie potrafiły załamać jego wielkiego ducha i niezachwianej miłości do Niepokalanej.

## Summary

### *Father Samuel Rosenbaiger (1898–1981)*

Fr. Samuel Rosenbaiger is one of the most meritorious Polish Franciscans of the 20<sup>th</sup> century. He joined the Order in 1915. His studies of philosophy and theology were at the seminary in Lwów and Kraków. He was ordained to the priesthood in 1921. From 1922 was rector of the religious seminary in Lwów and later in Kraków until he left for Japan in 1936. He studied simultaneously history at the University of Lwów and later at the Jagiellonian University in Kraków, where he received his doctorate in 1933. He was chosen to be guardian in Nagasaki, which was administered by the Polish Province at this time. He was very insightful man and we can refer to him as the second founder of Japanese Mission beside St. Maximilian Kolbe. He moved to the United States to help the Mission financially, where he preached, conducted the parish retreats and missions for 13 years. Preaching was his passion while he was still in Poland. The Minister General set up a General Commissariat and fr. Samuel became the General Commissary. He held this position for 24 years even though he lived in the USA from where he sent the money for mission expenses in Japan. When he finished his ministry he left the mission which was flourishing

---

<sup>111</sup> *Tuum gaudium supremum fastigium attigit tempore quo Sanctus Pater, Papa Joannes Paulus II, Nagasachium pervenit. Eius amplexus, eius benedictio, eius occursus, magis quam quaelibet alia res Ecclesiae aestimationem testificata sunt erga omnes religiosos eorumque activitatem hisce diutinis elapsis annis. Ordo quoque suam aestimationem Tibi offerre vult. Hoc sexagesimum anniversarium Tibi facultatem dabit Deo permultas gratias agendi pro donis acceptis, cui fidelitatis responsio usque in finem danda. Fidelitas autem est plena Voluntatis Dei acceptio. Non semper facilis ergo. Hoc enim Tuae vitae tempore quadam afflictione physica urgeris, quae corpus probat, animam vero Deo pulchriorem reddit. W. Bommarco, Epistula po 60mo Ordinationis Sacerdotalis P. Samueli Rosenbaigeri in Japonia, „Commentarium Ordinis”, Romae 1981, s. 159.*



with – 10 friaries, a minor and major seminary, nursery, orphanage, 5 kindergartens, a primary and high school and most of all 50 Japanese priests. He was blind for the last 10 years of his life, but with the help of his friars he corresponded extensively with American benefactors asking for financial support for the Japanese mission, as well as for Bolivian and Peruvian, recently opened by the Kraków Province. He was a very devout friar and very devoted to the Immaculata. The award for his labor was a cordial embrace of the Holy Father John Paul II in February 26, 1981 in Nagasaki, 8 months before his death.

## REPRESJE WŁADZ KOMUNISTYCZNYCH PRL WZGLĘDEM ZAKONNIKÓW BERNARDYŃSKICH W LATACH 1947–1952

### Wprowadzenie

Ojciec Św. Jan Paweł II podczas swojej siódmej pielgrzymki do Ojczyzny w 1999 roku, w dniu 7 czerwca w Bydgoszczy powiedział w homilii m.in.: *Wystarczy przypomnieć niedawną historię Polski i innych krajów, i trudności oraz prześladowania, jakim poddawany był wówczas Kościół i ludzie wierzący w Boga. Była to wielka próba ludzkich sumień, prawdziwe męczeństwo wiary, która domagała się wyznania przed ludźmi. Był to czas doświadczenia niejednokrotnie bardzo bolesny. I dlatego za szczególną powinność naszego pokolenia w Kościele uważam zebranie wszystkich świadectw o tych, którzy dali życie za Chrystusa. Nasz wiek dwudziesty, nasze stulecie ma swoje szczególne martyrologium w wielu krajach, w wielu regionach ziemi, jeszcze nie w pełni spisane. Trzeba je zbadać, trzeba je stwierdzić, trzeba je spisać, tak jak spisały martyrologia pierwsze wieki Kościoła i jest to dzisiaj naszą siłą – tanto świadectwo męczenników z pierwszych stuleci. (...) Trzeba, ażebyśmy przechodząc do trzeciego tysiąclecia spełnili obowiązek, powinność wobec tych, którzy dali wielkie świadectwo Chrystusowi w naszym stuleciu<sup>1</sup>.*

Wśród tych, którzy byli wierni swemu kapłańskiemu powołaniu, a tym samym Kościołowi w Polsce w niełatwych czasach po zakończeniu II wojny światowej znaleźli się zakonnicy bernardyńscy. Niniejsze opracowanie ukazuje sylwetki tychże zakonników, którzy w latach 50-tych byli poddani represjom przez ówczesne władze komunistycznej Polski.

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Bóg jest miłością. Siódma wizyta duszpasterska w Polsce, 5–17 czerwca 1999 roku*, Watykan 1999, s. 61.

W pierwszej części scharakteryzowane zostaną ogólnie kierunki polityki wyznaniowej komunistycznych władz PRL względem Kościoła katolickiego, co stanowić będzie fundament dla pozostałych dwóch części artykułu, w których ukazane zostaną sylwetki dwóch zakonników, którzy odbyli karę więzienia. Ilustracją będą zachowane materiały w łódzkim oddziale Instytutu Pamięci Narodowej.

## **I. Kierunek polityki władz komunistycznych w stosunku do Kościoła katolickiego po 1945 roku**

Szczególnie bolesny okres w historii Polski, to czas po zakończeniu II wojny światowej. W wyniku nowego podziału Polska, podobnie jak wiele innych państw Europy środkowo-wschodniej, dostała się pod dominację Związku Radzieckiego i jego komunistycznej ideologii<sup>2</sup>. Władze komunistyczne w Polsce od samego początku wypowiedziały wojnę Kościołowi, w którym dopatrywały się głównego wroga Polski Ludowej. Jednakże Kościół nierozzerwalnie związany z narodem, czego dowody dał w czasach niewoli narodowej, w okresie okupacji hitlerowskiej i sowieckiej, również i po 1945 roku nie poddał się, lecz podjął „walkę” z systemem totalitarnym, z której mimo ogromnych strat w wymiarze duchowym i materialnym wyszedł zwycięsko<sup>3</sup>.

Władze komunistyczne wprowadzały w życie szereg ustaw i przepisów, które zmierzały do unicestwienia lub całkowitego podporządkowania Kościoła w Polsce, chociaż w pierwszej swojej deklaracji (PKWN) z 22 lipca 1944 roku ogłosiły swoją politykę wyznaniową. Ówczesne władze zobowiązały się działać na podstawie Konstytucji z 17 marca 1921 roku, która miała obowiązywać do czasu zwołania Sejmu Ustawodawczego. Przypomnieć trzeba, iż konstytucja z 1921 roku gwarantowała wszystkim mieszkańcom „prawo wolnego wyznania zarówno publicznie, jak prywatnie swej wiary i dokonywania przepisów swej religii lub obrządku, o ile to nie sprzeciwia się porządkowi publicznemu ani obyczajności publicznej” (art. 111). Każdy związek religijny miał prawo urządzać zbiorowe i publiczne nabożeństwa, samodzielnie prowadzić swoje sprawy, posiadać i nabywać majątek ruchomy i nieruchomy, prowadzić szeroko pojętą działalność<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2000*, Radom 2003, s. 15; J. Związek, *Między Porozumieniem a Non possumus*, w: R. Terlecki [red.], *Do prześladowania nie daliśmy powodu. Materiały z sesji poświęconej procesowi Kurii krakowskiej*, Kraków 2003, s. 9.

<sup>3</sup> P. Mazurkiewicz, *Recepcja Soboru*, w: W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi [red.], *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, Warszawa 2000, s. 20.

<sup>4</sup> I. Rusecki, *Życie i działalność Bernardynów na tle stosunków państwo-Kościół w Polsce w latach 1918–1939*, „W nurcie franciszkańskim” 11 (2002), s. 153; P. Raina,

Jednakże już niebawem okazało się, iż władze PRL-u nie są zainteresowane współpracą z Kościołem. Dowodem takiego postępowania były liczne posunięcia władz, wśród których trzeba wymienić: wypowiedzenie konkordatu<sup>5</sup>, wprowadzenie nowego prawa małżeńskiego<sup>6</sup>, stopniowe usuwanie ze szkół nauki religii<sup>7</sup>, przejmowanie majątków kościelnych<sup>8</sup>, likwidację szkolnictwa katolickiego<sup>9</sup>, likwidację organizacji i bractw kościelnych<sup>10</sup>, uniemożliwianie prowadzenia dzia-

---

*Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1 lata 1945–59, Poznań 1994, s. 9; M. Mikołajczyk, *Władza ludowa a diecezja częstochowska*, Częstochowa 2000, ss. 13–14.

<sup>5</sup> *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, ss. 33–34.

<sup>6</sup> Tamże, ss. 34–35.

<sup>7</sup> Tamże, ss. 36–37; B. Skręta, *Stosunki państwo-Kościół w Polsce w latach 1944–1998*, w: W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi [red.], *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, Warszawa 2000, s. 88; *List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego do Ministerstwa Oświaty w sprawie likwidacji szkół katolickich i nauki religii* (20 kwietnia 1949, Warszawa), w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1, ss. 147–148; M. Mikołajczyk, *Władza ludowa a diecezja częstochowska*, s. 16nn. – Więcej nt. nauki religii w szkołach po 1945 roku zob.: L. Adamczuk, *Nauczanie religii w Polsce 1945–1999*, w: W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi [red.], *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, s. 225nn.

<sup>8</sup> *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, s. 39; B. Skręta, *Stosunki państwo-Kościół w Polsce w latach 1944–1998*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, s. 90.

<sup>9</sup> *List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego do Ministerstwa Oświaty w sprawie likwidacji szkół katolickich i nauki religii* (20 kwietnia 1949, Warszawa), w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1, ss. 147–148; *List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego do Ministra Administracji Publicznej W. Wolskiego w sprawie likwidacji szkolnictwa katolickiego* (18 maja 1949, Warszawa), w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, ss. 158–159.

<sup>10</sup> *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, s. 36; *List Komisji Głównej Episkopatu Polski do Rządu w sprawie dekretów władz o zmianie przepisów prawa o stowarzyszeniach i zgromadzeniach* (21 września 1949, Jasna Góra), w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1, ss. 181–184; Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2000*, s. 62; M. Mikołajczyk, *Władza ludowa a diecezja częstochowska*, ss. 20–21.

łałości charytatywnej<sup>11</sup>, ingerowanie w sprawę obsadzania stanowisk kościelnych<sup>12</sup>, próby rozbicia jedności duchowieństwa poprzez tworzenie zrzeszeń księży współpracujących z władzą<sup>13</sup>, likwidację prasy kościelnej i wydawnictw kościelnych<sup>14</sup>, utrudnianie kultu religijnego<sup>15</sup>, represjonowanie biskupów i księży<sup>16</sup> czy wreszcie uwięzienie prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> *List Episkopatu do Prezydenta B. Bieruta w sprawie Caritasu* (30 stycznia 1950, Kraków), w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1, s. 207nn; Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2000*, ss. 63–64. – Więcej nt. Caritasu zob.: E. Firlit, *Caritas w Polsce – ramy instytucjonalne i obszary aktywności*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, s. 295nn.

<sup>12</sup> Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2000*, ss. 107–108; I. Rusecki, *Życie i działalność Bernardynów w latach okupacji i Polski Ludowej (1939–1952)*, „W nurcie franciszkańskim” 12 (2003), s. 174.

<sup>13</sup> J. Związek, *Mędzy Porozumieniem a Non possumus*, w: *Do prześladowania nie daliśmy powodu. Materiały z sesji poświęconej procesowi Kurii krakowskiej*, s. 23; M. Mikołajczyk, *Władza ludowa a diecezja częstochowska*, s. 22nn; A. Friszke, *Losy państwa i narodu 1939–1989*, Warszawa 2003, s. 198. – Dyrektywę odnośnie działań zmierzających do rozbicia Kościoła otrzymał B. Bierut od J. Stalina 1 sierpnia 1949 roku. Na temat duchowieństwa napisano: „Nie róbcie nic, dopóki nie dokonacie rozłamu na dwie odrębne i przeciwstawne sobie grupy, propaganda masowa to rzecz konieczna, ale samą propagandą nie zrobi się tego, co potrzeba (...), bez rozłamu wśród kleru nic nie wyjdzie (...)”. – M. Mikołajczyk, *Władza ludowa a diecezja częstochowska*, ss. 22–23.

<sup>14</sup> *List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego do W. Wolskiego, wiceministra administracji publicznej*. – *List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego do wiceministra administracji publicznej W. Wolskiego w sprawie prasy katolickiej* (24 kwietnia 1948, Warszawa), w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1, ss. 119–120; Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2000*, s. 72nn; J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a środki społecznego przekazu*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, s. 45nn.

<sup>15</sup> *List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego do Ministra Administracji Publicznej W. Wolskiego w sprawie ograniczania kultu religijnego* (13 stycznia 1950, Warszawa), w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1, ss. 205–206; B. Skręta, *Stosunki państwo-Kościół w Polsce w latach 1944–1998*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, ss. 88–89.

<sup>16</sup> Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2000*, s. 62; I. Rusecki, *Życie i działalność Bernardynów latach okupacji i Polski Ludowej (1939–1952)*, „W nurcie franciszkańskim” 12 (2003), s. 174; M. Mikołajczyk, *Władza ludowa a diecezja częstochowska*, s. 45.

<sup>17</sup> A. Czubiński, *Historia Polski XX wieku*, Poznań 2000, s. 278; Relacja abp. A. Baraniaka o aresztowaniu Prymasa Polski (25 września 1953), w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1, ss. 442–444. – Wspomnieć warto, iż w 1948 roku aresztowano prymasa Węgier i w 1949 roku prymasa Czech. – A. Friszke, *Losy państwa i narodu 1939–1989*, s. 198.

Kościół, w wyniku takich posunięć władz PRL, podjął szereg inicjatyw, w których szukał kompromisu, upominając się jednak o swoje prawa, a zwłaszcza o prawo wolności dla każdego człowieka<sup>18</sup>. Przykładem ogromnej chęci Kościoła do ułożenia jak najlepiej wzajemnych stosunków z rządem PRL było podpisanie Porozumienia między Kościołem a państwem z 14 kwietnia 1950 roku. Porozumienie zawierało 19 artykułów, które regulowały następujące zagadnienia:

„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 podniesienia dobrobytu Narodu.

3. Episkopat Polski stwierdza, że zarówno prawa ekonomiczne, historyczne, kulturalne, religijne jak i sprawiedliwość dziejowa wymagają, aby Ziemie Odzyskane na zawsze należały do Polski. Wychodząc z założenia, że Ziemie Odzyskane stanowią nieodłączną część Rzeczypospolitej Episkopat zwróci się z prośbą do Stolicy Apostolskiej, aby administracje kościelne korzystające z praw biskupów rezydencjalnych, były zamienione na stałe ordynariaty biskupie.

4. Episkopat w granicach sobie dostępnych będzie się przeciwstawiał wrogiej Polsce działalności, a zwłaszcza antypolskim i rewizjonistycznym wystąpieniom części kleru niemieckiego.

5. Zasada, że Papież jest miarodajnym i najwyższym autorytetem Kościoła odnosi się do spraw wiary, moralności oraz jurysdykcji kościelnej, w innych natomiast sprawach Episkopat kieruje się polską racją stanu.

6. Wychodząc z założenia, że misja Kościoła może być realizowana w różnych ustrojach społeczno-gospodarczych, ustanowionych przez władzę świecką, Episkopat wyjaśni duchowieństwu, aby nie przeciwstawiało się rozbudowie spółdzielczości na wsi, ponieważ wszelka spółdzielczość w istocie swej jest oparta na etycznym założeniu natury ludzkiej, dążącej do dobrowolnej solidarności społecznej, mającej na celu dobro ogółu.

7. Kościół – zgodnie ze swoimi zasadami – potępiając wszelkie wystąpienia antypaństwowe, zwłaszcza będzie się przeciwstawiał 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.

---

<sup>18</sup> P. Mazurkiewicz, *Recepcja Soboru*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, s. 21.

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; nauczyciele religii świeccy i duchowni będą traktowani na równi z nauczycielami innych przedmiotów; wizytatorów nauczania religii władze szkolne będą powoływały w porozumieniu z Episkopatem.
- b. Władze nie będą uczniom stawiały przeszkód w braniu udziału w praktykach religijnych poza szkołą.
- c. Istniejące dotychczas szkoły o charakterze katolickim będą zachowane, natomiast Rząd będzie przestrzegał, aby te lojalnie wykonywały zarządzenia i wypełniały program ustalony przez władze państwowe.
- d. Szkoły prowadzone przez Kościół katolicki będą mogły korzystać z praw szkół państwowych na ogólnych zasadach, określonych przez odpowiednie ustawy i zarządzenia władz szkolnych. W razie tworzenia lub przekształcania szkoły zwykłej na szkołę bez nauki religii, rodzice katoliccy, którzy będą sobie tego życzyli, będą mieli prawo i możliwość posyłania dzieci do szkół z nauczaniem religii.

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 dekrete o stowarzyszeniach. Te same zasady dotyczą sodaliczki mariańskich.

13. Kościół będzie miał prawo i możliwość prowadzić w ramach obowiązujących przepisów akcję charytatywną, dobroczynną i katechetyczną.

14. 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.

16. Duszpasterstwo wojskowe będzie uregulowane specjalnym statutem, opracowanym przez władze wojskowe w porozumieniu z przedstawicielami Episkopatu.

17. W więzieniach karnych opiekę religijną będą sprawowali kapelani, powołani przez odpowiednie władze na wniosek biskupa ordynariusza.

18. W szpitalach państwowych i samorządowych opiekę religijną nad chorymi, którzy sobie tego życzą, będą wykonywali kapelani szpitalni, wynagradzani w drodze specjalnych ustaw.

19. Zakony i zgromadzenia zakonne w zakresie swego powołania i obowiązujących ustaw, będą miały całkowitą swobodę działania<sup>19</sup>.

Pomimo zawartego Porozumienia nadal trwały represje względem Kościoła katolickiego. Dowodem takiego stanu rzeczy było to, iż nadal działały wszystkie instytucje powołane do walki z Kościołem. Ponadto 19 kwietnia 1950 roku został powołany Urząd do Spraw Wyznań. Władze, podobnie jak wcześniej, urządziły i teraz pokazowe procesy przeciwko duchownym, czemu nadawano szeroki rozgłos. M.in. pod zarzutem wrogiej działalności uwięziono 20 stycznia 1951 roku biskupa kieleckiego Czesława Karczmarka, 28 stycznia 1951 roku usunięto z zajmowanych stanowisk kościelnych administratorów apostolskich na Ziemiach Odzyskanych<sup>20</sup>. Władze nadal kontynuowały program stopniowego usuwania religii ze szkół oraz zamykały szkoły katolickie. W ostatnich miesiącach 1952 roku uwięziono, a następnie wygnano z diecezji katowickiej biskupów: ordynariusza Stanisława Adamskiego, Herberta Bednarza i Juliusza Bienka. W tym samym czasie prowadzono represje względem duchowieństwa archidiecezji krakowskiej<sup>21</sup>.

Najcięższym jednak uderzeniem w Kościół było wydanie 9 lutego 1953 roku przez władze Dekretu o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych, którego celem było całkowite uzależnienie Kościoła od władz państwowych. W takiej sytuacji Episkopat Polski 8 maja 1953 r., w Krakowie, wydał Memorial Episkopatu Polski do Rady Ministrów, w którym biskupi stwierdzili: *Tak Kościół w Polsce niczego nie zaniedbuje ani nie pomija, co może przyczynić się do pokoju, zgody i pojednania, choć nieustannie coraz to cięższe ponosi ofiary, coraz dotkliwsze ogląda straty i coraz cięższych doświadcza krzywd. W ciągu lat niewielu pozbawiony został rzeczy bardzo wielu, większość rzeczy do normalnego życia i rozwoju potrzebnych lub zgola niezbędnych, które w Polsce posiada i które posiada jeszcze gdzie indziej. Wystarczy tutaj wspomnieć zabrane majątki, domy, zakłady dobroczynne, „Caritas”, fundacje, bractwa, stowarzyszenia, szpitale, szkoły, ochronki, żłóbki, drukarnie, wydawnictwa i prasę. A jednak mimo wszystkich tych strat, ofiar i krzywd, tak niesłychanych i niepojętych, Porozumienia przecież nie zrywał, wojny w obronie rzeczy utraconych nie podejmował. Schodził tylko coraz bardziej na teren spraw czysto religijnych i kościelnych. Baczył przy tym pilnie, aby nawiązanych stosunków nie zrywać, aby przedwcześnie i na terenie innym nie wypowiadać owego ostatecznego: non possumus. (...) Nie uchy-*

---

<sup>19</sup> J. Związek, *Miedzy Porozumieniem a Non possumus*, w: *Do prześladowania nie daliśmy powodu. Materiały z sesji poświęconej procesowi Kurii krakowskiej*, ss. 33–34.

<sup>20</sup> Tamże, ss. 40–41.

<sup>21</sup> Tamże, ss. 42–43.



*lamy się od przyjęcia pod rozagę motywów i przedłożeń Rządu, ale w obsadzeniu stanowisk kościelnych kierować się musimy prawem Bożym i kościelnym, powołując na nie tylko tych kapłanów, których w sumieniu uznajemy za odpowiednich i godnych. (...) A gdyby zdarzyć się miało, że czynniki zewnętrzne będą nam uniemożliwiały powoływanie na stanowisko duchowne ludzi właściwych i kompetentnych, jesteśmy zdecydowani nie obsadzać ich wcale, niż oddawać religijne rządy dusz w ręce niegodne. (...) Podobnie, gdyby postawiono nas wobec alternatywy: albo poddanie jurysdykcji kościelnej jako narzędzia władzy świeckiej, albo osobista ofiara, wahać się nie będziemy. Pójdziemy za głosem apostołskiego naszego powołania i kapłańskiego sumienia, idąc z wewnętrznym pokojem i świadomością, że do prześladowania nie daliśmy powodu, że cierpienie staje się naszym udziałem nie za co innego, lecz tylko za sprawę Chrystusa i Chrystusowego Kościoła. Rzeczy Bożych na ołtarzach Cezara składać nam nie wolno. Non possumus!<sup>22</sup>.*

## II. Represje względem bernardynów

Na takim gruncie przyszło prowadzić życie religijne, zarówno duchowieństwu diecezjalnemu, jak i zakonnemu. Bernardyni, podobnie jak wiele innych zakonów, starało się prowadzić normalną działalność duszpasterską przy swoich zakonnych kościołach. Za ową pracę, za wierność Kościołowi i Zakonowi niektórzy z zakonników doświadczyli kary więzienia. Do katalogu represjonowanych bernardynów<sup>23</sup> dołączyć trzeba dwóch kolejnych: o. Augustyna Chada i o. Filipa Płazę.

<sup>22</sup> *Non possumus. Memoriał Episkopatu Polski do Rady Ministrów* (8 maja 1953, Kraków), w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1, s. 422, 426.

<sup>23</sup> Autor niniejszego opracowania opublikował w 2003 roku sylwetki wszystkich zakonników bernardyńskich, którzy w latach 50-tych byli więzieni przez ówczesne władze komunistyczne. Byli to: Wacław Józef Płonka, Bronisław Andrzej Szepelak, Hugolin Jan Ryba, Serwacy Piotr Golba, Jan Dukla Michnar, Protezy Jan Jarema, Julian Józef Kędzior, Roman Stanisław Pitolaj, Alfons Stanisław Śmigiel, Paschalis Józef Węgrzyn, Gracja Jan Ożóg, Edward Piotr Sokółowski, Krzysztof Józef Polski, Sylwester Józef Niewiadomy, Ludwik Andrzej Krupa, Alojzy Leon Palus, Teodor Adam Hanaka, Eustachy Jan Łoś, Jeremiasz Jan Bochenek, Placyk Tadeusz Rubinek, Dydak Wacław Niedrowski, Rufin Franciszek Janusz, Bonifacy Wojciech Wachowicz. – I. Rusecki, *Biogramy zakonników represjonowanych w PRL z Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP (OO. Bernardynów) Zakonu Braci Mniejszych w Polsce*, Kraków 2003. (Zeszyt małej poligrafii w posiadaniu autora); J. Myszor [red.], *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. 2, Warszawa 2003.

*I. Augustyn Stanisław Chadam OFM<sup>24</sup>*

Urodził się 15 III 1916 r. w Zaburzu (diec. lubelska) jako syn Marcina i Franciszki Tujaka. Do Szkoły Powszechnej uczęszczał w rodzinnej miejscowości w latach 1922/23–1929/30. Następnie w latach 1930/31–1933/34 uczył się w Prywatnym Gimnazjum Bernardynów w Radecznicy. Do Zakonu Braci Mniejszych w Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP (OO. Bernardynów) wstąpił 1 IX 1934 r. Po nowicjacie w Leżajsku kontynuował naukę w Prywatnym Gimnazjum Zakonu w Sokalu w latach 1935/36–1937/38. W Sokalu 18 V 1938 r. w Państwowym Gimnazjum im. A. Malczewskiego uzyskał świadectwo dojrzałości. Studia w zakresie filozofii i teologii odbył w Seminarium Duchownym swego Zakonu we Lwowie w latach 1938/39–1942/43 oraz na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie w 1945 r., gdzie 23 VII 1945 r. uzyskał stopień magistra teologii. Profesję wieczystą złożył 2 III 1939 r., a święcenia kapłańskie przyjął 11 X 1942 r. Później uzupełnił studia w zakresie biblistyki na Wydziale Teologicznym KUL, gdzie 25 XI 1966 r. uzy-

---

<sup>24</sup> Niniejszy biogram opracowano na podstawie: APBK (Archiwum Prowincji Bernardynów w Krakowie) Teczek akt personalnych o. A.S. Chadama; *Schematismus Ord. FF. Minorum S.P.N. Francisci Almae Provinciae Immaculatae Conceptionis B.M.V. (vulgo PP. Bernardinorum) in Polonia*, Leopoli 1933, s. 35; *Schematismus Ord. FF. Minorum S.P.N. Francisci Almae Provinciae Immaculatae Conceptionis B.M.V. (vulgo PP. Bernardinorum) in Polonia*, Ressorviae 1936, s. 67; *Schematismus Ord. FF. Minorum S.P.N. Francisci Almae Provinciae Immaculatae Conceptionis B.M.V. (vulgo PP. Bernardinorum) in Polonia*, Radecznicae 1939, s. 101; *Schematismus Ordinis FF. Minorum S.P.N. Francisci Almae Provinciae Immaculatae Conceptionis B.M.V. (vulgo PP. Bernardinorum) in Polonia*, Cracoviae 1947, s. 18; *Schematismus Ordinis FF. Minorum S.P.N. Francisci Almae Provinciae Immaculatae Conceptionis B.M.V. (vulgo PP. Bernardinorum) in Polonia*, Calvariae 1955, s. 23; *Elenchus Ordinis Fratrum Minorum Provinciae Immaculatae Conceptionis BMV (PP. Bernardinorum) in Polonia*, Cracoviae 1958, s. 21; *Schematismus Almae Ordinis Fratrum Minorum Provinciae Immaculatae Conceptionis B.M.V. in Polonia – PP. Bernardinorum*, Asisii-Portiunculae 1965, s. 26; *Schematyzm Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP Zakonu Braci Mniejszych (OO. Bernardynów w Polsce)*, Kraków 1981, s. 15; *Schematyzm Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny Zakonu Braci Mniejszych (OO. Bernardynów) w Polsce*, Kraków 1986, s. 25; H.E. Wyczawski, Chadam Augustyn Stanisław (ur. 1916), w: tenże [red.], *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, Warszawa 1981, ss. 80–82; H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru Bernardynów i kalwaryjskich drózek*, Kalwaria Zebrzydowska 1987, ss. 8–9, H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska*, w: tenże, *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 4, 120; *Wspólnoty klasztorne Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP (OO. Bernardynów) w Polsce*, Kraków 2001, s. 11; I. Rusecki, Wywiad z o. A. Chadamem na temat zakonników bernardyńskich represjonowanych w latach 50-tych przez władze PRL (wywiad został przeprowadzony w Krakowie 14 III 2002); Relacja ustna o. M. Rudyka; Relacja ustna o. Letusa Szpuchy.

skal licencjat z teologii oraz 25 I 1967 r. licencjat z nauk biblijnych. Po święceniach kapłańskich w latach 1943–1944 pracował w duszpasterstwie w klasztorach w Kalwarii Zebrzydowskiej i Krakowie. Następnie w latach 1944–1966 pracował w Kalwarii Zebrzydowskiej i tam pełnił następujące funkcje i urzędy: ekonoma klasztoru (1945–1948), zastępcy przełożonego (1948–1951), wykładowcy w zakonnym Seminarium Duchownym (1944–1947, 1950–1966), wicerektora Seminarium (1946–1950), rektora Seminarium (1950–1953), magistra kleryków (1946–1948, 1953–1954), członka zarządu Prowincji (1951–1954).

Okres represji o. Augustyna rozpoczyna się wtedy, gdy został wybrany na definitora Prowincji podczas mianowania nowego zarządu Prowincji przez Prymasa Polski w 1951 roku. Prowincjałem został wybrany wówczas o. Sylwester Niewiadomy (poprzedni prowincjał Bronisław Szepelak został uwięziony w 1950 roku i wraz z niektórymi braćmi z klasztoru w Radecznicy za rzekomą współpracę z tajnym podziemiem, tzw. „Inspektorem Zamojskim”), a o. Augustyn został mianowany jednym z definitorów tego zarządu.

Jak sam wspomina, w więzieniu w Krakowie spędził 11 miesięcy. Był to – jak mówi – areszt śledczy. Do spotkania z przedstawicielami Urzędu Bezpieczeństwa doszło w Kalwarii Zebrzydowskiej 12 I 1952 roku. Domagano się, aby podpisał dokument o rezygnacji z miejsca w mianowanym zarządzie Prowincji. Nie podpisał tego dokumentu, w wyniku czego został aresztowany i przewieziony do Krakowa. Wstępne przesłuchanie odbyło się w siedzibie Urzędu Bezpieczeństwa przy Placu Wolności. Spędził 11 miesięcy w więzieniu na Montelupich w Krakowie. Nieustanne przesłuchania trwały do października. Formalnie nie postawiono o. Augustynowi zarzutów. Głównym tematem rozmów były sprawy związane z organizacją i funkcjonowaniem Prowincji i Zakonu.

Wspominając swój pobyt w więzieniu, tak relacjonuje: *Strach był wielki, żaden nie wiedział co będzie się dziać za godzinę, na drugi dzień. Panowała niepewność. W celi więziennej było nas 15 lub 16, dokładnie nie pamiętam. Warunki były podle. Prycze były piętrowe potrójne. Sienników, słomianych poduszek i koców nie starczało dla wszystkich. Często przerzucano nas z celi do celi. Podobnie było z jedzeniem, które było tak okropne, że trudno je opisać.*

Po odzyskaniu wolności sprawował następujące urzędy i stanowiska: prowincjała (1954–1957), zastępcy prowincjała i przełożonego (1957–1963), komisarza i wizytatora generalnego Prowincji Reformatorów Zakonu Braci Mniejszych (1960). Następnie w latach 1966–1972 pracował w duszpasterstwie przy klasztorach w Rzeszowie i Piotrkowie Trybunalskim. Piastował również urząd przełożonego w klasztorze w Tarnowie w latach 1972–1978. Z Tarnowa dojeżdżał z wykładami do Seminarium w Kalwarii Zebrzydowskiej. Od 1978 r. przebywał w Kalwarii Zebrzydowskiej, wykładając w Seminarium Duchownym. Od tegoż roku wykładał również biblistykę w zakonnym Seminarium Duchownym Franciszkanów w Katowicach-Panewnikach.

O. Augustyn Chadam to postać bardzo zasłużona dla Prowincji Bernardynów, o czym przekonuje liczba i waga powierzanych mu urzędów. Szczególnie zasłużył się reformą nabożeństw odpustowych w Kalwarii Zebrzydowskiej, a zwłaszcza urządzanych tam misteriów pasyjnych podczas odpustu Wielkiego Tygodnia i obchodów odpustu Wniebowzięcia NMP.

## *2. Filip Władysław Plaza OFM<sup>25</sup>*

Urodził się 21 III 1918 r. w Kolonii Suchowola (diec. zamojsko-lubaczowska) jako syn Wincentego i Antoniny Ćwik. W 1928 r. wraz z rodzicami przeniósł się do Majdanu Ruszowskiego (gmina Łabunie), gdzie rozpoczął edukację w zakresie szkoły podstawowej. Po ukończeniu 5 klas tejże szkoły, dalej uczył się w szkole w Suchowoli, uzyskując świadectwo ukończenia 7 klas. Dalszą naukę, od IX 1935 r. kontynuował w Prywatnym Gimnazjum Bernardynów w Radecznicy. Do Zakonu Braci Mniejszych w Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP (OO. Bernardynów) wstąpił 26 VIII 1937 r. Po odbyciu nowicjatu w Leżajsku dalszą naukę w zakresie szkoły średniej podjął w 1938 r. we Lwowie. Została ona przerwana w wyniku wybuchu II wojny światowej. Po rocznym pobycie w domu rodzinnym, we IX 1940 r. rozpoczął studia filozofii w klasztorze w Przeworsku, a dalsze lata studiów w Kalwarii Zebrzydowskiej. Śluby wieczyste złożył 1 III 1942 r., a święcenia kapłańskie (*pro sola missa*) przyjął 18 V 1944 r. Po święceniach kapłańskich odbył w Kalwarii Zebrzydowskiej jeszcze jeden rok studiów, a następnie został w VI 1945 roku skierowany do pracy duszpasterskiej w klasztorze w Alwerni. Głównie chodziło o przygotowanie dzieci do I Komunii św. Następnie wyjechał do Leżajska, aby tam przygotować się do matury, którą zdał w tamtejszym liceum 16 II 1946 r. Od września 1946 r. został zaangażowany jako nauczyciel fizyki, chemii i później biologii.

---

<sup>25</sup> APBK Teczka akt personalnych o. F.W. Plazy; F. Plaza, *Moje życie. Życiorys* (rkps w posiadaniu autora); F. Plaza, *Likwidacja Radecznicy* (mps w posiadaniu autora); *Schematismus Ord. FF. Minorum S.P.N. Francisci*, Ressorviae 1936, s. 71; *Schematismus Ord. FF. Minorum S.P.N. Francisci*, Radecznicae 1939, s. 103; *Schematismus Ordinis FF. Minorum S.P.N. Francisci*, Calvariae 1955, s. 56; *Elenchus Ordinis Fratrum Minorum*, Cracoviae 1958, s. 41; *Schematismus Almae Ordinis Fratrum Minorum*, Asisii-Portiunculae 1965, s. 35; *Schematyzm Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP Zakonu Braci Mniejszych*, Kraków 1981, s. 16; *Schematyzm Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny Zakonu Braci Mniejszych*, Kraków 1986, s. 28; *Schematyzm Prowincji Niepokalanego Poczęcia N.M.P. Zakonu Braci Mniejszych OO. Bernardynów w Polsce*, Kraków 1990, s. 29; A. Chadam, *Radecznicza*, w: *Klasztory bernardynskie w Polsce w jej granicach historycznych*, s. 291; W. Murawiec, *Przeworsk*, w: K. Zuchowski, W. Murawiec [red.], *Schematyzm Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (OO. Bernardynów) Zakonu Braci Mniejszych w Polsce*, Kraków 2003, s. 103.

20 VI 1950 r. rozpoczął się trudny okres represji względem klasztoru w Radecznicy przez władze państwowe. Pretekstem pacyfikacji Radeczniczy była rzekoma współpraca zakonników z tajnym podziemiem Armii Krajowej podczas II wojny światowej i po jej zakończeniu. O. Filip tak wspomina ten czas: *W tym dniu zostaliśmy zbudzeni przez Urząd Bezpieczeństwa z Lublina o 2-giej w nocy. Spędzeni zostaliśmy do biblioteki klasztornej, a w drzwiach stanął żołnierz z automatem. Pretekstem do pacyfikacji Radeczniczy była współpraca z podziemiem AK, tzw. „Inspektoratem Zamojskim”. Wkrótce doprowadzono do nas dyrektora liceum o. Jana Duklana Michnara i sekretarza o. Paschalisa Węgrzyna, którzy mieszkali w gmachu Liceum. (...) Potem odbył się spis zawartości celi każdego zakonnika i znowu do biblioteki. (...) Wieczorem zaprowadzono nas znowu do biblioteki, gdzie na podłodze ułożyliśmy się do spania. O godz. 2-giej w nocy pobudka, zeszliśmy na dół i kazano wszystkim wejść na ciężarówkę i usiąść na podłodze (wszyscy bez habitów). Tak dowieziono nas do szosy w Deszkowicach. Tutaj czekała na nas więźniarka. Dowieziono nas do „Informacji Wojskowej” przy Nowych Drogach w Lublinie. Tam sprowadzono nas do sutereny, ustawiono twarzami do ściany, kolejno na dyżurce przeprowadzono szczegółową rewizję (rozebrać się do naga), zabrano paski od spodni, sznurówki z butów, zegarki i okulary. Rozmieszczono nas pojedynczo po celach, gdzie jedynym sprzętem była pryzca z nie heblowanych desek. (...) Po rozlokowaniu każdy dostał cynową miskę, drewnianą łyżkę, ćwierkę czarnego chleba, a do miski chochlę czarnej kawy, którą dla zabawy zaprawiono sianem. (...) 24 I 1951 r. całą naszą grupę rozwieziono do innych aresztów. Ja dostałem się najpierw do aresztu przy ul. Szopena w Lublinie, a ostatnie miesiące spędziłem w więzieniu przy ulicy Krótkiej również w Lublinie. (...) Ja nie byłem nawet za świadka, bo niczego mi nie udowodniono, ale trzymano mnie aż do 20 II 1952 r., czyli dokładnie 20 miesięcy.*

Po wyjściu z więzienia w 1952 r. o. Filip przebywał krótko w Piotrkowie Trybunalskim, a następnie został zamianowany przełożonym w Radecznicy (1952–1957). Następnie przez rok (1957–1958) był przełożonym w Opatowie. Po jednym roku przebywał kolejno w klasztorach w Rzeszowie (1958–1959) i Radomiu (1959–1960). Od 1960 do 1965 r. przebywał na placówce w Leżajsku, skąd został przeniesiony do Opatowa, gdzie pracował przez rok (1965–1966) jako wikary i kapelan szpitala. W latach 1966–1969 przebywał w Radomiu, a następnie w latach 1969–1972 piastował urząd przełożonego w Alwerni. Z Alwerni został przeniesiony do Łęczycy, gdzie przez rok (1972–1973) był wikarym. W następnych latach o. Filip przebywał w następujących klasztorach: w Skępem (1973–1976) jako katecheta Szkół Rolniczych, w Olsztynie (1976–1978), w Dukli (1978–1979), w Kole (1979–1993). Od 1993 roku pracuje w klasztorze w Przeworsku.

O. Filip Płaza dał się poznać jako dobry człowiek, który swoim życiem i pracą dał świadectwo wierności Kościołowi, a tym samym i swojej zakonnej Prowincji.

### **III. Represje względem bernardynów w świetle zachowanych dokumentów Instytutu Pamięci Narodowej w Łodzi**

Kwerenda naukowa w Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Łodzi i jej pozytywne wyniki sprawiły, iż grono prześladowanych zakonników bernardynskich powiększyło się o kolejnych dwóch zakonników, którzy doświadczyli „opieki” ze strony ówczesnych władz państwowych. Zakonnikami tymi byli: o. Ireneusz Hanaka i o. Aleksy Dembowski. Chociaż nie uczynili nic, co mogłoby zaniepokoić władze państwowe, znaleźli się wśród tych, w których – ze względu na stan duchowny – widziano groźnych przestępców i przeciwników nowej socjalistycznej Polski.

#### ***1. Hanaka Jan Ireneusz*<sup>26</sup>**

Urodził się 12 XI 1917 r. w Zaburzu gmina Radecznica, jako syn Pawła i Katarzyny Magdarz. Szkołę powszechną ukończył w miejscu urodzenia w 1928 r. Dalszą naukę kontynuował w Gimnazjum w Redeczynie i tam przebywał do 1933 r., kończąc 5 klas gimnazjum. W sierpniu 1933 r. wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych św. Franciszka z Asyżu w Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny OO. Bernardynów. Roczny nowicjat odbył w Leżajsku, gdzie otrzymał imię zakonne Ireneusz. W roku 1934 władze zakonne przeniosły go do klasztoru w Sokalu (woj. Lwów), gdzie ukończył gimnazjum 8-mio klasowe, a następnie został przeniesiony do klasztoru do Lwowa. We Lwowie przebywał do roku 1939. W tym samym roku został przeniesiony do klasztoru w Kalwarii Zebrzydowskiej. Śluby wieczyste złożył 2 III 1939 r., a święcenia kapłańskie przyjął 8 VII 1941 r. Po święceniach przeniesiono go do klasztoru do Przeworska. W roku 1942 przybył do Radecznic, gdzie przebywał do 1943 r. Następnie został przeniesiony do klasztoru we Lwowie, skąd po półrocznym pobycie wrócił do Radecznic, gdzie przebywał do 1945 r. Następnie o. Ireneusz pracował m.in. w Alwerni, Krakowie, Łodzi, Piotrkowie Trybunalskim,

---

<sup>26</sup> Biogram opracowano na podstawie: APBK Teczka akt personalnych o. Ireneusza Hanaki OFM; Archiwum IPN Ld 011/2641, ss. 1–13; *Schematismus Ord. FF. Minorum S.P.N. Francisci*, Radecznicae 1939, s. 101; *Schematismus Ordinis FF. Minorum S.P.N. Francisci*, Calvariae 1955, s. 52; *Elenchus Ordinis Fratrum Minorum*, Cracoviae 1958, s. 45. 53; *Schematismus Almae Ordinis Fratrum Minorum*, Asisii-Portiunculae 1965, s. 47; *Schematyzm Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny Zakonu Braci Mniejszych*, Kraków 1986, s. 39; H. E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3. 1772–1946, Kalwaria Zebrzydowska 1992, s. 374; K. Żuchowski, *Bracia zmarli od września 1939 roku według opublikowanych po wojnie Schematyzmów Prowincji*, w: *Schematyzm Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (OO. Bernardynów) Zakonu Braci Mniejszych*, Kraków 2003, s. 330.

Łęczycy, Warszawie, Tarnowie, Przeworsku i Dukli, gdzie zmarł 6 V 1991 r. W klasztorach spełniał zazwyczaj funkcję katechety, spowiednika i kaznodziei. Dał się poznać jako dobry człowiek, wierny do końca swojemu powołaniu zakonnemu i kapłańskiemu.

Prześladowanie ze strony władz państwowych o. Ireneusza Hanaki przypadły na koniec lat 40-tych i początek lat 50-tych. Z tego też okresu zachowały się niektóre materiały, zdeponowane w łódzkim oddziale Instytutu Pamięci Narodowej. Ich zawartość, która została zamieszczona poniżej świadczy, iż władze bezpodstawnie wzywały o. Ireneusza na przesłuchania i inne rozmowy, podczas których poruszano nic nie znaczące sprawy. Wśród zachowanych materiałów znalazły się dokumenty sporządzane przez osoby współpracujące z ówczesnymi władzami komunistycznymi. Były to zwłaszcza sprawozdania z kościołów, dotyczące kazań księży oraz różnorodne donosy agenturalne.

## Aneks

### *Dokument 1<sup>27</sup>*

Łódź, dnia 27 października 1951 r.

Sprawozdanie z rozmowy przeprowadzonej w dniu 27 października 1951 r. w tut. Referacie z ks. Chanakiem Adamem, gwardianem zakonu OO. Bernardynów w Łęczycy<sup>28</sup>

Ks. Chanaka zgłosił się punktualnie o wyznaczonym czasie na godz. 10-tą. Z chwilą przybycia do Referatu na twarzy jego dało się zauważyć lekkie zdenerwowanie. Przybyłemu ks. powiedziałem, że Prezydium nasze zaprosiło go, ażeby uzgodnić z nim sprawę działki ziemi pod budowę drogi państwowej pytając jednocześnie czy już w tej sprawie się ktoś do niego zgłaszał gdyż jak nam jest wiadomo droga ta przebiega przez ziemię należącą do zakonu oraz zapytałem go czy ze strony zakonu niema w przedmiotowej sprawie jakiegoś sprzeciwu, na co odpowiedział mi, że były jakieś rozmowy na ten temat z P.R.N. w Łęczycy, ale dziś sprawa stoi już post factum bo droga już przełożona, przytym podobne sprawy na pewno obejmuje jakaś Ustawa, z naszej strony sprzeciwu niema.

Zapytany czy nie dzieje mu się jakaś krzywda, czy niema jakich bolączek w których Referat nasz mógłby mu służyć pomocą, czy radą odpowiedział, że

<sup>27</sup> W cytowanych dokumentach zachowana została oryginalna pisownia oraz interpunkcja.

<sup>28</sup> Archiwum IPN Ld 011/2641 k. 1/13. – W sprawozdaniu mylnie zapisano nazwisko o. Ireneusza (Chanaka) oraz imię świeckie Adam, a powinno być Jan. – Tamże k. 1/13. (Kserokopia dokumentu w posiadaniu autora).

specjalnych niema jedynie czuje się pokrzywdzony przez Wydział Oświaty w Łodzi ponieważ bez powodu został usunięty ze szkoły, gdzie był nauczycielem religii, odpowiedziałem mu że powinien był ojciec gwardian zwrócić się do tut. Referatu może byśmy mogli coś pomóc, ale kiedy referat ten jest z reguły pomijany przez osoby duchowne, które szukają sobie innych ich zdaniem wygodniejszych dróg to my o tem nie wiemy, że komuś się dzieje krzywda. Powiedział, że przypuszcza, iż sprawa ta była uzgadniana z referatem wyznaniowym. Odpowiedziałem mu, że niestety nie była uzgadniana, że katechetów angażuje tylko Wydział Oświaty, ale jeśli są nieraz jakie sprawy nieodpowiednio załatwiane przez odnośne wydziały wówczas my możemy im nadać odpowiedni bieg czy kierunek, no ale możemy ingerować tylko wtedy kiedy nas ktoś o tem powiadamia i to pisemnie.

W końcu zapytałem go czy nie jest zorientowany, jak na terenie Łęczyckim przebiega skup zboża, ziemniaków i t.d. bo przecież powiat ten ma ziemię dobrą i zdaje się niezłe urodzaje więc na pewno zobowiązania wobec Państwa na pewno wykonane będą z nadwyżką, na co ten z pewną dozą ironii i wrogości w mowie odpowiedział, że nie interesował się tym specjalnie, ale widziałem, że furmanki chłopskie coś wożą, ja swoje zobowiązanie jako lojalny obywatel spełniłem. Zapytany czy nie poruszał tego zagadnienia z wiernymi na swoim terenie, odpowiedział, że o tych sprawach nie mówił i te wcale go nie dotyczą, od tego są specjaliści w tym celu, którzy tymi sprawami się zajmują i tą akcją poprowadzą, gdyż mię niewolno tego robić bez zezwolenia wyższych władz kościelnych. Gdy mu powiedziałem no, ale przecież ojciec gwardian mógłby też dużo po tej linii zrobić, bo to i ludzie takiego księdza chwalą i lepiej go uważają, za to że tak ładnie na kazaniu o takim zagadnieniu wytłumaczył w wyniku czego i wynik ze skupu się poprawia, na co odpowiedział, że on tylko może mówić o sprawach dotyczących religii, o innych tylko za zezwoleniem swoich zwierzchników. Z tonu jego mowy i wypowiedzi dało się wyczuć obojętny stosunek i wręcz wrogie nastawienie nie tylko do zagadnień państwowych, ale również wyczuć można było jego wrogie usposobienie i wrogość do naszej Ludowej Ojczyzny.

Rozmowa trwała około " godziny, przeprowadził ją ob. Karwat Leon.

## *Dokument 2*

*Sprawozdanie z kazania, wygłoszonego w kościele OO. Bernardynów  
w dniu 12 lutego 1950 r.<sup>29</sup>*

W dniu 12.2.1950 r. w kościele OO. Bernardynów podczas sumy kazanie nie zostało wygłoszone. Po Ewangelii z ambony o. Ireneusz odczytał do wier-

---

<sup>29</sup> Archiwum IPN Ld 011/2641 k. 4/13.



nych, zebranych w kościele Oświadczenie Episkopatu Polskiego w sprawie „Caritas”, które jest jawnym zaprzeczeniem zarzucanych przez władze państwowe przestępstw i wielkich nadużyć, których rzekomo miał dopuścić się tenże „Caritas” w Krakowie.

Oświadczenie to jest także usprawiedliwieniem dla niesłusznie posądzanych ludzi, stojących na czele tej organizacji, której wielka i nieograniczona jest dobroczynność.

Po odczytaniu tegoż Oświadczenia, komentarze z nim związane poruszane nie były.

Kolasińska Irena

*Dokument 3*  
*Doniesienie agenturalne<sup>30</sup>*

Łódź, dnia 19 VI 1948 r.

Źródło: „ANNA”

Przyjął: Woźniakowski

W XXII Gimn. Państw. Obecnie odbywają się małe matury. Muszę napisać o fakcie, który mnie bardzo oburzył.

Początek – to może rozmowy prefekta szkolnego ks. Hanaki, zakonnika w pokoju nauczycielskim na temat listu papieża i listu biskupów polskich. Podczas pauz 2 razy byłam świadkiem rozmowy, kiedy ksiądz z wielkim przejęciem się i wielkim oburzeniem potępia tych, którzy biorą za złe papieżowi list; twierdzi, że to nie wina papieża, a wina tych, którzy go źle informują.

W ub. sobotę było posiedzenie kwalifikacyjne na klasy IV. Kiedy doszło do ucznia NIEWOLI ksiądz ogromnym oburzeniem oświadczył, że NIEWOLI stopnia nie da, bo mu za dużo mędrkuje i podburza uczniów. Na ostatniej lekcji podobno powiedział, że po lekcji kolegom to wyjaśni, jeżeli chcą.

Najbardziej oburzyło to mnie, gdyż jestem wychowawczynią kl. IV a i opiekunką Z.W.M., a NIEWOLA jest uczniem bardzo rozgamiętym, inteligentnym, uspołecznionym, grzecznym i uprzejmym. Jest on przewodniczącym szkolnego Koła Z.W.M.

Kiedy byłam z chłopcami, pilnując ich przy pracy w S.P. zawołałam NIEWOLĘ i zapytałam, czy jest może niewierzącym? Dał wymijającą odpowiedź. „A więc wierzącym, tylko niepraktykującym?” zapytałam. „Tak jest, mówi NIEWOLA, w Boga wierzę, ale tyle jest rzeczy w kościele odrażających, że trudno mi się ze wszystkim pogodzić”.

---

<sup>30</sup> Tamże, k. 2/13–3/13.

Pytam się więc, czemu urządza awantury na lekcji religii, mniejsza już z tym, że jemu to szkodzi, ale podważa autorytet organizacji, którą reprezentuje. Dla wrogów jest to zawsze atut: „No oczywiście, ... Z.W.M.-owiec”.

Na to NIEWOLA prosi, żebym pozwoliła, aby przedstawił całą sprawę i opowiada, co następuje: Ksiądz klasie przeczytał im list biskupów polskich, czytany pewnej niedzieli w kościele. Na to mądrzejsi z uczniów nawiązali do listu papieża, wytykając błędy w nim zawarte oraz stosunek papieża do Polaków podczas wojny i teraz. Ksiądz ogromnie się oburzył, zbesztal ich i stwierdził, że nie ma tu winy papieża, tylko wina złych doradców przyczyniła się do tej omyłki. Papież był źle informowany. A w ogóle, twierdził ks. Hanaka z całej rozmowy, że całe nasze społeczeństwo przesączone jest jadem komunizmu. Komunizm przenika do nas poprzez gazety i radio, dlatego najlepiej będzie, jeżeli uczniowie nie będą czytali gazet i nie słuchali radia.

Tu uczeń NIEWOLA nie mógł się pohamować. Powiedział księdzu, że wychowawczyni i nauczycielka zagadnień – wymagają od nich codziennego czytania gazet i grzmią, kiedy się przy sprawozdaniach okazuje, że któryś tego nie robi. Ksiądz kazał mi usiąść i mówił, że wszystkiemu złu winien materializm, który wraz z komunizmem sący się do wszystkich gałęzi naszego życia.

NIEWOLA, który od lat jest w aktywie Z.W.M. mówił, że istnieje dwojakięgo rodzaju materializm i chciałby o tym powiedzieć. Ponieważ tej chwili rozległ się dzwonek i ksiądz wychodził wyjaśniał kolegom i koleżankom na pauzie.

Piszę dokładnie o tym, gdyż uważam, że członek grona nauczycielskiego, zakazujący uczniom czytania gazet i słuchania radia psuje innym nauczycielom pracę wychowawczą.

#### *Dokument 4*

#### *Protokół przesłuchania podejrzanego<sup>31</sup>*

Piotrków, dnia 20.6.1950 r.

**Pytanie:** Jakie żeście znali organizacje podziemne działające na terenie Radecznicy?

**Odpowiedź:** Wiedziałem o istnieniu na terenie Radecznica następujących organizacji podziemnych jak: AK, BCH i AL. W skład AK wchodził b. wojskowi z czasów sanacji, do BCH wchodził chłopci, natomiast AL. działała na terenie powiatu Janowskiego. W klasztorze u nas była drukarnia, lecz była nieczynna, maszyny częściowo były zakopane, czyli zachowane. Do klasztoru przychodzili d-cy AK, jak pseudo „Podkowa” i pseudo „Grom”. Osobiście nimi zajmował

---

<sup>31</sup> Archiwum IPN Ld 011/2641 k. 6/13–8/13. – W protokole przesłuchania pominięto pytanie dotyczące życiorysu o. Ireneusza, gdyż ten został ukazany powyżej.

się ojciec gwardian Andrzej Smole, który wyjechał do Ameryki. Prasa ugrupowań podziemnych docierała do klasztoru przez kapelana organizacji AK, który odprawiał msze św. w lesie – ojciec Płonka Wacław ostatnią mszę odprawił w Zielone święta 1944. O tym czy ojciec Płonka się ujawnił tego nie wiem i gdzie obecnie zamieszkuje tego też nie wiem, ponieważ został przeniesiony do innego klasztoru.

**Pytanie:** W czym porozumieniu działał ojciec Płonka?

**Odpowiedź:** Ojciec Płonka działał we własnym zakresie, lecz o tym wiedział ojciec gwardian, że w/w utrzymywał kontakty z AK.

**Pytanie:** Jakie organizacje nielegalne znałście po wyzwoleniu działające na terenie Radeczniczy?

**Odpowiedź:** Ja nie znałem żadnych organizacji, wiem że były jakieś niepokoje. Słyszałem, że na tym terenie działał jakiś osobnik pseudo „Zapora”. Banda w/w prawdopodobnie zamordowała wójta i sekretarza, czy był „Zapora” w klasztorze tegoż nie mogę stwierdzić. O ile był to w to był wtajemniczony przełożony, czy ojciec Płonka. Czy Płonka utrzymywał kontakty po wyzwoleniu z podziemiem tegoż nie mogę stwierdzić.

**Pytanie:** Czy znałście „Joachima” i Wiktora i w jakich okolicznościach żeście się z nimi zetknęli?

**Odpowiedź:** W/w nieznałem i nigdy się z nimi nie spotkałem. Znałem gospodarzy o nazwisku Joachimek. Z Joachimem roku 1945 w sierpniu wyjechałem do Alwerni k/Krakowa i uczyłem w szkole powszechnej.

**Pytanie:** Czy znałście na tym terenie kogoś z organizacji podziemnej na tym terenie?

**Odpowiedź:** Nie miałem na tym terenie nikogo z organizacji podziemnej, jak również nie słyszałem o organizacji, aby tam miały jakieś istnieć. W roku 1946 zostałem przeniesiony do Krakowa i uczyłem w szkole powszechnej. Tam również nie spotkałem się z żadnymi nielegalnymi organizacjami. Organizacjami Krakowa zostałem przeniesiony do Łodzi do klasztoru OO. Bernardynów. Bernardynów Łodzi 2 lata uczyłem w Gimnazjum Nr 11 na Spornej. W Gimnazjum żadnych organizacji kościelnych nie było, były próby zorganizowania Sodalicji Mariańskiej, lecz nie dało mi to wyników. W roku 1948 przybyłem do Piotrkowi do klasztoru OO. Bernardynów, gdzie przebywam do obecnej chwili jako kapłan. Ja w Łodzi byłem w końcu maja b.r., gdzie spowiadałem ludzi. Apelu pokoju nie podpisałem, ponieważ w określonym czasie nikt się nie zgłosił. Episkopat powiadomił nas, że za wszystkich księży podpisał Apel Pokoju.

**Pytanie:** Z kim utrzymujecie stosunki towarzyskie na terenie Piotrkowa?

**Odpowiedź:** Bywam u rodziny Kociolków zam. przy ulicy Tomickiego, jest to małżeństwo stare, utrzymują się z tego, co im dzieci dają. Syn jeden pracuje w Zarządzie Miejskim w Piotrkowie, drugi dzierżawi ośrodek rolny koło Bab gm. Bogusławie. Znam się z dentystą Heinzkim, który również bywał i u nas

zapraszany przez gwardiana, jak również przebywałem u Kolosa, który posiada sklep z galanteriami. W końcu marca b. r. Kolos wypożyczył auto dla odwiezienia przełożonego po odbytej uroczystości do Łodzi i tam u niego byłem z przełożonym o 23.00. Odwiedzam Radakowskich zam. przy ul. Słowackiego za przejazdem, właściciel młyna. Na terenie Radeczniczy utrzymywałem kontakt z ob. Jaskułą, który posiadał mleczarnię. Na terenie Krakowa przebywałem w klasztorze. Na terenie Łodzi to znałem się z Piekutowskim zam. przy ul. Franciszkańskiej, obecnie wizytator. Na żądanie matki uczyłem łaciny ob. Jachman Aurelię zam. przy ulicy Plac Dąbrowskiego Nr 1, z którą utrzymuję korespondencję, ostatnio pisała do mnie na dzień Bożego Narodzenia 1949. Znałem się również z państwem Szrekowie zam. przy ul. Nawrot Nr 28.

Ja w klasztorze posiadam imię zakonne Ireneusz. Rodzina moja zamieszkuje w Zaburze gm. Radeczniczy powiat Zamość woj. Lublin. Ojciec mój posiada 11 mórg gospodarstwo, które prowadzi brat Marcin i siostra Helena Batorska zam. w Radeczynie.

Poza tym do uzupełnienia mojego zeznania nic więcej dodać nie mogę. Protokół na tym został zakończony, zgodnie z prawdą mych słów, po odczytaniu podpisany.

Zeznał Ireneusz Hanaka

## **2. Dębowski Piotr Aleksy<sup>32</sup>**

Urodził się 29 II 1920 roku w Starym Zbarażu, pow. Zbaraż, woj. Tarnopolskie, jako syn Antoniego i Klary Diłajów. Początkową edukację rozpoczął w rodzinnej miejscowości, gdzie ukończył sześć klas szkoły powszechnej, a następnie wstąpił do gimnazjum zakonnego w Radeczniczy. W 1937 roku zdał małą maturę i wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych w Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny OO. Bernardynów. Roczny nowicjat odbył w Leżajsku, gdzie otrzymał imię zakonne Aleksy. Po nowicjacie naukę kontynuował we Lwowie i Piotrkowie Trybunalskim (1938/39–1939/40). Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Przeworsku i Kalwarii Zebrzydowskiej w latach 1940/41–1944/45. Świecenia kapłańskie przyjął 18 maja 1944 roku, po czym został skierowany do pracy przy klasztorze w Skępem, gdzie spełniał obowiązki katechety do 1949 roku. W tymże roku został przeniesiony do klasztoru w Piotrkowie celem podjęcia pracy katechety. Oprócz pracy katechetycznej spełniał także funkcję wikariusza parafii. Jako dobry kaznodzieja podejmował

---

<sup>32</sup> Niniejszy biogram opracowano na podstawie: APBK Teczka akt personalnych o. Aleksego Dębowskiego; Archiwum IPN Ld 011/ 2643 k. 8/10–9/10 (kserokopia dokumentu w posiadaniu autora); K. Grudziński, *Dębowski Aleksy Piotr (1920–1978)*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, s. 103.

się również pracy rekolekcyjnej. Był kilkakrotnym przełożonym: w Przeworsku (1950–1952), w Radomiu (1952–1954), w Łodzi (1963–1966), w Leżajsku (1966–1969) i w Kole (1975–1977). Piastował również wysokie stanowiska w Prowincji: w latach 1956–1960 był magistrem nowicjuszy, w latach 1960–1963, 1969–1975 był definitem i wikariuszem Prowincji. Zmarł w Krakowie 29 kwietnia 1978 roku.

Dał się poznać jako wspaiały człowiek, wierny do końca swojemu powołaniu, a tym samym Kościołowi.

## Aneks

### *Dokument 1*

#### *Oficjalne doniesienie<sup>33</sup>*

Lipno, dnia 26. VI. 1949 r.

W dniu 25 sierpnia 1949 r. zgłosił się do mnie do biura ks. Aleksy Dembowski z Wymyślina w celu otrzymania pracy nauczyciela religii. W rozmowie powiedziałem mu, że go nie zatrudnię, kiedy zapytał się, dlaczego – odpowiedziałem, bo ksiądz na ambonie zamiast głosić słowo Boże wygłasza poematy polityczne, wtedy otrzymałem odpowiedź „Ja nie uprawiam z ambony polityki jedynie prowadzę walkę ideologiczną”, kiedy zapytałem go, co go do tego upoważnia? Wtedy odpowiedział „przecież przeciwna strona to robi”.

Czarnomorski K.

### *Dokument 2*

#### *Agenturalne doniesienie<sup>34</sup>*

Inf. „Rolnik”

Z dnia 28 IX 47 r.

Donoszę, że zadanie, jakie otrzymałem 27 IX 47 r. – byłem na kazaniu w kościele w Skępem i słyszałem, że zakonnik Dembowski odczytywał list pasterski następującej treści: Nadmieniając, że wiara katolicka – grzmi dalej, chociaż paczki i pieniądze, nie nadmieniając wyraźnie, że idą z innych państw my jako naród Polski musimy być przy jednej wierze, chociaż hitleryzm nas

---

<sup>33</sup> Archiwum IPN Ld 011/2643 k. 7/10.

<sup>34</sup> Tamże, k. 1/10. – Z niniejszego tekstu wynika, iż donosiciel o pseudonimie „Rolnik” był osobą słabo piszącą po polsku, skoro nie potrafił zrelacjonować w swoim prymitywnym doniesieniu, co odczytywał o. Aleksy Dembowski w kościele.

chciał przekształcić, to my dążymy do tutejszego Rządu. Ksiądz nadmieniał o partiach i musimy dążyć do tego, dokąd nas droga prowadzi. Więcej nie pamiętam, co odczytywał.

*Dokument 3*  
*Do Szefa P.U.B.P. w Lipnie*<sup>35</sup>

W dniu 24.7.49 r. będąc w kościele (klasztorze) w Wymyślinie na nabożeństwie zostałem na kazanie, które wygłosił ks. Dembowski Piotr imię zakonne Aleksy. Ksiądz ten w swym kazaniu ostro zaatakował rząd Polski i reformę małżeńską, którą nazwał niezgodną z zasadami wiary i kościoła i która godzi w rodzinę katolicką. W dalszych swych wywodach powiedział, że zarzucają nam wsteczność, a kościół poszczycić się może uczonymi i dowodami takimi, że właśnie Kościół uświadamiał ludzi i uczył ich pierwszy oświaty. Zdejmują krzyże i wprowadzają szkoły bezwyznaniowe, w których dzieci nasze najpierw niewyrósły by na dobrych obywateli. My Polacy wykonywać musimy wszystkie zgodne zarządzenia i ustawy rządu zgodne z Kościołem i religią katolicką. Jednak jeśli niezgodne są z nauką Kościoła i sprzeczne musimy im się sprzeciwić. Wiedziecie też o tym, że kraje które walczą z Kościołem nie na dłużą metę utrzymają się.

*Dokument 4*  
*Protokół przesłuchania podejrzanego*<sup>36</sup>

Piotrków Trybunalski, 20 czerwca 1950 r.

**Pytanie:** Z kim utrzymuje ksiądz bliskie stosunki na terenie miasta Piotrkowa i poza miastem oraz jakie?

**Odpowiedź:** Poza gronem nauczycielskim w szkołach i tamże z młodzieżą żadnych innych stosunków z nikim nie utrzymuję. Niepamiętam dokładnie daty, ale w 1950 r. zostałem zaproszony wraz z innymi księżmi jak: Hanaka Ireneusz i Płocharz Gaudenty do państwa Kociołków zam. w Piotrkowie ul. Tomickiego, numeru nie wiem. Byliśmy wówczas na wyprawianych przez niego imieninach. Poza tym był dwa razy z księżmi jak: Hanaka Ireneusz i Marek Robert w gościnie na zaproszenie p. Kobosów zam. w Piotrkowie ul. J. Stalina, numeru nie wiem, posiada hurtownie galanteryjne. U niego to graliśmy w brydża. Żadnych tematów politycznych nie prowadziliśmy. Żadnych kontaktów z organizacjami nielegalnymi nie utrzymywałem, ani też nie utrzymuję, nie jest mi nic wiadomo

---

<sup>35</sup> Tamże, k. 3/10.

<sup>36</sup> Archiwum IPN Ld 011/ 2643 k. 10/10. – W niniejszym protokole przesłuchania pominięto pierwsze pytanie, które dotyczyło życiorysu o. Aleksego, gdyż został on ukazany powyżej.

o nielegalnej prasie antypaństwowej, ani też o tym, iż na terenie klasztoru jest lub miałyby być przechowywana nielegalnie broń, nie wiadomo mi jest, czy spośród księży, który utrzymuje kontakt z nielegalnymi organizacjami. Na tym protokół przesłuchania zakończono, po odczytaniu jako zgodny z prawdą podpisano.

Zeznał Aleksy Dębowski

### Zakończenie

Historia jest nauczycielką życia. Dzisiaj, kiedy przychodzi człowiekowi żyć i pracować w nowych, innych czasach, trzeba pamiętać o przeszłości, w której nie liczono się z człowiekiem, jego prawem do wolności i godności, którego poddawano nieludzkim prześladowaniom w imię komunistycznej ideologii państwa. Niech to skromne opracowanie będzie hołdem wdzięczności dla bernardyńskich zakonników, którzy podobnie jak całe zastępy duchowieństwa zakonnego i diecezjalnego nie ułękli się prześladowań władz państwowych, ale w wielkim trudzie realizowali swoje powołanie kapłańskie i zakonne, czym dali świadectwo wierności Chrystusowi i Kościołowi.

### Summary

#### *The repressive Measures of communist Authorities of People's Republic of Poland of Bernardin Religious in 1947–1952*

The author once again took up the topic of the persecution of religious in his Bernardin Province in the difficult and sad times of Polish national history, in the times of the communist People's Republic of Poland.

In this article he showed four profiles of Bernardin Franciscans, who in 40's and 50's of the 20th century were persecuted by the communist authorities of Poland. They were fathers: Augustyn Chadam, Filip Płaza, Ireneusz Hanaka and Aleksy Dębowski.

The author's desire is to pay homage to these religious men for their dedication and arduous hardship taken up because of their love for the Church and Nation.

## O. WIT NOWAKOWSKI (1912–2004)

Bolesław Nowakowski, syn szewca Szczepana Nowakowskiego i Marii z d. Kozak, urodził się 16 sierpnia 1912 r. we wsi Zakościele w powiecie Mościska, województwo lwowskie. Szkołę podstawową odbywał w Zakościelu (1919–1923), a potem w Mościskach (1925–1927). Po jej ukończeniu został przyjęty do Małego Seminarium OO. Franciszkanów we Lwowie. Był uczniem dość solidnym osiągając ogólny stopień „dobry”. Po piątej klasie gimnazjum, 9 września 1930 r., rozpoczął nowicjat w Łodzi-Łagiewnikach i przyjął imię zakonne Wit, a 10 września 1931 r. złożył pierwsze śluby zakonne. W 1934 r. zdał we Lwowie egzamin dojrzałości i rozpoczął studia filozoficzne. 4 października 1934 r. złożył wieczyste śluby zakonne według formuły: „Ego frater Vitus Maria Nowakowski, natus in Zakościele dioecesis Premyslensis die 16 Augusti anno 1912, vota sollemnia ad vitam perfecte communem in Ordine Fratrum Minorum S.P. Francisci Conventualium, die 4 Octobris anno 1934, in manus Adm. R.P. Sigismundi Tomczykowski, Gwardiani Conventus Leopoliensis Dei gratia, sub tutela B. Virginis Matros Mariae, emisi”. W latach 1935–1939 studiował teologię w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie i tu 1 maja 1939 r. przyjął święcenia kapłańskie.

Pracę kapłańską i duszpasterską rozpoczął jako katecheta w Kosowie Huculskim, nowej placówce franciszkańskiej w Archidiecezji Lwowskiej, dokąd przyjechał dnia 1 września 1939 r. Już w październiku tego roku został mianowany przez abpa Bolesława Twardowskiego proboszczem w Pistyniu, wiosce położonej niedaleko Kosowa Huculskiego.

W czerwcu 1941 r. przeniesiony został do franciszkańskiego kościoła filialnego w miejscowości Żabie. Tutaj został aresztowany przez Gestapo i 13 listopada 1942 r. przewieziony do więzienia najpierw Kołomyi, a następnie do obozu koncentracyjnego na Majdanku (numer obozowy 381). W maju 1943 r. przetransportowano go do obozu koncentracyjnego w Buchenwaldzie (numer obozowy 12089), gdzie pracował w kamieniołomach w Gross-Rossen. Następnie w lipcu tegoż roku przewieziony został do Werningerode i Hasenrode w górach



Harzu. Tam pracował jako tokarz wraz z grupą więźniów zatrudnionych przy produkcji broni raketowej V-1 i V-2. 10 kwietnia 1945 r. przewieziono o. Wita do Litomierzyc, a po dwóch tygodniach do Pragi Czeskiej w grupie 1500 więźniów, skąd udało mu się uciec i schronić w tamtejszym klasztorze franciszkańskim.

15 czerwca 1945 r. powrócił do Polski i rozpoczął pracę duszpasterską w klasztorze franciszkańskim św. Antoniego Padewskiego w Jaśle. Po dwu latach pracy 13 sierpnia 1947 r. został aresztowany przez Służbę Bezpieczeństwa Publicznego pod zarzutem przynależności do nielegalnej organizacji wojskowo-politycznej Ruch Oporu bez Wojny i Dywersji –Wolność i Niezawisłość (WiN). Wstąpił do niej zaraz po powrocie do kraju, co było wyrazem jego patriotyzmu i braku akceptacji zaistniałej po wojnie w Ojczyźnie sytuacji politycznej. Skazany przez sąd na 5 lat pozbawienia wolności osadzony został najpierw w więzieniu w Rzeszowie, a następnie w Przenyślu, gdzie przebywał do 28 października 1948 r.

Po wyjściu z więzienia decyzją prowincjała skierowany został do klasztoru i parafii w Kowarach, gdzie pełnił obowiązki wikariusza parafii, a także obowiązki organisty do końca kwietnia 1950 r. Następnie przez cztery miesiące pracował w klasztorze sanockim. 13 sierpnia 1950 r. powierzono mu obowiązki gwardiana i proboszcza w Horyńcu, które spełniał przez siedem lat, po czym w latach 1957–1961 był gwardianem w Kalwarii Pałacowskiej. Kolejną jego placówką przez półtora roku był klasztor i parafia w Krośnie, a następnie od 1962 r. klasztor i parafia w Legnicy, gdzie przez pięć lat pełnił posługę duszpasterską jako katecheta, rekolekcjonista, misjonarz ludowy i dyrygent chóru parafialnego.

W sierpniu 1967 r. został skierowany do klasztoru św. Franciszka w Krakowie, gdzie pracował osiem lat pełniąc m.in. takie obowiązki jak: Diecezjalnego Duszpasterza Niewidomych z nominacji kard. Karola Wojtyły, Diecezjalnego Delegata ds. Charytatywnych męskich rodzin zakonnych przy Wydziale Duszpasterstwa Charytatywnego Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Ponadto pracował nadal jako rekolekcjonista i misjonarz ludowy. Udzielał się czynnie jako spowiednik sióstr zakonnych wielu zgromadzeń, jak również sprawował opiekę nad Rycerstwem Niepokalanej, III Zakonem Franciszkańskim oraz chórem żeńskim przy tutejszej bazylice, pełniąc obowiązki dyrygenta.

W roku 1975 o. Wit został przeniesiony do Lwówka Śląskiego, gdzie pracował najdłużej, bo 28 lat, czyli do śmierci. Tutaj przeżył swoje jubileusze życia zakonnego i kapłańskiego. Podczas złotego jubileuszu kapłaństwa 14 maja 1989 r. otrzymał list gratulacyjny od Metropolity Wrocławskiego kard. Henryka Gulbinowicza, w którym czytamy: „Słowo św. Piotra Apostoła: «Paście stado Boże, które jest przy was, strzegąc go nie pod przymusem, ale z własnej woli, jako żywe przykłady dla stada» (1P 5, 2–3) były naczelną ideą Drogiego Ojca Jubilata w posługiwaniu duszpasterskim (...), całe życie kapłańskie Dostojnego Jubilata kształtowało się właśnie w tym duchu. Było to codzienne trwanie na modlitwie, głębokim zjednoczeniu z Chrystusem celem nieustannego pomnażania życia nad-

przyrodzonego w duszach Ludu Bożego w powierzonych sobie owczarni. Trudno wyliczyć tutaj osiągnięcia i zasługi duszpasterskie. Wiem, że w wieloletniej pracy kapłańskiej było ich niemało, na różnych odcinkach życia religijnego. Pozostawiam je do najgłębszej oceny i nagrody naszego najlepszego oraz wszystkowiedzącego Ojca Niebieskiego. Naszą ludzką pamięć wyrażam słowami uznania za tak godnie przeżyte kapłaństwo. Ponadto dziękuję za wszystkie trudy tak chętnie podejmowane dla dobra Kościoła, zwłaszcza te niewidoczne, bo rodzące się mocą łaski Bożej w duszy człowieka” (List ks. kard. H. Gulbinowicza).

W Archiwum Prowincji OO. Franciszkanów w Krakowie zachowało się wiele dokumentów w postaci gratulacji, życzeń i podziękowań przesyłanych przez wiernych, dla których o. Wit był cenionym duszpasterzem. Np. w liście z dnia 9 lipca 1975 r. grupa kilkudziesięciu niewidomych z archidiecezji krakowskiej napisała: „Ojciec Wit całym sercem był oddany naszym sprawom, starał się zrozumieć naszą sytuację traktując niemal każdego indywidualnie w jego specyficznych, trudnych warunkach życia. Starał się rozjaśniać otaczające nas ciemności, darzył uśmiechem, radością, pieśnią, modlitwą, dobrą książką – które sam nagrywał, organizował spotkania. W jego zaangażowaniu, serdeczności czuliśmy oddanego nam prawdziwego duchowego ojca. Ogromnie wierzymy, że nasza prośba będzie załatwiona pozytywnie i we wrześniu będziemy znów, w trzecią niedzielę, mogli wszyscy powitać ojca na spotkaniu przy eucharystycznym stole. Zdajemy sobie sprawę jako ludzie szczególnie wrażliwi na ludzką dobroć, życzliwość, że nie każdy ma taki dar trafiania do ludzkich serc, zwłaszcza dotkniętych tak cierpieniem jak my. Serdecznie prosimy o nicodbieranie nam tej radości”.

W podobnej tonacji wyrażali swoje podziękowania parafianie z innych placówek franciszkańskich określając o. Wita jako „bardzo lubianego, cenionego i wysoce szanowanego”, którego brak po latach wspólnej pracy odczuwało się boleśnie.

Współbracia ze Lwówka Śląskiego napisali o jego ostatnich chwilach, że „właściwie nie cierpiał w szczególny sposób; gaś z dnia na dzień; stale się polecał Maryi; w wigilię przeczuwał swój bliski koniec; odszedł przez zaśnięcie w Panu, bardzo szanowany, wspominany przez mieszkańców Lwówka jako chodząca łagodność, pogoda ducha, ktoś kto wnosi nadzieję”. Zmarł w klasztorze lwóweckim w niedzielę 11 stycznia 2004 r. Pochowany został w grobowcu braci na cmentarzu komunalnym we Lwówku Śląskim.

**Źródła:**

1. Teka akt personalnych, C-II, Nowakowski Bolesław Wit, 1912–2004.
2. *Kronika klasztoru krakowskiego 1973–1979* [A-I-17a].

3. *Kronika klasztoru lwowskiego OO. Franciszkanów 1939-1944* [Arch. LW. Lwów-3].
4. *Gimnazjum Pr. OO. Franciszkanów we Lwowie, Katalog klasowy – klasy III, IV, V. Rok szkolny 1927/28* [B-VIIC-2].
5. *Liber Fratrum Profesarum in Ordine FF. Minorum Conventualium in Conventu Leopoliensi ad Ecclesiam Imm. B. Virginis Mense Martii Confectus Anno 1927* [B-VIIC-2].
6. J. Kania, *Życie muzyczne w krakowskim klasztorze OO. Franciszkanów OFMConv (1908–1966)* [mps].

# FRANCISZKAŃSKIE SPOTKANIE MŁODYCH W LATACH 1988–2004 wstępne ujęcie statystyczne

## 1. Wprowadzenie

Franciszkańskie Spotkanie Młodych (FSM) jest formą rekolekcji wakacyjnych skierowanych przede wszystkim do młodych. Charakter rekolekcji określa i uściśla podtytuł: *Dni refleksji, modlitwy i radości*. Spotkanie odbywa się nieprzerwanie od 1988 roku w sanktuarium Męki Pańskiej i Najświętszej Maryi Panny w Kalwarii Paclawskiej k/Przemysła<sup>1</sup>.

### 1.1. Organizator

Organizatorem Franciszkańskich Spotkań Młodych jest Prowincja Braci Mniejszych Konwentualnych (Franciszkanów) pod wezwaniem św. Antoniego z Padwy i bł. Jakuba Strzemię w Krakowie<sup>2</sup>. W 10-lecie istnienia decyzją kapituły prowincjalnej FSM zostało uznane oficjalnie za dzieło prowincji<sup>3</sup>.

### 1.2. Źródła finansowania

Spotkanie miało charakter religijny i w założeniach swoich nigdy nie było inicjatywą dochodową, dlatego wymagało stałego wsparcia finansowego ze źró-

---

<sup>1</sup> Klasztor OO. Franciszkanów, Kalwaria Paclawska 40, 37-743 Nowosiółki Dydyńskie; informacje o sanktuarium dostępne na stronie internetowej [www.kalwaria.franciszkanie.pl](http://www.kalwaria.franciszkanie.pl)

<sup>2</sup> Por. ArchFSM 17/2004-3.

<sup>3</sup> Uchwała nr 4 Kapituły Prowincjalnej Nadzwyczajnej w Kalwarii Paclawskiej w 1998 r. w odniesieniu do duszpasterstwa franciszkańskiego w prowincji i jego specyfiki.

del, takich jak: dotacje prowincji, ofiary uczestników, ofiary dobrodziejów, działalność własna Biura FSM<sup>4</sup>, wsparcie organizacji Renovabis<sup>5</sup>. Znaczną pomocą było także wsparcie logistyczne klasztoru i Domu Pielgrzymia w Kalwarii Paclawskiej oraz klasztoru w Krakowie.

### 1.3. Odpowiedzialni za FSM

Pomysłodawcą i odpowiedzialnym z ramienia prowincji od pierwszego FSM jest o. Ryszard Wróbel OFMConv<sup>6</sup>. W pierwszych latach najbliższymi jego współpracownikami byli zakonnicy odpowiedzialni na czas Spotkania za braci kleryków WSD OO. Franciszkanów w Krakowie. Od 1996 roku oficjalnie została wyodrębniona funkcja wiceszefa FSM; pełnili ją kolejno: o. Zbigniew Makuch OFMConv (1996–1997), br/o. Jarosław Zachariasz OFMConv (1998–2003), o. Piotr Szczepański OFMConv (2003–2004).

### 1.4. Terminy i tematy FSM<sup>7</sup>

Każde Spotkanie miało odrębny temat, który korespondował z aktualnym kościelnym programem duszpasterskim (ogólnopolskim, diecezjalnym lub zakonnym).

Termin FSM ulegał zmianom; spowodowane one były sugestiami ze strony uczestników i względami organizacyjnymi. Poniżej przedstawiam zestawienie terminów i tematów poszczególnych Spotkań:

- 1 FSM – 1988 r. (09.08 – 15.08)  
– *Z Franciszkiem, Klarą i Maksymilianem do Maryi.*
- 2 FSM – 1989 r. (07.08 – 11.08)  
– *Z Franciszkiem uczymy się miłosierdzia.*
- 3 FSM – 1990 r. (29.07 – 03.08)  
– *Z Franciszkiem... świadkami Chrystusa.*

<sup>4</sup> Rozliczenia ekonomiczne były przekazywane corocznie do wiadomości ekonoma prowincjalnego. Działalność Biura FSM podlegała także wizytacji ekonoma prowincjalnego; ostatnia z nich została przeprowadzona dnia 08.06.2002 r. Próbą znalezienia dodatkowych funduszy na rzecz FSM był projekt Obsługi Ruchu Pielgrzymkowego (OPR), przygotowany na podstawie pozwolenia prowincjała (l. dz. 1035/2000); przygotowany projekt nie wszedł w życie z powodów niezależnych od Biura FSM, por. ArchFSM 14/2001-1.

<sup>5</sup> Miało to miejsce w 1998 roku – dokumentacja znajduje się w archiwum prowincjalnym.

<sup>6</sup> Potwierdzeniem tej funkcji były kolejne nominacje: dnia 23 marca 1989 r. (pismo l.dz. 82/1998); dnia 20 czerwca 2000 r. (l.dz. 395/2000); dnia 28 czerwca 2004 r. (l.dz. 486/2004).

<sup>7</sup> Por. ArchFSM 1/1988-1; ArchFSM 2/1989-1; ArchFSM 1/1990-1; ArchFSM 4/1991-4; ArchFSM 5/1992-1; ArchFSM 6/1993-8; ArchFSM 14/2001-4.

<sup>8</sup> ArchFSM 15/2002-5; ArchFSM 15/2002-6; ArchFSM 15/2002-7; ArchFSM 15/2002-8.

## *Franciszkańskie Spotkanie Młodych w latach 1988–2004*

- 4 FSM – 1991 r. (29.07 – 02.08)  
– *Z Franciszkiem... odkrywamy na nowo Chrzest św.*
- 5 FSM – 1992 r. (29.07 – 02.08)  
– *Z Franciszkiem... umocnieni Duchem Świętym.*
- 6 FSM – 1993 r. (29.07 – 02.08)  
– *Z Franciszkiem... odkrywamy na nowo Eucharystię.*
- 7 FSM – 1994 r. (29.07 – 02.08)  
– *Z Franciszkiem, Klarą i Maksymilianem... ludźmi pojednania.*
- 8 FSM – 1995 r. (29.07 – 02.08)  
– *Z Franciszkiem i Klarą... posłani w Kościele.*
- 9 FSM – 1996 r. (29.07 – 02.08)  
– *Z Franciszkiem i Klarą... umocnieni w Chrystusie.*
- 10 FSM – 1997 r. (27.07 – 02.08)  
– *Z Franciszkiem i Klarą... poznajemy Jezusa Chrystusa, jedynego Zbawiciela świata.*
- 11 FSM – 1998 r. (27.07 – 02.08)  
– *Z Franciszkiem i Klarą... ogarnięci Duchem Świętym.*
- 12 FSM – 1999 r. (27.07 – 02.08)  
– *Z Franciszkiem i Klarą... wpatrzeni w Oblicze Ojca.*
- 13 FSM – 2000 r. (27.07 – 02.08)  
– *Z Franciszkiem i Klarą... świętujemy Jubileusz.*
- 14 FSM – 2001 r. (27.07 – 02.08)  
– *Z Franciszkiem i Klarą... ogarnięci młodością.*
- 15 FSM – 2002 r. (27.07 – 03.08)  
– *Z Franciszkiem i Klarą... wierzymy w Kościół.*
- 16 FSM – 2003 r. (26.07 – 31.08)  
– *Z Franciszkiem i Klarą... zgłębiany „Tajemnice światła”.*
- 17 FSM – 2004 r. (27.07 – 31.08)  
– *Z Franciszkiem i Klarą... na drogach Przymierza.*

### **1.5. Najważniejsze elementy programu FSM \***

Realizacja tematu FSM dokonuje się w oparciu o schemat, którego najważniejszymi elementami są: codzienna Eucharystia z homilią; katechezy i konferencje programowe; praca w grupach<sup>9</sup> i dyskusje na forum; nabożeństwa liturgiczne i paraliturgiczne; modlitwa liturgiczna Kościoła (poranna, wieczorna, na zakończenie dnia); koncerty piosenek (stałe miejsce ma „Fioretti” – klerycki

---

<sup>9</sup> Praca w grupach odbywała się w oparciu o wcześniej przygotowane konspekty, por. np. ArchFSM 5/1992-4; ArchFSM 15/2002-3; ArchFSM 15/2002-5; ArchFSM 17/2004-5.

zespół z WSD OFMConv w Krakowie); kabarety, pogodne wieczory, prezentacje uczestników; zajęcia z dziećmi i dla dzieci w ramach spotkaniowego przedszkola; zawody sportowe.

W czasie kolejnych FSM udzielone były sakramenty (Chrztu św., bierzmowania, kapłaństwa, małżeństwa), odprawione zostały msze św. prymicyjne, dokonały się święcenia diakonatu, wieczyste śluby zakonne, odnowienie ślubów zakonnych, przyjęcie znaku „tau”, przyrzeczenia abstynenckie.

Każde FSM miało hymn, który był związany tematycznie z hasłem danego Spotkania<sup>10</sup>:

1 FSM: „Poranek Maryi” (sł. i m. K. Skibiński OFMConv).

2 FSM: „Wyruszymy, by wędrować” (sł. i m. R. Farruggio / sł. pol. R. Wróbel OFMConv).

3 FSM: „Alleluja” (sł. i m. R. Carlos / sł. pol. A. Zając OFMConv).

4 FSM: „Bratem bądź” (sł. i m. T. Cutugno / sł. pol. P. R. Gryziec OFMConv / A. Zając OFMConv).

5 FSM: „Miasto szczęścia” (sł. A. M. Galliano / m. M. Marrocchi / sł. pol. A. Zając OFMConv).

6 FSM: „O, jak dobrze” (sł. A. M. Galliano / m. B. Lafonte / sł. pol. A. Zając OFMConv).

7 FSM: „Drzewko pokoju” (sł. A. M. Galliano / m. M. Paulicelli / sł. pol. A. Zając OFMConv).

8 FSM: „Szalom, szalom” (sł. E. Ferretti / m. R. Galligani / sł. P. R. Gryziec OFMConv / A. Zając OFMConv).

9 FSM: „Oto my dzieci świata” (sł. A. Zając OFMConv; m. ?).

10 FSM: „Będę wysławiać na wieki” (sł. S. Martinez / m. L. Leone / sł. pol. P. R. Gryziec OFMConv).

11 FSM: „Idziemy w świat” (sł. i m. P. Auricchio / sł. pol. A. Zając OFMConv).

12 FSM: „Świat, co nie umiera” (sł. i m. P. Auricchio / sł. pol. A. Zając OFMConv).

13 FSM: „Wyruszymy znów razem” (sł. i m. R. M. Calabrese / sł. pol. A. Zając OFMConv).

14 FSM: „Skrzydła młodości” (sł. i m. F. G. Pesare / sł. pol. A. Zając OFMConv).

15 FSM: „Ten dom to my” (sł. B. Conte / m. P. Ferrante / sł. pol. A. Zając OFMConv).

---

<sup>10</sup> Por. ArchFSM 5/1992-3; ArchFSM 6/1993-2; ArchFSM 7/1994-2; ArchFSM 8/1995-3; ArchFSM 9/1996-4; ArchFSM 10/1997-5; ArchFSM 11/1998-1; ArchFSM 12/1999-1; ArchFSM 13/2000-1; ArchFSM 15/2002-2; ArchFSM 16/2003-1; ArchFSM 17/2004-1.

16 FSM: „Światło serca” (sł. B. Conte / m. P. Ferrante / sł. pol. A. Zając OFMConv).

17 FSM: „Przymierza znak” (sł. F. G. Pesare / m. F. Marranzino / sł. pol. A. Zając OFMConv).

## **2. Współpraca**

### **2.1. Instytucje**

W realizacji programu współpracowały następujące instytucje: Klasztor OO. Franciszkanów w Kalwarii Pałacowskiej, Nowicjat OO. Franciszkanów w Kalwarii Pałacowskiej, Wyższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów w Krakowie, klerycki zespół „Fioretti”, „Mały Teatr św. Franciszka”, Postulat oo. Franciszkanów w Głogówku; Juniorat OO. Franciszkanów w Radomsku, Centrum Rekolekcyjno-powołaniowe w Chęcinach, Dom Pielgrzyma w Kalwarii Pałacowskiej, Internetowy serwis informacyjny: franciszkanie.pl, Hurtownia Artykułów Religijnych „Św. Franciszek” w Krakowie, Miejskie Centrum Kultury w Przemyśle, Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Misjonarek Maryi, Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi, MPK w Przemyśle.

### **2.2. Franciszkanie (OFMConv)<sup>11</sup>**

– [1988 rok] Augustyn br. Edward, Dąbrowski br. Bogdan, Deryło o. Zbigniew, Dudek now. Wiesław, Fiałkowski br. Marek, Hura br. Krzysztof, Jank br. Tomasz, Kania br. Jacek, Krupa br. Marek, Nawrocki br. Andrzej, Paczowski o. Mariusz, Paradowski now. Piotr, Pelczar, br. Grzegorz, Pobiedziński o. Tadeusz, Prugar br. Andrzej, Rawalski o. Leon, Rozworski br. Marek, Salamon br. Paweł, Skibiński br. Krzysztof, Stasica o. Feliks, Staworowski now. Bronisław, Śmigielski br. Krzysztof, Wojtunik now. Piotr, Wróbel o. Ryszard, Zachariasz now. Jarosław, Zając o. Tadeusz, Zajchowski now. Zbigniew, Zygmunt br. Marian.

– [1989 rok] Fiałkowski br. Marek, Glista o. Stanisław, Gogola o. Zdzisław, Kania br. Jacek, Malinowski o. Kazimierz, Paradowski br. Piotr, Pelczar br. Grzegorz, Rozworski br. Marek, Skibiński br. Krzysztof, Śmigielski o. Krzysztof, Stój o. Stanisław, Wróbel o. Ryszard, Zachariasz br. Jarosław, Zając o. Tadeusz.

---

<sup>11</sup> Por. ArchFSM 1/1988-1; ArchFSM 2/1989-1; ArchFSM 1/1990-1; ArchFSM 1/1990-2; ArchFSM 4/1991-1; ArchFSM 4/1991-3; ArchFSM 5/1992-1; ArchFSM 5/1992-2; ArchFSM 5/1992-4; ArchFSM 6/1993-3; ArchFSM 6/1993-4; ArchFSM 6/1993-5; ArchFSM 6/1993-6; ArchFSM 6/1993-8; ArchFSM 7/1994-3; ArchFSM 9/1996-2; ArchFSM 10/1997-4; ArchFSM 11/1998-3; ArchFSM 12/1999-2; ArchFSM 13/2000-5; ArchFSM 13/2000-6; ArchFSM 14/2001-6; ArchFSM 15/2002-11; ArchFSM 16/2003-14; ArchFSM 16/2003-15; ArchFSM 16/2003-16; ArchFSM 17/2004-6.



– [1990 rok] Adamczyk br. Bogdan, Bajowski br. Janusz, Bielańczyk br. Marek, Bielenin br. Piotr, Bobko br. Wiesław, Bogucki br. Lucjan, Bryk br. Dariusz, Cydejko br. Józef, Cymbała br. Grzegorz, Czerwonka br. Waldemar, Dąbrowski br. Bogdan, Dębiec br. Radosław, Fiałkowski br. Marek, Gołąb br. Marian, Guzik br. Piotr, Hejnowicz br. Andrzej, Jank br. Tomasz; Kania br. Jacek, Karaś br. Jarosław, Karlik br. Andrzej, Konkel br. Mirosław, Kubit br. Stanisław, Maciaszek br. Stanisław, Monzani o. Egidio (Italia), Obłozza br. Marek, Paprocki br. Stanisław, Paradowski br. Piotr, Pelczar br. Grzegorz, Prenkiewicz br. Artur, Rochowiak br. Stanisław, Rok br. Stanisław, Rozworski br. Marek, Ryba br. Tomasz, Salamon br. Paweł, Sendor br. Marek, Skibiński br. Krzysztof, Stasicki br. Adam, Stec br. Stanisław, Szeligowski br. Jacek, Śliwiński br. Piotr, Śmigielski br. Krzysztof, Staworowski br. Bronisław, Tenczar br. Zdzisław, Tuszyński br. Stefan, Wawrzyszko br. Marek, Wójtowicz br. Jacek, Wróbel o. Ryszard, Zachariasz br. Jarosław. Zajac br. Andrzej, Zajac br. Dariusz, Zajchowski br. Artur, Zajchowski br. Zbigniew, Zieliński br. Sławomir, Zygmunt br. Marian, Żmuda br. Krystian.

– [1991 rok] Adamczyk o. Jerzy, Bielenin br. Piotr, Blok br. Paweł, Bobko o. Wiesław, Bogucki o. Lucjan, Brusilo o. Jerzy, Cuber br. Piotr, Cymbała br. Grzegorz, Grygiel br. Dariusz, Guzik br. Piotr, Hura br. Krzysztof, Jaromi o. Stanisław, Kania dk. Jacek, Karlik br. Andrzej, Konkel br. Mirosław, Kramarski br. Radosław, Kula br. Tadeusz, Kulczycki o. Andrzej, Kustroń o. Marek, Lach br. Rafał, Maculewicz br. Jerzy, Okon br. Klaudiusz, Paradowski br. Piotr, Pelczar dk. Grzegorz, Prenkiewicz br. Artur, Rok o. Stanisław, Ryba br. Tomasz, Salamon o. Paweł, Sarnicki br. Piotr, Staworowski br. Bronisław, Stec br. Stanisław, Szeligowski br. Jacek, Szymański o. Lucjan, Tokarczyk o. Marek, Tuszyński o. Stefan, Wawrzyszko o. Marek, Wit br. Mieczysław, Wojtunik br. Piotr, Wójtowicz br. Jacek, Wróbel o. Ryszard, Zajac br. Andrzej, Zajchowski br. Zbigniew, Zygmunt br. Marian, Żmuda br. Krystian.

– [1992 rok] Bielenin br. Piotr, Cuber br. Piotr, Cymbała br. Grzegorz, Czernik br. Jan, Czerwonka br. Waldemar, Duda br. Marek, Fierek br. Sebastian, Giermakowski br. Jan, Głód o. Piotr, Gogola o. Zdzisław, Gutkowski br. Andrzej, Hura dk. Krzysztof, Kania o. Jacek, Karlik br. Andrzej, Kocańda br. Bogdan, Konkel br. Mirosław, Kubit dk. Zbigniew, Kula br. Tadeusz, Maculewicz br. Jerzy, Makuch o. Zbigniew, Marusia br. Jerzy, Młynarski br. Stanisław, Okon br. Klaudiusz, Paradowski br. Piotr, Pelczar o. Grzegorz, Rozworski o. Marek, Rześniowiecki br. Leszek, Sendor br. Marek, Skibiński o. Krzysztof, Stanisławczyk br. Piotr, Stasicki o. Adam, Staworowski dk. Bronisław, Szeligowski br. Jacek, Szymański o. Lucjan, Śmigielski dk. Krzysztof, Wojtala br. Krzysztof, Wojtunik br. Piotr, Wójtowicz br. Jacek, Wróbel o. Ryszard, Zagórniak br. Jacek, Zajac br. Andrzej, Zajchowski br. Artur, Zbroja o. Andrzej, Zieliński o. Sławomir, Zygmunt br. Marian.

– [1993 rok] Adamczyk o. Bogdan, Cuber br. Piotr, Cymbała br. Grzegorz, Czerwonka br. Waldemar, Dąbrowski o. Bogdan, Giernakowski br. Jan, Glód o. Piotr, Gogola o. Zdzisław, Grzywna br. Jan, Gutkowski br. Andrzej, Hura o. Krzysztof, Jacek o. Tadeusz, Karaś br. Jarosław, Kocańda br. Bogdan, Kramarski br. Radosław, Kubit o. Zbigniew, Kula br. Tadeusz, Kulczycki o. Andrzej, Kurasz br. Czesław, Lopez o. Miguel Angel, Maciaszek o. Stanisław, Maculewicz br. Jerzy, Makuch o. Zbigniew, Marszałkiewicz o. Piotr, Marusia br. Jerzy, Mikulski br. Piotr, Młynarski br. Stanisław, Nowosad br. Wojciech, Okon br. Klaudiusz, Okrzesik br. Kazimierz, Paprocki o. Stanisław, Paradowski br. Piotr, Pelczar o. Grzegorz, Pietrusiak o. Leszek, Pocij br. Ryszard, Prugar o. Andrzej, Ryba br. Tomasz, Rzeźniowiecki br. Leszek, Sarnicki br. Piotr, Sendor br. Marek, Szetelnicki o. Janusz, Szymański o. Lucjan, Śmigielski o. Krzysztof, Tenczar o. Zdzisław, Tokarczyk o. Marek, Wanat br. Andrzej, Wardyn o. Manswet, Wawrzyszko o. Marek, Wit br. Mieczysław, Wojtunik br. Piotr, Wójtowicz br. Jacek, Wróbel o. Ryszard, Zagórnjak br. Jacek, Zajac o. Tadeusz, Zajchowski br. Zbigniew, Zieliński o. Sławomir, Zygmunt br. Marian.

– [1994 rok] Bajowski o. Janusz, Bielenin dk. Piotr, Cymbała o. Grzegorz, Czerwona dk. Waldemar, Gogola o. Zdzisław, Gołąb o. Marian, Gryziec o. Piotr Roman, Grzywna br. Jan, Jaremczuk o. Mirosław, Karaś o. Jarosław, Koniarz o. Sykstus, Krupa o. Marek, Kubit o. Zbigniew, Kulczycki o. Andrzej, Makuch o. Zbigniew, Majka br. Roman, Okon o. Klaudiusz, Paradowski o. Piotr, Ryba o. Tomasz, Salamon o. Paweł, Sarnicki o. Piotr, Skibiński o. Krzysztof, Solecki o. Paweł, Stasicki o. Adam, Staworowski o. Bronisław, Szymański o. Lucjan, Wilk o. Marek, Wit dk. Mieczysław, Wróbel o. Ryszard, Zajac dk. Andrzej, Zajchowski o. Zbigniew, Żmuda o. Krystian.

– [1995 rok] Chmura br. Paweł, Cyconiak br. Jarosław, Czarnik br. Jan, Czerwonka br. Stanisław, Daukszewicz br. Marek, Długi br. Radosław, Fierek br. Sebastian, Gogola o. Zdzisław, Grabski br. Wiesław, Grzywna br. Jan, Grzywna br. Jan, Kowal br. Bogdan, Koziół br. Mariusz, Kramarski br. Radosław, Łynsza br. Sławomir, Maculewicz br. Jerzy, Makuch o. Zbigniew, Nowosad br. Wojciech, Rams br. Władysław, Sendor o. Marek, Solecki o. Paweł, Stasicki o. Adam, Szczepański br. Lucjan, Szczepański br. Piotr, Wadach o. Roman, Wójtowicz o. Jacek, Wróbel o. Ryszard, Zajac o. Tadeusz, Żorawowicz br. Witold.

– [1996 rok] Adamczyk o. Bogdan, Aniewski br. Piotr, Bielenin o. Piotr, Brachaczek br. Łukasz, Brusilo o. Jerzy, Čovan br. Róbert, Cuber o. Piotr, Cymbała o. Grzegorz, Czarnik o. Jan, Czech br. Zbigniew, Czemy br. Zygmunt, Czerwonka br. Stanisław, Daukszewicz br. Marek, Gaczyński br. Dariusz, Giernakowski br. Jan, Grabski o. Wiesław, Grzywna o. Jan, Gutkowski o. Andrzej, Hejnowicz br. Ryszard, Hobgarski br. Bartosz, Hrynczyszyn br. Jarosław, Janus br. Jan, Jaromi o. Stanisław, Kiełtyka br. Robert, Kocańda br. Bogdan, Kołodziejczyk br. Marek, Koniarz o. Sykstus, Kopeć br. Sebastian, Kotarba

br. Krzysztof, Kowol br. Bogdan, Kramarski o. Radosław, Kruk br. Adam, Kula o. Tadeusz, Kulczycki o. Andrzej, Litwiniuk br. Aleksander, Łynsza br. Sławomir, Maculewicz br. Jerzy, Makuch o. Zbigniew, Malinowski o. Kazimierz, Marciniak br. Marek, Marszałkiewicz o. Piotr, Marusia dk. Jerzy, Mażewski br. Andrzej, Michno br. Jacek, Nowak br. Janusz, Pawlik br. Tomasz, Piekarski br. Dominik, Pińkowski br. Roman, Prenkiewicz dk. Artur, Prugar o. Andrzej, Rogowski br. Mariusz, Rogowski br. Mariusz, Romański br. Grzegorz, Ryba o. Tomasz, Serafinowski br. Robert, Skibiński o. Krzysztof, Solecki o. Paweł, Stanisławczyk br. Piotr, Starostecki dk. Włodzimierz, Strojecki o. Stanisław, Szczepański br. Lucjan, Szczepański br. Piotr, Szmidt br. Marek, Szpyt o. Jan, Szuryn br. Piotr, Tracz br. Sebastian, Wasilkiw br. Jarosław, Wawrzyszko br. Marek, Wójtowicz o. Jacek, Wróbel o. Ryszard, Wypchło o. Donat, Zachariasz br. Jarosław, Zagómiak br. Jacek, Zając o. Andrzej, Zdunek o. Grzegorz.

– [1997 rok] Bielenin o. Piotr, Brachaczek br. Łukasz, Brusilo o. Jerzy, Brzeziński br. Andrzej, Chmura br. Paweł, Chmura br. Paweł, Čovan br. Róbert, Czarnik o. Jan, Czerwonka br. Stanisław, Daukszewicz br. Marek, Fox br. Marián, Gaczyński br. Dariusz, Gryziec o. Piotr Roman, Grzywna br. Jan, Grzywna br. Marek, Hejnowicz br. Ryszard, Janus br. Jan, Klag br. Adam, Kocańda o. Bogdan, Kordas br. Antoni, Kowol br. Bogdan, Koziół dk. Mariusz, Kramarski o. Radosław, Krupa o. Marek, Lenart dk. Piotr, Makuch o. Zbigniew, Marusia o. Jerzy, Mazurek br. Dariusz, Mażewski br. Andrzej, Micał br. Piotr, Michno br. Jacek, Nowak br. Janusz, Paradowski o. Piotr, Pawlik br. Tomasz, Pawlik br. Tomasz, Piekarski br. Dominik, Piekarski br. Dominik, Pikus br. Mirosław, Prugar br. Andrzej, Reizner br. Piotr, Rogowski br. Mariusz, Rogowski br. Mariusz, Rojek br. Adam, Rzeźniowiecki br. Leszek, Sarna br. Dariusz, Sarna br. Dariusz, Skibiński o. Krzysztof, Solecki o. Paweł, Stachowicz br. Marek, Stachowicz br. Marek, Stanisławczyk o. Piotr, Stanisł br. Zbigniew, Staszak br. Michał, Staworowski o. Bronisław, Straub o. Wiesław, Strojecki o. Stanisław, Szczepański br. Lucjan, Szczepański br. Piotr, Szpyt o. Jan, Wit o. Mieczysław, Wróbel o. Ryszard, Zachariasz br. Jarosław, Zając o. Andrzej.

– [1998 rok] Adamczyk br. Witold, Aniewski br. Piotr, Bielenin o. Piotr, Brachaczek br. Łukasz, Budzik now. Stanisław, Czerwonka dk. Stanisław, Daukszewicz dk. Marek, Demeter now. Józef, Fox br. Marian, Gaczyński br. Dariusz, Głusiec dk. Tadeusz, Gogola dk. Paweł, Goldir now. Jan, Grabarz now. Janusz, Gryziec o. Piotr Roman, Guzik br. Marcin, Hejnowicz br. Ryszard, Hreciński now. Piotr, Jank o. Tomasz, Janus br. Jan, Jopek now. Hieronim, Kiełtyka now. Wojciech, Kiepora now. Mariusz, Klag br. Adam, Klekowski br. Robert, Kramarski o. Radosław, Krempowicz br. Piotr, Książek dk. Daniel, Legendziewicz br. Piotr, Maculewicz o. Jerzy, Majcherczyk br. Szymon, Makuch o. Zbigniew, Marcinowski now. Andrzej, Mathe now. Zolthan, Mażewski br. Andrzej, Michno br. Jacek, Paprzycki br. Aleksander, Paradowski o. Piotr,

Paszyn br. Paweł, Pawlik br. Tomasz, Pawłowski br. Bartosz, Pękala now. Stanisław, Reizner br. Piotr, Redlich now. Marek, Rojek br. Adam, Ryczkowski br. Stanisław, Rześniowiecki o. Leszek, Schmidt br. Marek, Skalski now. Konrad, Solecki o. Paweł, Sroka br. Paweł, Stanisławczyk o. Piotr, Suchecki now. Piotr, Szańca now. Tomasz, Szczepański br. Piotr, Szczepański now. Wojciech, Szpyt o. Jan, Twardzik now. Jacek, Wiśniewski now. Przemysław, Wolak now. Tomasz, Wolny br. Adam, Wróbel o. Ryszard, Zachariasz br. Jarosław, Záleha now. Marcel.

– [1999 rok] Aniewski br. Piotr, Brusilo o. Jerzy, Chmura br. Paweł, Dziuda o. Robert, Fierek o. Sebastian, Fox br. Marián, Gaczyński br. Dariusz, Gryziec o. Piotr Roman, Jank o. Tomasz, Janus br. Jan, Kiełtyka br. Wojciech, Klag br. Adam, Klekowski br. Robert, Kordas br. Antoni, Koziół o. Mariusz, Majcherczyk br. Szymon, Paradowski o. Piotr, Pawlik br. Tomasz, Pelc br. Krzysztof, Peredo br. Claudio, Pękala br. Stanisław, Rojek br. Adam, Rześniowiecki o. Leszek, Salazar br. Eylen, Sendor o. Marek, Solecki o. Paweł, Sroka br. Paweł, Stachowicz br. Marek, Stanisławczyk o. Piotr, Staszak br. Michał, Strojecki o. Stanisław, Szczepański br. Piotr, Szpyt o. Jan, Świątkowski o. Tadeusz, Wiśniewski br. Przemysław, Wolny br. Adam, Wróbel o. Ryszard, Zachariasz o. Jarosław.

– [2000 rok] Barna o. Dariusz, Brachaczek br. Łukasz, Ciupiński o. Jacek, Czyrek br. Paweł, Dąbrowski o. Bogusław, Długi o. Radosław, Fierek o. Sebastian, Fox br. Marián, Gaczyński br. Dariusz, Gaźúr o. Roman, Gryziec o. Piotr Roman, Hejnowicz o. Ryszard, Jank o. Tomasz, Janus o. Jan, Jopek br. Hieronim, Kawa o. Stanisław, Klag br. Adam, Klekowski br. Robert, Krempowicz br. Piotr, Litwiniuk o. Aleksander, Makuch o. Zbigniew, Marusia o. Jerzy, Mazurek o. Dariusz, Micał o. Piotr, Michno o. Jacek, Nowak o. Janusz, Paprzycki br. Aleksander, Paradowski o. Piotr, Pawlak br. Robert, Pawlik o. Tomasz, Pawłowski br. Bartosz, Pelc br. Krzysztof, Pikus br. Mirosław, Rojek br. Adam, Rześniowiecki o. Leszek, Salazar br. Eylen, Sendor o. Marek, Solecki o. Paweł, Sroka o. Paweł, Stanisławczyk o. Piotr, Szczepański br. Piotr, Szczepański o. Lucjan, Tracz o. Sebastian, Wiśniewski br. Przemysław, Wolny br. Adam, Wróbel o. Ryszard, Zachariasz o. Jarosław.

– [2001 rok] Adamczyk o. Witold, Aniewski o. Piotr, Baniak br. Piotr, Barcik o. Grzegorz, Brachaczek o. Łukasz, Brzeziński br. Andrzej, Bystry br. Sławomir, Czyrek br. Paweł, Fierek o. Sebastian, Fierek o. Sebastian, Hobgarski o. Bartosz, Hreciński br. Piotr, Humenský br. Roman, Janik br. Przemysław, Karniewicz o. Zbigniew, Kiełtyka br. Wojciech, Klag br. Adam, Kość o. Józef, Koziół o. Mariusz, Krempowicz br. Piotr, Łukawski br. Tomasz, Marusia o. Jerzy, Orczykowski br. Mariusz, Paprzycki br. Aleksander, Paradowski o. Piotr, Pawłowski br. Bartosz, Rojek, br. Adam, Solecki o. Paweł, Stachura br. Grzegorz, Stanisławczyk o. Piotr, Stanisławczyk o. Piotr, Szczepański o. Piotr, Vargovič

br. Władysław, Wiśniewski br. Przemysław, Wolny br. Adam, Wróbel o. Ryszard, Zachariasz o. Jarosław, Zajac o. Andrzej, Zajchowski o. Zbigniew.

– [2002 rok] Adamczyk br. Grzegorz, Bendkowski br. Rafał, Brzeziński o. Andrzej, Bystry br. Sławomir, Cár br. Jaroslav, Cichocki br. Tomasz, Czajka br. Tomasz, Czyrek br. Paweł, Dryjański br. Rafał, Fierek o. Sebastian, Gniadzik br. Sebastian, Gruszka br. Michał, Gryziec o. Piotr Roman, Hreciński br. Piotr, Humenský br. Roman, Kiełtyka br. Wojciech, Klag o. Adam, Krempowicz br. Piotr, Łukawski br. Tomasz, Marusia o. Jerzy, Micek br. Mateusz, Orczykowski br. Mariusz, Paprzycki br. Aleksander, Pawłowski o. Bartosz, Salazar dk. Eyleen, Skibiński o. Krzysztof, Solecki o. Paweł, Sowa br. Dariusz, Staszak o. Michał, Szczepański o. Piotr, Węzik o. Tomasz, Wolny dk. Adam, Wróbel o. Ryszard, Zachariasz o. Jarosław, Zajac o. Andrzej, Zdebik br. Daniel.

– [2003 rok] Bendkowski br. Rafał, Brzeziński o. Andrzej, Bystry br. Sławomir, Czajka br. Tomasz, Dąbek now. Piotr, Dryjański br. Rafał, Gąglewski br. Sylwester (Łagiewniki), Gniadzik br. Sebastian, Gołąb o. Marian, Gruszka br. Michał, Hreciński dk. Piotr, Hurajt o. Samuel, Kiełtyka dk. Wojciech, Komaryczko o. Roman, Krempowicz br. Piotr, Lotawiec br. Rafał, Łukawski br. Tomasz, Malinowski o. Kazimierz Marusia o. Jerzy, Micek br. Mateusz, Nowak o. Janusz, Paprzycki br. Aleksander, Paradowski o. Piotr, Pawlak br. Robert, Pelc o. Krzysztof, Pełechaty br. Dariusz (Łagiewniki), Pękala dk. Stanisław, Pliszka o. Piotr, Raczek br. Jacek, Reizner o. Piotr, Samiec now. Łukasz, Skibiński o. Krzysztof, Sochacki br. Jacek, Sowa br. Dariusz, Staszak o. Michał, Szczepański o. Piotr, Trawiński now. Tomasz, Wolny o. Adam, Wróbel o. Ryszard, Wypchło o. Donat, Zachariasz o. Jarosław, Zajchowski o. Artur.

W roku 2003, w oparciu o ustalenia prowincjała o. Kazimierza Malinowskiego OFMConv i dyrektora FSM została przeprowadzona ogólnoprowincjalna dyskusja nad kierunkami rozwoju FSM<sup>12</sup>.

– [2004 rok] Bawolek br. Krzysztof, Bendkowski br. Rafał, Bystry br. Sławomir, Chudý now. Marek, Czosnek br. Marcin, Czuczkwicz now. Piotr, Dąbek br. Piotr, Dębosz now. Sławomir, Drąg now. Marcin, Gardian now. Krystian, Gołąb o. Marian, Gołyźniak br. Mariusz, Januszewski now. Karol, Jopek br. Hieronim, Kazimierzczak now. Krzysztof, Kotyło now. Mateusz, Koziół o. Mariusz, Krempowicz br. Piotr, Kuzioła now. Łukasz, Lelito now. Stanisław, Lotawiec br. Rafał, Malinowski o. Kazimierz, Micek br. Mateusz, Michno o. Jacek,

---

<sup>12</sup> O jej efektach por.: Sprawozdanie ze spotkania w sprawie FSM, w: WzP 2 (227) 2003, s. 12; Pismo l. dz. 133/2003: Zarządzenie w sprawie przygotowań do FSM, w: WzP 2 (227) 2003, s. 12; Podsumowanie 16. Franciszkańskiego Spotkania Młodych, w: WzP 4 (229) 2003, s. 18. Por. także ArchFSM 16/2003-3; ArchFSM 16/2003-4; ArchFSM 16/2003-5; ArchFSM 16/2003-6; ArchFSM 16/2003-7; ArchFSM 16/2003-8; ArchFSM 16/2003-9; ArchFSM 16/2003-10; ArchFSM 16/2003-11; ArchFSM 16/2003-12.

Mycek now. Marek, Novotný now. Martin, Odój br. Paweł, Orlński br. Marcin (Łagiewniki), Orzeł br. Jacek, Paradowski o. Piotr, Pawlak br. Robert Pawlik o. Tomasz, Piejko now. Piotr, Pleciak br. Grzegorz, Pliszka o. Piotr, Reizner o. Piotr, Rejko br. Marek, Rykowski br. Mariusz, Samiec br. Łukasz, Siergiejew now. Igor, Siwek br. Grzegorz, Solecki o. Paweł, Sowa br. Dariusz, Stabryła br. Paweł, Stachowicz o. Marek, Stasicki o. Adam, Staszak o. Michał, Suska br. Grzegorz (Łagiewniki), Szczepański o. Piotr, Szeligowski o. Jacek, Sztaba br. Krystian, Węgrzyn br. Daniel, Ścieszka br. Łukasz, Trawiński br. Tomasz, Ulman now. Wojciech, Węzik o. Tomasz, Wojtarowicz now. Dariusz, Wróbel o. Ryszard, Zachariasz o. Jarosław.

### **2.3. Świeccy<sup>13</sup>**

Sprawami natury merytorycznej i programowej od pierwszego Spotkania zajmowała się ekipa organizacyjna, w skład której, oprócz szefa i wiceszefów wchodziły osoby świeckie, tzw. wolontariat.

W latach 1988–1995 grupę tę stanowiła redakcja Magazynu Młodych „Bratni Zew” (później „BeZet”). Po jego zawieszeniu w 1995 r. decyzją kapituły prowincjalnej, powstała odrębna, samodzielna jednostka zwana Biurem FSM; do jej zadań należało m.in.: utrzymanie kontaktu z uczestnikami, współpracownikami, ekipą organizacyjną; prowadzenie internetowej strony spotkaniowej; redakcja i wydawanie Informatora FSM, redakcja i wydawanie Wirtualnego Magazynu „ZaNim”; prowadzenie bieżącej rachunkowości i administracji; opracowywanie, przygotowywanie i archiwizacja materiałów spotkaniowych; prowadzenie i uzupełnianie foto-archiwum; organizowanie pospotkaniowych „Nocy czuwania” oraz koncertów „Małego Teatru św. Franciszka”; współorganizowanie rekolekcji biblijnych „W ogniu Bożego słowa”.

#### **2.3.1. Biuro i recepcja**

Bartkiewicz Hanna, Brzozowska Bernarda, Brzozowska Paulina, Ciupińska Beata, Czereb Barbara, Dziki Barbara, Dziki Małgorzata, Gutkowska Dorota, Habel Ewa, Halat Krystyna, Halat Wojciech, Hawryś Radosław, Hrabia Dorota, Hrabia Stanisław, Justyna Zadorożna, Kosowski Konrad, Kosowski Kordian, Kruczek Anna, Krupa Beata, Matla Małgorzata, Mazurek Alicja, Mokrzycka

---

<sup>13</sup> ArchFSM 1/1990-3; ArchFSM 4/1991-2; ArchFSM 6/1993-7; ArchFSM 7/1994-3; ArchFSM 7/1994-4; ArchFSM 7/1994-5; ArchFSM 7/1994-6; ArchFSM 8/1995-4; ArchFSM 8/1995-5; ArchFSM 9/1996-2; ArchFSM 10/1997-4; ArchFSM 11/1998-3; ArchFSM 12/1999-2; ArchFSM 13/2000-2; ArchFSM 13/2000-3; ArchFSM 14/2001-5; ArchFSM 14/2001-7; ArchFSM 15/2002-9; ArchFSM 15/2002-10; ArchFSM 16/2003-13; ArchFSM 16/2003-16; ArchFSM 17/2004-7.

Monika, Newerly Barbara, Newerly Magdalena, Ochryń Ewa, Ochryń Katarzyna, Odelga Marta, Piekarska Elżbieta, Piekarska Małgorzata, Piekarski Włodzimierz, Pierzak Ewa, Pierzak Magdalena, Pierzak Sławomir, Sawczak Stanisława, Sternal Małgorzata, Stopa Grażyna, Surowiec Katarzyna, Surowiec Renata, Trojnar Dorota, Turko Andrzej, Turko Anna, Zygmunt Beata.

### 2.3.2. *Inne diakonie*

Bajowska s. Danuta RM (PCK), Basista Józef, Bieniek Bożena, Bieniek Tomasz, Dubanik s. Urszula RM (PCK), Dudek Paweł, Garstka Aneta, Gawron s. Milena (CSFN), Gęborys Hubert, Goszczyńska Monika, Górnisiewicz s. Jolanta RM (PCK), Grzybek Maria, Gujda s. Małgorzata RM (PCK), Hrabia Michał, Kolaszko Ireneusz, Korzeniowski Marcin, Kostrzewa (kl.) Marian, Kowalewska Anna, Kozak Katarzyna, Krzych s. Krystyna RM (PCK), Kukołowicz Katarzyna, Kuzawska Gabriela, Kuzawska Julia, Laska Paweł, Lipczyński Wojciech, Magiera Paulina, Matla Małgorzata, Michalik Marek, Michalski Grzegorz, Mordoch Anna, Mróz Adam, Muszyńska (Michalska) Marzena, Muszyński Tomasz, Nocoń Katarzyna, Paclawska Klaudia, Pacyniak Renata, Planeta Jacek, Planeta Małgorzata, Podłęcka Agata, Podłęcki Piotr, Przestrzelska Elżbieta, Radwan Weronika, Siębrzuch Jacek, Skotnicki Krzysztof, Szałańska Elżbieta, Szałański Piotr, Tabor s. Anna (Sł), Then Piotr, Tokarz Artur, Węgrzyn Renata, Wilczyńska Agnieszka, Wróbel s. Sara (CSFN), Zagórniak Anna, Zajchowska s. Elżbieta RM (PCK), Zel Anna, Zel Ewa, Zielonka Małgorzata, Zygmunt s. Teresa RM (PCK).

### 2.3.3. *Diakonia muzyczna (w tym Mały Teatr św. Franciszka)*

Adamczyk Bogna, Augustyn Agata, Augustyn br. Edward OFMConv, Banach Joanna, Bartkiewicz Hanna, Bartnik (Karwowska) Kamila, Białokoz (Żmigrodzka) Zofia, Biedrzyński Krzysztof, Bieniek (Ochryń) Bożena, Blaszczyk Gabriela, Bochnacki Grzegorz, Bonarska Dorota, Bonarski Piotr, Bordzań Krystian, Bordzań Ryszard, Brzezińska s. Małgorzata FMM, Brzeźniakiewicz s. Zdzisława, Brzozowska Paulina, Brzozowska Bernarda, Brzozowski Dariusz, Buksa (Gąska) Magda, Buksa Piotr, Cholewa Anna, Chrapek Barbara, Ciesielska Anna, Cieślicka Magdalena, Cyconiak Jarosław, Czajka br. Jakub OFMConv, Czekański Marcin, Dżuła Monika, Dąbek Arkadiusz, Dąbek Piotr OFMConv, Dąbrowski o. Bogusław OFMConv, Dembrowska s. Alła FMM, Dobroniak Piotr, Domańska Dorota, Drąg Marcin, Dunaj Justyna, Dziki Małgorzata, Dźmaczjan Lidia, Eibin Adam, Fejkiel Tomasz, Felchner Agnieszka, Fierek br. Sebastian OFMConv, Fijałkowski br. Marek OFMConv, Fox Marian, Gładysz Kamila, Gładysz Katarzyna, Gaczyński br. Dariusz OFMConv, Garda Paweł, Gawin Dorota, Giermakowski br. Jan OFMConv, Gruszczyński Wojciech, Gryziec o. Piotr Roman OFMConv, Grzywna o. Jan OFMConv, Gubalska Paulina, Gubała Ma-

rek, Gut (Dębska) Beata, Gut Oskar, Halat Krystyna, Hesko-Kołodziński Jan, Hrabia Anna, Hrabia Michał, Hrabia Stanisław, Hulok Katarzyna, Hura o. Krzysztof OFMConv, Jabłońska Monika, Jacak Maria, Jakubczyk Katarzyna, Jaltuszevska Agnieszka, Jank br. Tomasz OFMConv, Janus br. Jan OFMConv, Januszevska Katarzyna, Kania (Ukraińska) Elżbieta, Kania Marek, Kania br. Jacek, Karolczuk Magdalena, Karska Kinga, Kierko Karolina, Kierko Katarzyna, Klekowski Robert, Knafel Krystyna, Kobiela Łukasz, Kobus s. Edyta FMM, Kolaszko Ireneusz, Kolbuszewski Tomasz, Konieczkowska Iwona, Koper s. Salomea, Kosiek Katarzyna, Kosiniak Jakub, Kozak Aneta, Kozieja Krzysztof, Kozub Łukasz, Krajnik s. Edyta, Kramarski br. Radosław OFMConv, Krasowska Aleksandra, Krupa Beata, Krupa br. Marek, Kulhanek Nina, Lasko Anna, Lelito Stanisław, Lorenc br. Mariusz OFMConv, Lubaś Agnieszka, Łopatka s. Małgorzata CSFN, Majewski Maciej, Majewski Marcin, Majewski Tomasz, Markiewicz Julia, Markiewicz Wojciech, Maślany Agnieszka, Mazurkiewicz Krzysztof, Michalska (Muszyńska) Marzena, Michałowska Marta, Mikulska Katarzyna, Młynarski Stanisław, Mróz Adam, Musiał Anna, Nawrocki br. Andrzej OFMConv, Ociepa Aneta, Oleksy Hanna, Orlowska Ewelina, Pabiś Ewa, Paradowski o. Piotr OFMConv, Pawlik Miłosz, Pawlik br. Tomasz OFMConv, Pecyna Marian, Pelczar br. Grzegorz OFMConv, Pieczara Barbara, Piekarska Elżbieta, Piekarski br. Dominik OFMConv, Piekarz s. Antonia CSJ, Pierzak Magdalena, Piętowska Marta, Pińkowski br. Roman OFMConv, Piotrowska Agata, Pobiedzińska Emilia, Pobiedzińska Katarzyna, Pobiedziński Łukasz, Pociąg o. Ryszard OFMConv, Pokwap Piotr, Polek Patrycja, Polnik Bartłomiej, Prajzner Anna, Prugar br. Andrzej OFMConv, Raczek Magdalena, Reizner br. Piotr OFMConv, Rocznik Ewa, Rojek br. Adam OFMConv, Rolek Wojciech, Rolek Marek, Rozworski br. Marek OFMConv, Rutowicz Paweł, Rymaszewska Agnieszka, Rześniowiecki br. Leszek OFMConv, Rzeźwicka (Skulimowska) Małgorzata, Sachrajda Marzena, Salamon br. Paweł OFMConv, Samiec br. Łukasz OFMConv, Sawicka Monika, Sawicka-Postolowicz Ewa Ludwika, Sikorski Jacek, Siwek br. Grzegorz OFMConv, Skibiński br. Krzysztof OFMConv, Skrzek (Pocięjkin) Anna, Skrzek Marcin, Skrzek Przemysław, Stanisławczyk br. Piotr OFMConv, Stanowski Radosław, Stasiak Tomasz, Sternal Małgorzata, Such Małgorzata, Suchowiejko Tomasz, Surowiec Katarzyna, Surowiec Renata, Syczuk Teresa, Szańca Łukasz, Szczepański o. Piotr OFMConv, Sznabel Tomasz, Szrom Beata, Szymańska Ewelina, Śmigielski br. Krzysztof OFMConv, Świta Anna, Termińska-Korzon Antonina, Tomusiak Monika, Trajnowicz Mariola, Trawiński br. Tomasz OFMConv, Wasilewski Krzysztof, Wierchoń Lena, Wilk Konrad, Witesko Elżbieta, Wnęk Wojciech, Wołczek Magdalena, Woźniak Małgorzata, Woźny Grzegorz, Wójcik Karolina, Wójtowicz br. Jacek OFMConv, Wróbel o. Ryszard OFMConv, Wysocka s. Katarzyna, Zahuczowska Urszula, Zachariasz o. Jarosław, Zadylak Marzena, Zając o. Andrzej OFMConv, Zdziech



Paulina, Zwierzycka Agnieszka, Zwierzycka Magdalena, Zygmunt  
br. Marian OFMConv.

#### 2.3.4. *Animatorzy*

Za grupę animatorów odpowiedzialni byli kolejno: Makuch o. Zbigniew OFMConv (1996–1997), Rześniowiecki o. Leszek OFMConv (1998–1999), Rojek s. Sabina FMM (2000), Zaucha s. Agnieszka RM (2001–2004), Szczepański o. Piotr OFMConv (2001–2004).

Niżej podane zestawienie zawiera imiona i nazwiska animatorów, począwszy od 2000 roku:

Adamowicz p. Agata CHR, Ambroziewicz s. Marzena FMM, Banach Joanna, Bartusiak Waldemar, Biel Wojciech, Bragiel Maria, Brzezińska Aleksandra, Brzezińska s. Małgorzata FMM, Chowaniec Magdalena, Chrostowska s. Małgorzata FMM, Cupek Urszula, Cyrek Agnieszka, Cześniak Maciej, Damporowski Paweł, Dąbrowska s. Elżbieta FMM, Dąbrowski Paweł, Dec Katarzyna, Deczewska s. Aldona FMM, Delmanowicz kl. Grzegorz, Dembrowska s. Alla FMM, Duma s. Dorota FMM, Dziekan s. Julita FMM, Faber Michał, Fryc s. Rafaela AP, Gacek Łukasz, Gaczyńska Izabela, Gajda Anna, Gąglewski br. Sylwester OFMConv, Głowacz Sabina, Godzińska s. Ewa CHR, Gondek Zenon, Grabarz s. Krystyna RM, Grucela Mateusz, Gruchała s. Emilia FMM, Gryczan s. Małgorzata RM, Hajnos s. Beata FMM, Hanaka s. Michaela CSSJ, Hanusiak s. Martyna, Hendzel Beata, Hreciński dk. Piotr OFMConv, Iwanowska Anna, Janicka Aleksandra, Januszewski Karol, Jaromi Katarzyna, Jarosz s. Iwona FMM, Jezierska s. Dorota, Kaczmarek Paulina, Karwowska s. Beata FMM, Kawka s. Stella, Kiełtyka dk. Wojciech OFMConv, Klimas s. Irena FMM, Kliś Katarzyna, Kobus s. Edyta FMM, Koczwarą Maria, Kolebuk Damaris, Korniluk s. Iwona FMM, Korniluk s. Małgorzata FMM, Kowalczyk s. Anita FMM, Kowalska s. Alina RM, Kozłowska Matarzyna, Kozub Łukasz, Koźma Agnieszka, Krawczyk Ewa, Kruszyna p. Monika CHR, Książkiewicz Zuzanna, Kuleta Rafał, Kupka s. Beata CAM, Langner s. Małgorzata FMM, Leszczyńska s. Bożena, Lipowska s. Joanna FMM, Łatka s. Maria FMM, Łyko s. Kamila MSNSM, Machniak Ewelina, Madyńska s. Joanna FMM, Majgier s. Joanna CAM, Mazur s. Teresa RM, Mazurkiewicz Magdalena, Mąkosa s. Zofia FMM, Michalska Monika, Michowicz Przemysław, Mikołajczuk s. Małgorzata FMM, Młoczek Michał, Netreba s. Tatiana FMM, Niebrzydowska Paula, Niemczyk s. Andrzeja, Niemiec s. Grażyna FMM, Opalińska s. Wiktoria CSFN, Owsiana p. Bernadeta CHR, Ożóg s. Anna FMM, Paczkowska s. Alicja MSNSM, Padół s. Halina FMM, Pal s. Agnieszka FMM, Pawłowska p. Karolina CHR, Pelechaty br. Dariusz OFMConv, Pękala dk. Stanisław OFMConv, Piejko Piotr, Piekarz s. Antonia CSSJ, Piotrowska s. Eliza CMBB, Polanowska s. Anna RM, Przybysz Bogumił, Pszczółkowska s. Ilona FMM, Pykosz Piotr, Puk s. Aldona RM, Radecka

s. Beata FMM, Radoń s. Małgorzata SI, Radziwonowicz p. Urszula CHR, Resztak Aneta, Rojek s. Sabina FMM, Rolek Wojciech, Samiec Łukasz, Sawa s. Leonarda CMBB, Siodłowska s. Edyta FMM, Sikorska s. Katarzyna FMM, Skolmowska s. Bożena FMM, Słabik Grzegorz, Słoma p. Ewelina CHR, Smolak s. Jadwiga FMM, Stachiewicz s. Barbara FMM, Stawruk Jadwiga, Stec Sylwia, Studziński Łukasz, Strzępek Klemensa, Sujkowska s. Joanna FMM, Szańca Łukasz, Szańca Magdalena, Sztabińska s. Bożena SFSC, Tabor s. Anna SI, Truchel p. Joanna CHR, Tubacka s. Katarzyna FMM, Twardowska s. Andrea PCMBB, Ulman Wojciech, Urban s. Monika, Walaszek s. Anna FMM, Węclaw Zofia, Winsyk s. Sylwia FMM, Wiertek Marta, Wierzchoń Lena, Wiśniowska s. Benedetta, Witalec, Anna, Witek Urszula, Wolańczyk s. Magdalena, Woźniak Małgorzata, Wójcik Agnieszka, Wykurz s. Nimfa, Zachwieja s. Krystyna FMM, Zając s. Małgorzata FMM, Zaucha s. Agnieszka RM, Zawadzka Paulina, Zelek s. Alina FMM, Zielińska s. Ewa FMM, Zientek s. Halina FMM, Zmarła s. Bożena SFSC, Żydło Katarzyna.

### **3. Wykaz homilii, konferencji i nabożeństw<sup>14</sup>**

#### **3.1. Homilie podczas Eucharystii**

##### **3.1.1. Wygłoszone przez biskupów**

- Macharski ks. kard. Franciszek (Kraków): *Jesteście nadzieją i przyszłością Kościoła* [2000];
- Michalik ks. abp Józef (Przemyśl): *Homilia na rozpoczęcie* [1994];
- Michalik ks. abp Józef (Przemyśl): *Chrystus „tak” – Kościół „tak”* [2002];
- Białogłowski ks. bp Edward (Przemyśl): *Homilia na zakończenie I FSM* [1988];
- Długosz ks. bp Antoni (Częstochowa): *Dlaczego mamy świętować Jubileusz?* [2000];
- Dydycz ks. bp Pacyfik (Drohiczyn): *Z Franciszkiem i Klarą umocnieni w Chrystusie* [1996];
- Gómy ks. bp Kazimierz (Rzeszów): *Homilia na rozpoczęcie 5 FSM* [1992];
- Imrich ks. bp Andrej (Spisske Podhradie – Słowacja): *Mój udział w misji królewskiej Chrystusa* [1995];
- Januszewicz ks. bp Augustyn OFMConv (Brazylia): *Homilia na zakończenie 2 FSM* [1989];

---

<sup>14</sup> Por. ArchFSM 1/1988-1; ArchFSM 1/1988-7; ArchFSM 2/1989-1; ArchFSM 1/1990-1; ArchFSM 4/1991-5; ArchFSM 5/1992-1; ArchFSM 6/1993-1; ArchFSM 7/1994-1; ArchFSM 7/1994-7; ArchFSM 8/1995-1; ArchFSM 9/1996-3; ArchFSM 10/1997-1; ArchFSM 10/1997-4; ArchFSM 12/1999-2; ArchFSM 13/2000-1; ArchFSM 14/2001-9; ArchFSM 15/2002-1; ArchFSM 16/2003-2; ArchFSM 17/2004-4; ArchFSM 17/2004-7.

- Kruszyłowicz ks. bp Marian OFMConv (Szczecin): *Homilia z okazji święceń diakonatu* [1994];
- Leszczyński ks. bp Mariusz (Zamość): *Abba, Ojcze!* [1999];
- Leszczyński ks. bp Mariusz (Zamość): *Homilia* [2000];
- Moskwa ks. bp Stefan (Przemyśl): *Kapłan w służbie Chrystusa* [1998];
- Szal ks. bp Adam (Przemyśl): *Duch Święty, On was wszystkiego nauczy* [2002];
- Śmigielski ks. bp Adam (Sosnowiec): *Mój udział w misji prorockiej Jezusa Chrystusa* [1995];
- Śmigielski ks. bp Adam (Sosnowiec): *Syn objawieniem Ojca* [1999];
- Tomasik ks. bp Henryk (Siedlce): *Mój udział w misji Jezusa Chrystusa* [1995];

### 3.1.2. Wygłoszone przez franciszkanów (OFMConv)

- Bielenin o. Piotr OFMConv (Głogówek): *Duch Święty znakiem wzajemnej miłości* [1998];
- Ciupiński o. Jacek OFMConv (Łódź-Łagiewniki): *Panie, rozjaśnij ciemności mojego serca* [2000];
- Fierek o. Sebastian OFMConv (Darłowo): *Stworzenie obrazem Stwórcy* [1999];
- Glista o. Stanisław OFMConv (Harmęże-Oświęcim): *Homilia o miłosierdziu* [1989];
- Glista o. Stanisław OFMConv (Harmęże-Oświęcim): *Homilia prymicyjna* [1989];
- Glista o. Stanisław OFMConv (Harmęże-Oświęcim): *Homilia* [1989];
- Gogola o. Zdzisław OFMConv (Kraków): *Homilia na rozpoczęcie 2 FSM* [1989];
- Gogola o. Zdzisław OFMConv (Kraków): *Kazanie z okazji święceń kapłańskich* [1991];
- Gogola o. Zdzisław OFMConv (Kraków): *Homilia* [1992];
- Gogola o. Zdzisław OFMConv (Kraków): *Homilia* [1993];
- Gogola o. Zdzisław OFMConv (Kraków): *Kapłan służy Bożemu miłosierdziu* [1994];
- Gogola o. Zdzisław OFMConv (Kraków): *Kapłan – człowiek posłany do ludzi* [1995];
- Gołąb o. Marian OFMConv (Kalwaria Paławska): *Homilia – odnowienie ślubów zakonnych* [2003];
- Gołąb o. Marian OFMConv (Kalwaria Paławska): *Tajemnica światła: Chrzcizna i kuszenie Jezusa* [2003];
- Gryziec o. Piotr R. OFMConv (Kraków): *To czyżcie na Moją pamiątkę* [2000];
- Jank o. Tomasz OFMConv (Gdańsk): *Homilia ślubna* [1994];
- Jaremczuk o. Mirosław OFMConv (Warszawa): *Homilia* [1994];
- Krupa o. Marek OFMConv (Boliwia): *Zmartwychwstał trzeciego dnia...* [1997];
- Lopez o. Miguel Angel OFMConv (Argentyna): *Homilia* [1993];

*Franciszkańskie Spotkanie Młodych w latach 1988–2004*

- Kulczycki o. Andrzej OFMConv (Chęciny): *Powołanie – posłuszeństwem Duchowi Świętemu* [?];
- Maculewicz o. Jerzy OFMConv (Harnęż-Oświęcim): *Maryja i Duch Święty* [1998];
- Makuch o. Zbigniew OFMConv (Kraków): *Homilia* [1992 (2x)];
- Makuch o. Zbigniew OFMConv (Kraków): *Św. Maksymilian – znak pokuty i nawrócenia* [1994];
- Makuch o. Zbigniew OFMConv (Kraków): *Msza Wielkiego Czwartku* [1997];
- Makuch o. Zbigniew OFMConv (Kraków): *Franciszkański model pojednania* [2000];
- Makuch o. Zbigniew OFMConv (Kraków): *Kapłan wzorem Chrystusa* [?];
- Malinowski o. Kazimierz OFMConv (Kraków): *Kazanie prymicyjne* [1995];
- Malinowski o. Kazimierz OFMConv (Kraków): *Jesteśmy Panie kapłaństwem Twym* [1996];
- Malinowski o. Kazimierz OFMConv (Kraków): *Niech mi się stanie według słowa Twego* [2001];
- Malinowski o. Kazimierz OFMConv (Kraków): *Homilia o Wniebowstąpieniu* [2003];
- Malinowski o. Kazimierz OFMConv (Kraków): *Znaleźliśmy Mesjasza* [2004];
- Marusia o. Jerzy OFMConv (Chęciny): *Uczynię was rybakami ludzi* [2001];
- Marusia o. Jerzy OFMConv (Chęciny): *Świeccy w misji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej...* [2002];
- Michno o. Jacek OFMConv (Kalwaria Pałacowska): *Wybrał ich, aby z Nim byli* [2004];
- Paczowski o. Mariusz OFMConv (Warszawa): *Z Maryją...* [1988];
- Paradowski o. Piotr OFMConv (Rychwałd): *Tajemnica światła: Przemienienie na Górze Tabor* [2003];
- Pliszka o. Piotr OFMConv (Darłowo): *Tajemnica światła: Głoszenie królestwa Bożego* [2003];
- Pliszka o. Piotr OFMConv (Darłowo): *Kładę dziś przed wami błogosławieństwo i przekleństwo* [2004];
- Prugar o. Andrzej OFMConv (Chęciny): *Kazanie prymicyjne* [1993];
- Rawalski o. Leon OFMConv (Gdańsk): *Maryja – wzorem* [1988];
- Rząsa ks. Franciszek (Jarosław): *Homilia* [1991 (2x)];
- Rześniowiecki o. Leszek OFMConv (Jasło): *Duch Święty w doświadczeniu franciszkańskim* [1998];
- Solecki o. Paweł OFMConv (Kraków): *Msza św. – stół Słowa i Eucharystii* [1997];
- Solecki o. Paweł OFMConv (Kalwaria Pałacowska): *To wam powiedziałem, aby radość...* [2001];

- Solecki o. Paweł OFMConv (Kalwaria Pałacowska): *Homilia na rozpoczęcie* [2003];
- Solecki o. Paweł OFMConv (Kalwaria Pałacowska): *Spotkanie w Wieczerniku* [?];
- Solecki o. Paweł OFMConv (Kalwaria Pałacowska): *A to jest znak Przysmierza* [2004];
- Stanisławczyk o. Piotr OFMConv (Lublin): *Miłość nie jest kochana* [2000];
- Stanisławczyk o. Piotr OFMConv (Lublin): *Do takich bowiem należy królestwo Boże* [2001];
- Stasica o. Feliks OFMConv (Kraków): *Homilia na śluby wieczyste* [1988];
- Strojcki o. Stanisław OFMConv (Kraków): *Homilia na śluby wieczyste* [1996];
- Strojcki o. Stanisław OFMConv (Kraków): *Homilia* [1997];
- Strojcki o. Stanisław OFMConv (Kraków): *Franciszkańskie posłanie* [?];
- Strojcki o. Stanisław OFMConv (Kraków): *Jesteśmy Panie kapłaństwem Twym* [1999];
- Szuty o. Zenon OFMConv (Kraków): *Komunia Kościoła na ziemi i w niebie* [2002];
- Szymański o. Lucjan OFMConv (Lwów): *Homilia ślubna* [1993];
- Wardyn o. Manswet OFMConv (Gdańsk): *Homilia* [1993];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Homilia na rozpoczęcie 6 FSM* [1993];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Homilia na rozesłanie 6 FSM* [1993];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Uczyń nas narzędziem pojednania* [1994];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Homilia na zakończenie 9 FSM* [1996];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Homilia na rozesłanie* [1997];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Oblubienica i Ducha wołając przyjdź!* [1998];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Świętymi bądźcie* [1999];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Świętujmy życiem* [2000];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Co mam czynić, żeby osiągnąć życie wieczne?* [2001];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Z królestwem niebieskim jest tak...* [2001];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Kapłan: sługa ludzi, sługa Boga* [2002];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Kocham i wierzę* [2002];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Tajemnica światła: Kana Galilejska* [2003];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Bądźcie świadkami zmartwychwstania* [2003];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Wierność Boga gwarancją Przysmierza* [2004];
- Zachariasz o. Jarosław OFMConv (Kraków): *Panie, do kogóż pójdziemy?* [2001];

– Zachariasz o. Jarosław OFMConv (Kraków): *Tajemnica światła – ustanowienie Eucharystii* [2003];

– Zajac o. Andrzej OFMConv (Kraków): *Jeżeli ktoś przychodzi do Mnie* [2001];

– Zajac o. Andrzej OFMConv (Kraków): *Franciszek i Klara w Kościele* [2002];

### 3.1.3. Wygłoszone przez innych

– Ambroziewicz ks. Mariusz (Piła): *Arka Przymierza* [2004];

– Boraca ks. Piotr (Krynica): *Asceza w Duchu Świętym* [1998];

– Gwozdowski ks. Józef SAC: *Homilia ślubna* [1995];

– Kocór ks. Tadeusz (Przemyśl): *Atrybuty Boga* [1999];

– Krzywański o. Albert OFM (Góra św. Anny): *Duch Święty – nauczycielem modlitwy* [1998];

– Ostafiński ks. Paweł (Przemyśl): *Wierzę w Tróję – Ojca, Syna i Ducha Świętego* [1999];

– Pawłowski o. Tomasz OP (Gdańsk): *Jak należy się spowiadać* [1994];

– Rząsa ks. Franciszek (Jarosław): *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam na wieki* [1997];

– Rząsa ks. Franciszek (Jarosław): *Pełna jest ziemia Twego Ducha, Panie* [1998];

– Synowczyk o. Kazimierz OFMCap (Zakroczym): *Święta Matka Kościół Biedaczyny z Asyżu* [2002];

– Werner ks. Wojciech (Pilzno): *Homilia ślubna* [1996];

– Zatoka o. Jarosław OFM (Góra św. Anny): *Uwolnijcie wasze serca od trwogi* [?];

– Zatoka o. Jarosław OFM (Góra św. Anny): *Pasterka* [1997];

– Żyłka o. Cherubin OFM (Góra św. Anny): *Konsekwencje dziecięstwa Bożego* [1999];

– Żyłka o. Cherubin OFM (Góra św. Anny): *Franciszkańskie „pokój i dobro” – co to znaczy dzisiaj?* [2000];

### 3.2. Homilie podczas jutrzni lub nieszporów<sup>15</sup>

#### 3.2.1. Wygłoszone przez biskupów

– Michalik ks. abp Józef (Przemyśl): *Bóg chrześcijan Bogiem Przymierza* [2004];

#### 3.2.2. Wygłoszone przez franciszkanów (OFMConv)

– Fierek o. Sebastian OFMConv (Darłowo): *Cóż może oddać człowiek za swą duszę?* [2001];

<sup>15</sup> Por. ArchFSM 1/1988-1; ArchFSM 1/1988-7; ArchFSM 2/1989-1; ArchFSM 1/1990-1; ArchFSM 4/1991-5; ArchFSM 5/1992-1; ArchFSM 6/1993-1; ArchFSM 7/1994-1; ArchFSM 7/1994-7; ArchFSM 8/1995-1; ArchFSM 9/1996-3; ArchFSM 10/1997-1; ArchFSM 10/1997-4; ArchFSM 12/1999-2; ArchFSM 13/2000-1; ArchFSM 14/2001-9; ArchFSM 15/2002-1; ArchFSM 16/2003-2; ArchFSM 17/2004-4; ArchFSM 17/2004-7.

- Kramarski o. Radosław OFMConv (Kowary): *Duch Święty uczy nas modlitwy* [1998];
- Paradowski o. Piotr OFMConv (Golonóg): *Powołani przez Ducha Świętego do świętości* [1998];
- Paradowski o. Piotr OFMConv (Krosno): *Imiona Boga* [1999];
- Paradowski o. Piotr OFMConv (Kalwaria Pałacowska): *A wy za kogo Mnie uważacie?* [2001];
- Rzeźniowiecki o. Leszek OFMConv (Jasło): *Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie* [1999];
- Solecki o. Paweł OFMConv (Głogówek): *W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego – liturgia Mszy św.* [1999];
- Solecki o. Paweł OFMConv (Kalwaria Pałacowska): *O Chrzcie św.* [2000];
- Sendor o. Marek OFMConv (Kalwaria Pałacowska): *Maryja wzorem posłuszeństwa Bogu Ojcu* [1999];
- Szczepański o. Piotr OFMConv (Sanok): *Ja jestem drogą...* [2001];
- Szczepański o. Piotr OFMConv (Sanok): *Ja jestem prawdą...* [2001];
- Szczepański o. Piotr OFMConv (Sanok): *Ja jestem życiem...* [2001];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Homilia adwentowa* [1997];
- Zając o. Andrzej OFMConv (Fossanova-Italia): *Chrystus św. Franciszka i św. Klary* [1997];

### 3.2.3. Wygłoszone przez innych

- Pawlukiewicz ks. Piotr (Warszawa): *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus* [1997];
- Rożej o. Stefan OSPPE (Kraków): *Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię* [1997];
- Rożej o. Stefan OSPPE (Warszawa): *Grzech przeciwko Duchowi Świętemu* [1998];
- Stolarski ks. Krzysztof MAfr (Lublin): *Darmo otrzymaliście... darmo dawajcie...* [2000];

## 3.3. Katechezy, konferencje, wykłady, świadectwa<sup>16</sup>

### 3.3.1. Wygłoszone przez franciszkanów (OFMConv)

- Brusilo o. Jerzy OFMConv (Kraków): *Władza Ojca a wolność dziecka* [1999];

---

<sup>16</sup> Por. ArchFSM 1/1988-1; ArchFSM 1/1988-7; ArchFSM 2/1989-1; ArchFSM 1/1990-1; ArchFSM 4/1991-5; ArchFSM 5/1992-1; ArchFSM 6/1993-1; ArchFSM 7/1994-1; ArchFSM 7/1994-7; ArchFSM 8/1995-1; ArchFSM 9/1996-3; ArchFSM 10/1997-1; ArchFSM 10/1997-4; ArchFSM 12/1999-2; ArchFSM 13/2000-1; ArchFSM 14/2001-9; ArchFSM 15/2002-1; ArchFSM 16/2003-2; ArchFSM 17/2004-4; ArchFSM 17/2004-7.

*Franciszkańskie Spotkanie Młodych w latach 1988–2004*

- Brusilo o. Jerzy OFMConv (Kraków): *Ból i cierpienie w życiu chrześcijanina, problem moralny* [1996];
- Deryło o. Zbigniew OFMConv (Łódź-Łagiewniki): *Maryja w doświadczeniu św. Franciszka* [1988];
- Gryziec o. Piotr R. OFMConv (Kraków): *W Chrystusie Bóg jednal ze sobą świat* [1994];
- Gryziec o. Piotr R. OFMConv (Kraków): *Gdyby Chrystus nie zmartwychwstał...* [1997];
- Gryziec o. Piotr R. OFMConv (Kraków): *Kim jest Duch Święty czyli wierzę w Ducha Świętego* [1998];
- Gryziec o. Piotr R. OFMConv (Kraków): *Obraz Boga Ojca w Piśmie Świętym* [1999];
- Gryziec o. Piotr R. OFMConv (Kraków): *Wierzę w Kościół apostolski* [2002];
- Jank o. Tomasz OFMConv (Gdańsk): *Duch Święty znakiem odnowy* [1998];
- Jank o. Tomasz OFMConv (Gdańsk): *Wyobrażenie Boga w sztuce* [1999];
- Jank o. Tomasz OFMConv (Gdańsk): *Symbolika świątyni chrześcijańskiej* [2000];
- Makuch o. Zbigniew OFMConv (Kraków): *Święty Franciszek a kapłaństwo* [1995];
- Makuch o. Zbigniew OFMConv (Kraków): *Grzech i cierpienie* [1996];
- Malinowski o. Kazimierz OFMConv (Lublin): *Sprawiedliwość a miłosierdzie* [1989];
- Monzani o. Egidio (Padwa): *Dlaczego za Tobą, Franciszku?* [1990];
- Niedziela o. Stanisław (Rzym): *Konferencja* [1991];
- Paradowski o. Piotr OFMConv (Gołonóg): *Prowokacja miłości...* [2000];
- Rześniowiecki o. Leszek OFMConv (Kraków): *Duch Święty w doświadczeniu franciszkańskim* [2000];
- Rześniowiecki o. Leszek OFMConv (Kraków): *Forum – podsumowanie pracy w grupach* [1999; 2000];
- Rześniowiecki o. Leszek OFMConv (Kraków): *Dlaczego za Tobą, Franciszku?* [2000];
- Siostry CHR – Jadwiżanki wawelskie (Kraków): *Obecność i działanie Ducha Św. w sakramentach* [1998];
- Stój o. Stanisław OFMConv (Rzym): *Sakrament pojednania czyli spotkanie z miłością* [1989];
- Świątkowski Tadeusz OFMConv (Rzym): *Franciszek – ojcostwo i misja* [1999];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Dlaczego do Ciebie, Maryjo?* [1988];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Przesłanie I FSM* [1988];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Przypowieść o miłosiernym Ojcu* [1989];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Konferencja wstępna* [1991];



- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Dary Ducha Świętego w życiu chrześcijanina* [1992];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Konferencja* [1993];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Kapłaństwo w Starym i Nowym Testamencie* [1995];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Miłosierdzie chrześcijanina, Kościoła i Boga* [1996];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Bóg sprawiedliwy czy Ojciec miłosierny* [1999];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Dary Ducha Świętego* [1998];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Prowokacja wiary...* [2000];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Poranek z Biblią: Czas na figi, cz. 1* [2002];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Poranek z Biblią: Czas na figi, cz. 2* [2002];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Poranek z Biblią: Czas na figi, cz. 3* [2002];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Poranek z Biblią: Czas na figi, cz. 4* [2002];
- Zachariasz o. Jarosław OFMConv (Kraków): *Prowokacja nadziei...* [2000];
- Zajac o. Andrzej OFMConv (Kraków): *Wolność: dar czy udręka* [2001];
- Zajchowski o. Zbigniew OFMConv (Peru): *Świadkowie wiary – o męczennikach franciszkańskich* [2001];

### 3.3.2. Wygłoszone przez innych

- Broz Dawid (Czechosłowacja): *Świadeństwo* [1988];
- Baster Małgorzata (Kraków): *Być sobą w rodzinie. Czy to możliwe?* [2001];
- Biały ks. Kazimierz (Przemyśl): *Moja rola w Kościele* [1995];
- Bonowicz Wojciech (Kraków-, „Znak”): *Wierzę w Kościół powszechny* [2002];
- Budziaszek Jan (Kraków): *Świadeństwo* [1989];
- Cento Giosy (Włochy): *Świadeństwo* [1988];
- Dvorak Tomasz (Czechosłowacja): *Świadeństwo* [1988];
- Dzieża Wiesława (Bydgoszcz): *Krzyż św. Damiana* [1997];
- Dzieża Wiesława (Bydgoszcz): *Ikona św. Jerzego – walka o zbawienie* [1998];
- Fijałkowski prof. Włodzimierz (Łódź): *Świadeństwo* [1989];
- Gosztyła Marek (Przemyśl): *Ochrona dziedzictwa kulturowego...* [1999];
- Górny Grzegorz (Warszawa): *Kościół – jak go widzę* [2002];
- Hałat Krystyna (Kraków): *Ideal maryjny św. Maksymiliana* [1988];
- Haręzga ks. Stanisław (Przemyśl): *Biblijne podstawy bierzmowania* [1992];
- Haręzga ks. Stanisław (Przemyśl): *Rozeznanie duchowe* [1997];
- Haręzga ks. Stanisław (Przemyśl): *Jezusowe słowa pełne mocy* [1997];

- Haręzga ks. Stanisław (Przemyśl): *Jezusowe czyny zbawcze* [1997];
- Haręzga ks. Stanisław (Przemyśl): *Osobisty wybór Jezusa* [1997];
- Karai Mizue (Japonia): *Świadeństwo* [1988];
- Kaszkowski ks. Marian (Przemyśl): *Rodzina miejscem pojednania* [1994];
- Kempiak ks. Ryszard SDB (Wrocław): *Owoce Ducha Świętego* [1998];
- Kozłowski ks. Adam (Bielsko-Biała): *Wolność w Chrystusie a samowola* [1998];
- Kuc Kazimierz SDB (Kraków): *Świadeństwo* [1988];
- Leszczyńska s. Bożena MC (Kraków): *Kościół w zamyśle Bożym* [2002];
- Leśniak Antoni (Lublin): *Młody człowiek na bezdrożach – sekty, manipulacje w mediach...* [2001];
- Łuczak s. Małgorzata FMM (Warszawa): *Franciszek człowiekiem pojednania* [1989];
- Mazurek ks. Jan (Jarosław): *Chrześcijanin korzysta z uzdrawiającej mocy Chrystusa* [1996];
- Radecki ks. Aleksander (Wrocław): *Konferencja* [1993];
- Radecki ks. Aleksander (Wrocław): *Czy warto się spowiadać?* [1994];
- Roberti Andre (Belgia): *Świadeństwo* [1988];
- Rojek s. Sabina FMM (Gorzów): *Dlaczego za Tobą, Klaro?* [2000];
- Rolande Marie MS (Francja): *Świadeństwo* [1988];
- Wawszczak Jacek (Kraków): *Kiedy rodzi się miłość...* [2001];
- Salij o. Jacek OP (Warszawa): *Wierzę w Kościół jeden* [2002];
- Salij o. Jacek OP (Warszawa): *Wierzę w Kościół święty* [2002];
- Siostry św. Jadwigi Królowej (Kraków): *Obecność i działanie Ducha Świętego w sakramentach* [1998];
- Uczestnicy (Japonia; Włochy; Anglia; Polska; Francja; Hiszpania): *Moje chrześcijaństwo...* [1988];
- Uczestnicy: *Moje chrześcijaństwo – świadectwa...* [1989–1997];
- Uczestnicy: *Moje FSM – świadectwa...* [1995];

### **3.4. Nabożeństwa<sup>17</sup>**

#### **3.4.1. Przygotowane przez franciszkanów (OFMConv)**

- Dąbrowski o. Bogusław (Chęciny): *Dróżki Pana Jezusa* [2000];
- Fierek o. Sebastian OFMConv (Gdynia): *Co mam czynić, Panie?* [2002];
- Gołąb o. Marian OFMConv (Kalwaria Paławska): *1 Tajemnica: Chrzest i kuszenie Jezusa* [2003];

---

<sup>17</sup> Por. ArchFSM 1/1988-7; ArchFSM 2/1989-1; ArchFSM 1/1990-1; ArchFSM 4/1991-5; ArchFSM 5/1992-1; ArchFSM 6/1993-1; ArchFSM 7/1994-1; ArchFSM 7/1994-7; ArchFSM 8/1995-1; ArchFSM 9/1996-3; ArchFSM 10/1997-1; ArchFSM 10/1997-4; ArchFSM 12/1999-2; ArchFSM 13/2000-1; ArchFSM 14/2001-9; ArchFSM 15/2002-1; ArchFSM 16/2003-2; ArchFSM 17/2004-4; ArchFSM 17/2004-7.

- Krupa o. Marek OFMConv (Boliwia): *Liturgia światła i ognia* [?];
- Makuch o. Zbigniew OFMConv (Kraków): *Pojednania* [1993];
- Makuch o. Zbigniew OFMConv (Rzym): *Centralne nabożeństwo Pięćdziesiątnicy* [1998];
- Makuch o. Zbigniew OFMConv (Kraków): *Centralne nabożeństwo pojednania* [1994];
- Makuch o. Zbigniew OFMConv (Kraków): *Dziękczynna adoracja Najświętszego Sakramentu* [1994];
- Makuch o. Zbigniew OFMConv (Kraków): *Adoracja krzyża* [1995];
- Makuch o. Zbigniew OFMConv (Kraków): *Wieczera wigilijna z opłatkiem* [1997];
- Michno o. Jacek OFMConv (Kalwaria Pałacowska): *Osiem błogosławieństw* [2004];
- Neoprezbiterzy franciszkańscy: *Dróżki Pana Jezusa* [1991; 1992; 1993; 1994; 1995; 1996; 2002];
- Nowicjusze i klerycy WSD: *Misterium Męki Pańskiej* [1997];
- Nowicjusze i parafianie Kalwarii Pałacowskiej: *Misterium Męki Pańskiej* [2001];
- Paradowski o. Piotr OFMConv (Krosno): *Dróżki Pana Jezusa* [1999];
- Paradowski o. Piotr OFMConv (Gołonóg): *Święto Odkupienia* [2000];
- Paradowski o. Piotr OFMConv (Gołonóg): *Uwielbienia* [2001];
- Paradowski o. Piotr OFMConv (Rychwałd): *4 Tajemnica: Przemienienie na Górze Tabor* [2003];
- Paradowski o. Piotr OFMConv (Krosno): *Potężną ręką wywiódł ich – Exodus* [2004];
- Paradowski o. Piotr OFMConv (Krosno): *Ja jestem Pan, Bóg Twój* [2004];
- Pliszka o. Piotr OFMConv (Darłowo): *3 Tajemnica: Głoszenie królestwa Bożego* [2003];
- Pliszka o. Piotr OFMConv (Darłowo): *Głosu Jego chcemy słuchać* [2004];
- Pobiedziński o. Tadeusz OFMConv (Sanok): *Dróżki Pana Jezusa* [1988];
- Prugar o. Andrzej OFMConv (Kraków): *Adoracja krzyża i liturgia Wielkiego Piątku* [1997];
- Prugar o. Andrzej OFMConv (Lublin): *Pojednania* [1996];
- Rześniowiecki o. Leszek (Jasło): *Liturgia nadania znak „Tau”* [1996];
- Solecki o. Paweł OFMConv (Kraków): *Pokutno-przeblagalne* [1998];
- Solecki o. Paweł OFMConv (Kalwaria Pałacowska): *Akatyst: Maryja Matką Kościoła* [2002];
- Solecki o. Paweł OFMConv (Kalwaria Pałacowska): *Akatyst: Maryja w tajemnicach różańca* [2003];
- Stanisławczyk o. Piotr OFMConv (Chęciny): *Procesja maryjna i Akatyst* [1997];

*Franciszkańskie Spotkanie Młodych w latach 1988–2004*

- Stanisławczyk o. Piotr OFMConv (Chęciny): *Akafist* [1998];
- Stanisławczyk o. Piotr OFMConv (Lublin): *Dróżki Pana Jezusa* [1999];
- Stanisławczyk o. Piotr OFMConv (Chęciny): *Nabożeństwo światła: „Moja ląka”* [1999];
- Stanisławczyk o. Piotr OFMConv (Chęciny): *Święto wdzięczności: nabożeństwo światła* [2000];
- Stanisławczyk o. Piotr OFMConv (Lublin): *Nabożeństwo młodości* [2001];
- Stanisławczyk o. Piotr OFMConv (Chęciny): *Nabożeństwo światła: świętowanie młodości* [2001];
- Szczepański o. Piotr OFMConv (Sanok): *Godzinki o Najświętszej Maryi Pannie* [2002];
- Szczepański o. Piotr OFMConv (Sanok): *Nabożeństwo pojednania z adoracją* [2003];
- Szczepański o. Piotr OFMConv (Sanok): *Nie obawiaj się* [2004];
- Szymański o. Lucjan OFMConv: *To, że On trwa w nas poznajemy po Duchu, którego nam dał* [1992];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Specjalne nabożeństwo do Ducha Świętego* [1989];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Centralne nabożeństwo pojednania* [1994];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Nabożeństwo pojednania* [1995];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Franciszkańskie* [1996];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Pojednania i dziękczynienia* [1997];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Nabożeństwo pojednania* [1999];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Święto Pojednania* [2000];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Wieczernik* [2002];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *2 Tajemnica: Kana Galilejska* [2003];
- Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków): *Przymierze Wieczernika* [2004];
- Zachariasz o. Jarosław OFMConv (Wrocław): *Ojciec nasz* [1999];
- Zachariasz o. Jarosław OFMConv (Kraków): *Dróżki Pana Jezusa* [1999];
- Zachariasz o. Jarosław OFMConv (Kraków): *Święto Wcielenia* [2000];
- Zachariasz o. Jarosław OFMConv (Kraków): *Pojednania* [2001];
- Zachariasz o. Jarosław OFMConv (Kraków): *Idź, odbuduj Mój Kościół* [2002];
- Zachariasz o. Jarosław OFMConv (Kraków): *5 Tajemnica: Ustanowienie Eucharystii* [2003];
- Zachariasz o. Jarosław OFMConv (Kraków): *Ostatnia obietnica Jezusa* [2004];

- Zbroja o. Andrzej OFMConv: *Nabożeństwo pojednania* [?];
- Zbiorowe: *Czuwanie ze św. Maksymilianem w 50. rocznicę jego męczeńskiej śmierci* [1991];
- Zbiorowe: *Adoracja krzyża* [1992];
- Zbiorowe: *Adoracja Najświętszego Sakramentu* [1992];
- Zbiorowe: *Akatyst* [1992];
- Zbiorowe: *Akatyst* [1995];

### 3.4.2. Przygotowane przez innych

- Franciszkański Misjonarki Maryi (Gorzów): *Maryjne* [1996];
- Franciszkański Misjonarki Maryi: *Maryjne* [1994; 1999];
- Franciszkański Misjonarki Maryi: *Różaniec* [1993; 1996; 1998];
- Franciszkański Misjonarki Maryi: *Adoracja eucharystyczna* [1997];
- Franciszkański Misjonarki Maryi: *Adoracja Najświętszego Sakramentu* [1998];
- Lipowska s. Joanna FMM (Lublin): *Nabożeństwo światła: „Moja łąka”* [1999];
- Lipowska s. Joanna FMM (Lublin): *Święto wdzięczności: nabożeństwo światła* [2000];
- Lipowska s. Joanna FMM (Lublin): *Nabożeństwo światła: świętowanie młodości* [2001];
- Małe Siostry Jezusa (Częstochowa): *Orędzie Bożego Narodzenia* [1996];
- Mazurek ks. Jan (Jarosław): *Adoracja Najświętszego Sakramentu* [1996];
- Podłęcka Agata (Brzesko): *Maryjne* [1999].

## 4. Wydarzenia towarzyszące<sup>18</sup>

Treści religijne były przekazywane także w ramach wydarzeń towarzyszących, które były uzupełnieniem programu i kreowały atmosferę franciszkańskiej radości. Oto lista najważniejszych z nich:

- koncerty zespołu „Fioretti” [1988–2004];
- „Mały Teatr św. Franciszka”: musical „Chodźcie tutaj wszyscy” [1988];
- laureaci Przeglądu Piosenki Religijnej: „TAU” (WSD – Katowice-Panewniki) [1988]; Jola Jastrzębska i Agnieszka Białczyk (Siedlce) [1988]; Małgorzata Rychlewska i Katarzyna Sowa (Rzeszów) [1988]; Mirosław Wiński i Jacek Kluczyk (Białystok) [1988]; Stefan Trusz (Miejsce Piastowe) [1988]; Bożena Ochryń (Legnica) [1988];

<sup>18</sup> Por. ArchFSM 1/1988-4; ArchFSM 1/1988-5; ArchFSM 2/1989-1; ArchFSM 2/1989-2; ArchFSM 1/1990-1; ArchFSM 4/1991-5; ArchFSM 5/1992-1; ArchFSM 6/1993-1; ArchFSM 7/1994-1; ArchFSM 7/1994-7; ArchFSM 8/1995-1; ArchFSM 8/1995-2; ArchFSM 9/1996-2; ArchFSM 9/1996-3; ArchFSM 10/1997-1; ArchFSM 10/1997-4; ArchFSM 12/1999-2; ArchFSM 13/2000-1; ArchFSM 14/2001-9; ArchFSM 15/2002-1; ArchFSM 16/2003-2; ArchFSM 17/2004-4; ArchFSM 17/2004-7.

- koncert „Miriam” [1988; 1993; 1994; 1995];
- koncert Giosy Cento (Włochy) [1988; 1989];
- koncert „De Colores” (Kowary) [1988; 1989; 1993];
- koncert „Francesco” [1989];
- „Mały Teatr św. Franciszka”: musical „Ballada o św. Franciszku” [1989];
- koncert „Poverello” (NSD – Legnica) [1989];
- „Mały Teatr św. Franciszka”: musical „Chrystus 2000” [1990];
- chwila poezji z Niną Kulhanek i Martą Jurasz: [1990];
- spektakl artystów scen krakowskich: „Całe niebo słów” [1991];
- koncert Giuseppe Cionfoli (Włochy): „Śpiewam dla was” [1991];
- koncert Rino Farruggio (Włochy): „Śpiewam wam...” [1992];
- koncert „Mały Teatr św. Franciszka” [1992; 1997; 2004];
- koncert „Greccio” [1993];
- mikrofon dla wszystkich „sami o sobie” [1993];
- koncert „Holy Gate” (Sanok) [1994];
- koncert Michele Paulicelli (Włochy) [1994];
- koncert Owey „O” (Wrocław) [1995];
- kabaret „Z przymrużeniem oka” [1995; 1996];
- transmisja radiowa Radia Maryja [1995];
- koncert „Manitou”: „Nie daj się życiu” [1996];
- koncert „Querido Matias” [1997];
- kabaret: cz. I: „Piosenka nie zna granic” [1997];
- kabaret: cz. II: „To już 10 lat jesteśmy razem” [1997];
- koncert Marek Kalinowski (Wrocław) [1997];
- spektakl „Wojtek Markiewicz proponuje...” [1997];
- kabareton kalwaryjski [1998; 1999; 2000; 2001; 2002];
- wspólnie śpiewanie „Ogarnięci Duchem Świętym” [1998];
- koncert Ryszard Rynkowski [1999];
- prezentacje, śpiewogry, improwizacje: „Poznajmy się” [1999; 2000; 2001; 2002; 2003; 2004];
- sport: turniej gier zespołowych („Dwa ognie”: „Mini piłka nożna”) [1999; 2001; 2002; 2003; 2004];
- sport: „Biegi przełajowe” [2000; 2001; 2002; 2003];
- koncert „Stare Dobre Małżeństwo” [2000];
- koncert „Żuki” [2001];
- koncert Tomek Kamiński z zespołem [2001];
- koncert „Chilli my”: „Twoje miłowanie” [2002];
- koncert Magda Aniol: „Ani oko, ani ucho” [2003];
- Przemyski Chór Gospel [2004];
- bajki na dobranoc: Wróbel o. Ryszard OFMConv (Kraków) [1997–2004].

## 5. Komunikacja z uczestnikami

### 5.1. Magazyn Młodych „Bratni Zew” (od 1992 roku: „BeZet”)

„Bratni Zew”<sup>19</sup>, do 1988 roku był wewnętrznym pismem kleryków WSD OO. Franciszkanów w Krakowie. Z okazji pierwszego FSM został on udostępniony szerszemu gronu odbiorców, dzięki czemu stał się także narzędziem komunikacji pomiędzy organizatorami i uczestnikami Spotkania<sup>20</sup>. Stan taki trwał do 1996 roku, kiedy to decyzją kapituły prowincjalnej zawieszono wydawanie magazynu młodych<sup>21</sup>.

### 5.2. Informator FSM<sup>22</sup>

Kolejną próbą podtrzymania łączności z uczestnikami Spotkań stał się „Informator FSM”. Okresowo w latach 1999–2001 ukazały się następujące numery: 1 (1999); 2 (1999); 3–4 (1999); 5 (1/2000); 6 (1/2001); 7 (2/2001). Zawierał on przede wszystkim teksty homilii, konferencji, rozważań wygłoszonych podczas Spotkania. Było to wyjście naprzeciw oczekiwaniom uczestników FSM, którzy niejednokrotnie wyrażali potrzebę możliwości powrotu do tekstów spotkaniowych w ciągu roku. Ze względów finansowych ta forma kontaktu została zawieszona.

### 5.3. Oficjalna strona internetowa FSM

W 2001 roku dotychczasowe funkcje „BeZetu” i „Informatora FSM” przejęła oficjalna internetowa strona spotkania: [www.porana fsm.franciszkanie.pl](http://www.porana fsm.franciszkanie.pl). Umieszczona na serwerze franciszkańskim, na której prezentowane były bieżące informacje dotyczące kolejnych Spotkań, jak również materiały archiwalne związane z działalnością FSM i podległych mu agend.

### 5.4. Wirtualny magazyn on-line „ZaNim”

W 2002 roku, wychodząc naprzeciw sugestiom uczestników i współorganizatorów Spotkań, Biuro FSM zdecydowało się na wydawanie on-line ([www.za-nim.pl](http://www.za-nim.pl))

<sup>19</sup> Czasopismo kleryków franciszkańskich powstałe w 1936 roku.

<sup>20</sup> Uchwała nr 10 Kapituły Prowincjalnej z Głogówka, z 1989 roku: „Stworzyć redakcję *Bratniego Zewu* jako czasopisma młodzieży franciszkańskiej”.

<sup>21</sup> Uchwała nr 6 z drugiej części Kapituły Prowincjalnej z Kalwarii Pałacowskiej z 1996 roku: „Kapituła uznaje, że obecnie nie istnieją warunki do wydawania pisma *ZaNim*. Sprawę wznowienia czasopisma dla młodzieży przekazuje się do przeanalizowania oraz decyzji o. prowincjała i definitorium”.

<sup>22</sup> Por. ArchFSM 12/1999-3; ArchFSM 12/1999-4; ArchFSM 12/1999-5; ArchFSM 14/2001-3; ArchFSM 14/2001-8.

nim.franciszkanie.pl) Wirtualnego Magazynu „ZaNim”. Czasopismo dostępne w dwóch formatach: html oraz pdf, rozpowszechniane było wyłącznie drogą internetową. Publikowane w nim były nie tylko materiały z FSM, ale także artykuły o różnorodnej tematyce, zgrupowane w odrębnych działach.

### **5.5. Noce czuwania i rekolekcje „W ogniu Bożego słowa”**

W celu kontynuacji tematyki spotkaniowej Biuro FSM organizowało „Noce czuwania” dla uczestników wakacyjnych spotkań. Odbływały się one w latach 2000–2002 w dwóch terminach: jesiennym i wiosennym, w Krakowie i Oświęcimiu-Harmężach.

Od 2003 roku w ich miejsce pojawiła się nowa inicjatywa: dwudniowe rekolekcje o charakterze biblijnym, zatytułowane „W ogniu Bożego słowa”, prowadzone przez dyrektora FSM o. Ryszarda Wróbla OFMConv i o. Piotra Paradzkiego OFMConv; dotychczas odbyły się trzy takie spotkania<sup>23</sup>.

## **6. Wybrane dane statystyczne<sup>24</sup>**

### **6.1. Ilość uczestników**

1 FSM: dziewczęta (431), chłopcy (233), razem (664), średnia wieku (18,3);

2 FSM: dziewczęta (brak danych), chłopcy (brak danych), razem (800), średnia wieku (brak danych);

3 FSM: dziewczęta (brak danych), chłopcy (brak danych), razem (1500), średnia wieku (brak danych);

4 FSM: dziewczęta (brak danych), chłopcy (brak danych), razem (2000), średnia wieku (brak danych);

5 FSM: dziewczęta (brak danych), chłopcy (brak danych), razem (2500), średnia wieku (brak danych);

6 FSM: (brak danych);

7 FSM: dziewczęta (brak danych), chłopcy (brak danych), razem (2015), średnia wieku (20,5);

8 FSM: dziewczęta (1359), chłopcy (634), razem (1993), średnia wieku (brak danych);

---

<sup>23</sup> 1. „Odnaleźć siebie”; 2. „Miłosierdzia chcę...”; 3. „Ewangeliczna zmiana spojrzenia”.

<sup>24</sup> Por. ArchFSM 1/1988-6; ArchFSM 1/1990-3; ArchFSM 4/1999-4; ArchFSM 7/1994-8; ArchFSM 8/1995-3; ArchFSM 9/1996-1; ArchFSM 10/1997-2; ArchFSM 10/1997-3; ArchFSM 11/1998-2; ArchFSM 11/1998-4; ArchFSM 13/2000-4; ArchFSM 14/2001-2; ArchFSM 15/2002-12; ArchFSM 16/2003-17; ArchFSM 17/2004-2.



9 FSM: dziewczęta (brak danych), chłopcy (brak danych), razem (1962), średnia wieku (brak danych);

10 FSM: dziewczęta (960), chłopcy (521), razem (1481), średnia wieku (brak danych);

11 FSM: dziewczęta (986), chłopcy (469), razem (1365), średnia wieku (20,5);

12 FSM: dziewczęta (790), chłopcy (394), razem (1184), średnia wieku (20,5);

13 FSM: dziewczęta (742), chłopcy (369), razem (1111), średnia wieku (20,4);

14 FSM: dziewczęta (613), chłopcy (318), razem (931), średnia wieku (20,0);

15 FSM: dziewczęta (486), chłopcy (268), razem (754), średnia wieku (20,5);

16 FSM: dziewczęta (483), chłopcy (323), razem (806), średnia wieku (19,7);

17 FSM: dziewczęta (459), chłopcy (302), razem (761), średnia wieku (20,4);

## **6.2. Uczestnicy według zajęcia (od 10 FSM)**

10 FSM: studia (461), liceum (410), technika (209), gimnazjum (brak), podstawowa (57), przedszkole (4), praca (142), bezrobotni (72), duchowni (126);

11 FSM: studia (429), liceum (379), technika (165), gimnazjum (brak), podstawowa (42), przedszkole (4), praca (131), bezrobotni (43), duchowni (138);

12 FSM: studia (394), liceum (321), technika (119), gimnazjum (brak), podstawowa (74), przedszkole (3), praca (106), bezrobotni (47), duchowni (114);

13 FSM: studia (383), liceum (338), technika (88), gimnazjum (21), podstawowa (18), przedszkole (3), praca (103), bezrobotni (36), duchowni (105);

14 FSM: studia (292), liceum (277), technika (61), gimnazjum (brak), podstawowa (24), przedszkole (brak), praca (73), bezrobotni (32), duchowni (30);

15 FSM: studia (208), liceum (186), technika (44), gimnazjum (73), podstawowa (24), przedszkole (4), praca (56), bezrobotni (21), duchowni (99);

16 FSM: studia (228), liceum (181), technika (53), gimnazjum (67), podstawowa (23), przedszkole (8), praca (67), bezrobotni (26), duchowni (92);

17 FSM: studia (197), liceum (181), technika (58), gimnazjum (63), podstawowa (18), przedszkole (6), praca (66), bezrobotni (12), duchowni (98).

## **6.3. Ile razy uczestnik był na FSM (od 10 FSM)**

10 FSM: 1x (645), 2x (295), 3x (187), 4x (117), 5x (85), 6x (67), 7x (41), 8x (18), 9x (10), 10x (18);

11 FSM: 1x (621), 2x (246), 3x (169), 4x (101), 5x (69), 6x (50), 7x (48), 8x (22), 9x (11), 10x (8), 11x (11);

12 FSM: 1x (540), 2x (211), 3x (122), 4x (96), 5x (62), 6x (42), 7x (40), 8x (28), 9x (18) 10x (10), 11x (6), 12x (9);

13 FSM: 1x (506), 2x (226), 3x (119), 4x (68), 5x (59), 6x (37), 7x (30), 8x (24), 9x (13), 10x (9), 11x (6), 12x (6), 13x (8);

14 FSM: 1x (434), 2x (190), 3x (97), 4x (57), 6x (28), 7x (24), 8x (16), 9x (15), 10x (14), 11x (9), 12x (3), 13x (3), 14x (7);

15 FSM: 1x (317), 2x (147), 3x (98), 4x (50), 5x (35), 6x (18), 7x (18), 8x (19), 9x (16), 10x (11), 11x (12), 12x (3), 14x (1), 15x (7);

16 FSM: 1x (388), 2x (131), 3x (89), 4x (63), 5x (35), 6x (33), 7x (13), 8x (14), 9x (7), 10x (9), 11x (4), 12x (7), 13x (3), 14x (2), 15x (2), 16x (6);

17 FSM: 1x (328), 2x (158), 3x (61), 4x (50), 5x (40), 6x (20), 7x (22), 8x (6), 9x (10), 10x (9), 11x (12), 12x (3), 14x (3), 15x (2), 16x (1), 17x (6) – tymi uczestnikami byli: Ochryń Ewa, Czereb Barbara, Kolbusz Agnieszka, Stopa Grażyna, Paradowski o. Piotr OFMConv, Wróbel o. Ryszard OFMConv.

#### **6.4. Liczba uczestników według diecezji, miast i krajów**

1 FSM:

– diecezje: (brak danych);

– miasta: Rychwałd (48), Jasło (43), Oleszyce (42), Izdebki (38), Krosno, Pięńsk (33);

– kraje: (brak danych);

2 FSM; 3 FSM; 4 FSM; 5 FSM; 6 FSM: (brak danych);

7 FSM:

– diecezje: przemyska (805), rzeszowska (280), legnicka (124), tarnowska (101), koszal.-koł. (66);

– miasta: Przemyśl (78), Jasło (58), Legnica (49), Kraków (39), Kowary (29);

– kraje: (brak danych);

8 FSM:

– diecezje: przemyska (917), rzeszowska (241), legnicka (109), tarnowska (91), zamojsko-lubaczowska (76);

– miasta: Przemyśl (11), Jasło (68), Lwów (59), Rzeszów (55), Grodzisko Dln. (54);

– kraje: Słowacja (87), Ukraina (66), Czechy (25), Rosja (5), Włochy, Niemcy, Francja, Kanada (1);

9 FSM:

– diecezje: przemyska (926), rzeszowska (218), krakowska (120), legnicka (111), tarnowska (85);

– miasta: (brak danych);

– kraje: Ukraina (964), Słowacja (41), Czechy (36), Węgry (15), Włochy (3);

10 FSM:

– diecezje: przemyska (608), rzeszowska (176), legnicka (135), krakowska (118), tarnowska (64);

– miasta: Kraków (96), Przemyśl (67), Jasło (50), Łańcut (50), Legnica (49);

– kraje: Słowacja (75), Ukraina (22), Czechy (11), Włochy (7), Boliwia, Brazylia (1);

11 FSM:

– diecezje: przemyska (500), rzeszowska (148), legnicka (120), krakowska (120), tarnowska 63);

– miasta: Kraków (105), Przemyśl (67), Jasło (49), Łańcut (40), Legnica (37);

– kraje: Słowacja (60), Ukraina (40), Czechy (21), USA (2), Salwador, Francja (1);

12 FSM:

– diecezje: przemyska (394), rzeszowska (173), krakowska (99), legnicka (90), tarnowska (58);

– miasta: Kraków (84), Jasło (70), Lwów (56), Przemyśl (53), Legnica (39);

– kraje: Ukraina (66), Słowacja (41), Rosja (6), Czechy (4), USA (3);

13 FSM:

– diecezje: przemyska (321), rzeszowska (155), krakowska (92), legnicka (91), tarnowska (50);

– miasta: Jasło (83), Kraków (71), Przemyśl (58), Legnica (43), Levoca (32);

– kraje: Polska (1002), Ukraina (51), Słowacja (38), Rosja (12), Czechy (6);

14 FSM:

– diecezje: przemyska (245), rzeszowska (106), legnicka (69), krakowska (60), koszal.-kołobrzaska (50);

– miasta: Jasło (66), Lwów (56), Kraków (50), Przemyśl 937), Darłowo (36);

– kraje: Polska (806), Ukraina (70), Słowacja (37), Rosja, Włochy (7), Niemcy (1);

15 FSM:

– diecezje: przemyska (193), krakowska (87), rzeszowska (66), koszal.-koł. (58), legnicka (39);

– miasta: Kraków (70), Darłowo (38), Jasło (37), Radymno, Sanok (24), Krosno (18);

– kraje: Polska (695), Ukraina (26), Słowacja (18), Rosja (13), Białoruś (2);

16 FSM:

– diecezje: przemyska (264), rzeszowska (78), krakowska (76), zam.-lubacz. (66), koszal.-koł. (58);

– miasta: Kraków (58), Jasło (46), Horyniec Zdrój (43), Darłowo (37), Przemyśl (36);

– kraje: Polska (753), Ukraina (37), Słowacja (14), Włochy (2), Brazylia (1);

17 FSM:

- diecezje: przemyska (288), krakowska (65), zam.-lubacz. (59), rzeszowska (51), lubelska (47);
- miasta: Kraków (52), Nowosiółki Dydyńskie (42), Przemyśl (37), Przeworsk (35), Bychawa (28);
- kraje: Polska (701), Ukraina (23), Niemcy (4), Rosja (1), Słowacja (1).

## 7. Podsumowanie

Bieżąca publikacja została sporządzona w oparciu o materiały zgromadzone i przechowywane w tekach archiwum Franciszkańskich Spotkań Młodych (=ArchFSM). Dane spisane i zachowane mogą w pewnym stopniu odbiegać od faktycznego stanu rzeczy, należy bowiem uwzględnić, że były sporządzane w oparciu o dobrowolne deklaracje uczestników<sup>25</sup>. Zagadnienie FSM obejmuje tak wiele aspektów, że nie sposób w jednym artykule wyczerpać wszystkich tematów z nim związanych. Z tego tytułu niniejsze opracowanie jest jedynie wstępnym, przekrojowym, statystycznym przedstawieniem organizacyjnej strony Spotkania, z uwzględnieniem jego struktury, tematyki oraz osób związanych bezpośrednio z tworzeniem i przebiegiem FSM w latach 1988–2004.

## Summary

### *Franciscan Youth Meetings in 1988–2004 – statistical View*

Franciscan Youth Meetings (FYM) – the days of reflection, prayer and joy are a form of vacation retreat organized by the Krakow Province of Friars Minor Conventual (Franciscans) of St. Anthony of Padua and Jacob Strepa, which have taken place continuously since 1988 at the Sanctuary of the Lord's Passion and Blessed Virgin Mary at Kalwaria Pałacowska (Mount Calvary) near Przemyśl.

The current article, written on the basis of materials gathered and stored in the archives of Franciscan Youth Meetings is the first attempt of research in order to show the statistics and the structure, topics and people creating and conducting the FYM during the years 1988–2004.

---

<sup>25</sup> Np. znane są przypadki, że nie wszyscy uczestnicy zgłaszali w recepcji swój udział w Spotkaniu.



# FRANCISZKANIZM

Grzegorz Chomiuk OFM

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 13 (2004)

## POSTAĆ JANA PILI DA FANO I JEGO ROZUMIENIE DROGI OCZYSZCZAJĄCEJ JAKO ETAPÓW W DOJŚCIU DUSZY DO BOGA W OPARCIU O JEGO DZIEŁO *UMIEJĘTNOŚĆ JEDNOCZENIA DUSZY Z BOGIEM*

### Wstęp

Jak ogromna istnieje różnica między człowiekiem a Bogiem. Mistyka tę różnicę stara się nie tyle zrozumieć, co ją przeżyć. Dar istnienia człowieka jest dziełem miłości Boga, która domaga się, aby on – stworzenie – uczestniczył w Jego chwale żyjąc w komunii i obdarzając go jednocześnie wolnością, która jest warunkiem i podstawą miłości. W tej wolności właśnie człowiek zbliża się do Boga i wzrasta w miłości, przemieniając tę wolność siłą Bożej miłości od wewnątrz. Świętość Boga domaga się oczyszczenia *sanktuarium człowieka*<sup>1</sup>, aby mógł On w nim przebywać. Każde więc działanie człowieka, czy to zewnętrzne, czy to wewnętrzne jest naznaczone poszukiwaniem jedności z Bogiem. To spotkanie dokonuje się dzięki istniejącej relacji między Bogiem a człowiekiem. Na wezwanie Boga człowiek odpowiada osobiście prowadząc z Nim dialog w świętej przestrzeni sumienia<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> KDK 16; VS. 54.

<sup>2</sup> Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków 1996, s. 73.

Mówiąc o różnorodności etapów oczyszczenia człowieka według wypowiedzi Jana Pili da Fano zawartej w dziele *Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem*, należy wziąć pod uwagę stopniowość tego procesu. W życiu duchowym, tak jak i innych dziedzinach postęp nie następuje od razu, lecz jest rozciągnięty w czasie oraz wielokrotnie jest wynikiem osobowego zaangażowania oraz trudu. Mówienie o etapach wydaje się konieczne, gdyż jest niemożliwe natychmiastowe oczyszczenie przestrzeni duchowej człowieka.

Sam proces oczyszczenia jest konieczny, dla wzrostu duchowego. Pod tym określeniem można ukryć kształtowanie sumienia, woli, postaw i życia modlitwy oraz miłości. Miłość człowieka rozwija się stopniowo dążąc ku miłości doskonałej<sup>3</sup>. Oczyszczenie, aby miało sens, winno być naznaczone miłością, która nadaje mu właściwy kierunek rozwoju.

Niniejszy artykuł jest próbą nakreślenia teologicznego szkicu o rozumieniu drogi oczyszczającej i różnorodności etapów oczyszczenia zaproponowanego przez Jana Pili da Fano, w napisanym przez niego i cytowanym wyżej dziele. Koncepcja drogi duszy do Boga, według Jana zakłada potrzebę przejścia przez trzy okresy życia duchowego, nazywane oczyszczeniem, oświeceniem i zjednoczeniem<sup>4</sup>. Trzy okresy, zwane inaczej trzema drogami, nie stanowią celu same w sobie lecz są jednym ze środków prowadzących do doskonałości<sup>5</sup>. W duchowości franciszkańskiej klasyczny podział trzech dróg doskonałości zaznaczył się u samych początków<sup>6</sup>. Już św. Franciszek, wypowiadając słowa modlitwy, zwraca się do Boga mówiąc: „...abyśmy wewnątrznie oczyszczeni, wewnątrznie oświeceni i rozpaleni ogniem Ducha Świętego mogli iść śladami Syna Twojego Jezusa Chrystusa”<sup>7</sup>. Uzewnętrznia to, że naśladowanie Jezusa Chrystusa jest drogą do zjednoczenia z Bogiem Ojcem<sup>8</sup>. Podobnie ukazuje ten podział św. Bonawentura mówiąc, że „oczyszczenie prowadzi do wewnętrznego pokoju, oświecenie do prawdy, doskonalenie do miłości”<sup>9</sup>. Droga oczyszczająca uobecnia więc pierwszy etap w życiu duchowym człowieka pragnącego osiągnięcia świętości oraz zjednoczenia z Bogiem.

<sup>3</sup> Por. S. Gryga, *Wcześni pisarze XVI wieku*, w: *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*, Kraków 1987, t. 1, s. 43.

<sup>4</sup> Po raz pierwszy rozróżnienie trzech dróg doskonałości (oczyszczenia, oświecenia, zjednoczenia) wprowadził do nauki ascetycznej Ewagriusz Pontyjski (345–399). Zob. M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, Kraków 1993, t.1, s. 45n.

<sup>5</sup> Por. Z. Kijas, *Wprowadzenie do modlitwy św. Bonawentury*, Kraków 1998, s. 47.

<sup>6</sup> Por. A. Baran, *Franciszkańska droga do zjednoczenia z Bogiem*, w: *Św. Bonawentura, Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984, s. 15n.

<sup>7</sup> *List skierowany do całego zakonu wraz z modlitwą: „Wszechmogący, wiekuisty...”*, w: *Święci Franciszek i Klara z Asyżu, Pisma*, Kraków-Warszawa 2002, s. 257.

<sup>8</sup> A. Baran, *Franciszkańska droga*, s. 53.

<sup>9</sup> Bonawentura, *Trzy drogi*, tł. C. Niezgoda, w: *Św. Bonawentura, Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984, s. 15n.

Niniejsza praca jest próbą ukazania jednego z wielu możliwych aspektów duchowości Jana Pili da Fano. W punkcie pierwszym zajmiemy się przedstawieniem sylwetki Jana na tle epoki, w której żył i pośrednio jego wpływu na powstanie nowego zakonu w rodzinie franciszkańskiej, do którego zresztą później sam przeszedł. Ciągłe poszukiwanie przez Jana autentyzmu franciszkańskiego wpłynęło na powstanie bogatej spuścizny literackiej, wśród której znalazło się dzieło, którego części dotyczy analiza niniejszego artykułu. Wątek twórczości literackiej autora wiele wnosi w poznanie okoliczności i powstanie omawianego dzieła, dlatego zostanie umiejscowiony w punkcie drugim.

W trzecim punkcie artykułu przeprowadzona zostanie analiza drogi oczyszczającej i jej wpływu na proces kształtowania serca ludzkiego, czyli „sanktuarium człowieka”. Postaramy się przedstawić różnorodność etapów oczyszczenia i bogactwo myśli autora zawartych w omawianej części dzieła, jakim jest droga oczyszczająca<sup>10</sup>.

## 1. Rys biograficzny autora

Postać Jana Pili da Fano (1469–1539) jest związana z początkami Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. Z tego względu wszyscy historycy i biografowie opracowując pierwszy wiek historii kapucyńskiego zakonu poświęcają osobie duchownego wiele miejsca<sup>11</sup>.

Ojciec Jan urodził się w środkowych Włoszech we Fano, mieście leżącym nad Adriatykiem, między Rimini a Ankoną<sup>12</sup>. Jego rodzice pochodzili z rodzin patrycjuszowskich, nacechowanych przywiązaniem do Kościoła. Potwierdzać to może pochodzenie i działalność ich krewnego, Andrzeja (+1477), który był biskupem diecezji Macerata i Recanati<sup>13</sup>.

O jego dzieciństwie i młodości nie można zbyt wiele powiedzieć z powodu braku wystarczających informacji oraz źródeł. Jako datę jego urodzenia podaje się w przybliżeniu rok 1469. Prawdopodobnie około roku 1485/6 wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych Obserwantów w Prowincji Marchii Ankońskiej<sup>14</sup>. Tam też odbył nowicjat. Po ukończeniu studiów otrzymał święcenia kapłańskie. Około 1492 roku rozpoczął wieloletnią<sup>15</sup> pracę misyjno-kaznodziejską, będącą jedną

---

<sup>10</sup> Analiza zostanie przeprowadzona na podstawie tłumaczenia na język polski dokonanego przez S. Kafla OFM Cap, Jan Pili da Fano, *Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem*, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, Nowa seria, Kraków 1998, t. 1.

<sup>11</sup> Por. tamże, *Wprowadzenie*, t. 1, s. 5.

<sup>12</sup> *Encyklopedia Katolicka KUL (=EK)*, Lublin 1997, t. 7, kol. 887.

<sup>13</sup> Por. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 5.

<sup>14</sup> EK, t. 7, kol. 887.

<sup>15</sup> Trwała ona z przerwami przez całe życie o. Jana. Pierwszy okres jego kaznodziejskiej posługi obejmował dwadzieścia sześć lat, czyli do momentu wybrania go na stanowisko ministra prowincjalnego.



z głównych form apostołskiej działalności franciszkańskiego zakonu. W kronikach Prowincji Marchii Ankońskiej, które zachowały się, odnotowane są nie-liczne wzmianki mówiące, że „działalność kaznodziejską prowadził z dużym powodzeniem”<sup>16</sup>.

Zdecydowanie więcej dokumentów mówiących o Janie zachowało się dopiero od roku 1518, kiedy to został wybrany ministrem prowincjalnym. Wybór ten miał miejsce w skomplikowanej sytuacji wewnątrzzakonnej. Złożyło się na nią wiele przyczyn, z których główną wskazywała na ciągle tęsknoty braci pragnących wierniejszego sposobu życia według ideałów św. Franciszka. Jednym z głównych zadań, jakie zostały mu powierzone przez ojców kapitulnych, była ochrona prowincji i pośrednio także zakonu przed kolejnymi podziałami. Wewnątrz Zakonu Braci Mniejszych Obserwantów wielu braci dążyło do zaostrezenia sposobu życia, gdyż ten istniejący wydawał się dla wielu z nich zbyt łagodny.

### 1.1 Obserwancja i nowe reformy

Wewnętrzną przyczyną reform w Zakonie Braci Mniejszych było pragnienie wierności ideałowi ubóstwa św. Franciszka, posuwające się wręcz do naśladowania wyglądu habitu, a nawet kaptura<sup>17</sup>. Ciągły niedosyt autentycznego zachowywania *Reguły* inspirował zakonników do surowszego sposobu życia i do kolejnych reform wewnątrz zakonu. To z kolei rodziło nowe podziały i konflikty, często powstające z braku dobrej woli oraz zrozumienia ludzkich inspiracji życiowych. Rozległość zakonu wpływała na złożoność problemów i wielość prób ich rozwiązywania.

Patrząc na całą historię franciszkańskiego zakonu można zauważyć, że przy powstawaniu każdej reformy w zakonie obecne były dwie tendencje wskazujące na dwa sposoby widzenia życia zakonnego. Do jednej z nich należeli bracia pragnący życia jak najbardziej radykalnego, do drugiej ci, którym bliższe było życie w złagodzonej formie. W każdym przypadku jako normę życia przyjmowano *Regulę* św. Franciszka, lecz różnie ją interpretowano. Po powstaniu reformy określanej mianem obserwancji, szybko pojawiła się w niej ta sama podwójna tendencja. Z jednej strony byli zakonnicy, którzy z powodu idealizmu i gorliwości chcieli zachowywać regułę co do litery, nawet za cenę niesubordynacji prawnej, a z drugiej strony zaś ci reprezentujący pobożność i ducha dyscypliny, lecz zgodnie z zaleceniami zawartymi w prawie zakonnym.

<sup>16</sup> Por. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 5. Wiąże się to z faktem traktowania pracy misjonarskiej i kaznodziejskiej głównie jako posługi. Z tego względu tylko w szczególnych przypadkach barwnie ją opisywano w kronikach, aby nie stwarzać powodów do nadmiernej chwały zakonników pełniących tę posługę.

<sup>17</sup> L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, Kraków 1998, s. 189.

## *Postać Jana Pili da Fano i jego rozumienie drogi oczyszczającej...*

Jednym ze znaczących czynników, który przyczynił się do podziału wewnątrzakonnego, były *domy skupienia* będące do dyspozycji gorliwych zakonników<sup>18</sup>. Korzystając z tej możliwości, w XIV wieku w takich domach modlitwy powstawały pierwsze grupy obserwancji<sup>19</sup>. Udawali się tam ci, którzy pragnęli żyć w skrajnym ubóstwie, prowadząc życie modlitwy, milczenia i surowości. Na gruncie odnowy wewnętrznej pojawiały się kolejno ruchy obserwancji ściślejszej oraz najściślejszej, w tym przypadku na terenie Italii *reformy kapucyńskiej* i grupy *reformatów*. Bardzo często tzw. najlepsi zakonnicy opuszczali klasztory i kierowali się do domów skupienia, lub przyłączali się do zakonników żyjących w sposób bardziej surowy powiększając szeregi niezależnej reformy. Zjawisko to nasiliło się w sposób gwałtowny w łonie obserwancji w początkowych latach XVI wieku. Było wielu zakonników, a także przełożonych pragnących życia w ściślejszej obserwancji, ale nie zawsze te inicjatywy zyskiwały poparcie wyższych przełożonych zakonnych<sup>20</sup>.

We Włoszech wspomniana reforma narodziła się w 1518 roku, m.in. w prowincji Marchii (Ankońskiej), jednej z ważniejszych w całym zakonie<sup>21</sup>. W takiej atmosferze w prowincji na przełożonego prowincjalnego został wybrany Jan z Fano. Obowiązki te spełniał po raz pierwszy w latach 1518–1521, a następnie w latach 1524–1527<sup>22</sup>. Ponieważ został wybrany na ten urząd ponownie, można przypuszczać, że jego sposób posługiwania w prowincji był dobrze odbierany wśród współbraci. Jednym z wyzwań, któremu miał sprostać, było uchronienie gałęzi franciszkańskiego zakonu (obserwantów) w obrębie zarządzanej przez niego prowincji zakonnej od ponownych podziałów<sup>23</sup>.

Jako prowincjał, Jan Pili da Fano miał na uwadze odnowę sposobu życia wewnątrz prowincji. Pragnął jednak, aby ona zstąpiła z góry, czyli od kapituł i przełożonych. Takie podejście rzutowało na jego sposób postępowania. Iriarte twierdzi, że „jego szlachetnej i wytwornej naturze sprzeciwiała się każda postawa, która wylamywała się spod prawomocności”<sup>24</sup>. Podczas pełnienia drugiej kadencji doświadczenie nauczyło go, że oficjalne reformy przychodzą zbyt późno i są często nieskuteczne. Wielu braciom obietnice realizacji reformy wydawały się być na nie-

---

<sup>18</sup> Tamże, s.192.

<sup>19</sup> Por. S. Gryga, *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej. Wcześni pisarze XVI wieku*, Kraków 1987, t. 1, s. 11.

<sup>20</sup> Tamże, s. 193, 200, 216.

<sup>21</sup> S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 6.

<sup>22</sup> B. da Lapedonna, *Il Padre Giovanni da Fano, cappuccino (1469–1539)*, „L'Italia Franc.” 37 (1962), s. 29.

<sup>23</sup> S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 6.

<sup>24</sup> L. Iriarte, *Historia*, s. 216.

zadowalającym poziomie i dlatego domagali się wolności, celem zachowywania *Reguły*, według ducha litery. Takimi zakonnikami byli ojcowie: Mateusz z Bascio i Ludwik Fossombrone, którzy dali początek *reformie kapucyńskiej*<sup>25</sup>.

W celu uchronienia się przed atakami ze strony Jana Pili, o. Ludwik przeszedł pod obediencję konwentualnych. Dzięki poparciu księżnej Cibo, papież Klemens VII, wydał bullę *Religionis zelus* (3 VII 1528) zawierającą podstawy prawne istnieniu nowej wspólnoty braterskiej<sup>26</sup>. Dało to początek trzeciej, niezależnej rodzinie pierwszego zakonu. Następstwem, jakie wywołała bulla *Religionis zelus*, było wstępowanie w szeregi kapucynów<sup>27</sup> wielkiej liczby obserwantów, w tym niektórych nowicjuszy. To pociągnęło za sobą potrzebę powiększenia ilości eremów i stworzenia zorganizowanej struktury zakonnej.

W łonie obserwacji nie brakło przeciwników nowej reformy kapucyńskiej, którzy chcieli ją sobie podporządkować. Na ich czele stał Paweł Pisotti, ponownie wybrany na generała, który ponadto chciał znieść domy skupienia popierane przez swego poprzednika generała Franciszka Quinonesa. Zaczął jednak od podporządkowania sobie kapucynów. Ponownie rozgorzała walka o rodzącą się reformę, która miała już swoje przywileje<sup>28</sup>.

Tak bardzo upragniona reforma w łonie obserwacji zdawała się być w końcu rzeczywistością. Była ona pragnieniem wielu gorliwych zakonników, w tym także Jana z Fano. Dnia 16 listopada 1532 roku ukazała się bulla, która pozwalała *zelantom* na zachowywanie *Reguły* co do litery. Jednak Pisotti postarał się o zawieszenie bulli. Stało się to przyczyną przejścia do kapucynów znuudzonych i pozbawionych złudzeń najwybitniejszych bohaterów odnowy wewnątrz *wspólnoty*. Należeli do nich: „Bernardyn z Asti domagający się reformy już od 1518 roku, Franciszek z Jesi, który był doktorem prawa kanonicznego, Bernardyn Ochino – najsłynniejszy kaznodzieja włoski oraz sam Jan z Fano, który przyznał w końcu rację swoim ofiarom”<sup>29</sup>.

## 1.2. Przejście do kapucynów

Od 9 czerwca 1527 Jan nie był już przełożonym prowincji Marchii Ankońskiej. Można przypuszczać, iż ten moment – związany z brakiem ponoszenia

<sup>25</sup> S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 6.

<sup>26</sup> Zob. L. Iriarte, *Historia*, s. 219.

<sup>27</sup> W bulli oraz w tytule pierwszych *Konstytucji* z kwietnia 1529 jest zawarta nazwa zakonu: *Bracia mniejsi od pustelniczego życia*, która jest używana później w dokumentach. L. Iriarte w *Historii*, s. 221 podaje historię pojawienia się potocznej nazwy zakonu, częściej używanej i bardziej rozpowszechnionej.

<sup>28</sup> Szczegółowe informacje dotyczące prób podporządkowania kapucynów opisuje L. Iriarte, *Historia*, s. 222.

<sup>29</sup> Tamże, s. 223.

odpowiedzialności za całą prowincję oraz więcej wolnego czasu – sprawił, że mógł on poddać analizie swe dotychczasowe postępowanie. Z dystansu mógł zatem oceniać sytuację w prowincji, do której przynależał, a także nowo powstałego zakonu kapucynów. Powrócił także do zajęć, jakie wykonywał przed sprawowaniem urzędu prowincjała, oddając się pracy misyjno-kaznodziejskiej. Ukoronowaniem tej posługi było otrzymanie w 1532 roku pozwolenia i przywileju „władzy głoszenia Słowa Bożego na terenie całych Włoch, gdzie tylko jego gorliwość i natchnienia Ducha Świętego skierują go, oraz swobodnego wyboru do tej Bożej posługi towarzyszy pobożnych i zupełnie jej oddanych”<sup>30</sup>. Przywilej ten otrzymał od generała.

Był świadom faktu, że najgorliwsi i najlepsi współbracia z jego prowincji przeszli do kapucynów i czynili to inni. Wydarzenia te miały wpływ na jego osobiste przemyślenia<sup>31</sup>. Jan zdawał sobie sprawę z przemian, jakie się w nim dokonują. Więcej rozmyślał, modlił się i umartwiał. Walka zewnętrzna, jaką prowadził z reformą zakonu stała się jego wewnętrznym polem bitwy. To, co dotąd przeżył, nie było tak bolesne, męczące i wyczerpujące, jak nieustanna retrospekcja własnych decyzji z czasów prowincjalstwa. Było to formą jego oczyszczenia. Zaczął tęsknić za czymś bardziej radykalnym. W jego wnętrzu zaczęła rozwijać się nowa forma gorliwości<sup>32</sup>. Jego wewnętrzny opór stawał się coraz słabszy. To wydarzenie wywołało w nim dwie skrajne postawy. Z jednej strony odczuwał radość, uważając zatwierdzenie kapucynów za coś cudownego, z drugiej strony odczuwał smutek a nawet obawę i strach. Wracał do przeszłości, wspominając podejmowane walki o ideały obserwanckie i o jedność zakonu. Poświęcił tym staraniom wiele energii, uważając je za wartości fundamentalne. Dyskomfort wzbudzały w nim wspomnienia jego wybuchów nieopanowanego gniewu i złości. Oszczerstwa i obmowy, jakich się dopuszczał, wydawały mu się obecnie nadużyciami w miłości bratniej. Wspominał także twarde i ostre środki, których używał przeciw swoim własnym współbraciom zakonnym. Świadom był, że często brało w nim górę pragnienie postawienia na swoim i podporządkowania innych własnym decyzjom. Rozważając własny sposób postępowania, zaczynał pojmować, że popełnił wiele błędów. Porównywał nawet siebie do Szawła, prześladowcy chrześcijan, mimo, że „daleko mu było do wielkości jego ducha i serca”<sup>33</sup>. Przez jego umysł przewalały się na zmianę: wątpliwości, zniechęcenia, uniesienia ducha. W tym wszystkim jednak przy-

---

<sup>30</sup> L. Wadding, *Annales Ordinis Minorum*. N. XXXIV pod datą 1532 roku, cyt. za S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 9.

<sup>31</sup> Cyt. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 9.

<sup>32</sup> Tamże, s. 10.

<sup>33</sup> Tamże.

świecała mu chęć doskonałego realizowania ideałów franciszkańskich. Ciężko przeżywał ten okres w swoim życiu, ale był to etap swoistego oczyszczania się w odniesieniu do jego zakonności. Nie przychodziło to jednak łatwo. Oczyszczeniu musiał ulec jego własny obraz. Z jednej strony – w oczach wielu – jego przeszłość była świetlana, z drugiej strony on sam miał poczucie winy, że w tej przeszłości szedł błędną drogą.

Poszukiwał więc najbardziej adekwatnej drogi w swej obecnej sytuacji. Wciąż zastanawiał się nad wyzwaniem podjęcia radykalniejszego sposobu życia. Nie potrafił zdobyć się równocześnie na odwagę uznania swoich mankamentów i pokorę. Własne ambicje nie pozwalały mu na uznanie swoich win i przyznanie się do nich wobec innych<sup>34</sup>. Pytał się: „Skąd ma wziąć tyle siły on, pochodzący z patrycjuszowskiego rodu, on wykształcony, dwukrotny minister prowincjalny, jeden z najslawniejszych mówców swego czasu? Jak zdobyć się na to, by zatrzymać się... upaść na kolana i błagać o przebaczenie Boga i ludzi?”<sup>35</sup> W tych rozważaniach stanął wobec potrzeby konfrontacji z osobami, które, jak sam twierdził, były przez niego prześladowane i krzywdzone. Potrzeba wiele pokory, „aby przyznać się do winy wobec Mateusza z Bascio, Ludwika z Fossombrone i innych współbraci”, którzy byli jego podwładnymi.

Te ciągle pytania zmuszały go do podjęcia konkretnych decyzji, które byłyby formą zadośćuczynienia za zaniedbania wobec przykazania miłości. Formą wewnętrznej rehabilitacji mogło być przyłączenie się do kapucynów, aby realizować tak bardzo mu drogie ideały ewangeliczno-franciszkańskie. Widoczną przeszkodą w podjęciu tak radykalnej decyzji mógł okazać się jego wiek i niepewność obranej drogi. Potwierdzają to pytania: „Czy ma w wieku sześćdziesięciu lat zacząć życie niejako od nowa, wyrzekając się swej przeszłości? Czego więc szukać?”<sup>36</sup>

Cierpienia, jakie z tego powodu przechodził świadczyły, że walka, jaka się w nim odbywała była godna wielkiego i mężnego ducha. Dokonywało się w nim wzrastanie w kierunku większej miłości. Na wiążącą decyzję nie był jeszcze gotów. Nie był pewien, czy ma oddać się samotności czy też poświęcić się wirowi pracy.

Trudno też mu było podjąć decyzję, ponieważ ruch odnowy i reformy trwał nadal u Braci Mniejszych Obserwantów, a jej zwolennicy otrzymali od papieża Klemensa VII bullę *In superma militantis Ecclesiae* (16 XI 1532), ustalającą

<sup>34</sup> Pamiętać należy, że pochodził z rodziny o wielkich tradycjach patrycjuszowskich, co wywarło wpływ na ukształtowanie się ambicji oraz postawy życiowej podporządkowywania sobie ludzi. Uwidocznilo się to podczas sprawowania przez niego urzędu prowincjała.

<sup>35</sup> Cyt. za S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 10.

<sup>36</sup> Tamże.

zasady odnowy. Został także mianowany kustoszem nad kilkoma domami skupienia. Pomimo zmęczenia całą sytuacją, podjął się tego obowiązku<sup>37</sup>.

Po prawie sześciu latach zmagania z samym sobą, trwając na ciągłych rozważaniach, modlitwach i surowych postach, podjął ostatecznie decyzję przejścia do kapucynów. Nie jest znana dokładna data przejścia, wiadomo, że był to rok 1534.

Przejście do kapucynów wraz ze swymi współbraćmi z klasztoru w Cinoli sprawiło poruszenie nie tylko wśród kapucynów, ale także u obserwantów<sup>38</sup>. Reakcją na dalsze przechodzenie obserwantów do kapucynów były zabiegi przełożonych obserwancji wsparte osobą kardynała Quinonesa, mające na celu powstrzymanie ucieczek zakonników.

Jan pozostał u kapucynów. Jego decyzja była na tyle stanowcza, iż z obranej drogi już nie zawrócił. Dokonała się w nim ogromna przemiana, o której sam się wyraził w następujący sposób w dziełku *Dialog*. Píše tak: „Na początku sprzeciwiałem się tej reformie franciszkańskiego zakonu słowami i czynami. Przyznaję się do mojej ignorancji. (...). Spodobało się jednak Bożemu majestatowi oświecić mnie i dać mi poznanie prawdy, podobnie jak św. Pawłowi. Chcę być Mu wdzięczny aż do śmierci, ponieważ wezwał mnie z ciemności do swojego przedziwnego światła (zob. 1 P 2, 9)“<sup>39</sup>. (...) „Ta moja przemiana nie była nierozważna czy chwilowa, nie nastąpiła także z powodu lekkomyślności czy z jakichś innych nieuzasadnionych względów, jak mówi wielu. Niech Pan przebaczy im w swym miłosierdziu te zuchwale posądzienia i nieczne obmowy. Moja przemiana nastąpiła po głębokim namyśle; przez długi czas rozważałem to zagadnienie, bardzo dużo się modliłem, odprawiałem nocne czuwania i podejmowałem różne starania, by poznać wolę Boga“<sup>40</sup>. Przemiana i jego *nawracanie się* trwały dłuższy okres czasu. Były jednak tak istotne, że wywarły wpływ na ostatni okres w jego życiu trwający pięć lat. Przypadł on na pobyt wśród kapucynów. Uważał, że w ten sposób powróci do wcześniejszej gorliwości i będzie ją w ten sposób realizował. W tym czasie wiele miejsca poświęcił modlitwie, głębokiej refleksji, medytacji, czego owocem stała się bogata działalność literacka. Był to wynik pragnienia podzielenia się i przekazania innym własnych przeżyć duchowych, których wyrazem jest *Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem*.

<sup>37</sup> B. da Lapedonna, *Il Padre Giovanni*, „L'Italia Franc.” 38 (1963), s. 43n. oraz tamże 37 (1962), ss. 26–133; cyt. za: S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 5.

<sup>38</sup> Wydarzenie to opisał Zacheusz Boverio – jest ono przytoczone przez S. Kafla w cytowanym już *Wprowadzeniu*, s. 12.

<sup>39</sup> Giovanni Pili da Fano, *Dialogo de la Salute tra il frate Stimolato et il frate Rationabile circa la Regola degli Frati Minori et sue dichiarazioni con molte necessarie additioni, di nuovo ricomposto et ristampato*, Isola del Liri 1935, s. 2 nn.

<sup>40</sup> J.P. da Fano, *Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem*, w: *Antologia Mistyków Franciszkańskich*, Kraków 1998, t. 1, s. 31. Cyt. za S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 13.

### 1.3. Twórczość literacka autora po wstąpieniu do kapucynów

Styl życia, jaki prowadził Jan wskazywał na dużą samodyscyplinę oraz wielkie wymagania, jakie sam sobie stawiał. Ludzie, którzy się z nim spotykali byli urzeczeni jego dobrocią, uprzejmością i życzliwością. Pomimo wieku 65 lat odznaczał się dużą pracowitością i aktywnością. W ciągu tylko jednego roku, przebywając w miejscu odosobnienia napisał nowy *Dialog zbawienia*<sup>41</sup>, *Traktat o zachowywaniu ubóstwa według Reguły i testamentu św. Franciszka*<sup>42</sup>, *Dzielko o umiejętności jednoczenia duszy z Bogiem*<sup>43</sup>, w którym podał wiele metod rozmyślenia przytaczając gotowe teksty medytacji<sup>44</sup>. Sporządził także wiele notatek, „które przez niego samego, współbraci i lud chrześcijański były wykorzystywane w pracy apostołskiej”<sup>45</sup>.

## 2. Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem

Dzieło *Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem*<sup>46</sup> napisał w latach 1534/35 po przejściu do kapucynów w pustelniczym klasztorze w Scandriglia, w którym spędził rok. Język, jakim się posłużył pisząc *Umiejętność jednoczenia*, był językiem ojczystym i językiem potocznym używanym przez ludzi prostych i niewykształconych w filozofii i teologii. Dawało to możliwość dotarcia do szerszego grona odbiorców. Świadczy to o zamyśle autora, który miał konkretnie wytyczony cel napisania dzieła. Jego adresatami byli współbracia z zakonu i – co należy podkreślić – ludzie świeccy. Już w samym tytule zaznaczył „że jest ono bardzo pożyteczne, gdyż uczy jednoczenia duszy z Bogiem nie tylko zakonników, ale także uduchowionych i pobożnych ludzi świeckich”. Z tego powodu wiele trudnych i zawiłych problemów starał się przedstawić jasno, prosto, krótko-

<sup>41</sup> Giovanni Pili da Fano, *Dialogo de la Salute tra il frate Stimolato et il frate Rarionabile circa la Regola delli Frati Minori et sue dechiarazioni con molte necessarie additioni, di nuovo ricomposto et ristampato*, Isola del Liri 1935, C. Cargnoni, *I Frati Cappuccini – documenti e testimonianze del primo secolo*, Edizioni Frate Indovino Perugia, Roma 1988, ss. 585nn.

<sup>42</sup> Skrócony tytuł oryginału: *Breve discorso circa l'osservanza del voto della minoritica povertà*, Brescia 1536.

<sup>43</sup> Tytuł pierwszego wydania: *Operetta devotissima chiamata Arte de la Unione laquale insegna unire l'anima con Dio, utilissima non solo a li Regulari ma ancora a li Seculari spirituali et devotio*, Brescia 1536. Cyt. za S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 266; por. EK, t. 7, kol. 887.

<sup>44</sup> M. Chmielewski [red.], *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002, s. 289.

<sup>45</sup> B. da Lapedonna, *Il Padre*, s.163. Por. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s.14.

<sup>46</sup> Dokładny tytuł pierwszego wydania: *Operetta devotissima chiamata Arte de la Unione la quale insegna unire l'anima con Dio, utilissima non solo a li Regulari ma ancora a li Seculari spirituali et devoti*, Brescia 1536.

ko i praktycznie. Uczył także sztuki łączenia formy życia czynnego z kontemplacją. Zamiarem jego było ukazanie sposobu dojścia do doskonalszego zjednoczenia z Bogiem-Miłością poprzez praktykowanie cnoty miłości do Boga i człowieka urzeczywistniającej się w codziennym życiu. Mówiąc o jednoczeniu duszy z Bogiem, wyraził prawdę posłannictwa Chrystusa, który przyszedł po to, by ponownie zjednoczyć duszę z Bogiem, oddzieloną od Niego poprzez grzech, niepodobną w miłości i nieudolną w poznaniu Bożego światła oraz po to, „aby dać sposób duszy, żeby mogła przez gorącą miłość przekształcić się w słodkim Bogu”<sup>47</sup>.

W celu przywrócenia podobieństwa duszy do Boga, czyli odpowiedniej sprawności rozumu i woli autor zalecił wprowadzenie w życie przedstawionych w dziele szeregu prawd religijnych, sugestii, rad i ćwiczeń duchowych. Cały ten proces opisał w trzech drogach życia duchowego: oczyszczającej, oświecającej i jednoczącej. Najwięcej jednak miejsca poświęcił oczyszczeniu serca, mniej drodze zjednoczenia, natomiast bardzo mało oświeceniu<sup>48</sup>. W ten sposób przekazał w dużym skrócie skarby kontemplacji i mistyki ludziom świeckim. Powstanie dzieła i jego ukazanie się drukiem na kilkadziesiąt lat wyprzedziło myśl św. Teresy Wielkiej (+1582), św. Jana od Krzyża (+1591) i św. Franciszka Salezego (+1622).

Dzieło, oprócz własnych przemyśleń autora, zawiera także odwołania do przeżyć i doświadczeń innych pisarzy. Tworząc *Sztukę zjednoczenia z Bogiem*<sup>49</sup> bezpośrednio korzystał z twórczości Henryka van Harpa (+1477), Garcii Jimenez de Cisnerosa (1510)<sup>50</sup> i Bartłomieja Cordoniego (+1535)<sup>51</sup>. Pośrednio na-

---

<sup>47</sup> Por. J. Pyrek, *Modlitwa Franciszkańska*, s. 400.

<sup>48</sup> Ilość rozdziałów poświęconych na rozwinięcie zagadnienia jest bardzo ciekawa. Oczyszczeniu poświęca dziewiętnaście rozdziałów, oświeceniu tylko dwa, a zjednoczeniu jedenaście. Pokazuje to wyakcentowanie drogi oczyszczającej, co po części było wynikiem akcentowania w tym czasie przez kapucynów potrzeby umartwienia i pokuty tak ważnej w prowadzeniu życia pustelniczego. Także w życiu ludzi świeckich pokutniczość była bardzo widoczna i akcentowana. Tak mało miejsca poświęconego oświeceniu może ukazywać niezbyt duże doświadczenie przez autora daru oświecenia.

<sup>49</sup> Takim tłumaczeniem tytułu posłużył się o. J. Pyrek, *Modlitwa*, s. 399.

<sup>50</sup> Garcia J. de Cisneros, benedyktyn ze sławnego klasztoru na Monserrat w Hiszpanii, jest zaliczany do pierwszych pisarzy religijnych złotego wieku mistyki hiszpańskiej. Jest autorem *Ćwiczeń w życiu duchowym*, które ukazały się po raz pierwszy w 1500 r., i które mają podobny układ tematyczny co *Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem*. Jego dzieło zostało omówione przez S. Gryga, *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*, tom 1, *Wcześni pisarze XVI wieku*, Kraków 1987, ss. 25–67.

<sup>51</sup> Jeżeli chodzi o myśli, które zostały zapożyczone od innych pisarzy, to cytowanie małych fragmentów można przypisać samemu ojcu Janowi, natomiast cytaty z dzieł Henryka Harpa (w języku łacińskim: Henricus Harpius), franciszkańskiego obserwanta z prowincji kolońskiej (+ 1477) i Garcia de Cisneros, pochodzą od ojca Dionizego, „autora” wydania tej



tomiaśt odwoływał się do nauczania św. Augustyna, św. Grzegorza Wielkiego, św. Hieronima, św. Ambrożego, św. Grzegorza z Nazjanzu, Dionizego Pseudo-Areopagity, św. Anzelma z Canterbury, Hugona i Ryszarda od św. Wiktora, św. Bernardyna ze Sieny i św. Bonawentury<sup>52</sup>.

Dzieło to powstało u schyłku jego życia, czyli około cztery lata przed jego śmiercią. Pierwsze jego wydanie ukazało się drukiem w Bresci w 1536 roku<sup>53</sup>, czyli po roku od momentu powstania. Dzięki temu, że autor w Bresci był znany poprzez pracę apostolską, mógł bez większych trudności znaleźć wydawcę. To pierwsze wydanie cieszyło się wielką popytnością. Potwierdza to odnalezienie tylko dwóch egzemplarzy<sup>54</sup>.

Podobnie stało się z drugim wydaniem z roku 1548, z którego zachowały się również tylko dwa egzemplarze<sup>55</sup>. „Po roku 1565 dziełko to było wydawane bardzo wiele razy w różnych miastach europejskich”<sup>56</sup>. Najwięcej jednak egzemplarzy zachowało się z wydania rzymskiego w 1622 roku, które zredukował o. Dionizy de Abbatibus da Montefalco. Ta redakcja dwa lata później ukazała się w Lionie w języku francuskim. Było to jednak dzieło poprawione zawierające liczne zmiany, łącznie z poprawieniem stylu o. Jana. Brak jest jednak w nim wyodrębnienia poprawek i dodatków od tekstu oryginalnego.

*Arte dell'unione (Umiejętność jednoczenia)* spełniło ważną rolę w literaturze ascetyczno-mistycznej i w rozwoju pierwszej generacji kapucynów. Wywarło znaczny wpływ na ich późniejszą duchowość. Było pierwszym dziełem, które rozpoczęło wielki dorobek duchowy kapucynów ze szczególnym uwzględnieniem życia i kierownictwa duchowego wiernych. Sam Jan Pili stał się mistrzem i przewodnikiem na ścieżkach życia duchowego przynajmniej przez pierwsze sto lat istnienia Braci Życia Eremickiego. Kapucyni tego pierwszego okresu korzystali z tej metody duchowej praktykując ją w osobistym i wspólnym życiu zakonnym. Wykorzystywali ją też w kierownictwie duchowym

---

książeczki w 1622 roku. Jest praktycznie niemożliwe, aby ojciec Jan posiadał w Scandriglia rękopisy H. Herpa, a także dzieła G. de Cisnerosa, które ukazały się drukiem na samym początku wieku XVI, ale jest bardzo mało prawdopodobne, by w ogóle znajdowały się one w posiadaniu kapucynów. Mogli je natomiast posiadać obserwanci.

<sup>52</sup> J. Pyrek, *Modlitwa*, s. 399.

<sup>53</sup> L. Iriarte, *Historia*, s. 287.

<sup>54</sup> „Jeden egzemplarz znajduje się w Londynie w British Museum, sygn. C 53 gg34, drugi natomiast znajduje się we Włoszech w Bibliotece Miejskiej w Todi, Sala VI. I. 24”. Cyt. za: S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 28.

<sup>55</sup> Jeden znajduje się we wspomnianym Todi, natomiast drugi w Enghien w Belgii, w bibliotece Towarzystwa Jezusowego.

<sup>56</sup> Tamże.

ludzi świeckich przy udzielaniu sakramentu pokuty, jak i podczas głoszenia kazań, prowadzenia misji czy rekolekcji. Sama duchowość kapucyńska od swego początku wniosła godną uwagi liczbę i jakość książek z zakresu tematyki duchowej<sup>57</sup>.

Ojciec Jan, pracując przez wiele lat wśród ludzi, poznał ich duchowe potrzeby i dlatego pragnął uprzystępnąć im wielką mistykę. Korzystając z bogactwa własnego doświadczenia przekazał najistotniejsze i najbardziej potrzebne zasady życia duchowego oraz rady kierowania nie tylko własnym życiem duchowym. Jego więc dzieło jest „pomostem między nurtem duchowości chrześcijańskiej zwanym *devotio moderna*, a mistyką Jana Traulera OP i Jana Ruysbroeka”<sup>58</sup>.

## *2.1. Szczegółowa analiza i kontekst historyczny*

Do dziś nie jest znany główny powód powstania *Umiejętności jednoczenia duszy z Bogiem*. W pierwszym wydaniu autor napisał, „że całym sercem życzy najukochańszemu w Panu Jezusie Chrystusie Braciom Mniejszym Życia Pustelniczego, zwanym kapucynami, doskonałego zjednoczenia z Bogiem i tego dla nich pragnie”<sup>59</sup>. S. Kafel korzystając z badań, które przeprowadził Fredegandus ab Antuerpia<sup>60</sup> stwierdził, że nie ma żadnych danych potwierdzających, jakoby Jan „uznał się za nauczyciela i mistrza życia duchowego swych nowych współpracowników”. Ponadto stwierdził, że autor mógł brać udział w redagowaniu tekstu *Konstytucji* z 1536 roku „i że przy tej okazji zrodziła się myśl i koncepcja napisania” również *Umiejętności jednoczenia*. Należy wspomnieć, że wszystkie egzemplarze dzieła wydane w 1537 roku tak się rozplynęły, iż już w następnym wieku wątpiono czy w ogóle istniało. Na szczęście w roku 1926 odnaleziono jeden egzemplarz i wydano je drukiem w 1928 roku.

S. Kafel sugeruje, że pomysłodawcą napisania dzieła mógł być o. Ludwik z Fossombrone, który jako pierwszy „prawodawca” w zakonie akcentował jego pustelniczo-kontemplacyjny charyzmat. To on bowiem nakazał braciom ożębłym, aby poświęćali na modlitwę dwie do czterech godzin, zakładając, że „bracia bardziej gorliwi cały swój możliwy czas poświęćą modlitwie, medytacji i kontemplacji”<sup>61</sup>. Mógł więc prosić o. Jana o napisanie książki, która byłaby pomocna w rozwijaniu życia modlitwy.

<sup>57</sup> Szczegółowe omówienie poszczególnych pozycji o tematyce ascetyczno-mistycznej można znaleźć w: L. Iriarte, *Historia*, ss. 286–289.

<sup>58</sup> Cyt. za: S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 28.

<sup>59</sup> Cyt. tamże, s. 29.

<sup>60</sup> Fredegandus ab Antuerpia, *De arte unionis cum Deo juxta P. Jnem a fano*, Ord. FF. Minorum Capuccinorum, Romae 1924.

<sup>61</sup> Tamże.

Nie można jednak wykluczyć wpływu innych osób na powstanie książki. Tą osobą mógł być także Jakub z Gubbio, ówczesny gwardian w Scandriglia, za którego pośrednictwem ojciec Jan prosił ojca Ludwika o pozwolenie na zamieszkanie w samotni, znajdującej się w lesie nieopodal klasztoru. Tam właśnie napisał „pobożne i święte dziełko, podzielone na dwie części. W pierwszej przedstawia drogę oczyszczającą, a w drugiej – kontemplatywną”<sup>62</sup>.

Nie można również wykluczyć, że inicjatywa napisania dzieła zrodziła się w samym autorze, który widział potrzebę kierownictwa w sferze modlitwy wśród franciszkańskich pustelników oraz u ludzi świeckich. Jan był przecież przez szereg lat wielkim kaznodzieją ludowym, który podczas głoszenia kazań nie tylko rozkrzewiał wiarę, ale też jej bronił. Dzieło więc mogło być próbą zaznajomienia prostego ludu z głębszym życiem duchowym<sup>63</sup>.

## 2.2. Treść dzieła

Wyżej zostały wyliczone różne wydania dzieła *Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem*. Poniższe omówienie zostanie przekazane na podstawie wydania z 1622 roku<sup>64</sup>.

Cztery części dziełka poprzedza *Prolog*. Po nim następuje część pierwsza, określona mianem *drogi oczyszczającej*. Część ta zawiera dziewiętnaście rozdziałów, gdzie zostały poruszone zagadnienia, „które jako rzeczywistości przeżywane czy doświadczane” mają miejsce w życiu duchowym na etapie oczyszczenia<sup>65</sup>. Omówione zostają tu kolejno następujące zagadnienia: bojaźni Boga, jako początku każdej dobrej drogi (rozdz. 1), miłości Boga i miłości siebie (rozdz. 2), opanowywania się albo umartwienia „trzech miłości” (rozdz. 3), rodzajów „intencji albo postaw wobec Boga” (rozdz. 4), „oczyszczania sumienia” (rozdz. 5), „umartwiania zmysłów i wszelkich przyjemności zmysłowych” (rozdz. 6), „drogi umartwienia” jako „drogi właściwej” (rozdz. 7), „zazdrostnego zgorzknienia” (rozdz. 8), „skrupułów” (rozdz. 9), „rozważnego sprzeciwiania się pokusom” (rozdz. 10), „panowania nad niepokojem ducha, budzącym się pod wpływem utrapień” (rozdz. 11), „rozpoznawania niewierności” (rozdz. 12),

<sup>62</sup> Takie sformułowanie hipotezy wynika z *Simplice et divota Historia dell'origine della Congregazione de' Frati Cappuccino*, t. 2, s. 695. Por. cyt. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 30. Jest to manuskrypt przechowywany pod powyższym tytułem w Archiwum Generalnym OO. Kapucynów w Rzymie.

<sup>63</sup> Por. S. Gryga, *Nowe drogi. Okres zmagania i cierpienia duchowych (1525–1570)*, *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*, Kraków 1996, t. 2, s. 4.

<sup>64</sup> Tytuł z wydania w roku 1622 brzmiał: *L'arte d'unirsi con Dio del R.P. Giovanni da Fano (...). Ridotta in miglior forma, acceresciuta e in quatro parti divisa (...)* da F. Dionisio da Montefalco, Roma 1622.

<sup>65</sup> Por. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 31.

„umartwiania duchowych pociech i intelektualnej ciekawości” (rozdz. 13), „umartwiania własnej woli” (rozdz. 14), „prawdziwej pokory” (rozdz. 15), „potrzeby wiary w Boga i zaufania Mu” (rozdz. 16) będącej „właściwym skutkiem miłości” (rozdz. 17), uzasadnień potrzeby różnych „ćwiczeń duchowych” (rozdz. 18) oraz „warunków różnych praktyk życia duchowego” (rozdz. 19)<sup>66</sup>.

Drugą część dzieła stanowi o *drodze oświecającej*. Autor podobnie jak w pierwszej części nie wyjaśnia tytułu, omawia natomiast w kolejnych rozdziałach: „potrzebę modlitwy o łaskę wejścia na drogę oświecającą” (rozdz. 1), „przejście z drogi oczyszczającej na oświecającą” (rozdz. 2), potrzebę „równoczesnego oczyszczania rozumu i woli” (rozdz. 3), „przeszkody na drodze oświecającej i kontemplacyjnej” (rozdz. 4), „oświecenie rozumu jako władzy duszy przez rozum jako dar Ducha Świętego” (rozdz. 5), „dar rozumu jako przyczynę powstania jasnego i duchowego dnia w oświeconej duszy” (rozdz. 6), oraz relację między darem rozumu a duchową ucztą (rozdz. 7)<sup>67</sup>.

Trzecią część dzieła autor zatytułował *drogą jednoczącą*. Poruszył w niej takie zagadnienia jak: „wejście na drogę jednoczącą i osiągnięcie szczytu mądrości” (rozdz. 1), „dwa sposoby wznoszenia się drogą miłości do prawdziwej mądrości i zjednoczenia z Bogiem” (rozdz. 2), „droga miłości i droga poznania a zjednoczenie z Bogiem” (rozdz. 3), dziesięć skutków miłości jednoczącej z wyszczególnieniem najistotniejszego (rozdz. 4 i 5), „przekształcenie i zjednoczenie duszy z Bogiem” (rozdz. 6), „duchowe przeżycia i doznania w stanie kontemplacji pełnej miłości” (rozdz. 7), „rozwój życia kontemplatywnego i niższe władze duszy” (rozdz. 8), „niektóre przyczyny pozbawienia duszy duchowych słodczy” (rozdz. 9), „kontemplacja, a inne obowiązki człowieka” (rozdz. 10), „przerwanie kontemplacji z powodu miłości bliźniego” (rozdz. 11)<sup>68</sup>.

W czwartej części *różne praktyki ćwiczenia duchowe na trzech drogach życia wewnętrznego* podał m.in.: dziesięć zasad i wskazówek w ćwiczeniach duchowych (rozdz. 1), „pięć sposobów odprawiania modlitw, rozmyślań, duchowych ćwiczeń w poszczególne dni tygodnia oraz teksty modlitwy zwanej aktami strzelistymi i ich wartość dla życia wewnętrznego” (rozdz. 2–9), a także „ćwiczenia duchowe i praktyki polecane przez św. Bonawenturę” (rozdz. 10)<sup>69</sup>.

To zestawienie ukazuje jak wiele zagadnień dotyczących rozwoju życia duchowego zostało przez autora poruszonych. Wydaje się, że „dużą zasługą ojca

<sup>66</sup> Por. tamże, s. 31.

<sup>67</sup> Por. tamże, s. 31, oraz poszczególne tytuły rozdziałów *drogi oświecającej* w: J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 31.

<sup>68</sup> Por. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 32, oraz poszczególne tytuły rozdziałików *drogi jednoczącej* w: J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 31.

<sup>69</sup> J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 261.

Jana jest zwięzłość pisania, praktyczność i znajomość działania Ducha Świętego, a zwłaszcza uwarunkowań psychicznych, pedagogicznych, społecznych i teologicznych natury ludzkiej. To pozwoliło mu przedstawić tak bardzo wiele obszernych i ważnych problemów” w stosunkowo małym dziele<sup>70</sup>.

### 2.3. Powołanie człowieka do przeobstwienia

Człowiek ze swej natury jest istotą poszukującą, a pragnienie poznawania jest wspólną cechą wszystkich ludzi. Wszystkie religie świadczą o tym właściwym poszukiwaniu dla człowieka. Będąc „obrazem swego Stwórcy” odkrywa w sobie zakodowany nienasycony głód prawdy i miłości<sup>71</sup>. Poszukuje więc tego, co mogłoby nadać jego życiu sens, wartość i uczynić go szczęśliwym. Osoba ludzka pragnie zrealizować się, poprzez dążenie do zrozumienia siebie i rzeczywistości otaczającego go świata<sup>72</sup>. Będąc istotą społeczną, ukierunkowany jest na dialog i na spotkanie. Proces rozwoju człowieka wskazuje na wzajemne oddziaływanie świadomości ludzkich oraz na wzajemne ubogacanie się przy zachowaniu własnej tożsamości<sup>73</sup>.

Istnienie duszy domaga się odniesienia i relacji do Stwórcy. Relacja Bóg – człowiek odbywa się na płaszczyźnie bytu w ogóle. „Jeśli Bóg spojrzy na stworzenie, to tym samym nada mu istnienie; jeśli stworzenie spojrzy na Boga, tym samym otrzyma swoje istnienie. Dusza ma być rozumny, poznający; dlatego tam gdzie jest Bóg, jest dusza, tam gdzie jest dusza, jest Bóg”<sup>74</sup>. To z kolei realizuje się w pragnieniu człowieka, aby osiąść *jedność z Bogiem*<sup>75</sup>.

Byt Boga pozostaje tajemnicą, której człowiek nie jest w stanie ogarnąć. Hiob wyraził to mówiąc: „Wieki jest Bóg, choć nieznany” (36, 26). Rozum ludzki, nigdy nie jest zdolny do przeniknięcia i poznania prawd Bożych tak jak tych, które stanowią jego własny, właściwy przedmiot. Boże bowiem tajemnice, ze swej natury tak przerastają umysł stworzony, że nawet podane w Objawieniu i przyjęte przez wiarę pozostają tajemnicą w tym śmiertelnym życiu i do której nie można dotrzeć ani przez wiedzę, ani przez doświadczenie<sup>76</sup>. Mający naturalne granice poznawalności umysł człowieka nie ma takich zdolności, aby ogarnąć nieograniczoność Boga<sup>77</sup>. Takie nieograniczone poznanie przerasta jego

<sup>70</sup> Cyt. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 32.

<sup>71</sup> Por. KKK 2566.

<sup>72</sup> Por. S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 8.

<sup>73</sup> Por. Z. Targoński, *Przesłanki antropologiczne duchowości*, w: W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A.J. Nowak [red.], *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 92.

<sup>74</sup> Cyt. J. Sudbrack, *Mistyka*, Kraków 1996, s. 43n.

<sup>75</sup> Por. Z. J. Kijas, *Wprowadzenie do modlitwy św. Bonawentury*, Kraków 1998, ss. 115–124.

<sup>76</sup> Por. J. Sudbrack, *Mistyka*, s. 27.

<sup>77</sup> Por. M. Sokółowski, *Ku realnemu zjednoczeniu z Bogiem*, w: „*Studia Bobolanum*” 9 (1998), s. 443.

ludzką naturę. Człowiek musiałby być równy Bogu, by poznać nieskończoność Boga<sup>78</sup>. Dlatego mówi św. Paweł, że my, ludzie „pielgrzymujemy w wierze, a nie w widzeniu” (2 Kor 5, 6n). Wiara przewyższa rozum, jednak nigdy nie może zaistnieć rzeczywista niezgodność między wiarą a rozumem. Bóg, który objawił tajemnicę i wszczepił wiarę, obdarzył też duszę ludzką światłem rozumu<sup>79</sup>. Potrzeba więc uwierzyć Bogu, który w swojej tajemnicy jest tak nieskończenie bogaty, tak, iż każdy człowiek może siebie i swą osobowość odnaleźć w spotkaniu z Nim. Takie spotkanie oznacza relację osobową opartą nie na czysto rozumowym poznaniu, ale poznawaniu przez miłość. Nie da się zrozumieć Boga, można Go jedynie pokochać<sup>80</sup>. Na drodze miłości obecny jest Boży Duch, który może nauczyć wszystkiego i doprowadzić do całej prawdy (J 16, 13).

Uczestnictwo w Bożej naturze i Bożym synostwie w Jednorodzonym Synu Boga daje podstawy powołaniu człowieka do świętości. Świętość chrześcijańska nie istnieje bez usytuowania jej w Bogu Trójjedynym, który jest jej źródłem i wzorem. Bóg wybrał człowieka, aby ten osiągnął świętość, która jest niczym innym jak odzwierciedleniem świętości Boga<sup>81</sup>.

Wybraństwo Boże zakłada nieśmiertelność, czyli perspektywę życia wiecznego, określoną przez św. Pawła jako udział z Chrystusem „w Jego chwale” (por. Rz 8, 17), czyli pełni. Jest to najpiękniejsza i najwznioślejsza definicja życia wiecznego i zbawienia: „zawsze być z Panem” (1 Tes 4, 17)<sup>82</sup>. Podobnie ten fakt stwierdza Księga Mądrości: „do nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności” (2, 23)<sup>83</sup>. Każde więc działanie ludzkie jest podporządkowane ostatecznemu celowi człowieka, jakim jest zjednoczenie z samym Bogiem.

#### *2.4. Wezwanie człowieka do doskonałości*

Trwanie przed Bogiem niemożliwe jest bez miłości. Ta miłość do Boga rozwija się jednak stopniowo, poprzez poszczególne etapy na drogach życia duchowego<sup>84</sup>. Ten rozwój świadczy o życiu duchowym człowieka, którego fundamentem jest wiara. Bóg wiary chrześcijańskiej jest żywą, choć niewidzial-

---

<sup>78</sup> Św. Augustyn powiedział, że gdyby człowiek zrozumiał Boga, On nie byłby już Bogiem. Por. *Sermones* 38, 360.

<sup>79</sup> Por. BF. I.62.

<sup>80</sup> S. Gryga, *Wcześni pisarze XVI wieku*, w: *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*, Kraków 1987, s. 45.

<sup>81</sup> W. Słomka, *Wizja świętości w dokumentach Soboru watykańskiego II*, [w:] red. M. Chmielewski, *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, Lublin 1999, s. 93 i 100.

<sup>82</sup> W. Misztal, *Chrystus – misterium obecności i drogi do Ojca*, w: M. Chmielewski [red.], *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, Lublin 1999, s. 131.

<sup>83</sup> Niektóre rękopisy greckie mają: „własnej natury”, co inni zatrzymują. Por. przypis Mdr 2, 23. *Biblia Tysiąclecia*, Pallottinum, Poznań 2000.

<sup>84</sup> S. Gryga, *Wcześni pisarze XVI wieku*, s. 43.

nią Osobą, którą poznawać, uznawać i czynić wszystko dla Niej oznacza miłować całym sercem, całym umysłem i całą duszą (por. Pwt 6, 5)<sup>85</sup>.

To ludzkie wzrastanie do pełni, czyli do zbawienia jest zamierzone przez Boga<sup>86</sup>. W praktyce życia chrześcijańskiego istotą doskonałości stanowi planowy, systematyczny i wytrwały wysiłek ludzki, czyli to wszystko, co można by nazwać ascezą. Doskonałość w życiu religijnym oznacza świętość. W duchowości chrześcijańskiej jest ona udzielaniem się życia Bożego, w wyniku którego człowiek staje się rzeczywistym uczestnikiem Bożej natury, czyli dzieckiem Bożym (por. 1J 3,1). Bóg jako Miłość jest Źródłem wszelkiego życia. Od Niego też pochodzi inicjatywa powołania człowieka do przyjaźni z Nim Samym poprzez przyjaźń z Chrystusem. Chodzi więc o taką jedność z Bogiem, która byłaby miłosnym zjednoczeniem dokonującym się w spotkaniu z Jezusem<sup>87</sup>.

Niezależnie od stanu życia każdy ochrzczony powinien wykorzystać wszystkie dane mu w tym względzie możliwości, aby być świętym i nieskalanym przed Jego obliczem (por. Ef 1,4). Samo przyjęcie chrztu zakłada obecność łaski jako daru, czyli innymi słowy mocy Bożej, która udzielana jest za pośrednictwem Ducha Św. W chwili chrztu zstępuje Duch Św. i wtedy następuje uświęcenie człowieka. Staje się on mieszkaniem Boga, świątynią czy też – jak wyraził się Jan Paweł II mówiąc o sumieniu – sanktuarium człowieka, w którym przebywa on sam z Bogiem<sup>88</sup>.

### 2.5. *Przebóstwienie człowieka*

Duch Święty nie tylko prowadzi człowieka do życia Bożego, ale też podtrzymuje życie mistyczne, umacniając je i kształtując za pośrednictwem miłości<sup>89</sup>. Nie da się bowiem zrozumieć Boga, można Go jedynie pokochać<sup>90</sup>. Nieustanny rozwój życia duchowego winien być celem każdego chrześcijanina i całego Kościoła. Udział człowieka w wewnętrznym życiu Trójcy Przenajświętszej, czyli proces zdążania ku pełni życia mistycznego nie jest bynajmniej tylko niedościgłym ideałem. Jest możliwe już tu, w życiu doczesnym, poprzez poznanie Ojca i Syna doświadczenia życia wiecznego, którego fundamentem jest zjednoczenie z Ojcem, Synem i Duchem Świętym, co oznacza zjednoczenie mistyczne.

<sup>85</sup> Por. M. Chmielewski, *Sto jeden pytań o życie duchowe*, Lublin 1999, s. 15.

<sup>86</sup> Por. W. Misztal, *Chrystus – misterium obecności*, s.131.

<sup>87</sup> Por. M. Chmielewski, *Metodologia duchowości katolickiej*, w: W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A.J. Nowak [red.], *Teologia duchowości Katolickiej*, Lublin 1993, s. 52 n.

<sup>88</sup> Por. KDK 16, VS 55.

<sup>89</sup> J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992, s. 20.

<sup>90</sup> S. Gryga, *Wcześni pisarze XVI wieku*, s. 45.

Doświadczenie pełnego zjednoczenia z Chrystusem, którego na przestrzeni wieków doświadczali liczni święci, zwłaszcza mistycy, nieustannie inspiruje Kościół do ciągłej odnowy i ożywienia ewangelicznego zapachu. Pozostawione przez nich dzieła powstałe dzięki głębokiemu dynamizmowi w nich życia łaski, cnót wlanych i darów często nie oddają całości bogactwa owych przeżyć i doznań mistycznych<sup>91</sup>.

Zjednoczenie z Bogiem Ojcem, do którego ma człowiek przystęp w Synu, dokonuje się poprzez Ducha Świętego, „który jest aktywną siłą wszelkiego Bożego działania”<sup>92</sup>. Droga do duchowych zaślubin, czyli do przeżywania, już za życia na ziemi, mistycznego zjednoczenia z Bogiem przez miłość, często dokonuje się drogą mozolnych wysiłków i prób zsyłanych przez Boga<sup>93</sup>. Często te doświadczenia oczyszczają sumienie, wolę i miłość człowieka i ukierunkowują go na pełnienie woli Bożej.

### **3. Etapy w procesie oczyszczania duszy i kształtowania „sanktuarium człowieka”**

#### *3.1. Potrzeba procesu oczyszczenia duszy i „sanktuarium człowieka”*

Obecność Ducha Świętego w sercu człowieka naznaczona jest mocą Boga i licznymi darami, również darem zjednoczenia z samym Bogiem. Kondycja ludzka wymaga jednak przygotowania serca na przyjęcie tego daru. Łaska jest udzielana, ale człowiek nie zawsze jest zdolny do jej przyjęcia. Taki stan człowieka wymaga, według wielu mistyków, również Jana Pili da Fano oczyszczenia, by nastąpiło pełne otwarcie na działanie Bożych darów oraz by tego przepływu łaski nic nie tamowało. Potrzeba więc oczyszczenia duszy, aby dom Ojca był wysprzątany, czyli sanktuarium człowieka przygotowane na przebywanie Świętości Boga.

Przebywanie w jedności z Bogiem jest tajemnicą, często niewyraźną z powodu ograniczoności językowych człowieka. Zawsze jednak przewodnikiem na drodze zjednoczenia jest Duch Święty, który zsyła tę łaskę. Nawet jeśli człowiek czy też „serce człowieka obmyśla drogi”, to i tak „Pan utwierdza kroki” (Prz 16, 9). W sercu człowieka ma miejsce więź osobowa między jego wolnością a prawem Bożym. Człowiek jest zaproszony do świętości. W tym zjednoczeniu wewnętrznym z Bogiem jest wezwany, by wielką doskonałością miłować Boga i bliźniego, ponieważ „miłość jest zawsze na drodze normatywnej, ponieważ przykazanie miłości nie ma granic”<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 2001, s. 9.

<sup>92</sup> Cyt. Z. Kijas, *Przebóstwienie*, s. 47.

<sup>93</sup> M. Sokołowski, *Ku realnemu zjednoczeniu z Bogiem*, „Studia Bobolanum” 9 (1998), ss. 442–444.

<sup>94</sup> Cyt. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy*, s. 29.



### 3.2. *Oczyszczenie wg Jana Pili da Fano*

Człowiek jest istotą złożoną, potrzeba więc wielu etapów, by dokonał się proces oczyszczania wielu sfer w człowieku i nastąpiło usunięcie tego, co przeszkadza w zjednoczeniu duszy z Bogiem. Zjednoczenie to może dokonać się w miłości i poprzez miłość.

Droga do zjednoczenia osoby ludzkiej z Bogiem u Jana Pili jest podzielona podobnie jak u wielu mistyków Kościoła na trzy okresy – oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Okresy te wskazują drogę, jaką przemierza człowiek pragnący zjednoczenia mistycznego z Bogiem. Sam tytuł dzieła wskazuje jednak na postawę ludzką. Jan mówi bowiem o umiejętności, czyli o czynności i wysiłku człowieka. Wysiłek ten jest konieczny w okresie oczyszczenia jak i w całej drodze do jedności. Stanowi on o pozytywnym nastawieniu osoby ludzkiej do daru przebywania z Panem. Zdobyć takiej umiejętności czy też wypracowanie takiej zdolności wymaga według autora przejścia drogi oczyszczającej.

Droga oczyszczająca według Jana Pili jest pierwszym okresem w życiu człowieka i od niej zaczyna przedstawiać swoje duchowe wskazówki. Opisuje wiele rzeczywistości, które mają wpływ na życie duchowe. Poprzez te rzeczywistości dokonuje się wewnętrzne oczyszczenie człowieka. Związane jest to z wyzwaniem się z różnych form uzależnień, wad, grzechów, niedoskonałości w celu rozpalenia miłości i pragnienia zdobycia świętości<sup>95</sup>. Nie należy jednak rozumieć, że człowiek pragnący zjednoczenia z Chrystusem zmuszony jest do przejścia przez wszystkie etapy oczyszczenia podane przez Jana. Łaska Boża prowadzi ludzi tak różnymi drogami, że nie jest możliwe z góry narzucenie poszczególnych etapów czy kroków, które każdy rozwijający się duchowo musi przeżyć. Potwierdza to życie mistyków. Każdy z nich miał jednak swoją własną drogę. Owszem, są wspólne elementy, ale nie zawsze proces oczyszczenia przebiega identycznie. Związane jest to z niepowtarzalnością osobowości ludzkich, ale przede wszystkim z tym, że inicjatywa leży po stronie Boga, który jest nieprzewidywalny w swych wyrokach, gdyż On udziela łaski zażyłości spotkania. Jan nie dzieli też oczyszczenia na bierno i czynne. W jego drodze są elementy jednego i drugiego oczyszczenia, lecz sensu stricto nie podaje takiego podziału.

### 3.3. *Konieczność daru bojaźni Bożej*

Drogę oczyszczającą Jan Pili rozpoczyna od refleksji nad bojaźnią, która jest początkiem każdej dobrej drogi, również tej w postępie duchowym. Cnotę tą rozpatruje jako dar, następnie omawia jej rodzaje, kończąc podaniem jej przyczyn. Mówiąc o tym darze, stwierdza, że jest ona fundamentem duchowego gmachu człowieka. Gmach ten utożsamia z sercem, które bez bojaźni jest jak „wyschła,

<sup>95</sup> Por. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 269.

twarda i nie dająca się pokruszyć ziemia". Cytując księgę Mądrości Syracha mówi, że jest ona „początkiem mądrości”(1,16) i jednocześnie darem Bożym. Bóg zawsze może dotknąć żelazem swej ręki, tak by skalista góra, oznaczająca człowieka światowego, nie starającego się o zbawienie zaczęła płonąć ogniem miłości<sup>96</sup>.

Kontynuując refleksje wyróżnia cztery rodzaje bojaźni. Pierwszy nazywa „bojaźnią światową, czysto ludzką i zmysłową”. Mówi, że występuje ona wtedy, gdy ktoś ze względu na utratę przywilejów, dobrego imienia czy też nie-szczęścia, jakie może go spotkać z powodu obrazy Boga jest bojaźliwy. Ukazuje tym samym, że jest ona powiązana z nadmierną miłością samego siebie i świata.

Drugi rodzaj bojaźni określa mianem „niewolniczej”, która ma miejsce wówczas, gdy ktoś nie popełnia grzechu tylko dlatego, że boi się kary i wiecznego potępienia. Mówiąc o tym rodzaju bojaźni i nazywając ją hamulcem, korzystając z myśli św. Augustyna (+430), św. Bernarda (+1153), Kasjana (+ 435), św. Anzelma (+1109) i św. Bazylego (+379). Może ona jednak doprowadzić do wyrzeczenia się świata i posłużyc do służenia miłością Bogu, który może wprowadzić dusze biegnące na zatracenie na drogę zbawienia. Mówiąc dalej stwierdza, że dusza niedawno nawrócona śpiewa swemu Panu pieśń sprawiedliwości za łaskę dostąpienia miłosierdzia. Zaznacza tym samym, że bojaźń przygotowuje mieszkanie i w chwili, gdy przychodzi miłość, opuszcza je. Bowiem w „miłości nie ma lęku, gdyż doskonała miłość usuwa lęk” (1J 4, 18). Podaje tu zależność między bojaźnią a miłością mówiąc, że „im większa staje się miłość, tym mniejsza staje się bojaźń. Większa miłość – mniejsza bojaźń, doskonała miłość – żadna bojaźń”<sup>97</sup>.

Trzecim rodzajem bojaźni nazywa bojaźń ludzi rozpoczynających życie duchowe. Według niego zajmuje ona miejsce między bojaźnią niewolniczą a bojaźnią dziecięcą. Bojaźń dziecka Bożego powstrzymuje od popełniania grzechu, gdyż boi się obrazić Boga, by nie sprawić przykrości najlepszemu Ojcu. Zaznacza, że bojaźń dziecięca jest wynikiem rodzącej się miłości do Boga<sup>98</sup>.

Mówiąc o czwartym rodzaju bojaźni, przyrównuje ją do bojaźni dziecięcej, czystej i doskonałej, która polega na lęku przed obrazą Oblubieńca z powodu miłości wobec Niego. „Nie odważyłaby się sprawić mu przykrości, chociaż byłaby zupełnie pewna, że nie spotka ją za to żadna kara”. Powołując się na Jana Kasjana stwierdza, że „mają ją ci ludzie, którzy zachowują w sobie żywy i piękny obraz podobieństwa Boga”<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> Por. Jan Pili da Fano, *Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem*, [w:] *Antologia mistyków franciszkańskich, Nowa seria*, Kraków 1998, t. 1, s. 41.

<sup>97</sup> Por. tamże, s. 42.

<sup>98</sup> Można tu wykazać zbieżność z myślą św. Teresy od Dzieciątka Jezus.

<sup>99</sup> Cyt. za J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 43.

Zastanawiając się nad przyczynami bojaźni autor podaje kilka motywów. Pierwszy to brak pewności człowieka „czy jest miłości, czy nienawiści godzien” (por. Koh 9, 1). Drugi, to konieczność prowadzenia walki ze światem, szatanem i ciałem. Trzeci, to ludzka nieudolność w sprzeciwianiu się złu, czyli brak silnej woli. Jako czwarty wymienia surowość sprawiedliwości Bożej. Za piąty uznaje nieznajomość chwili śmierci człowieka i związanej z tym gotowości na spotkanie z Bogiem. Szósty, siódmy i ósmy motyw, to kolejno następujące po sobie: sąd Boży, kara czyścica i okropność wiecznej kary w piekle. Jan kończy te rozważania stwierdzeniem, że prawdziwa i jedyna miłość zwycięża wszystko. W ten sposób autor potwierdza tezę mówiącą o wyższości miłości nad grzechem.

### 3.4. *Postawa miłości wobec Boga*

W drugim rozdziale *drogi oczyszczającej* autor poddaje analizie dwie miłości: „miłość Boga i miłość siebie”. Opierając się na słowach Ewangelii o obumieraniu ziarna (zob. J 12, 24) wyprowadza tezę, iż podobnie człowiek powinien odrzucić wszystko, co staje w opozycji do miłości Boga. Dzięki miłości Boga, której zasadniczym zadaniem jest uwielbianie Jego majestatu, człowiek może doświadczać jedności ze swym Stwórcą. Warunkiem jest jednak wyrzekanie się nieuporządkowanej miłości własnej tak, aby nie pragnąć „niczego innego, jak tylko jego chwały i pełnienia Jego Boskiej woli”. Miłość do Boga stawia więc w centrum pragnień człowieka, co potwierdzają zacytowane przez autora słowa św. Bernarda: „miłuję dlatego, ponieważ miłuję i miłuję w tym celu, abym miłował”<sup>100</sup>.

Miłość własną nazywa „niewolniczą” wtedy, kiedy człowiek wykonuje coś dobrego w tym celu, aby uniknąć osobistej przykrości, nagany ze strony innych ludzi, wyrzutów sumienia, kary piekła lub też z powodu zdobycia uznania wśród ludzi czy też otrzymania jakiś dóbr doczesnych. Taką miłość, ogólnie mówiąc, można rozpoznać po zamiarach, jakie przyświecają czynieniu określonego dobra. Mogą nimi być: chęć dobrego samopoczucia jak i przyjemności na modlitwie czy otrzymanie określonych dóbr duchowych, według kupieckiej zasady „daję, abys dał”. Autor tym samym nawołuje do zwrócenia uwagi na czystość intencji w postępowaniu, potrzeby odrzucenia chorych ambicji. Zwraca uwagę na potrzebę postępowania w prawdzie tak, by nie żyć w zakłamaniu i faryzejskiej postawie, która jest niesprawiedliwością. Sprzeciwia się wszelkiemu rodzajowi pozoractwa, gdyż w człowieku żyjącym w obłudzie nie ma miejsca na prawdziwą miłość, a tylko ta jest więzią doskonałości.

Następnie wylicza drugi rodzaj objawów „służalczej miłości siebie”. Stwierdza, że występuje ona u ludzi pysznych, zarozumiałych, bardziej rozmiłowa-

<sup>100</sup> Zob. J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 45.

nych we własnych zasługach niż we „wspaniałomyślnym miłosierdziu Syna Bożego”. „Oni często – pisze – wpadają w próżną pychę, śmieszne przecenianie samych siebie i niedocenywanie innych ludzi”<sup>101</sup>. Sobie przypisują „słodocze duchowe na modlitwie” a nie Bogu, dawcy wszelkich łask. W chwili, gdy zostaną ich pozbawieni wpadają w przygnębienie, zniechęcenie, niecierpliwość a nawet złośliwość.

Trzeci rodzaj przerażającej miłości własnej zaistniałby wówczas, gdy ludzie próżni i zakłamanii straciliby nadzieję, że mogą uniknąć form zła, o których była wyżej mowa i osiągnąć upragnione Dobro, a także wtedy, gdyby przestali liczyć się z Bogiem i z tym, co jest dobre. Sytuacja, w której by się znaleźli byłaby niebezpiecznym stanem w życiu duchowym<sup>102</sup>.

W trzecim rozdziale na *drodze oczyszczenia* zaleca opanowanie trzech rodzajów miłości, które nie powinny w hierarchii stać wyżej nad miłość do Jezusa. Są to: „miłość światowa”, „miłość naturalna” i „miłość nabyta”. Każda z nich stawiana ponad miłość do Boga pozbawia człowieka – według słów Chrystusa: „kto kocha ojca lub matkę bardziej niż mnie nie jest mnie godzien” (Mt 10, 37) – możliwości przebywania z Jezusem. „Uczucie bowiem miłości jest ze wszystkich uczuć najmocniejsze i swoją żywotnością przewyższa wszystkie inne”. A skoro tak, to Jezusowi należy się pierwsze miejsce wśród osób, które człowiek obdarza swoją miłością. Przedkładanie tych trzech wymienionych wyżej miłości nad Bożą, staje się przeszkodą do pełnego zjednoczenia z Bogiem. Jest to kolejny, ważny etap oczyszczenia sfery uczuć człowieka. Miłość Boga do człowieka „domaga się całego serca, całej duszy, całego umysłu, a więc w istocie całego człowieka. (...) Tylko sam Bóg powinien być wszczepiony w nasze serce, aby tylko On był obecny w naszej duszy”. Jan stwierdza, że miłość unosi człowieka w górę, aby mógł doświadczyć „raju, którym to jest sam Bóg”, jednocześnie przemienia człowieka w Boga. Jest to wielkim zobowiązaniem w pracy duchowej, aby osiągnąć taki stan, w którym troski zewnętrzne nie spychałyby życia wewnętrznego na dalszy plan. Myśl tę kończy słowami z Pierwszego listu św. Jana, że „Bóg jest miłością, kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (4, 16)<sup>103</sup>.

Następnie omawia kolejno wymienione wyżej rodzaje miłości. Mówi, że „miłość światowa” powinna być umartwiona i opanowana. Niebezpieczeństwa, jakie ona niesie ze sobą, dotyczą nastawienia, jakie towarzyszy człowiekowi w czynieniu dobrych czynów. Niebezpieczeństwem są tutaj pragnienia pochwał ludzkich, uznania, związanej z tym czci ludzkiej. Miłość Boża w takim wypadku

---

<sup>101</sup> Cyt. tamże, s. 47.

<sup>102</sup> Por. tamże.

<sup>103</sup> Por. tamże, ss. 48–49.

schodzi na dalszy plan. Kolejnym rodzajem miłości, jaka według autora powinna być opanowana, to „miłość naturalna” polegająca na miłości wobec samego siebie, rodziców, sióstr i braci oraz krewnych. Autorowi nie chodzi o jej piętnowanie, lecz o umiejętność kierowania i panowania nad nią. Myśl tę zaczerpnął ze św. Bernarda, który mówi, że „człowiek w niczym się tak nie myli, jak w wydawaniu sądów o sobie samym”<sup>104</sup>. Często bowiem nie jest w stanie zachować dobrych relacji między miłością własną (i tą do krewnych), a umiłowaniem Boga, „Rodzica wszystkich”, gdyż jest to jedna z najtrudniejszych rzeczy do osiągnięcia. Życie ludzkie polega na nieustannych wyborach, które każdorazowo potwierdzają prawdziwość miłości Bożej.

Trzecim rodzajem miłości, nazwanej przez autora „miłością nabytą”, jest miłość, jaka może się zrodzić poprzez częste spotkania z kimś, okazywanie tej osobie specjalnych względów i podtrzymywanie z nią kontaktów. Ma ona silny wymiar ludzki i dlatego niepokorzenie takiej miłości niesie wielkie zagrożenie w życiu duchowym. Jan Pili jest świadomy, że „serce ludzkie nie może być pozbawione miłości i pragnień. Jednak kwitnąca miłość do Boga i pragnienie nieba gasi każdą głupią miłość i pragnienia światowe”. Świadom jest jednak, że „trudną sprawą jest dla duszy ludzkiej, by nie kochała, a konieczną to, by na kogoś przelewała swe uczucia”. Zawsze jednak „miłość duchowa przewyższa miłość cielesną”. W życiu duchowym ważna jest potrzeba kierowania się ogólną zasadą, iż każda miłość czy to światowa, czy też naturalna, nabyta, czy jakakolwiek inna, która niepokoi duszę i serce, jest w oczach Boga bardzo błędna, ułomna i szkodliwa”, a dla postępu duchowego stanowi poważną przeszkodę. Świadomość tego powinna pobudzać do podjęcia trudu ukierunkowania życia na najważniejszy cel – zjednoczenie z Bogiem<sup>105</sup>.

### 3.5. *Oczyszczenie intencji i postaw wobec Boga*

Temu zagadnieniu Jan poświęca czwarty rozdział *drogi oczyszczającej*. Stwierdza, że ważną rzeczą w postępie duchowym jest oczyszczenie własnych postaw wobec Boga i właściwe ukierunkowanie intencji. Dobra intencja stanowi fundament i podstawę wszelkiego dobrego postępowania. „Jak budowla jakaś opiera się na filarach czy kolumnach, a te na swoich podstawach, tak i nasze życie duchowe opiera się na cnotach, a te pozostają w ścisłym związku z intencją i są od niej przynajmniej częściowo uzależnione. Podobnie jak życie ciała jest uzależnione od duszy, tak „życie dobrych uczynków od intencji”. Rozróżnia trzy rodzaje intencji: „dobrą, lepszą i najlepszą”. Pierwszą nazywa także właściwą, którą ma człowiek wtedy, gdy czyni coś dobrego lub też unika złego

<sup>104</sup> Cyt. za tamże.

<sup>105</sup> Tamże, s. 51.

ze względu na samego Boga. Jest ona jednak niewystarczająca do osiągnięcia doskonałości, ponieważ postawy wobec Boga, które ona kształtuje nie mają znamienia prostoty i jedności, ale są wielokrotnie i zróżnicowane, ponieważ człowiek żyjąc w świecie jest zmuszony do zwracania uwagi na wiele różnych spraw związanych z życiem doczesnym<sup>106</sup>.

Prostota i jedność charakteryzuje drugą intencję – lepszą. Autor wypowiada zdanie, że człowiek posiadający tę intencję należy do osób, które prowadzą kontemplacyjny styl życia. Pod wpływem tej intencji „człowiek robi wszystko ze względu na Boga, na Jego chwałę i według tego, co podoba się Bożemu majestadowi”. To, co czyni świadczy o tym, że nie jest rozbity wewnętrznie, gdyż w jego postawie jest wewnętrzna zgoda na takie postępowanie. On „raduje się Bożą obecnością i odpoczywa w niej”. Dzięki takiej intencji rodzi się postawa „miłosego przyłgnięcia duszy do Boga”. Człowiek o takiej postawie nie jest jednak pozbawiony zniekształceń i braków wpływających z doczesnych potrzeb. Z tego powodu wylicza trzeci rodzaj intencji, którą nazywa najlepszą. Pod jej wpływem kształtuje się postawa upodabniająca człowieka do Boga wynikająca z głębokiego pragnienia „bycia z Bogiem i trwania w Bogu” nie pragnąc niczego „jak tylko Jego chwały i czci (...) zapominając o własnych upodobaniach i wygodzie”. Jest tu ukazane nawiązanie do Jezusowej postawy pełnienia woli Boga, ze względu na Niego samego. Powołując się na św. Augustyna zachęca do bezinteresownego czczenia Boga, mówiąc: „czcij Go bezinteresownie, a otrzymasz Jego samego”<sup>107</sup>.

### *3.6. Kształtowanie „sanktuarium człowieka”*

Jan mówiąc o wejściu na „drogę ducha”, rozumianą jako drogę wzrostu duchowego, stawia wymóg dbania o czystość sumienia, aby nieustannie żyć w stanie łaski uświęcającej. Serce nazywa „mieszkaniem”, z którego powinno się jak najszybciej usuwać wszelki „brud gniewu, sporów zazdrości i to wszystko, co sprzeciwia się pokojowi z braćmi”<sup>108</sup>. Tak wysprzątane mieszkanie powinno „być przystrojone kwiatami dobrych czynów i chwalebnych wysiłków” w tym celu, aby można było tam „spokojnie zapraszać Oblubieńca”.

Jednoczenie duszy z Bogiem nazywa ćwiczeniem, które powinno dokonywać się z zastosowaniem dwóch sposobów. Pierwszy to odprawienie spowiedzi generalnej z całego życia z mocnym postanowieniem poprawy. Po takiej spowiedzi zaleca podjęcie wysiłku opanowywania złych skłonności, aby wypracować postawę „wstrętu do grzechów lekkich”. Mówiąc o grzechach ciężkich analizuje skutki ich popełniania. Mówi, że „każdy grzech ciężki zdziera z duszy ewangelicz-

---

<sup>106</sup> Tamże, ss. 52–53.

<sup>107</sup> Cyt. tamże, s. 54.

<sup>108</sup> Cyt. tamże, s. 57.

ny strój weselny (zob. Mt 22, 12), pozbawia duszę piękną, które miała dzięki cnotom”, a przede wszystkim sprawia, że taka „dusza staje się mieszkaniem demonów”<sup>109</sup> i „zabija zasługujące na życie wieczne akty i czyny, które zostały wykonane w stanie łaski uświęcającej”. Zalecając ponadto wypracowanie postawy wstrętu do grzechów lekkich, mówi, że one powodują pozbawienie zażyłości, bliskości i serdeczności względem Boga. Grzechy lekkie według niego oziębiają też miłość, ostudniają żar ducha, osłabiają dobre pragnienia i moc wewnętrzną oraz ukierunkowują człowieka na rzeczy ziemskie. Są więc również przeszkodą w życiu i postępie duchowym. Aby trwać na drodze zjednoczenia, serce ludzkie powinno być czyste i nieskalane, tak by być przygotowane na przyjęcie obecności i oświecenia Bożego. W celu jeszcze barwniejszego podkreślenia wypowiedzianych myśli, przywołuje porównanie duszy do lustra, które jeśli jest zabrudzone i poplamione to nie ukazuje wiernie odbicia. Tylko dusza obmyta i czysta patrząc w swoje wnętrze może zobaczyć Tego, na obraz którego została stworzona<sup>110</sup>.

W opisie postępowania drogą ducha Jan nie ogranicza się tylko do zajęcia właściwej postawy wobec grzechów ciężkich i lekkich czy też dbania o czystość. Zaleca kolejny etap polegający na sprawiedliwym postępowaniu i świętym życiu według ducha w ciągłym rozwijaniu swojej miłości do Boga. W opisie procesu przygotowania duszy na zjednoczenie, zapożycza myśl z Psalmu 14 wprowadzając pojęcie „przybytku Bożego” oraz tłumaczy jednocześnie, że jest on także przybytkiem dusz.

Drugim, zalecanym na koniec, sposobem oczyszczania duszy, również dla ludzi nie będących zakonnikami, jest codzienna praktyka rachunku sumienia z zastosowaniem podanych wskazań do jego przeprowadzenia, zawsze jednak z dziękczynieniem dopełniającym tę praktykę<sup>111</sup>.

### 3.7. *Kierowanie zmysłami i postawa wobec umartwienia*

W procesie kształtowania sumienia, powołując się na zalecenia „wszystkich mistrzów duchowych”<sup>112</sup>, Jan poleca w rozdziale szóstym swego dzieła etap

<sup>109</sup> Jest to bardzo ostre i radykalne stwierdzenie. Może ono pokazywać ogólną sytuację panującą na początku XVI wieku, gdzie nauka o grzechu była akcentowana dosyć ostro. Pokazuje to także, że nasz autor traktuje sumienie, czy też duszę mechanicznie, jak jest w stanie łaski uświęcającej to jest w niej Bóg, a jak jest w grzechu śmiertelnym to jest w niej szatan. Być może jest to tylko próba zaakcentowania potrzeby życia w łasce uświęcającej. Człowiek jest obrazem Boga, nawet jeśli grzeszy, to traci łaskę i dyspozycję, ale to Duch Święty jest sprawcą nawrócenia, które jest też łaską Bożą. Traci więc dyspozycję łaski. Aby jednak nie wypaczyć myśli Jana Pili da Fano, warto skorzystać z samego dzieła.

<sup>110</sup> Cyt. J. P. da Fano, *Umiejętność*, ss. 55–56.

<sup>111</sup> Tamże, s. 58.

<sup>112</sup> Wymienia tu: św. Pawła pierwszego pustelnika (ok. +342), św. Antoniego (+356), św. Benedykta (+543), św. Bernarda (+1153), św. Dominika (+1221), św. Franciszka z Asyżu (+1226). Zob. tamże, s. 59.

pracy prowadzący do zapanowania nad pięcioma zmysłami tak, aby było możliwe kierowanie nimi. Metodą, jaką powinni zastosować postępujący na *drodze oczyszczenia*, ma być umartwienie, które dotyczy w dużej mierze ciała. Idąc za wskazaniem św. Pawła mówi, że „jeżeli ktoś żyje według ciała, to czeka go śmierć, a jeżeli przy pomocy Ducha uśmiercać będzie popędy ciała, będzie żył” (Rz 8, 12–13). Zwraca ponadto uwagę na to, że „przeklęty jest ten, kto dzieło Pańskie wypełnia zdradliwie” (Jr 48, 10). *Zdradliwość* tłumaczy tu jako niepanowanie nad swoim ciałem.

Analizując poszczególne zmysły, takie jak: smak, dotyk, słuch, węch czy wzrok podaje szereg rad, zawsze jednak z podkreśleniem skromności i roztropności. Uważa, że powinno się umartwiać wszelkie pragnienie tego, co jest zbyteczne, wyszukane, wykwintne i dogadzające zmysłom w odżywianiu się, ubieraniu i w tym wszystkim, co jest potrzebne do życia, gdyż to przeszkadza i opóźnia rozwój duchowy człowieka. Ciekawym wydaje się porównanie świata, czyli ziemskiej rzeczywistości i określenie jej jako marność, określającą to, co jest niestałe, zwodnicze, bezużyteczne. Możliwe jest również tłumaczenie czy zastąpienie pojęcia *marność* słowem *mgła*<sup>113</sup>.

Całość rad udzielanych odnośnie umartwień, postów i biczowań zgodna była z duchem epoki. Bardzo mocno akcentuje tu poznawanie swojej niegodności i małowartościowości. Nawet, jeżeli ktoś pełni zaszczytne godności, to powinien tym bardziej się umartwiać i uniażać, co jest zgodne z duchowością św. Franciszka.

Ciekawy jest jego pogląd na ciało ludzkie. Za św. Bernardem wyraża się o ciele ludzkim, że jest ono „sidłem szatana, które ciągle nosimy ze sobą”<sup>114</sup>. Z tego względu koniecznym jest ciągle czuwanie i umartwienie ciała, by do końca życia nim kierować. Ułuda świata prowokuje ciało i przyciąga do siebie, ponieważ jest bliższe ciału. Dusza jednak, jako *ciało duchowe*, powinna panować nad ciałem zmysłowym. Autor nie nazywa właściwą drogą przekonania utrzymującego ideę zgody ciała i duszy. Jest to „łączenie nieba z ziemią”, „dnia z nocą i ściąganiem dwóch zajęcy” oraz sprzeciwia się nauce i sposobowi życia samego Jezusa Chrystusa. W celu lepszego wyrażenia potrzeby umartwiania ciała, Jan posługuje się przykładem przeciwstawienia Chrystusa i świata duchowego światu ziemskiemu, który jest polem działania szatana. W takim przeciwstawieniu nie jest możliwe łączenie tych dwóch rzeczywistości. „Jeżeli diabeł odcina się od Chrystusa Pana, to o ileż bardziej my powinniśmy się odciąć od szatana i całego jego stronnictwa”.

---

<sup>113</sup> Słowo marność zostało wprowadzone przez św. Hieronima w Wulgacie. Jest jednak możliwe zastąpienie słowa marność słowem mgła. Jeżeli wszystko jest mgłą, to po opadnięciu mgły pozostaje tylko rzeczywistość Boska. Jest to dowód na wielką mistykę Koheleta, z czego skorzystał Jan.

<sup>114</sup> Autor odwołuje się do Psalmu 127,6 odnosząc sidło do ciała i bogactw. Zob. J. P. da Fano, *Umiejtność*, s. 63.



Dlatego „tylko jedna droga jest dobra”<sup>115</sup> – droga umartwienia. „Aby zbłądzić, wystarczy ją zgubić”. Wskazuje, że należy podążać do nieba drogą ciasną i wąską, nie poddając się pokusie zbaczania na lewo i prawo. Droga wyrzeczenia i umartwienia jawi się jako najkrótsza, którą szybko dochodzi się do Celu.

### 3.8. Zgorzknienie i skrupuły

Kolejnym etapem kształtowania *sanktuarium serca* według Jana jest zwrócenie uwagi na podeście do ludzkich zazdrości i zgorzknienia. W rozdziale ósmym podaje pięć głównych przyczyn powstawania zgorzknień. Umartwienie i wszystkie formy ascezy nie powinny prowadzić do własnej chluby, gdyż wtedy łatwo poprzez porównywanie się z innymi ludźmi skłonić się do podejrzeń, oskarżeń i oburzania się na innych. Powołuje się tu na myśl św. Grzegorza: „prawdziwa świętość okazuje współczucie, a fałszywa oburza się”<sup>116</sup>. Również szemranie zalicza do przeszkód w życiu zakonnym i duchowym, mówiąc, że „szemranie jest ulubionym dzieckiem Lucyfera”<sup>117</sup>. Kolejną przyczyną, jaką wymienia, jest zachowywanie w sobie uraz z powodu przykrości i krzywd wyrządzonych przez innych ludzi. Zaznacza, że taki stan w człowieku powoduje brak pokoju z samym sobą, z Bogiem i z bliźnim. Jest to potwierdzenie zasady, że miłość bez przebaczenia umiera, a brak miłości wyklucza postęp duchowy. Podobnie też pragnienie własnej chwały i zadowolenia z uznania i doceniania przez innych jest przyczyną rozgoryczeń. Człowiek sam dla siebie może stać się przyczyną utrapień. W celu uzyskania Boskiego oświecenia człowiek powinien usunąć wszystkie niepokoje i rozgoryczenia serca i duszy.

Traktując o skrupułach stwierdza, że są przyczyną braku „spokojnego przybytku sumienia”, podobnie jak niepotrzebne lęki i zmartwienia, niepokoje. Taki stan uniemożliwia przyjęcie „oświeceń z nieba”. Do przyczyn powstawania takiego stanu w człowieku zalicza niedoskonałości, ludzkie braki i obawy przed grzechem oraz małą ufność w Boże miłosierdzie. Omawiając szczegółowo przyczyny skrupułów, Jan podaje jako pierwszą „brak miłości do Boga”. Nikła miłość jest przyczyną małej ufności. „Tylko prawdziwa i płomienna miłość do Boga prowadzi dusze do prawdziwej i żywej nadziei, do zaufania łasce Bożej i miłosierdziu Boga”. W życiu duchowym również istnieje odwrotność tej zasady, gdyż „im ktoś mocniej ufa, tym większe robi postępy w miłości”<sup>118</sup>.

Drugą przyczyną powstawania skrupułów jest nieuporządkowana miłość własna. Ona wpływa na powstanie pewnego rodzaju lęku przed karą i cierpie-

<sup>115</sup> Cyt. tamże s. 66.

<sup>116</sup> Jest to myśl św. Grzegorza, którą autor cytuje. Zob. J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 68.

<sup>117</sup> Cyt. tamże, s. 69.

<sup>118</sup> Cyt. tamże, ss. 71–72.

niem, który nie jest lękiem syna, ale lękiem niewolnika. Radą, jaką poleca Jan w sytuacjach lękowych, jest przepełnienie serca miłością i ufnością względem Boga. Wszystkie zajęcia i czynności wykonywane w takim stanie nie będą przyczyną powstawania w człowieku sytuacji lękowych.

Wyznaczanie przez człowieka granic miłosierdziu i miłości Boga ku niemu jest według autora praktyką niewłaściwą. Boża natura, będąc samą dobrocią, sama z siebie pragnie udzielać człowiekowi miłosierdzia bardziej, niż wymierzać należną karę. Pomocną radą w zjednoczeniu człowieka z Bogiem jest to, „by on sam, zapomniawszy o sobie samym i całej reszcie świata ulatywał na skrzydłach miłości i nadziei do Boga, swego Pana i Oblubieńca”. Leczenie choroby skrupułów bywa często długie i trudne, zwłaszcza jeżeli rozwijała się ona przez dłuższy czas. Nigdy jednak człowiek nie powinien zapominać o uzdrawiającej łasce Pana i o tym, że On sam prowadzi swoje sługi na szczyt doskonałości według swoich opatrnościowych planów<sup>119</sup>.

Wszystkie skrajności w życiu duchowym są niewłaściwe: ani nadmierny lęk, ani jego brak. W rozdziale dziesiątym podaje dwanaście porad sprzeciwiania się różnym pokusom w drodze do osiągnięcia własnego zbawienia. Istota prawdziwego szczęścia polega na zrzuceniu ciężaru wszelkich grzechów i trwaniu całym rozumem, wolą i sercem w Bogu i Jego prawach. Każdy grzech męczy człowieka, a wyrzuty sumienia mają sprowokować go do wyznania grzechów i zwrócenia się ku Bogu, będącym źródłem prawdziwej mądrości i radości. Nawet, jeżeli człowiek źle postępował, to nie powinien siebie skazywać na potępienie. Powołaniem człowieka nie jest piekło, ale niebo. Bóg w swej miłości nie chce, aby człowiek był potępiony, dlatego zsyła łaski, przy pomocy których człowiek może oprzeć się wszelkim pokusom odnosząc zwycięstwo nad grzechem i piekłem. Wszelkie wątpliwości i lęki w sprawie wiecznego potępienia człowieka pochodzą – według Jana – od szatana. Działanie Boga natomiast przejawia się w nieustannym Jego pukaniu do bram ludzkiego serca, aby udzielać samego Siebie. Każdy człowiek, który nie miałby nadziei na odpuszczenie swoich grzechów przeczyłby prawdzie, że Bóg jest miłosierny. Kończąc kolejny rozdział rozważań Jan poleca, aby w czasie doświadczania jakichkolwiek pokus nie wdawać się w dialog z nimi i nie zatrzymywać się na nich, a w razie potrzeby „zwyciężać je ucieczką od nich”<sup>120</sup>.

### *3.9. Spojrzenie na miłość i rozumienie wolności*

Wędrówka Chrystusowego ucznia na drodze ku zjednoczeniu z Bogiem jest nieustannym podejmowaniem i niesieniem własnego krzyża (por. Łk 9, 23).

<sup>119</sup> Por. tamże, ss. 73–74.

<sup>120</sup> Cyt. tamże, ss. 76–79.

ny strój weselny (zob. Mt 22, 12), pozbawia duszę piękna, które miała dzięki cnotom”, a przede wszystkim sprawia, że taka „dusza staje się mieszkaniem demonów”<sup>109</sup> i „zabija zasługujące na życie wieczne akty i czyny, które zostały wykonane w stanie łaski uświęcającej”. Zalecając ponadto wypracowanie postawy wstrętu do grzechów lekkich, mówi, że one powodują pozbawienie zażyłości, bliskości i serdeczności względem Boga. Grzechy lekkie według niego oziębiają też miłość, ostudniają żar ducha, osłabiają dobre pragnienia i moc wewnętrzną oraz ukierunkowują człowieka na rzeczy ziemskie. Są więc również przeszkodą w życiu i postępie duchowym. Aby trwać na drodze zjednoczenia, serce ludzkie powinno być czyste i nieskalane, tak by być przygotowane na przyjęcie obecności i oświecenia Bożego. W celu jeszcze barwniejszego podkreślenia wypowiedzianych myśli, przywołuje porównanie duszy do lustra, które jeśli jest zabrudzone i poplamione to nie ukazuje wiernie odbicia. Tylko dusza obmyta i czysta patrząc w swoje wnętrze może zobaczyć Tego, na obraz którego została stworzona<sup>110</sup>.

W opisie postępowania drogą ducha Jan nie ogranicza się tylko do zajęcia właściwej postawy wobec grzechów ciężkich i lekkich czy też dbania o czystość. Zaleca kolejny etap polegający na sprawiedliwym postępowaniu i świętym życiu według ducha w ciągłym rozwijaniu swojej miłości do Boga. W opisie procesu przygotowania duszy na zjednoczenie, zapożycza myśl z Psalmu 14 wprowadzając pojęcie „przybytku Bożego” oraz tłumaczy jednocześnie, że jest on także przybytkiem dusz.

Drugim, zalecanym na koniec, sposobem oczyszczania duszy, również dla ludzi nie będących zakonnikami, jest codzienna praktyka rachunku sumienia z zastosowaniem podanych wskazań do jego przeprowadzenia, zawsze jednak z dziękczynieniem dopełniającym tę praktykę<sup>111</sup>.

### 3.7. *Kierowanie zmysłami i postawa wobec umartwienia*

W procesie kształtowania sumienia, powołując się na zalecenia „wszystkich mistrzów duchowych”<sup>112</sup>, Jan poleca w rozdziale szóstym swego dzieła etap

<sup>109</sup> Jest to bardzo ostre i radykalne stwierdzenie. Może ono pokazywać ogólną sytuację panującą na początku XVI wieku, gdzie nauka o grzechu była akcentowana dosyć ostro. Pokazuje to także, że nasz autor traktuje sumienie, czy też duszę mechanicznie, jak jest w stanie łaski uświęcającej to jest w niej Bóg, a jak jest w grzechu śmiertelnym to jest w niej szatan. Być może jest to tylko próba zaakcentowania potrzeby życia w łasce uświęcającej. Człowiek jest obrazem Boga, nawet jeśli grzeszy, to traci łaskę i dyspozycję, ale to Duch Święty jest sprawcą nawrócenia, które jest też łaską Bożą. Traci więc dyspozycję łaski. Aby jednak nie wypaczyć myśli Jana Pili da Fano, warto skorzystać z samego dzieła.

<sup>110</sup> Cyt. J. P. da Fano, *Umiejętność*, ss. 55–56.

<sup>111</sup> Tamże, s. 58.

<sup>112</sup> Wymienia tu: św. Pawła pierwszego pustelnika (ok. +342), św. Antoniego (+356), św. Benedykta (+543), św. Bernarda (+1153), św. Dominika (+1221), św. Franciszka z Asyżu (+1226). Zob. tamże, s. 59.

pracy prowadzący do zapanowania nad pięcioma zmysłami tak, aby było możliwe kierowanie nimi. Metodą, jaką powinni zastosować postępujący na *drodze oczyszczenia*, ma być umartwienie, które dotyczy w dużej mierze ciała. Idąc za wskazaniem św. Pawła mówi, że „jeżeli ktoś żyje według ciała, to czeka go śmierć, a jeżeli przy pomocy Ducha uśmiercać będzie popędy ciała, będzie żył” (Rz 8, 12–13). Zwraca ponadto uwagę na to, że „przeklęty jest ten, kto dzieło Pańskie wypełnia zdradliwie” (Jr 48, 10). *Zdradliwość* tłumaczy tu jako niepanowanie nad swoim ciałem.

Analizując poszczególne zmysły, takie jak: smak, dotyk, słuch, węch czy wzrok podaje szereg rad, zawsze jednak z podkreśleniem skromności i roztropności. Uważa, że powinno się umartwiać wszelkie pragnienie tego, co jest zbyteczne, wyszukane, wykwintne i dogadzające zmysłom w odżywianiu się, ubieraniu i w tym wszystkim, co jest potrzebne do życia, gdyż to przeszkadza i opóźnia rozwój duchowy człowieka. Ciekawym wydaje się porównanie świata, czyli ziemskiej rzeczywistości i określenie jej jako marność, określającą to, co jest niestałe, zwodnicze, bezużyteczne. Możliwe jest również tłumaczenie czy zastąpienie pojęcia *marność* słowem *mgła*<sup>113</sup>.

Całość rad udzielanych odnośnie umartwień, postów i biczowań zgodna była z duchem epoki. Bardzo mocno akcentuje tu poznawanie swojej niegodności i małowartościowości. Nawet, jeżeli ktoś pełni zaszczytne godności, to powinien tym bardziej się umartwiać i uniażać, co jest zgodne z duchowością św. Franciszka.

Ciekawy jest jego pogląd na ciało ludzkie. Za św. Bernardem wyraża się o ciele ludzkim, że jest ono „siedłem szatana, które ciągle nosimy ze sobą”<sup>114</sup>. Z tego względu koniecznym jest ciągle czuwanie i umartwienie ciała, by do końca życia nim kierować. Ułuda świata prowokuje ciało i przyciąga do siebie, ponieważ jest bliższe ciału. Dusza jednak, jako *ciało duchowe*, powinna panować nad ciałem zmysłowym. Autor nie nazywa właściwą drogą przekonania utrzymującego ideę zgody ciała i duszy. Jest to „łączenie nieba z ziemią”, „dnia z nocą i ściganiem dwóch zajęć” oraz sprzeciwia się nauce i sposobowi życia samego Jezusa Chrystusa. W celu lepszego wyrażenia potrzeby umartwiania ciała, Jan posługuje się przykładem przeciwstawienia Chrystusa i świata duchowego światu ziemskiemu, który jest polem działania szatana. W takim przeciwstawieniu nie jest możliwe łączenie tych dwóch rzeczywistości. „Jeżeli diabeł odcina się od Chrystusa Pana, to o ileż bardziej my powinniśmy się odciąć od szatana i całego jego stronnictwa”.

<sup>113</sup> Słowo marność zostało wprowadzone przez św. Hieronima w Wulgacie. Jest jednak możliwe zastąpienie słowa marność słowem mgła. Jeżeli wszystko jest mgłą, to po opadnięciu mgły pozostaje tylko rzeczywistość Boska. Jest to dowód na wielką mistykę Koneleta, z czego skorzystał Jan.

<sup>114</sup> Autor odwołuje się do Psalmu 127,6 odnosząc sędliwość do ciała i bogactw. Zob. J. P. da Fano, *Umiejtność*, s. 63.

Dlatego „tylko jedna droga jest dobra”<sup>115</sup> – droga umartwienia. „Aby zbłądzić, wystarczy ją zgubić”. Wskazuje, że należy podążać do nieba drogą ciasną i wąską, nie poddając się pokusie zbaczania na lewo i prawo. Droga wyrzeczenia i umartwienia jawi się jako najkrótsza, którą szybko dochodzi się do Celu.

### 3.8. Zgorzknienie i skrupuły

Kolejnym etapem kształtowania *sanktuarium serca* według Jana jest zwrócenie uwagi na podejście do ludzkich zazdrości i zgorzknienia. W rozdziale ósmym podaje pięć głównych przyczyn powstawania zgorzknień. Umartwienie i wszystkie formy ascezy nie powinny prowadzić do własnej chluby, gdyż wtedy łatwo poprzez porównywanie się z innymi ludźmi skłonić się do podejrzeń, oskarżeń i oburzania się na innych. Powołuje się tu na myśl św. Grzegorza: „prawdziwa świętość okazuje współczucie, a fałszywa oburza się”<sup>116</sup>. Również szemranie zalicza do przeszkód w życiu zakonnym i duchowym, mówiąc, że „szemranie jest ulubionym dzieckiem Lucyfera”<sup>117</sup>. Kolejną przyczyną, jaką wymienia, jest zachowywanie w sobie uraz z powodu przykrości i krzywd wyrządzonych przez innych ludzi. Zaznacza, że taki stan w człowieku powoduje brak pokoju z samym sobą, z Bogiem i z bliźnim. Jest to potwierdzenie zasady, że miłość bez przebaczenia umiera, a brak miłości wyklucza postęp duchowy. Podobnie też pragnienie własnej chwały i zadowolenia z uznania i doceniania przez innych jest przyczyną rozgoryczeń. Człowiek sam dla siebie może stać się przyczyną utrapień. W celu uzyskania Boskiego oświecenia człowiek powinien usunąć wszystkie niepokoje i rozgoryczenia serca i duszy.

Traktując o skrupułach stwierdza, że są przyczyną braku „spokojnego przybytku sumienia”, podobnie jak niepotrzebne lęki i zmartwienia, niepokoje. Taki stan uniemożliwia przyjęcie „oświeceń z nieba”. Do przyczyn powstawania takiego stanu w człowieku zalicza niedoskonałości, ludzkie braki i obawy przed grzechem oraz małą ufność w Boże miłosierdzie. Omawiając szczegółowo przyczyny skrupułów, Jan podaje jako pierwszą „brak miłości do Boga”. Nikła miłość jest przyczyną małej ufności. „Tylko prawdziwa i płomienna miłość do Boga prowadzi dusze do prawdziwej i żywej nadziei, do zaufania łasce Bożej i miłosierdziu Boga”. W życiu duchowym również istnieje odwrotność tej zasady, gdyż „im ktoś mocniej ufa, tym większe robi postępy w miłości”<sup>118</sup>.

Drugą przyczyną powstawania skrupułów jest nieuporządkowana miłość własna. Ona wpływa na powstanie pewnego rodzaju lęku przed karą i cierpie-

<sup>115</sup> Cyt. tamże s. 66.

<sup>116</sup> Jest to myśl św. Grzegorza, którą autor cytuje. Zob. J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 68.

<sup>117</sup> Cyt. tamże, s. 69.

<sup>118</sup> Cyt. tamże, ss. 71–72.

niem, który nie jest lękiem syna, ale lękiem niewolnika. Rada, jaką poleca Jan w sytuacjach lękowych, jest przepełnienie serca miłością i ufnością względem Boga. Wszystkie zajęcia i czynności wykonywane w takim stanie nie będą przyczyną powstawania w człowieku sytuacji lękowych.

Wyznaczanie przez człowieka granic miłosierdziu i miłości Boga ku niemu jest według autora praktyką niewłaściwą. Boża natura, będąc samą dobrocią, sama z siebie pragnie udzielać człowiekowi miłosierdzia bardziej, niż wymierzać należną karę. Pomocną radą w zjednoczeniu człowieka z Bogiem jest to, „by on sam, zapomniawszy o sobie samym i całej reszcie świata ulatywał na skrzydłach miłości i nadziei do Boga, swego Pana i Oblubieńca”. Leczenie choroby skrupułów bywa często długie i trudne, zwłaszcza jeżeli rozwijała się ona przez dłuższy czas. Nigdy jednak człowiek nie powinien zapominać o uzdrawiającej łasce Pana i o tym, że On sam prowadzi swoje sługi na szczyt doskonałości według swoich opatrnościowych planów<sup>119</sup>.

Wszystkie skrajności w życiu duchowym są niewłaściwe: ani nadmierny lęk, ani jego brak. W rozdziale dziesiątym podaje dwanaście porad sprzeciwiania się różnym pokusom w drodze do osiągnięcia własnego zbawienia. Istota prawdziwego szczęścia polega na zrzuceniu ciężaru wszelkich grzechów i trwaniu całym rozumem, wolą i sercem w Bogu i Jego prawach. Każdy grzech męczy człowieka, a wyrzuty sumienia mają sprowokować go do wyznania grzechów i zwrócenia się ku Bogu, będącym źródłem prawdziwej mądrości i radości. Nawet, jeżeli człowiek źle postępował, to nie powinien siebie skazywać na potępienie. Powołaniem człowieka nie jest piekło, ale niebo. Bóg w swej miłości nie chce, aby człowiek był potępiony, dlatego zsyła łaski, przy pomocy których człowiek może oprzeć się wszelkim pokusom odnosząc zwycięstwo nad grzechem i piekłem. Wszelkie wątpliwości i lęki w sprawie wiecznego potępienia człowieka pochodzą – według Jana – od szatana. Działanie Boga natomiast przejawia się w nieustannym Jego pukaniu do bram ludzkiego serca, aby udzielać samego Siebie. Każdy człowiek, który nie miałby nadziei na odpuszczenie swoich grzechów przeczyłby prawdzie, że Bóg jest miłosierny. Kończąc kolejny rozdział rozważań Jan poleca, aby w czasie doświadczania jakichkolwiek pokus nie wdawać się w dialog z nimi i nie zatrzymywać się na nich, a w razie potrzeby „zwyciężać je ucieczką od nich”<sup>120</sup>.

### *3.9. Spojrzenie na miłość i rozumienie wolności*

Wędrowka Chrystusowego ucznia na drodze ku zjednoczeniu z Bogiem jest nieustannym podejmowaniem i niesieniem własnego krzyża (por. Łk 9, 23).

---

<sup>119</sup> Por. tamże, ss. 73–74.

<sup>120</sup> Cyt. tamże, ss. 76–79.

Taki wybór naśladowania musi jednak być wyborem dobrowolnym, gdyż w przeciwnym wypadku będzie nietrwałym. Jan, komentując branie i niesienie krzyża na wzór Jezusa, podaje szereg rad pomocnych w kształtowaniu moralnej postawy człowieka. To, co powinno wyróżniać taką osobę, to przygotowanie na przyjęcie cierpień i znoszenie ich w pokoju ze względu na samego Chrystusa. Ziemskie cierpienia mają – wg Jana – zmuszać człowieka do refleksji i ukazywać ludzkim oczom niebieską ojczyznę. Ucisk wyrabia wytrwałość, wytrwałość – wypróbowaną cnotę, ta zaś nadzieję (por. Rz 5, 3). Cierpienia okazują się „kamieniem probierczym, dzięki któremu Bóg sprawdza, którzy są Jego dobrymi sługami” i pragną osiągnąć szczyt doskonałości, gdyż po sposobie znoszenia cierpień poznaje się czy ktoś jest godny Boga, czy też nie (por. Mdr 3, 5). „Tak jak żołnierza poznaje się w czasie bitwy, (...) tak człowieka wielkodusznego i wspaniałomyślnego w nieszczęściu, a sprawiedliwego i świętego w cierpieniach”<sup>121</sup>. W cierpieniu człowiek najlepiej poznaje samego siebie oraz swoją wartość. Idąc za tokiem myślowym autora należałoby stwierdzić, że gdyby człowiek wiedział, jak wielką miłością kieruje się ku niemu Bóg, dopuszczając na niego cierpienia, to przyjmowałby je z największą radością i przyjemnością, z jaką zazwyczaj przyjmuje się to, co jest najdroższe i czego się najbardziej pragnie. Cierpienia upodabniają nas do Jezusa, a dzięki nim rzeźbiony jest w nas Boży obraz, który pozostanie wielką tajemnicą.

W dążeniu człowieka do zjednoczenia z Bogiem ważną rolę odgrywają uczucia i woła. Nie można jedynie pragnąć zjednoczenia z Bogiem w sposób czysto rozumowy. Pomija się wtedy osiągnięcie coraz większego żaru miłości do Boga, skupiając się tylko na poznaniu rozumowym. Zagrożeniem, które często się bagatelizuje, jest pycha, próżność, pożądanie zaszczytów i uleganie egoizmowi. Jedynie poprzez drogę miłości możliwe jest upodobnienie się duszy do Boga, a nie przez światło poznania i rozumienia, a do tego potrzeba ducha pokory.

Cnota miłości do Boga domaga się praktykowania cnoty miłości bliźniego. Życie człowieka w świecie domaga się miłości i otwartości na bliźniego, a za jego pośrednictwem okazania jej Panu Bogu. Bez prawdziwej miłości człowieka niemożliwe jest narodzenie się do prawdziwej miłości Boga. W wieczności obecni będą ci, którzy żyją obok nas na ziemi. Istnieje więc potrzeba wzrastania w miłości bliźniego i kształtowania według niej własnych postaw. Jan przypomina, że człowiek powinien korzystać z kierownictwa duchowego, gdyż poprzez właściwe ćwiczenia duchowe następuje oczyszczenie. Oczyszczona musi zostać przede wszystkim miłość ludzka.

Odpowiedź człowieka na wołanie Bożej miłości winna być postawą ukształtowaną przez wolność, gdyż wtedy taka odpowiedź ma jedynie sens. „Wolna

---

<sup>121</sup> Cyt. tamże, s. 83.

wola w człowieku jest największym darem, jaki człowiek otrzymał od Boga<sup>122</sup>. Dzięki niej jesteśmy najbardziej podobni do Stwórcy. Wolna wola sprawia, że człowiek jest panem wszystkich swoich czynów. Ona jest podstawą wszelkich ludzkich wyborów. Jeżeli ktoś dobrowolnie wypełnia przykazania i jest im posłuszny, to postępuje drogą światła. W wolności przyjęte nakazy Pana – jak mówi Psalm 19 – radują serce i powodują nieustanny wzrost na drodze ku zjednoczeniu z samym Bogiem. Wolność woli w człowieku jest bardzo istotnym czynnikiem w życiu duchowym. Dzięki niej człowiek może zgadzać się na spełnianie natchnień Bożych<sup>123</sup>.

Na kanwie tego wspomina również o zagrożeniach, jakie może również nieść ze sobą wolna wola, która leży u podstaw wszystkich ludzkich grzechów. Wydaje się więc koniecznym, aby człowiek panował nad własną wolą, umartwiał ją i kontrolował nią w konfrontacji z wolą Bożą. Wszystkim zakonnikom radzi, aby tak kierowali własną wolą i własnymi zachciankami, by odnosić nad nimi zwycięstwo. Tylko wtedy będzie możliwe zdobycie prawdziwej pokory serca i zachowanie pokoju ze swymi współbraćmi. Dzięki cnocie pokory człowiek w swoim sercu może gościć Boga. W całej duchowej pracy nad własną wolą zakonnik powinien się starać, aby osiąść cnotę pokory, która według św. Bernarda, z którego myśli Jan korzysta, polega na całkowitym poddaniu ludzkiej woli Bogu<sup>124</sup>. Cnotę pokory szereguje w dwanaście stopni. To, co określa człowieka na pierwszym stopniu pokory to pokora serca. Pozostałe stopnie są próbą określenia zewnętrznej postawy ludzkiej współmiernej do wnętrza serca. W dalszej kolejności autor z cnotą pokory łączy konieczność zgłębienia dwóch wielkich tajemnic. Pierwszym jest poznanie – na ile jest to tylko możliwe – Boga, drugim natomiast poznanie własnej, ludzkiej kondycji naznaczonej brakami i niedoskonałością. Bardzo twórcza dla kontemplacji – według autora – jest próba konfrontacji tych dwóch obszarów poznania. „W poznawaniu jednego dokonuje się poznawanie drugiego i odwrotnie”<sup>125</sup>. Przytacza tu przykład św. Franciszka i jego słynnej modlitwy, podczas której pytał on: „Panie mój. Boże mój. Kim jesteś Ty, a kim jestem ja”? Dzięki tej modlitwie św. Franciszko wi dane było większe poznanie Boga i jego przymiotów a w konfrontacji z własnym wnętrzem i doświadczeniem własnej małości i nicości. Każda próba zgłębienia „księgi poznania samego siebie”, prowadzi do głębokiej pokory, naznaczonej poznaniem prawdy o sobie. Takie poznanie daje autentyczną mądrość i pokój serca. Wtedy człowiek staje się mieszkańcem nieba, ponieważ tam znaj-

---

<sup>122</sup> Cyt. tamże, s. 92.

<sup>123</sup> Por. tamże, s. 93.

<sup>124</sup> Cyt. za tenże, s. 95.

<sup>125</sup> Cyt. tamże, s. 97.



duje się już jego serce. Dzięki temu osiągnięte też prawdziwą wolność dziecka Bożego. „Człowiek pyszny jest niewolnikiem nie tylko opinii innych ludzi, ale także samego siebie”<sup>126</sup>. Pycha zniewala człowieka i czyni go niewolnikiem, a w życiu duchowym bez wolności nie jest możliwy postęp. Na zakończenie rozważań o pokorze Jan daje propozycję modlitwy człowieka pokornego, zapewniając, że według słów psalmu, Bóg nie gardzi sercem pokornym i skruszonym (por. Ps 50, 19). Boża nieskończoność przewyższa możliwość wyrażenia jej jakimkolwiek językiem, myślą, a także poznaniem rozumowym. Im pełniej pragniemy poznać rzeczywistość Boga tym pełniej możemy poznać istotę człowieczeństwa. Pragnienie zgłębienia tej tajemnicy pozostanie żywe i inspirujące człowieka kroczącego dalszymi etapami duchowej drogi, wyrażającej się również poprzez cnotę wiary. „Ona jest podstawą duchowego gmachu [...], jest fundamentem, a wszystko inne nadbudową”. Tarcza, którą stanowi wiara, jest skuteczną obroną przed atakami nieprzyjaciela duszy. Autor zaleca, aby w przezwyciężaniu pokus uzbrajać się w moc wiary. Ona „jest darem Boga oraz pierścieniem, dzięki któremu dusza poślubia Boskiego Oblubieńca”<sup>127</sup>. Przez wiarę serce człowieka staje się mieszkaniem, w którym przebywa Chrystus.

Przykładem jest wiara Maryi, dzięki której Syn Boży zstąpił z nieba na ziemię i stał się człowiekiem. Dzięki wierze, również i człowiek może stać się Bogiem. Wiara nadaje piękno duszy i ma wielką moc, gdyż „wszystko jest możliwe dla tego, kto wierzy” (por. Mk 9, 23). Jan twierdzi, że „każdy człowiek może przy pomocy łaski Bożej mieć taką wiarę, jakiej pragnie”. Dzięki wierze człowiek może wielbić Boga, którego nie widzi. Bóg pozostawia miejsce człowiekowi na wiarę, aby nie widząc tego, w co wierzy, mógł osiągnąć zasługę na życie wieczne. Wiara wobec tego, czego nie może zgłębić poznaniem zmysłowym, jest wielkim sprawdzeniem wobec Miłości. Wiara potrzebuje okazania miłości bliźniemu. Inaczej będzie martwa sama w sobie (por. Jk 2, 26). Miłość bowiem ożywia wiarę i tylko taka wiara się liczy, która nie działa bez miłości. „Wiara połączona z miłością jest wiarą chrześcijanina, a wiara bez miłości jest wiarą szatana”<sup>128</sup>. Należy więc kształtować wiarę i prosić na modlitwie o łaskę jej wzrostu.

Rozdział siedemnasty poświęcony jest zagadnieniu ufności. Jej źródłem jest miłość. Zaufanie jest wyrazem miłości, ponieważ ta usuwa strach i lęk. Na drodze miłości człowiek ma przystęp do Bożego majestatu i może zbliżyć się do Boga. „Miłość zniża niebo do ziemi, a ziemię podnosi ku niebu”<sup>129</sup>. Dzięki miło-

<sup>126</sup> Cyt. tamże, ss. 100–101.

<sup>127</sup> Cyt. tamże, ss. 103–104.

<sup>128</sup> Cyt. za tenże, s. 107.

<sup>129</sup> Cyt. tamże, s. 110.

ści można odczuć bliskość Boga. W stanie odczuwania bliskości człowiek nieustannie modli się spontaniczną *modlitwą serca* i głęboko pragnie doświadczenia zjednoczenia z samym Bogiem. Człowiek, który kocha Boga może stać się Jego zastępcą na ziemi i dokonywać w Jego imię tego, czego sprawcą może być sam Bóg<sup>130</sup>. Miłość w działaniu jest nieograniczona i może dokonywać wspaniałych rzeczy. Również dzięki miłości jest możliwe odpuszczanie grzechów. Żal doskonały wyraża się w miłości i jest przez nią kształtowany. Prawdziwy żal to żal miłości i z miłości ku Bogu.

Autor mówiąc o postawie ufności, przestrzega, aby nie nadużywać zaufania ku Bogu. Niebezpieczeństwem takiego nadużycia może być zrodzenie się zuchwałości oraz pychy, czego powodem może być brak rozsądku. W miłości nie ma lęku, ale nie wolno przeceniać własnych sił narażając się na pokusy.

### *3.10. Praktyczne aspekty życia duchowego*

Łaska modlitwy jest warunkowo konieczna do osiągnięcia wyższej świętości, szczególnie u ludzi oddających się apostołstwu<sup>131</sup>. Wszystkie dobre natchnienia otrzymane podczas modlitwy – mówi Jan – wymagają wprowadzenia w życie. Dążenie do doskonałości jest rzeczą trudną. Wymaga więc silnej i dojrzałej woli, zdecydowania i wytrwałości w poskramianiu lenistwa i niedbalstwa.

Doskonałość Boga domaga się odpowiedzi człowieka poprzez miłość. Głębokie pragnienie własnego doskonalenia duchowego ma stać się jedną z form takiej odpowiedzi. Z tego względu poleca szereg tematów do rozważań indywidualnych, których stosowanie może być wyrazem zaangażowania człowieka we wznoszenie się do Boga. Przeszkodą, która powinna być przezwyciężona na tej drodze, to obłuda i niedbalstwo.

Koniecznym więc w życiu duchowym wydaje się kierowanie się zmysłem rozważliwym. On nadaje, podobnie jak ewangeliczna sól, smak życiu duchowemu. Bez rozważliwosti niemożliwy jest postęp i duchowy wzrost, gdyż cnota bez rozważliwosti może szybko przemienić się w wadę<sup>132</sup>. Rozwaga winna porządkować i kierować życiem duchowym. Podobnie też miłość nie powinna być pozbawiona rozsądku. Korzystanie z wszelkich darów Ducha Świętego łącznie z darem miłości powinno być nacechowane uporządkowaniem. Droga roztropności jest według Jana drogą właściwą, ponieważ eliminuje skrajne postawy.

Druga cecha życia duchowego przejawia się w wytrwałości w kroczeniu duchową drogą w zdążaniu do doskonałości. Autor przestrzega jednak przed częstymi zmianami podjętych postanowień. Wszelkie nowości, które przyjmowane

---

<sup>130</sup> Por. tamże, s. 112.

<sup>131</sup> Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy*, s. 12.

<sup>132</sup> J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 119.

są bezkrytycznie mogą świadczyć o pochopności, która stoi w opozycji do rozwoju życia duchowego. Nieocenioną pomocą wydaje się tu korzystanie z porad kierownika duchowego. Podkreśla też potrzebę bycia naturalnym podczas wewnętrznej wędrówki – człowiek duchowy powinien być „po prostu sobą”<sup>133</sup>.

Wybór ćwiczeń i wszelkiego rodzaju praktyk religijnych powinien odbywać się z odpowiedzialnością. Każdy człowiek ze względu na własną naturę i możliwości powinien wybierać odpowiednie dla siebie i swego stanu ćwiczenia, które w sposób łagodny i spokojny rozwijałyby w nim ducha pobożności. Zawsze jednak podejmowanie ćwiczeń duchowych powinno być zgodne z treścią Pisma Świętego i nieustannym odwoływaniem się do zasad Ewangelii tak, aby nie zapominać o naśladowaniu przykładu życia i słów samego Jezusa.

Cenną myślą Jana wydaje się być postulat, żeby w duchowej pracy nie zabrakło wewnętrznej radości i gorliwości płynącej z czystego serca. Postępowanie „bez serca (...) i bez uczuć ludzkich (2Tm 3, 3) sprzeciwia się postępowi i jest wadą”<sup>134</sup>.

Ostatnim, polecanym przez Jana warunkiem praktyk religijnych i ćwiczeń duchowych, jest wytrwałość. Podkreśla jej znaczenie, zważywszy fakt, że ona cechuje ludzi wielkich, którzy rozpoczęte dzieło wykonują do końca. Wytrwałość jest gwarancją zbawienia<sup>135</sup>. Słusznym wydaje się zdanie św. Bernarda, który powiedział, że „bez wytrwania w dobrem aż do końca nikt nie zobaczy Boga”<sup>136</sup>. Zejście z drogi życia duchowego często obraca się w upadek moralny człowieka. Nawet jeśli przychodzi czas oschłości warto wytrwać, gdyż postawa wytrwałości przynosi koronę szczęścia<sup>137</sup>.

## Zakończenie

Podsumowując te rozważania, należy jeszcze raz stwierdzić, że bez procesu oczyszczenia postęp duchowy wydaje się niemożliwy. Oczyszczenie człowieka ma za zadanie przygotować go na przyjęcie Bożych łask oraz na spotkanie z Bogiem. By zaistniała zażyłość w spotkaniu z Bogiem, jest potrzebne oczyszczenie „świątyni człowieka” – miejsca spotkania z Nieuniknionym. Pomimo, że człowiek nosi w sobie obraz Boga i po chrzcie św. jest świątynią Ducha Świętego, to na drodze do zjednoczenia mistycznego wymagane jest oczyszczenie, które Jan najobszerniej opisał. Tym samym przyczynił się na gruncie włoskim do rozwoju życia skupienia, modlitwy i kontemplacji.

<sup>133</sup> Cyt. tamże, s. 121.

<sup>134</sup> Por. tamże, s. 124.

<sup>135</sup> Por. Mt 10, 22; 24, 13 i Mk 13, 13.

<sup>136</sup> Cyt. J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 126.

<sup>137</sup> Por. tamże, s. 127.

## *Postać Jana Pili da Fano i jego rozumienie drogi oczyszczającej...*

Oczyszczenie, aby miało sens i znaczenie w postępie duchowym musi dokonywać się na każdym etapie w miłości i być kształtowane przez miłość, a w procesie tym bierze udział cały człowiek. Kluczem do pogłębienia tego zagadnienia jest poznanie myśli Kościoła wypracowanej przez św. Augustyna i rozwijanej w wiekach późniejszych przez wielkich mistrzów Kościoła, czego wyrazem jest także dzieło Jana Pili da Fano.

### **Summary**

#### *John Pila da Fano and his understanding of the Way of Purification through Stages in the Soul's Approach to God concerning his Work:*

##### **The ability of unification of the soul with God**

The gift of human existence is result of God's love, which wants one to participate in His Glory. God simultaneously gives the human being freedom, which is both the condition and foundation of love. The holiness of God requires the purification of the human sanctuary to allow Him to dwell within. So each human activity, extra- or intraordinary is marked with seeking unity with God. An individual answers Gods call in a personal dialogue with Him with a holy and clear conscience.

Speaking about the diversity of levels of human purification according to John Pila da Fano in his work: *The ability of unification of soul with God* we need to recognize the levels of this process. In the spiritual life, like in each other, progress is not immediate, but is extended over time and is a result of personal commitment. There is a necessary process of purification for spiritual growth. This consists in the molding of the character, will, attitudes, life of prayer and love.

Our author writes about the way of soul to God through the 3 levels of spiritual life, which we can know as 3 ways. They are not an end in themselves but are one of the ways leading to perfection.

He wrote extensively about the way of purification which he called the first level of one who wants to reach salvation. A trial to analyze this way and its influence on the process of molding of the human heart – the human sanctuary – shows one of many possible aspects of spirituality of John Pila on the way of seeking Franciscan authenticity. A spiritual movement without purification seems to be impossible. This purification prepares one for an encounter with God.

The author and his work contributed to the development of the already existing contemplative life in Italy. It served to enhance the prayer life of the Capuchins as well as the laity.



Katarzyna Skowronek – Instytut Języka Polskiego PAN w Krakowie  
W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 12 (2003)

## MOTYWY FRANCISZKAŃSKIE W LISTACH PASTERSKICH EPISKOPATU POLSKI (1945–2003). Z ROZWAŻAŃ JĘZYKOZNAWCY

*Duch św. Franciszka jest więc drzewem  
ciągle żywym i obiecującym.*

### Uwagi wstępne

#### *1. Tekst i jego tajemnice*

Tytuł tego szkicu<sup>1</sup> 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<sup>2</sup>. 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 wier-

---

<sup>1</sup> Redakcja „W nurcie franciszkańskim” przeprasza Autorkę tekstu, dr Katarzynę Skowronek, za opublikowanie niniejszego artykułu w poprzednim numerze z pominięciem przypisów. Z tej racji zostaje on opublikowany ponownie w pełnej formie.

<sup>2</sup> Cytaty z listów pasterskich pochodzą z wydania zbiorowego: *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945-2000*, t. 1-2, Michalineaum 2003 (dalej: LPEP I lub LPEP II wraz z numerem strony i data roczna listu) oraz z witryny internetowej [www.episkopat.pl/dokumenty/\\_dokumenty.htm](http://www.episkopat.pl/dokumenty/_dokumenty.htm).

nych. 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 regul 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<sup>3</sup>, 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 wylaniają 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*<sup>4</sup>. 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:

---

<sup>3</sup> Więcej na temat rozmaitych ujęć tekstu i metod jego badania we współczesnej lingwistyce por. m.in.: A. Cieslikowa, *Nazwa własna - tekst - onomasta*, w: *Slovenska onomastická konferencia*, Bratislava 1997; T. Dobrzyńska, *Tekst. Próba syntezy*, Warszawa 1993; A. Duszak, *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, Warszawa 1998; T. Van Dijk [red.], *Dyskurs jako struktura i proces*, Warszawa 2001; S. Gajda, M. Balowski [red.], *Styl a tekst*, Opole 1996; E. Tabakowska, *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*, Kraków 2001, szczególnie: ss. 243-265; J. Bartmiński, B. Boniecka [red.], *Tekst. Analizy i interpretacje*, Lublin 1998; A. Wilkon, *Spójność i struktura tekstu. Wstęp do lingwistyki tekstu*, Kraków 2002.

<sup>4</sup> Spośród wielu autorów, którzy pisali na ten temat przytoczę tu tylko niektórych: I. Bajero-wa, *Rola języka we współczesnym polskim życiu religijnym. Wprowadzenie do dyskusji*, w: M. Karpluk, J. Sambor [red.], *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1988; L. Bednarczyk, *Język wobec transcendencji*, w: Z. Adamek, S. Koziara [red.], *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego*, Tarnów 1999; L. Kolakowski, *O wypowiedzianiu niewypowiadalnego: język i sacrum*, Język a kultura, t. 4, Wrocław 1991; S. Koziara, *Wokół współczesnych problemów komunikacji międzyludzkiej i języka religijnego*, w: Z. Adamek [red.], *Teologia, kultura, współczesność*, Tarnów 1995; W. Przy-czyna, G. Siwek, *Język w Kościele*, w: W. Pisarek [red.], *Polszczyzna 2000*, Kraków 1999; J. Puzynina, *Człowiek - język - sacrum*, w: S. Gajda, H. Sobeczko [red.], *Człowiek - dzieło - sacrum*, Opole 1998.



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. *szalenie 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*)<sup>5</sup>. Takich właśnie relacji pomiędzy informacjami o różnym statusie będziemy poszukiwać w tekstach listów.

Choć problemy statystyki leksykalnej<sup>6</sup> nie są tu przedmiotem naszych zainteresowań, to przecież jest zrozumiale i logiczne, że jednym z prostszych sposobów eksponowania tego, co w tekstowym świecie jest ważne, jest pojawianie się w listach pasterskich pewnych słów relatywnie częściej niż innych. Wystarczy zajrzeć do Indeksu *Listów*<sup>7</sup>, by przekonać się, że wśród wielu nazw osobo-

<sup>5</sup> Na temat koncepcji figura-tło por. m.in.: J. Fife, *Wykłady z gramatyki kognitywnej*, w: H. Kardela [red.], *Podstawy gramatyki kognitywnej*, Warszawa 1994, ss. 31–32; R. Langacker, *Wykłady z gramatyki kognitywnej*, Lublin 1995, ss. 24–27; T. Konik, *Koncepcja „figury i tła” w analizie stylistyczno-retorycznej tekstów pisanych*, w: F. Grucza, M. Dakowska [red.], *Podejścia kognitywne w lingwistyce, translatoryce i glottodydaktyce*, Warszawa 1997, ss. 65–73.

<sup>6</sup> Statystyka leksykalna jest działem językoznawstwa statystycznego (lingwistyki kwantytatywnej), zajmującym się badaniem i formułowaniem prawidłowości oraz zależności liczbowych, jakie występują pomiędzy wyrazami w słownikach i w tekstach; więcej na ten temat por. m.in.: M. R. Mayenowa, *Możliwości i niebezpieczeństwa metod matematycznych w poetyce*, w: M.R. Mayenowa [red.], *Poetyka i matematyka*, Warszawa 1965; J. Sambor, *Słowa i liczby. Zagadnienia językoznawstwa statystycznego*, Wrocław 1972; K. Skowronek, *Współczesne nazwisko polskie. Studium statystyczno-kognitywne*, Kraków 2001.

<sup>7</sup> LPEP II, 2485–2504.

wych 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 nazwanymi 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 się 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<sup>8</sup>. Nie wdając się tu w szczegółowe rozważania

---

<sup>8</sup> Na temat różnych gatunków religijnych lub ich typologii pisali m.in.: A. Ceglinska, *Piękno papieskiego słowa. O stylu encyklik Jana Pawła II*, Łódź 2000; A. Chruszczewski, P. Chruszczewski, *Modlitwa jako jednostka komunikacji w dyskursie religijnym*, w: G. Szpila [red.], *Język trzeciego tysiąclecia II*, t. 1, Kraków 2002; T. Jelonek, *Próba klasyfikacji biblijnych gatunków literackich*, *Polonia Sacra*, R. II (XX) nr 2/46; M. Makuchowska, *Modlitwa jako gatunek języka religijnego*, Opole 1998; J. S. Synowiec OFMConv, *Gatunki literackie*

genologiczne, możemy przyjąć, że list pasterski jest specyficzną formą epistolograficzną – listem publicznym. Odczytywanym 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 (objaśniająca). 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 osiąganych 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

---

w *Starym Testamencie*, Kraków 2003; A. Wilkon, *Spójność i struktura tekstu. Wstęp do lingwistyki tekstu*, Kraków 2002, ss. 266–273; M. Wojtak, *Modlitwa ustalona – podstawowe wyznaczniki gatunku*, w: J. Adamowski, S. Niebrzegowska [red.], *W zwierciadle języka i kultury*, Lublin 1999; D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki perswazji w kazaniu*, Kraków 1996.

– 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 zapalem, 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<sup>9</sup>. 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 spłynęły krwią, a cały Naród doznał głębokiego wstrząsu. Aby odzyskać wewnętrzny pokój, pragniemy posłużyć się bronią, która nikogo nie rani, ale pociesza, jest skuteczna i zwycię-

<sup>9</sup> Zginęło wówczas ponad 40 osób, a ponad 1000 zostało rannych; por. J. Zaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003, ss. 281–287. Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003, ss. 213–214.

ska. [...] 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 podobna do sytuacji św. *Franciszka*. Jak wtedy, tak dziś wielu ludzi szuka szczęśliwych dróg wyjścia, wielu szamoce 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, wyekspozowany 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 wspaniałe 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 stwórczego, 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. Zaprağnął 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 okazale 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 przypomniiał 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 wspańskiego 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 nie-

przypadkowe, 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<sup>10</sup> 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 sufragan biskup Wetmański czy sufragan lubelski biskup Goral?<sup>11</sup> [...] 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, Mic-

---

<sup>10</sup> Więcej na ten temat piszę w artykule *O niektórych funkcjach nazw własnych w dyskursie religijnym*, *Onomastica* XLVIII, 2003 (w druku).

<sup>11</sup> Biskup Michał Kozal został beatyfikowany 14 czerwca 1987 roku, arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski, biskup Leon Wetmański i biskup Władysław Goral zostali beatyfikowani 13 czerwca 1999 roku.



kiewicz, Sienkiewicz, aż do kapłanów i świeckich ofiar obozów koncentracyjnych i powstańców warszawskich – że ta nasza święta wiara katolicka, „życie 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<sup>12</sup>) oraz dla tych, w których postać św. Maksymiliana występuje już bezpośrednio (por. poniżej: 14–16). Są nimi słowa: *męczennik*, *wiara* i *polski*.

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<sup>13</sup>: „[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 wreszcie człowiek może zrozumieć sens śmierci. [...] [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).

<sup>12</sup> Podobnie na temat kapłanów poległych w czasie II wojny światowej: LPEP I 115, 1953; LPEP I 140, 1956; LPEP I 499, 1965; LPEP I 688–689, 1969.

<sup>13</sup> Por. J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, ss. 88–133; Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2002*, ss. 67–117.

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 niedolę. 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<sup>14</sup>. 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 niedolę”). 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:

---

<sup>14</sup> Por. m.in. fragment głośnego *Orędzia biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym Urzędzie Pasterskim* powstałego w 1965 r. (6 lat przed beatyfikacją o. Kolbego): „Coraz więcej gwiazd ukazuje się na firmamencie świętych. W Sączu bł. Kunegunda, w Gnieźnie bł. Bogumił i bł. Jolanta [...] Później doszli nowi święci i męczennicy – św. Stanisław Kostka, [...], św. Jan Kanty, [...], św. Andrzej Bobola [...] oraz inni święci, aż do franciszkanina *O. Maksymiliana Kolbe*, męczennika obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu, który dobrowolnie oddał życie za swego brata” (Aneks, LPEP II 2217, 1965).

(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 Maryi. 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 ofiarne 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*”<sup>15</sup>. 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 wkomponowane 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 tchną 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).

<sup>15</sup> W grudniu 1971 roku powstaje też „Komunikat Episkopatu Polski do wiernych w sprawie nabożeństwa pobeatyfikacyjnego ku czci bł. Maksymiliana Marii Kolbe” – zob. Aneks, LPEP II 2290–2292, 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 przezwyciężyć”, „kochał ludzi w codziennym obcowaniu”, „wymiar 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 pragmatyczno-językowy wymiar jest jednak inny: nie tylko wyznaczają pewną normę postępowania dla polskich kapłanów żyjących w trudnej dla Kościoła rzeczywistości początku lat 70.<sup>16</sup>, 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. Apeluje-  
my zatem do was, drodzy Bracia, abyście pod wpływem beatyfikacji *Ojca Maksymiliana* – naszego brata w kapłaństwie – gruntownie prze-  
myśleli 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 włókniarzy w Zduńskiej Woli pod Łodzią i w niedalekich Pabianicach dorastał. W stolicy naszych Tatr, w Zako-

<sup>16</sup> Choć nastąpiła wówczas zmiana ekipy rządzącej, przynosząca nadzieje na przełom w polityce władz wobec Kościoła, to jednak szybko okazało się, że wiele poczyniń ma charakter czysto zewnętrzny lub pozostaje w sferze deklaratywów. Trafnie diagnozuje te sytuacje ks. Zygmunt Zieliński w formule: *suaviter in modo, fortiter in re* (w rękawiczkach, ale mocno). Więcej na temat układów Państwo-Kościół w „epoce gierkowskiej”: Z. Zieliński, *Kościół a polityka w PRL i nauczajutrz*, w: *Katolicyzm, człowiek, polityka. Przeszłość i teraźniejszość*, Lublin 2002, ss. 57–59, zob. także J. Zaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, ss. 293–353.

panem, i w małym klasztorze franciszkańskim, w Nieszawie pod Włocławkiem, odzyskiwał zdrowie, gdy lekarze zawyrokowali, że gruźlica przetnie 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 Niepokalanego* 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)<sup>17</sup>. Oba dokumenty wpisują się zatem w bogatą twórczość hagiograficzną. Odkrycie w życiorysie (wówczas) Błogosławionego wartości – w przekonaniu autorów – wspólnych dla nich i dla adresatów

<sup>17</sup> Podobnie na temat *exemplum* pisze A. Łebkowska, *W stronę literackości. Opowiadania Kazimierza Przerwy-Tetmajera w kazaniach ks. Józefa Tischnera*, w: P. Urbański [red.], *Retoryka na ambonie. Z problemów współczesnego kaznodziejstwa*, Kraków 2003, ss. 224–228.

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 na 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 Pięknego Miłości, oddał życie swoje za 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 *blagosiawionego Maksymiliana* widzimy, *jacy ludzie wychodzą ze szkoły matki Najświętszej*. Może ktoś z was, najmilszy, 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, najboleśniej 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 koszmarowym 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 znamionną, 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 bł. 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 bł. 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<sup>18</sup>. [...] 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 wierzącym 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:

<sup>18</sup> W całości wypowiedź ta przytoczona jest w cytacie (9); tam też jej omówienie.

(34) Dlatego też zwracamy się do naszych braci w kapłaństwie, duszpasterzy Polski katolickiej, aby za przykładem swoich wielkich poprzedników [...] organizowali i prowadzili kościelny apostolat 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<sup>19</sup>, 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 *implicytnie*. 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<sup>20</sup>. Architektura logiczna

<sup>19</sup> O strukturze tekstów *otwartych* i *zamkniętych* pisał Umberto Eco w studium *Dzieło otwarte*, 1995.

<sup>20</sup> M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 90.



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 przebyć 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<sup>21</sup> (LPEP II 2120-2121, 2000).

(42) Mowa o miesiącu sierpniu, dlaczego właśnie on? [...] Miesiąc jakże licznych i wielkich świąt maryjnych, czas związany z ważnymi wy-

<sup>21</sup> Warto przypomnieć, że wśród 108 męczenników beatyfikowanych w 1999 roku przez Jana Pawła II znaleźli się ojcowie i bracia franciszkanie OFM: K. Gondek, M. Oprządek, N. Turchan, B. Zembol, A. J. Pankiewicz, OFMConv: F. Chojnacki, S. Ducki, A. Kopinski, H. Krzysztofik, F. Stępnia, OFMConv: J. A. Bajewski, L. P. Bartosik, J. I. Guz, J. A. Puchala, K. H. Stępień, S. T. Trojanowski, P. B. Żukowski oraz klaryska-kapucynka s. M. Kowalska.

darzeniami 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).

Wędrówka 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).

### **III. 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).

(44) 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).

(45) 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 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, ukazą 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 starożytnej zasadę analogii jako rodzaju wnioskowania wyprowadzonego z podobieństwa pewnych właściwości między odmiennymi przedmiotami czy zjawiskami<sup>22</sup>. Wspólne cechy obu postaci wywiedzione ze zbieżności dat i dewizy życiowej świadczyć 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 służi Bożego Honoru 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*

<sup>22</sup> Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, s. 89.

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 męźnej” 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: *bł. Kingi*, św. Jadwigi Śląskiej, Henryka Pobożnego, *bł. Salomei* i *bł. Jadwigi* – żony Jagiełły (LPEP II 1438, 1984)<sup>23</sup>.

Dwie inne postaci Pierwszego Zakonu – św. Bonawentura i św. Bernardyn ze Sieny wspomniane 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: jedne 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

<sup>23</sup> O św. Kindze przed aktem jej kanonizacji – por. LPEP II 2087 i 2092, 1999.

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 Franciszkańskiego: 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 wymieniania 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. Jakże 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 wyraźnie 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 wewnątrzkościelnej (*ad intra*)<sup>24</sup> 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 teraźniejszość polskiego Kościoła ma zawsze swoje korzenie w przeszłości. W komunikacji *ad extra* (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

*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 blessed belonging to the Franciscan family are discussed. One finds that two

<sup>24</sup> Por. W. Przyczyna, G. Siwek, *Język w Kościele*, s. 130.

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.





Dariusz Mazurek OFMConv

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 13 (2004)

**FRANCISZKAŃSCY SŁUDZY BOŻY:  
O. ZBIGNIEW STRZAŁKOWSKI  
I O. MICHAŁ TOMASZEK  
ŚWIADKAMI CHRYSTUSA  
W PERUWIAŃSKICH ANDACH**

*„Światelka miłości i pokoju  
Na zawsze lśnić będą w Pariacoto  
Rzeki krwi już nie popłyną  
Bielutkie lzy już nie polecą”*

Cristian Rubén Carranza Cáceres,  
zwycięzca w kategorii solistów  
konkursu piosenki Pariacoto 2001

Kiedy w 1990 r. w Burundi rozgorzała bratobójcza walka, prasa hiszpańska podała informację odnośnie do rezydujących tam Hiszpanów. Wszystkim zalecono powrót. Wiadomość ta opatrzona była jeszcze w jedną, krótką wzmiankę: wrócili „todos menos los misioneros”, co znaczy, «wszyscy poza misjonarzami»<sup>1</sup>. Jedyne komentarz jaki się nasuwa w tym miejscu, to słowa samego Jezusa: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13).

Misjonarze męczennicy, ci wyznawcy Chrystusa, co w momencie niebezpieczeństwa utraty życia wyostrzają wzrok, by utkwic go poza granicami śmierci, właśnie oni przypominają nam o tej miłości Dobrego Pasterza, co nie zostawia owczarni, lecz chroni ją i za nią składa w ofierze swe życie.

<sup>1</sup> J. I. González Faus, *El rostro samaritano de la Iglesia*, w: *Exclusión social y cristianismo. Tercer Foro Religioso Popular* 21, 22 y 23 de abril de 1995, Vitoria-Gasteiz 1996, s. 68.

Powyższe słowa są niejako tryptykiem obrazu, jaki swoim życiem uwieńczył męczenną śmiercią, ukazują nam dwaj bracia mniejsi konwentalni o. Zbigniew Strzałkowski i o. Michał Tomaszek. Jako duchowi synowie św. Franciszka, jako współbracia św. Maksymiliana, stali się misjonarzami na modłę rozumienia misji i męczeństwa według myśli Serafickiego Ojca a zarazem współczesnych dokumentów kościelnych. Przyszło im posługiwać w Ameryce Łacińskiej, gdzie w niektórych jej regionach, utrata życia ze względu na Jezusa i Jego maluczkich, ubogich braci, jest czynem realnym. Poza tym nie pozostawali wyłącznie w sferze idei, lecz podjęli taką działalność misjonarską, iż Pariacoto z Departamentu Ancash w Peru, tak bardzo zaczęło tętnić życiem, że aż stało się przyczyną zawiści terrorystów.

Dokładnie 499 lat od momentu, kiedy doszło do spotkania się dwóch wielkich światów: Europy i Ameryki, jakby w wigilię tej rocznicy nabrzmiały czasem cierpienia i radości, śmierci i życia, dwaj franciszkanie: o. Zbigniew Strzałkowski i o. Michał Tomaszek, oddali swe życie za Jezusa, ginąc z rąk terrorystów Świetlistego Szlaku (*Sendero Luminoso*). Stało się to 9 sierpnia 1991 r. Misja Jezusa potrzebowała ofiary życia dwóch synów św. Franciszka, którego słowa wypowiedziane po śmierci braci w Maroko: *Teraz naprawdę mam braci mniejszych* nie zostały uciszone przez wieki, lecz na nowo odżyły.

### 1. Echa Franciszkowego postrzegania misji przez pryzmat męczeństwa w aktualnym nauczaniu Kościoła

Mając na uwadze tę prawdę, że „teraźniejszość jest prezentem, jaki robi nam przeszłość”, można zaryzykować stwierdzenie, iż w obecnym nauczaniu Kościoła zawarte są, nie dające się pominąć, echa tego, co zaproponował Seraficki Ojciec w swym posługiwaniu ewangelizacyjnym. „Strategia Franciszka, by przede wszystkim powierzyć skutek pracy misyjnej świadectwu autentycznego życia chrześcijańskiego wśród niewiernych, przygotowując w ten sposób teren głoszeniu Ewangelii i zaszczerpieniu Kościoła, doskonale się mieści w nauce nakreślonej przez Sobór Watykański II w dekreście *Ad gentes*, mówiącym o misyjnej działalności Kościoła”<sup>2</sup>.

Co więcej, w późniejszych dokumentach Kościoła widać nawet wielką zbieżność między misyjnymi intuicjami Franciszka a możliwością uwieńczenia misjonarskiego życia męczenną śmiercią, nakreśloną właśnie przez nauczanie posoborowe. Wczytując się w to nauczanie, bez trudu można zauważyć, iż każdy wierzący, chcąc być wiernym Ewangelii, może zostać wezwany do „naj-

<sup>2</sup> L. Iriarte, *Powołanie franciszkańskie. Synteza ideałów św. Franciszka i św. Klary*, Kraków 1999, s. 307.

wyższego świadectwa męczeństwa" (*Veritatis splendor* 89 =VS), jednak o wiele bardziej misjonarz może stanąć przed koniecznością oddania życia dla Jezusa w celu potwierdzenia prawdziwości głoszonej Dobrej Nowiny. On to, przynaglany miłością Jezusa żyje w Jego bliskości i dla Niego cierpi, znosząc krzyż po to, by inni Go pokochali. Często tylko przez życie naznaczone cierpieniem będzie stawał się ukrytym męczennikiem. Winien pamiętać jednak, że czasami przepowiadanemu słowu może towarzyszyć nawet konieczność oddania życia, aby uwiarygodnić głoszone orędzie<sup>3</sup>. W ten sposób jego męczeństwo może stać się „uroczystym przepowiadaniem i posługą misyjną” (VS 93).

„Skoro Jezus, Syn Boży, okazał nam miłość swoją, dając swe życie za nas, nikt nie ma większej miłości od tego, kto życie swoje oddaje za Niego i za swych braci (por. 1J 3, 16; J 15, 13)” (KK 42). Konstytucja dogmatyczna o Kościele mówiąc o męczeństwie odwołuje się do miłości Jezusa wskazując, że jest ono «szczególnym darem» i «najwyższą próbą miłości» daną Mistrzowi, po to, by wiernie pójść Jego śladami w zbawianiu świata (KK 42).

Męczennik zatem świadczy życiem o Passze Jezusa. Swym postępowaniem chce odzwierciedlić Jego ofiarę. Staje się świadkiem zgodnie z zaleceniem „...będziecie Moimi świadkami... aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8). *Dekret Misyjny* dość jasno uwypukla tę prawdę, że misjonarz zapatrzony w Mistrza, daje Mu świadectwo „przez wielką cierpliwość, łagodność, słodycz, przez miłość nieobludną, a nawet gdy zajdzie potrzeba, przez przelanie krwi” (DM 24)<sup>4</sup>. Sam język grecki słowo «świadectwo» określa wyrażeniem *martyria*, a św. Jan w Apokalipsie pisząc o duszach „zabitych dla słowa Bożego i świadectwa jakie mieli” (Ap 6, 9), wskazuje na męczenników<sup>5</sup>.

*Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza, że „męczeństwo jest najwyższym świadectwem złożonym prawdzie wiary; oznacza ono świadectwo aż do śmierci. Męczennik daje świadectwo Chrystusowi, który umarł i zmartwychwstał, z którym jest zjednoczony przez miłość. Daje świadectwo prawdzie wiary i nauki chrześcijańskiej. Ponosi śmierć w wyniku użycia wobec niego siły” (KKK 2473). Słowa te ukazują pewną rzeczywistość, która była aktualna wte-

<sup>3</sup> J. Esquerda Bifet, *Teología de la evangelización. Curso de misionología*, Madrid 1995, ss. 392–393.

<sup>4</sup> „Przelanie krwi” w dekrete podane jest jako ostateczna ewentualność składanego świadectwa. Skoro wcześniej jest mowa o „cierpliwości, łagodności, słodyczy, miłości”, można założyć, jak proponuje M. Figura w artykule *Męczeństwo a naśladowanie Chrystusa*, „Communio” (wyd. pol.) 1 (1997), ss. 116–126, że jedną z form naśladowania Jezusa jest «bezkrwawe męczeństwo». Za przykład podaje on Marcina z Tours, który w swoim życiu wycierpiał wiele udręk i „jako pierwszy czczony był jako święty, chociaż nie wycierpiał męczeństwa”.

<sup>5</sup> J. Esquerda Bifet, *Diccionario de la evangelización*, Madrid 1998, ss. 461–462.

dy, gdy dokonywało się „pierwsze głoszenie Ewangelii” – wiadomo bowiem, że „Kościół pierwszego tysiąclecia zrodził się z krwi męczenników: *Sanguis martyrum – semen christianorum*” (*Tertio millennio adveniente* 37 =TMA), – a także definiują męczeństwo jako coś, co „nadal jest obecne w życiu Kościoła” (VS 90)<sup>6</sup>.

Już Nowy Testament misję i męczeństwo wiąże nierozdzielalnym węzłem. Misja Jezusa, choć prowadzi do zmartwychwstania, prowadzi przez Kalwarię. Szczepan, wiemy aż do śmierci w swych przekonaniach, zostaje ukamienowany. Kolor czerwony szat liturgicznych w święta apostołów wyraźnie wskazuje jaki był koniec ich życia<sup>7</sup>.

Jak widać zatem, już od pierwszych wieków istnienia chrześcijaństwa głoszenie Dobrej Nowiny wymagało ofiary życia świadków Chrystusa. Dzieło misyjne zostało zroszone, niejako użyżnione, krwią naśladowców Jezusa, którzy do dzisiaj są wymownym przykładem, by „czerpać siłę w wyznawaniu Chrystusa”<sup>8</sup>.

Znamiennym zaś okresem, kiedy męczeństwo traktowano jako wielką wartość, było średniowiecze, zwłaszcza w czasie trwania krucjat. Sytuacja w Ziemi Świętej, dość niewygodna dla chrześcijaństwa tamtych czasów, bo owe tereny znajdowały się pod dominacją islamu, wymusiła, by posłużono się *bronią* wypraw krzyżowych<sup>9</sup>. Przełomowym momentem, który sprowokował chrześcijan do walki z muzułmanami, było zajęcie przez nich Jerozolimy w 1187 roku. Uniemożliwienie odbywania pielgrzymek do Ziemi Świętej stało się motywem przeważającym, by już nie tylko bronić się, ale i zaatakować w celu odzyskania miejsc świętych dla chrześcijaństwa. Do udziału w krucjatach werbowano ustnie, pisemnie, a nawet starano się poruszyć wyobraźnię przez ukazywanie Jezusa zalanego krwią. Przedstawiano Go na obrazach wraz ze słowami: „Oto Chrystus, którego Mahomet, prorok muzułmanów uderzył, zranił i zamordował”<sup>10</sup>. Nawet zakony rycerskie,

<sup>6</sup> Tamże, s. 462. Tertulian, mówiąc o odwadze męczenników, a cytując nieco szerzej znane jego powiedzenie, tak miał się wyrazić: „Dręczcie nas, poddajcie nas torturom, oskarżcie nas, zamęczcie nas, wasza przewrotność jest dowodem naszej niewinności. Żnąc zasiewacie nas, jest nas więcej, im więcej krwi przelejecie; gdyż krew chrześcijan jest nasieniem.” Cytuję za V. Redondo Fuentes, *Entregaron su vida. Alfonso López y Compañeros Mártires, Beatos Franciscanos Conventuales*, Madrid 2001, s. 11; „Atormentadnos, torturadnos, condenadnos, triturdadnos: vuestra perversidad es la prueba de nuestra inocencia... Segundo nos sembráis; somos más cuanta mas sangre derramáis; que la sangre de los cristianos es semilla.”

<sup>7</sup> O. A. Rodríguez Maradiaga, *La misión desde la Pequeñez, la Pobreza y el Martirio*, [Konferencja wygłoszona podczas Międzynarodowego Kongresu Misyjnego w *Guatemala de la Asunción*, 26 listopada 2003, mps], s. 4.

<sup>8</sup> J. Górski, *Mały słownik misjologiczny*, Katowice 2001, s. 54.

<sup>9</sup> M. Rocha, *San Francisco. El profeta de Asis*, *Selecciones de Franciscanismo* 16 (1977), s. 23, [= SelFr].

<sup>10</sup> J. Micó, *La evangelización entre los infieles*, SelFr 63 (1992), ss. 330–331.

które wcześniej służyły pomocą ludziom, zwłaszcza chorym, bądź udającym się do Jerozolimy, wcieliły się w szeregi wojsk krucjaty. I tak oto doszło do tego, iż udanie się do Ziemi Świętej w celu wyzwolenia jej, w przypadku śmierci, zapewniało zbawienie. Męczeństwo zatem poniesione podczas takiej wyprawy krzyżowej jawiło się jako pewna droga do nieba<sup>11</sup>. Owszem, doceniano codzienne, umartwione życie, ale «gwarancji zbawienia» dopatrywano się w oddaniu życia dla Chrystusa przez przelanie krwi. Mając na uwadze takiego ducha epoki staje się jasne, że i „na Franciszka szczególnie wpływ wywierał urok męczeństwa poniesionego na Wschodzie”<sup>12</sup>.

Naczelnym pragnieniem posługiwania Założyciela i franciszkańskich misjonarzy było umrzeć dla Jezusa. Tomasz z Celano tak pojęte pragnienie wraz słowami «szczyt doskonałości» (1 Cel 55)<sup>13</sup>. Już pierwsza Reguła sygnalizuje jak powinien zachować się brat mniejszy w sytuacji, która niewątpliwie nadarzała się w pracy misyjnej. W sposób bardzo przejrzysty, liczne cytaty nowotestamentalne wprost „mówią o odwadze wobec prześladowców, o wyrzeczeniu się i o wierności Chrystusowi aż do śmierci”<sup>14</sup>. „I wszyscy bracia, gdziekolwiek są, niech pamiętają, że oddali się i swoje ciało Panu Jezusowi Chrystusowi. I z miłości do Niego powinni wydawać się nieprzyjaciółom tak widzialnym, jak niewidzialnym, bo Pan mówi: *Kto straciłby życie swoje dla Mnie, zachowa je* (Łk 9, 24) *na życie wieczne* (Mt 25, 46). *Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, bo do nich należy królestwo niebieskie* (Mt 5, 10). *Jeśli Mnie prześladowają i was prześladować będą* (J 15, 20). *I: jeśli prześladowają was w jednym mieście, uciekajcie do drugiego* (por. 10, 20). *Błogosławieni jesteście* (Mt 5, 11), *gdy ludzie będą was nienawidzić* (Łk 6, 22) *i będą wam złorzeczyć, i prześladować was* (Mt 5, 11), *i wyłączą was, i będą was znieważać, i pomijać milczeniem wasze imię jako złe* (Łk 6, 22), *i gdy ze względu na Mnie kłamliwie mówić będą wszelkie zło przeciw wam* (Mt 5, 11). *Cieszcie się i radujcie w owym dniu* (Łk 6, 23), *bo wielka jest zapłata wasza w niebie* (por. Mt 5, 12). *I Ja wam mówię, moim przyjaciołom, nie dajcie się im zastraszyć* (Łk 12, 4) *i nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało* (Mt 10, 28) *i potem nic więcej uczynić nie mogą* (Łk 12, 4). *Uważajcie żebyście się nie trwożyli* (Mt 24, 6). *Bowiem dzięki cierpliwości waszej ocalicie wasze dusze* (por. Łk 21, 19) *i kto wytrwa aż do końca, ten będzie zbawiony* (Mt 10, 22; 24, 13)”<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Tamże, s. 331, 337.

<sup>12</sup> R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, Niepokalanów 1997, ss. 185–187.

<sup>13</sup> 1 Cel = *Życiorys pierwszy św. Franciszka z Asyżu br. Tomasza z Celano*.

<sup>14</sup> L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, Kraków 1998, s. 156.

<sup>15</sup> *Pisma świętego Franciszka i świętej Klary*, Warszawa 1992, s. 44 [= *Pisma*].

Franciszek wysłał braci na wszystkie strony świata, by głosili pokój i nawoływali do pokuty oraz zachęcali do przyjęcia miłości Boga i podziwiania Jego darów. Natomiast sam fakt przelania krwi przez Chrystusa stał się dla niego okazją, by zapraszać swych braci do posługi misyjnej przez współcierpienie z Mistrzem. Pragnienie męczeństwa nie było mu obce, gdyż dla niego „ewangelizować, być misjonarzem, znaczy związać swoje życie z Paschą Pana”<sup>16</sup>. Wyrósł ono raczej jako owoc przemyśleń i wpatrywania się w Jezusa Ukrzyżowanego niż jako pomysł, mający mu przyjść do głowy na Wschodzie, choć według biografów chęć zostania męczennikiem utożsamiana jest właśnie z zamiarem odbycia podróży na Wschód. „Pan nasz Jezus Chrystus, w którego ślady powinniśmy wstępować (por. 1 P 2, 21), nazwał przyjacielem swego zdrajcę (por. Mt 26, 50) i oddał się dobrowolnie tym, którzy Go ukrzyżowali. Naszymi więc przyjaciółmi są ci wszyscy, którzy nas niesprawiedliwie dręczą i nękają, upokarzają i krzywdzą, zadają ból i cierpienie, męczarnie i śmierć. Powinniśmy ich bardzo kochać, ponieważ dzięki temu, co nam czynią, otrzymamy życie wieczne” (1 Reg 22, 2–4)<sup>17</sup>. Do szczytu doskonałości Franciszek chciał dojść właśnie przez męczeństwo, zdobyć je dzięki głoszeniu „wiary chrześcijańskiej i pokuty Saracenom i innym niewiernym”<sup>18</sup>. Celano w pierwszej biografii właśnie Saracenów, aż do momentu spotkania sułtana z Biedaczną z Asyżu, ukazuje jako lud niebezpieczny i gdyby nie inne Boże zamiary wobec św. Franciszka, nie pozwalające na dotarcie do Syrii, to można by mniemać, że ta konfrontacja Serafickiego Ojca z niewiernymi, zakończyłaby się jego śmiercią. Można tak sądzić, tym bardziej, że Franciszek nie miał przecież zamiaru zabijania<sup>19</sup>. A gdybyśmy dzisiaj mieli możliwość wysłuchania go na temat obecnej sytuacji panującej we wschodniej części świata, to nie będzie chybione stwierdzenie, że franciszkowe rozumienie męczeństwa w ogóle nie brało pod uwagę zemsty, nie było dochodzeniem swoich praw, nie zakładało własnej śmierci, by jednocześnie zabić innych, jak ma to miejsce aktualnie w przypadku tak zwanych „męczenników samobójców” głównie z kręgu fanatyków islamskich. Staje się oczywiste, że było ono na usługach rozwiniętej do heroizmu wiary, zakładało też opowiedzenie się za Chrystusem wobec moż-

<sup>16</sup> M. Hubaut, M. Th. De Maleissye, „Os anunciamos lo que hemos visto”. *La experiencia de Dios, fuente de misión. Francisco de Asís, María de la Pasión, Oñate* (Guipúzcoa) 1978, ss. 48–49, 52.

<sup>17</sup> 1 Reg = *Regula niezatwierdzona* (1221).

<sup>18</sup> R. Manselli, *Francisco de Asís entre conversión del mundo cristiano y conversión del mundo islámico. ¿Una relación atípica?*, Oñate (Guipúzcoa) 1997, ss. 274–276. Cytat z 1 Reg: *Pisma* 48.

<sup>19</sup> J. Bórmida, *Taller de lectura de textos. El „Ir por el mundo”: La misión entre infieles. Primera Regla: Capítulo XVI. La misión entre los sarracenos u otros infieles o uno de los modos de ir por el mundo los hermanos por los caminos de la propia conversión*, La Florida (Stgo.) 1986, ss. 49–50.

liwości utracenia Go, w końcu brało pod uwagę możliwość utraty życia z miłości, by ocalić innych,<sup>20</sup> jak miało to miejsce choćby w przypadku św. Maksymiliana Kolbe, zakonnika, misjonarza i męczennika, który umiał przełożyć charyzmat św. Franciszka na czasy współczesne.

Wracając jeszcze do wieku XIII, trzeba odnotować, że fakt przepowiadania na terenach misyjnych został przez Serafickiego Ojca ujęty w ryzy Franciszkańskiej Reguły Życia, która była swoistą nowością w dziejach Kościoła, przede wszystkim przez fakt wypowiedzenia się na temat braci pragnących udać się za granicę, by poganom ukazać miłość Chrystusa<sup>21</sup>. Dzięki takiemu podejściu otwarcie się braci na ówczesny świat, wykraczające poza własny kraj a nawet Europę, objęło ludy ze Wschodu i z północnej Afryki<sup>22</sup>. Pole działalności misyjnej było nieograniczone. Pierwsi bracia, którzy gotowi byli na męczeństwo, nazywając się uczniami Franciszka, wyznawali jednocześnie, że zostali posłani „na świat, by przepowiadać do chrześcijan, Saracenów i Żydów”<sup>23</sup>.

Takim ujęciem sprawy Franciszek miał wpłynąć na swych współbraci do tego stopnia, że według Piotra Oliviego – w *Lectura super Apocalipsim* – mają oni przyczynić się do nawrócenia niekatolików jeszcze przed sądem ostatecznym, by w ten sposób wypełnić swą posługę w Kościele, stając się często męczennikami<sup>24</sup>.

Pierwsi franciszkańscy misjonarze początkowo zyskiwali posłuch u Saracenów, kiedy ich przepowiadanie związane było tylko z Chrystusem i przyniesioną przez Niego Dobrą Nowiną. Problem pojawiał się wtedy, gdy zaczynali głosić to, co dotyczyło wprost Mahometa. A gdy weźmie się jeszcze pod uwagę ich głębokie pragnienie męczeństwa, staje się jasne, że działalność misyjna niektórych braci kończyła się śmiercią. Zresztą sam Franciszek na misje patrzył przez pryzmat możliwego męczeństwa, co wydawało mu się najbardziej zgodne z Ewangelią<sup>25</sup>. Dzięki takiej postawie można było później sformułować tę praw-

---

<sup>20</sup> „*Mártir*”, una palabra abusada por la cultura laica y por los kamikazes. Constata el historiador Andrea Riccardi, fundador de la Comunidad de San Egidio, ZENIT 23 de Marzo de 2004, ZS04032306. [Ten przypis jak i poniższe z nazwą ZENIT, dotyczą Watykańskiej Agencji Informacyjnej – wersja hiszpańskojęzyczna].

<sup>21</sup> L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska Reguła Życia*, tłum. K. Ponurek, Niepokalanów 1988, s. 175. W celu uzyskania więcej informacji na temat posługi misyjnej św. Franciszka i jego pierwszych braci – zob. D. Mazurek, *Św. Franciszek z Asyżu a misje wśród niewiernych*, „W nurcie franciszkańskim” 8 (1999), ss. 109–119.

<sup>22</sup> J. Garrido, *La forma de vida franciscana, ayer y hoy*, Oñate (Guipúzcoa) 1993, s. 218.

<sup>23</sup> K. Esser, *Temas espirituales*, Oñate (Guipúzcoa) 1980, s. 300.

<sup>24</sup> R. Manselli, *Francisco de Asís entre conversión del mundo cristiano y conversión del mundo islámico. ¿Una relación atípica?*, ss. 290–291.

<sup>25</sup> K. Esser, *Temas espirituales*, ss. 303–305.



dę, iż męczeństwo i misja przeplatają się wzajemnie do tego stopnia, że „praca misjonarska prowadzi do męczeństwa i męczeństwo przemienia się w misję”<sup>26</sup>.

Trzeba jednak zaznaczyć, że Franciszkowi nie chodziło „o męczeństwo samo dla siebie, ile o możliwą konsekwencję misyjnego dzieła, aby nawrócić niewiernych”<sup>27</sup>. Braciom natomiast zdarzało się, że w swym posługiwaniu misyjnym zachowywali się fanatycznie „prowokując gwałtowne reakcje muzułmanów”<sup>28</sup>.

Męczeństwo było pojmowane przez Franciszka jako łaska<sup>29</sup>. Ten „wspañiały znak świętości Kościoła” (VS 93) faktycznie jest darem łaskowości Bożej, bo po ludzku jest niemożliwe, by „przełać krew kochając w chwili przemocy”<sup>30</sup>. Co więcej, ten „dar szczególny” (KK 42) czyni męczenników „głosicielami i świadkami w pełnym tego słowa znaczeniu” (*Redemptoris missio* 45 = RMi). I skoro niegdyś wieść o zamordowanych pierwszych pięciu misjonarzach pozwoliła Franciszkowi nazwać ich swymi braćmi<sup>31</sup>, to o ileż bardziej dzisiaj wymowne staje się stwierdzenie Jana Pawła II, że męczennicy są „niezbędni dla dzieła ewangelizacji” (RMi 45). Wspomniany papież u „progu trzeciego tysiąclecia” skierował apel do Kościołów lokalnych, by zbierały świadectwa wiary męczenników, tak aby jak niegdyś w początkach Kościoła, *martyrologium*, które było zasadniczym elementem czci oddawanej Bogu przez wstawienictwo świętych, dziś zostało uzupełnione „ze szczególnym uwzględnieniem świętości tych, którzy żyli Chrystusową prawdą także w naszych czasach” (TMA 37). Prawdą bowiem jest to, że „również w naszej epoce bardzo liczni są biskupi, kapłani, zakonnicy i zakonnice oraz osoby świeckie, często nieznani bohaterzy, którzy oddają życie, by złożyć świadectwo wiary” (RMi 45).

Jan Paweł II w swym rozważaniu z 26 grudnia 1994 roku, kiedy to w Kościele wspomina się świętego Szczepana, pierwszego męczennika, jeszcze raz potwierdził, że „Kościół, poprzez dwa tysiące lat istnienia i w szczególny sposób w naszym wieku wzmacniał się stale przez wkład męczenników. Lud chrześcijański nie może i nie chce zapomnieć daru, jaki uczynili mu ci wybrani

<sup>26</sup> H. Rzepkowski, *Diccionario de misionología. Historia. Teología. Etnología*, Estella (Navarra) 1997, s. 342; „El trabajo misionero conduce al martirio y el martirio se convierte en misión”.

<sup>27</sup> R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 187.

<sup>28</sup> L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, s. 157.

<sup>29</sup> K. Esser, *La preocupación misionera de san Francisco*, *Selfr* 22 (1979), s. 101.

<sup>30</sup> J. Esquerda Bifet, *Diccionario de la evangelización*, s. 463.

<sup>31</sup> K. Esser, E. Grau, *Odpowiedź miłością. Franciszkańska droga do Boga*, Niepokalanów 1994, s. 35.

członkowie tworzący wspólne dziedzictwo wszystkich wierzących. Przykład męczenników i świętych jest zaproszeniem do pełnej komunii między wszystkimi uczniami Chrystusa<sup>32</sup>.

Faktycznie „u kresu drugiego tysiąclecia *Kościół znów stał się Kościołem męczenników*. Prześladowania ludzi wierzących – kapłanów, zakonników i świeckich – zaowocowały wielkim posiewem męczenników w różnych częściach świata. Świadek dawany Chrystusowi aż do przelania krwi, stało się wspólnym dziedzictwem zarówno katolików, jak prawosławnych, anglikanów i protestantów” (TMA 37).

Pewnym przejawem tej międzywyznaniowej komunii, choć znikomym to jednak konkretnym, może być fakt umieszczenia dziesięciu posągów świadków Chrystusa aż po męczeństwo z ubiegłego wieku, w średniowiecznych niszach głównej fasady opactwa z Westminster. Właśnie w roku 1998 umieszczono tam pomniki męczenników z różnych wyznań chrześcijańskich i z przeróżnych zakątków ziemi, „gdyż jak mówi list wicedziekana z opactwa z Londynu, wiek dwudziesty był wiekiem męczenników chrześcijańskich, bardziej szczodrym niż jakikolwiek inny<sup>33</sup>. Potwierdza to statystyka, która podaje, że ostatnie 20 lat ubiegłego wieku pochłonęło ofiarę życia ponad 300 misjonarzy. Również *Fides* – agencja Kongregacji Ewangelizacji Narodów – potwierdza, że do dziś „w wielu krajach miliony chrześcijan cierpią prześladowanie, czy to na skutek ateistycznych rządów komunistycznych, jak w Chinach, Wietnamie, Kubie, Korei Północnej czy też ze strony fundamentalistów, zwłaszcza muzułmańskich w Sudanie, Pakistanie, Egipcie, Arabii Saudyjskiej i innych<sup>34</sup>.

Natomiast chcąc uzyskać bardziej kompletną statystykę minionego wieku, to gdyby przyjrzeć się okresowi między 1928 a 1998 rokiem, można naliczyć 1300 zamordowanych misjonarzy w przeciągu 70 lat. I gdy jeszcze weźmie się pod uwagę fakt, iż mowa tu wyłącznie o katolikach, to o ileż większa byłaby ta liczba, gdyby zsumować męczeńskie świadectwo wszystkich wyznawców Chrystusa. Minione stulecie jednak nie zatrasnęło zbyt mocno za sobą bramy zamy-

---

<sup>32</sup> V. Redondo Fuentes, *Entregaron su vida. Alfonso López y Compañeros Mártires, Beatos Franciscanos Conventuales*, Madrid 2001, s. 14; „En sus dos mil años de vida y de modo especial en nuestro siglo, la Iglesia se ha fortalecido constantemente con la contribución de los mártires... El pueblo cristiano... no puede y no quiere olvidar el don que le han hecho esos miembros suyos elegidos: constituyen un patrimonio común de todos los creyentes. El ejemplo de los mártires y de los santos es una invitación a la plena comunión entre todos los discípulos de Cristo”.

<sup>33</sup> Tamże, 13; „... porque como dice la carta del Vicedecano de la Abadía de Londres, el siglo veinte ha sido un siglo de mártires cristianos, mas generoso que cualquier otro”.

<sup>34</sup> K. Czermak, *Misje odnawiają Kościół*, Tarnów 1996, s. 37.

kającej dostęp do prześladowań, bo oto i wiek XXI wcale nie ustępuje minionemu czasowi. Jego początki też zostały naznaczone krwią męczenników. W roku 2001 poniosło śmierć 33 misjonarzy, w 2002 – 25<sup>35</sup>, a tylko w ubiegłym roku – to jest w 2003 – swe posługiwanie przypłaciło śmiercią 35 katolickich misjonarzy<sup>36</sup>.

Jak widać zatem Kościołowi nadal towarzyszą prześladowania i skoro tak jest, to męczeństwo staje się czymś realnym, również w dobie obecnej, by zaświadczyć w Duchu Prawdy o wywyższeniu „godności ludzkiej do najwyższej chwały” (*Dominum et vivificantem* 60)<sup>37</sup>.

## 2. Męczeńskie oblicze Kościoła latynoamerykańskiego

Miedzy zamordowanymi w ubiegłym roku, znaczną grupę, obok tych co stracili swe życie w Afryce, stanowią misjonarze latynoamerykańscy. Dzięki temu Kościół Ameryki Łacińskiej, a w szczególności Kolumbia, zostały nazwane w jednym z wywiadów udzielonym agencji *Fides* przez kardynała Crescenzo Sepe, prefekta Kongregacji Ewangelizacji Ludów, „*Iglesia mártir*”<sup>38</sup>. Konkretnie w wyniku gwałtownie zadanej śmierci na kontynencie latynoamerykańskim zginęło 12 misjonarzy. Krew sześciu z nich zrosiła ziemię kolumbijską, po dwóch straciło swe życie w Salwadorze i w Wenezueli, po jednym w Brazylii i w Gwatemali<sup>39</sup>. Do nich i o ich towarzyszach w męczeństwie w innych zakątkach ziemskiego globu, 24 marca bieżącego roku, odniósł się papież na zakończenie audyencji generalnej na Placu św. Piotra. W tym dniu, w którym też celebrowano Dzień Misjonarzy Męczenników, a który jednocześnie jest datą upamiętniającą śmierć arcybiskupa Oscara A. Romero, zmarłego w Salwadorze w 1980 roku, biskup Rzymu powiedział, iż „nie możemy zaprzestać wspomnienia kapłanów, osób konsekrowanych i wiernych świeckich zmarłych na misyjnej ziemi w przeciągu roku 2003. Tyleż krwi nadal się rozlewa w wielu regionach

<sup>35</sup> E. Bralewska, *Męczennicy są blisko nas*, „Misje Dzisiaj” 2 (2004), s. 14.

<sup>36</sup> Jak podaje ZENIT (ZS 04032204), dokładne dane, podane w języku włoskim, znajdują się na stronie internetowej agencji *Fides*, pod następującym adresem: <http://www.evangelizatio.org/portale/martirologio/martiri/2003.html>

<sup>37</sup> J. Esquerda Bifet, *Diccionario de la evangelización*, s. 463.

<sup>38</sup> *Treinta y cinco misioneros católicos asesinados en 2003*, ZENIT 28 de Marzo de 2004, ZS04032204.

<sup>39</sup> *Los «misioneros mártires», testigos de Cristo, «único salvador»; dice el Papa. Recuerda la Jornada en memoria de los fallecidos anunciando el Evangelio*, ZENIT 24 de Marzo de 2004, ZS04032404; Wykaz i okoliczności śmierci misjonarzy latynoamerykańskich podaje również następująca informacja: *Misioneros latinoamericanos asesinados en 2003. Colombia paga el precio más elevado con seis muertes*, ZENIT 24 de Marzo de 2004, ZS04032408.

planety”<sup>40</sup>, a w minionym roku była to głównie krew kapłanów, wśród nich nawet biskupów, a także kleryków, zakonników i wspomnianych świeckich<sup>41</sup>.

W Ameryce Łacińskiej współuczestnictwo w życiu tych, którzy cierpią i są ofiarami przemocy bywało okupione prześladowaniami, a nawet torturami i śmiercią. Godni szacunku są ci, którzy chcąc wiernie odpowiedzieć na wezwania ewangelizacji, stali się ofiarami przemocy bądź też stanowczo trwali przy powierzonych sobie wiernych, by w chwilach naznaczonych niesprawiedliwością wzbudzać w nich, pomimo wszystko, nadzieję<sup>42</sup>. Godni uznania są ci misjonarze, którzy byli „oczerniani, zastraszani a nawet mordowani za to, że w imię Ewangelii bronią ubogich”<sup>43</sup>. Ich postawa, jak zauważono to na III Konferencji Biskupów Latinoamerykańskich w Meksyku, dodaje otuchy, zadziwia ofiarnością i wyrzeczeniem się siebie w przeróżnych momentach pełnienia posługi pasterskiej, nawet gdy ceną jaką się za to płaci jest „samotność, odosobnienie, niezrozumienie, a czasami prześladowanie i śmierć” (Puebla 668)<sup>44</sup>.

Natomiast o realnym zagrożeniu wynikającym z solidaryzowania się z ubogimi niech zaświadczy wypowiedź arcybiskupa O. A. Romero: „To zaangażowanie pociąga za sobą prześladowanie, ponieważ – wiercie mi, bracia – kto opowiada się za ubogimi, musi dzielić ich los. Wiemy zaś, co oznacza w Salwadorze los ubogich: nagłe zniknięcia, tortury, porwania i śmierć”<sup>45</sup>.

Śmierć taka częstokroć bywała i jest konsekwencją misjonarskiej postawy, gdyż misjonarz w niektórych sytuacjach, tak licznych na kontynencie latinoamerykańskim, czuje się zobowiązany, by zabrać głos, sprzeciwić się, opowiedzieć się za pokrzywdzonymi tam, gdzie łamanie Bożych praw szczególnie godzi w człowieka. Poprzez osobiste świadectwo przez zajęcie bezkompromisowej postawy wobec

<sup>40</sup> Los «misioneros mártires», testigos de Cristo, «único salvador»; dice el Papa. Recuerda la Jornada en memoria de los fallecidos anunciando el Evangelio, ZENIT 24 de Marzo de 2004, ZS04032404; „No podemos dejar de recordar a los sacerdotes, personas consagradas y fieles laicos fallecidos en tierra de misión en el transcurso del año 2003. Tanta sangre sigue siendo derramada en muchas regiones de planeta.”

<sup>41</sup> Męczennicy misyjni w 2003 r., „Misje Dzisiaj” 2 (2004), s. 34.

<sup>42</sup> A. Garrigos Meseguer, *Evangelizadores de América. Historia de la OCSA*, Madrid 1992, 9.

<sup>43</sup> Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2 (1998), s. 50.

<sup>44</sup> Puebla = Dokument z III Konferencji Generalnej Episkopatu Latinoamerykańskiego w Puebla; „... la soledad, el aislamiento, la incompreensión y a veces, la persecución y la muerte”.

<sup>45</sup> O. A. Romero, *Zamordowany w obronie ubogich. Jak Arcybiskup San Salwadoru głosił Ewangelię*, Warszawa 1984, s. 59. Więcej udokumentowanych świadectw solidaryzowania się z biednymi, czasem nawet za cenę oddania życia, znajduje się w następujących pozycjach książkowych: *Signos de identidad solidaria. Testimonios de la Iglesia en América Latina 1988–1992*, Lima 1993; M. Sevilano, M. Canals, *Injertados en el Pueblo*, Cajamarca 1989.

„struktur zła”, wzięcie w obronę tych, których prawa są naruszane, przyczynia się on do ewangelizacji, która niesie ze sobą wyzwolenie i rozwój<sup>46</sup>.

Minione wieki, zwłaszcza okres pierwszej ewangelizacji i konkwisty, ukazują świetlane postacie misjonarskiego świata, które właśnie w imię wierności Ewangelii, zabierały głos, by przeciwstawić się nadużyciom kolonizatorów. „Pomiędzy tymi «nieustraszonymi bojownikami o sprawiedliwość, ewangelizatorami pokoju», jak określa ich Dokument z Puebla, wypada wspomnieć Antoniego Montesino, Bartolomé de Las Casas, Juana de Zumárraga, Toribio de Benavente «Motolinia», Vasco de Quiroga, Juana del Valle, Juliána Garcés, José de Anchietta, Manuela da Lóbrega i wielu innych, którzy z głębokim wyczuciem eklezjalnym bronili Indian wobec konkwistadorów i właścicieli nadania królewskiego, przypłacając to nawet ofiarą własnego życia, jak miało to miejsce w przypadku biskupa Antoniego Valdivieso” (*A los Religiosos* 5)<sup>47</sup>.

Jak zatem historia pokazała, w postugę misjonarską, pełnioną w sytuacjach skrajnych, naznaczonych niesprawiedliwością, wpisane jest działanie „na rzecz całościowego rozwoju i wyzwolenia od wszelkiego ucisku” (RMi 58). Niestety, nie zawsze posłudze tej towarzyszyły pomyślne wiatry, gdyż zdarzało się, iż natrafiała ona na plagę terroryzmu lub w ogóle przemocy ze strony czynników rządowych. W konsekwencji dochodziło do pomnażania liczby ofiar śmiertelnych, również nie szczędząc przy tym misjonek i misjonarzy.

U podłoża agresywnych postaw i w wyliczaniu przyczyn generujących ubóstwo na omawianym obszarze nie można pominąć niesprawiedliwej struktury społecznej. Ona bowiem jest zaczynem wszelakich poczynañ naznaczonych przemocą, oporem, terrorem i buntem<sup>48</sup>. W krajobraz latynoamerykański, zdawać by się mogło, na stałe zostały wpisane rewolucje czy zamachy stanu dokonywane przez wojsko. Z tą jednak zmianą, że te pierwsze, jako protagonistów miały już nie tylko pewne frakcje polityczne czy przywódców zwanych *caudil-*

<sup>46</sup> J. Jezierski, *Duchowość misyjna. Misyjny wymiar duchowości chrześcijanina*, Animator 1 (1992), cz. 1, ss. 128–129.

<sup>47</sup> *A los Religiosos* = List apostolski Jana Pawła II do Zakonników i Zakonnic Ameryki Łacińskiej z okazji V stulecia Ewangelizacji Nowego Świata („Entre estos «intrépidos luchadores por la justicia, evangelizadores de la paz», como los define el documento de Puebla, cabe recordar a Antonio de Montesino, Bartolomé de Las Casas, Juan de Zumárraga, Toribio de Benavente «Motolinia», Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchietta, Manuel da Lóbrega y tantos otros que, con profundo sentido eclesial, defendieron a los indígenas ante los conquistadores y encomenderos, pagando algunos incluso con el sacrificio de la propia vida, como es el caso del Obispo Antonio Valdivieso”).

<sup>48</sup> J. Ozdowski, *Przemiany ekonomiczne Ameryki Łacińskiej*, Zeszyt Misjologiczny 2 (1979), cz. I, s. 170.

los<sup>49</sup>, lecz całe masy społeczeństwa<sup>50</sup>. Nie zawsze jednak wojskowe rządy były na rzeczywistych usługach sobie poddanych ludzi. Bardzo często charakteryzowały się one brutalnością i to, paradoksalnie, w imię zapewnienia bezpieczeństwa narodowi. Owocem takiego postępowania był bunt, a co za tym idzie, walka partyzancka z jednej strony i prześladowania z drugiej<sup>51</sup>. Można stwierdzić, że taka postawa była reakcją wobec powszechnego łamania praw człowieka, nieprzejednanego stanowiska dyktatur, a także była ona wyrazem wyzwolenia z wszelkich form przemocy, doprowadzając do „samorządnego ruchu wyzwolenczego”<sup>52</sup>. Niekiedy jednak ten ruch nosił znamiona walki terrorystycznej. Nie sposób opisać wszystkich odmian terroryzmu, niemniej przykładem tego, do czego jest w stanie doprowadzić fanatyczne promowanie swej ideologii, niech będzie statystyka dotycząca dwóch ugrupowań terrorystycznych działających na terenie jednego tylko kraju, a mianowicie Peru<sup>53</sup>. W okresie od 1980 do 1993 roku, we wspomnianym państwie dokonano 25 606 zamachów, w których na skutek zastosowania przemocy politycznej było 24 688 ofiar śmiertelnych<sup>54</sup>. Gdy się weźmie jeszcze pod uwagę inne skutki terroryzmu, takie jak: podkładanie bomb przy liniach energetycznych, telefonicznych, w pobliżu ważnych budynków, zakazy podejmowania pracy lub nakaz produkowania zminniejszej ilości żywności, by „zagłodzić miasto”<sup>55</sup>, staje się zrozumiałe, że terroryzm to kolejna, nad wyraz wielka przeszkoda na drodze do rozwoju. Dokument IV Konferencji Generalnej Episkopatu Latinoamerykańskiego w Santo Domingo (1992) dostrzega niszczący wzrost przejawów terroryzmu, widzi w nim konsekwencję grzechu, zła indywidualnego i społecznego, a także stawiając go obok ekstremalnego ubóstwa i niesprawiedliwości społecznej, wskazuje na ów terroryzm jako na przyczynę łamania praw człowieka (SanDo 9; 167; 235)<sup>56</sup>. To właśnie takiej przeszkodzie, charakteryzującej się przemocą, wielu misjonarzy musiało i nadal musi stawić czoło, ginąc niestety często z rąk

---

<sup>49</sup> Szczegółowe wyjaśnienie tego terminu zob. F. Houtart, E. Pin, *Kościół w godzinie Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 1972, s. 28.

<sup>50</sup> Tamże, 93.

<sup>51</sup> V. Codina, *Al encuentro de los pobres. La opción por los pobres en el caminar de la vida religiosa latinoamericana*, Gasteiz/Vitoria 1996, s. 20.

<sup>52</sup> *Kościół w Ameryce Łacińskiej*, Misje 34 (1980), ss. 3–4.

<sup>53</sup> SL – Sendero Luminoso (Świetlisty Szlak) i MRTA – Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (Rewolucyjny Ruch Tupac Amaru).

<sup>54</sup> W. Bać, *Na krwawym szlaku. Sendero Luminoso – prześladowca*, Lublin 1999, s. 284.

<sup>55</sup> M. Różycki, *Peruwiańskie spotkania*, Warszawa 1989, ss. 109–122.

<sup>56</sup> SanDo = Dokument z IV Konferencji Generalnej Episkopatu Latinoamerykańskiego w Santo Domingo.

oprawców. Otuchy dodaje jednak fakt, że z postawy misjonarskiej nie można wykreślić głoszenia Dobrej Nowiny, gdyż dopiero ona otwiera człowieka na Boga, który jest miłością (1 J 4, 8), a wyłącznie Jego miłość wyzwala, zgodnie ze słowami encykliki misyjnej: „W Nim i tylko w Nim zostajemy wyzwoleni od wszelkiej alienacji i zagubienia, od zniewolenia przez moce grzechu i śmierci” (RMi 11)<sup>57</sup>.

Nie było dziełem przypadku wcześniejsze zestawienie terminów dotyczących ubóstwa i wyzwolenia z rozwojem, gdyż męczeństwo w kontekście latynoamerykańskim nabrało dodatkowych cech w porównaniu go z motywami, jakie kierowały wyznawcami Chrystusa w pierwszych wiekach. Obecnie bowiem nie chodzi już tylko i wyłącznie o przyznanie się do Chrystusa w gąszczu innych kultów czy bożków. Chodzi mianowicie o przyjęcie takiej postawy, w ramach której „męczennik chrześcijański w Ameryce Łacińskiej przemienia się w żyjącego nadzieją świadka przeciwko opresji na rzecz kształtowania przyszłości. I choć Dokument z Puebla (1979) uzewnętrznia wątpliwość co do autentyczności takiego męczeństwa w Kościele latynoamerykańskim, to jednak świadectwo na rzecz bliźnich, na mocy przesłania, jest ściśle związane z życiem i ze śmiercią”<sup>58</sup>.

Nie chodzi tu o polemikę ze wskazaniami biskupów latynoamerykańskich, lecz jedynie o dodatkowy punkt widzenia. Zresztą wymieniony już arcybiskup, Oscar Romero, mniej więcej na rok przed swoją śmiercią, w wywiadzie udzielonym misjologowi, Hansowi Schöpferowi, właśnie podczas obrad CELAM-u<sup>59</sup> w Puebla, tak miał się wyrazić odnośnie liderów wspólnot podstawowych oraz księży z Salwadoru: „Wobec takiej przemocy i represji, którą zwykło się ukrywać, mówiąc, iż nie prześladowuje się chrześcijan, lecz wrogów politycznych i rewolucjonistów, partyzantów, trzeba stwierdzić z całą jasnością, że chodzi o prawdziwe męczeństwo w nowym stylu”<sup>60</sup>. Taka wypowiedź pasterza Ko-

<sup>57</sup> J. Esquerda Bifet, *Teología de la evangelización. Curso de misionología*, s. 257, 260.

<sup>58</sup> H. Rzepkowski, *Diccionario de misionología*, s. 343; „El mártir cristiano se convierte en América latina en el testigo contra la opresión y, en la esperanza vivida, a favor de la construcción del futuro. Si también el Documento de Puebla (1979) exterioriza la duda sobre la autenticidad de este martirio de la Iglesia latinoamericana, sin embargo el testimonio a favor de los semejantes, a favor del mensaje, está estrechamente unido con el vivir y el morir”.

<sup>59</sup> CELAM = Konferencja Episkopatu Latynoamerykańskiego.

<sup>60</sup> E.L. Stehle, *El arzobispo Oscar Romero (1917–1980) Mártir de la justicia social en el Salvador*, w: E.L. Stehle (ed.), *Testigos de la fe en América Latina. Desde el descubrimiento hasta nuestros días*, Estella (Navarra) 1986, s. 135; „Ante tales violencias y represiones, que se suelen enmascarar diciendo que no se persigue a cristianos sino a los enemigos políticos y revolucionarios, a guerrilleros, hay que decir con toda claridad que se trata de verdaderos martirios de estilo moderno”.

ściola salwadorskiego nie wydaje się być chybioną, gdyż czymś na porządku dziennym w jego kraju były pojawiające się przez wiele lat napisy na murach: „Zrób coś dla twej ojczyzny: zabij księdza”<sup>61</sup>.

Nie należy jednak zakładać, nawet w najmniejszym stopniu, że chodzi tu o najbardziej radykalną postać teologii wyzwolenia, która brała pod uwagę możliwość walki zbrojnej. Takie rozumienie byłoby niezgodne z wizją męczennika zaproponowaną w punkcie pierwszym. Śmierć poniesiona w momencie zabijania innych, w tym kontekście nie mogłaby być motywem do chwały.

Owszem, męczennik jest swoistym zwiastunem wyzwolenia tych, co są uciemiężeni, ale przede wszystkim jest on „świadkiem nie-przemocy: nie odpłaca tą samą monetą, wybacza i podtrzymuje nadzieję, że zatriumfuje życie”<sup>62</sup>. I choć może charakteryzować się pewnym rodzajem gwałtu, to nie będzie to gwałt, by zabić, a raczej by użyć siły wobec siebie, by wykrzyczeć prawdę własną krwią, by użyć własnego bólu jako jedynej broni, by nie ugiąć się nawet za cenę śmierci, by oddać życie za prawdę, niż w jej imię zabić<sup>63</sup>. Faktycznie, chcąc przyjąć taką postawę trzeba heroizmu i chyba nie myli się św. Tomasz z Akwinu mówiąc, iż „męczeństwo jest aktem mocy”<sup>64</sup>.

Śmierć licznych kapłanów, zakonników w ostatnich czasach w Ameryce Łacińskiej była też bowiem ciosem wymierzonym przeciwko wartościom duchowym, by stłumić wiarę ludu i nadzieję płynącą z Dobrej Nowiny<sup>65</sup>. Pomimo tego jednak, biskupi latynoamerykańscy, w Dokumencie z III Konferencji CE-LAM-u, wyrazili swą nadzieję, iż Bóg przemieni rozlaną krew, cierpienie i śmierć w życiodajne nasiona zmartwychwstania dla ich kontynentu. Tym bardziej, że wiara ta jest wspierana przez orędowników z nieba, „świętych – jak się wyrazili tamtejsi pasterze – z naszej Ameryki Łacińskiej: tych, co umarli, broniąc integralności wiary i wolności Kościoła, służąc ubogim, Indianom i niewolnikom” (Puebla 265–166)<sup>66</sup>.

---

<sup>61</sup> Tamże, „Haz algo por tu patria: mata a un cura”, s. 136.

<sup>62</sup> V. Redondo Fuentes, *Entregaron su vida*, s. 10; „... testigo de la no violencia: no paga con la misma moneda, perdona y mantiene la esperanza de que el triunfo será de la vida...”

<sup>63</sup> J.L.M. Descalzo, *Vida y misterio de Jesús de Nazaret*, Salamanca 1998, s. 407.

<sup>64</sup> J. Esquerda Bifet, *Diccionario de la evangelización*, s. 461; „El martirio es un acto de fortaleza”.

<sup>65</sup> T. Burns, *Obras del Espíritu en tiempo de cólera: reflexiones de un misionero*, Lima 1994, s. 192.

<sup>66</sup> „... los santos de nuestra América Latina: los que murieron, defendiendo la integridad de nuestra fe y libertad de la Iglesia, sirviendo a los pobres, a los indios, a los esclavos”.



### 3. Misja w Pariacoto zakończona czy zapoczątkowana męczeństwem?

Papież Jan Paweł II w cytowanym już liście do osób konsekrowanych w Ameryce Łacińskiej, mówiąc o początkach ewangelizacji Nowego Świata, jak i o jego obecnym czasie, podkreśla zasługi posługujących tam zakonników i zakonnice. Stwierdza, że stanowili oni i nadal stanowią „zasadniczą siłę ewangelizacyjną i apostołską na kontynencie latynoamerykańskim” (*A los Religiosos* 2–3). W tym duchu, a także wychodząc niejako naprzeciw oczekiwaniom Ojca Świętego i biskupów CELAM-u, mówiących o nowej ewangelizacji szczególnie wobec zbliżającej się pięćsetnej rocznicy dotarcia Ewangelii do nowoodkrytego lądu, kierowani też pragnieniem zaszczepienia Zakonu, udali się do Peru trzej bracia mniejsi konwentualni<sup>67</sup>.

Kraj ten z jednej strony oblewany jest falami Oceanu Spokojnego, z drugiej opleciony łańcuchami andyjskich szczytów, za którymi już tylko Amazonia, cała skąpana w zieleni. Między oceanem a górami, tam gdzie nie ma miast, jest bardzo pusto. Dlatego miejsca te zostały nazwane pustynią. To właśnie tam, przynaglani gorliwością o dusze, ojcowie: Jarosław Wysoczański, Zbigniew Strzałkowski i Michał Tomaszek, podjęli pracę misjonarską wśród biednej ludności. Pierwsi dwaj do Kraju Słońca zawitali już pod koniec 1988 roku, natomiast Michał dołączył do nich w połowie roku 1989<sup>68</sup>. Nie byli jednak pierwszymi Polakami, o których z czasem stało się głośno w Peru. Dużo wcześniej bowiem, już w XIX wieku, na trwale w peruwiańską historię wpisał się Ernest Adam Malinowski, który budował kolej na wysokości przeszło 4 800 metrów nad poziomem morza. On, jeśli można tak powiedzieć, utorował też drogę dla innych specjalistów, inżynierów z Polski, a wśród nich Edwardowi Habichowi, budowniczemu dróg i mostów, który założył pierwszą w Ameryce Łacińskiej uczelnię o profilu technicznym<sup>69</sup>. Wcześniejsi rodacy, jak widać, zostawiali na

<sup>67</sup> *Proyecto Misión Peruana. Franciscanos Conventuales 1991*, [mps], Lima 1991, s. 3, [= *Proyecto*].

<sup>68</sup> J. Bar, J. Wysoczański, *Znak miłości w Peru. O życiu dwóch misjonarzy franciszkańskich w Peru i ich męczeństwie*, Kraków 2001, s. 31, 48.

<sup>69</sup> W tej plejadzie polskich inżynierów i architektów, botaników i księży, znaleźli się również: Aleksander Miecznikowski, Aleksander Babiński, Tadeusz Stryjeński, Władysław Kluger, Ryszard Jaksa Malachowski, Konstanty Jelski, Jan Sztolcman, Kazimierz Warchałowski, Feliks Woytkowski, Witold Szyszło, Ks. Józef Kaspercak. A gdyby chcieć wspomnieć jeszcze o czynach sportowych, to należałoby wymienić grupę Polaków: Piotra Chmieleńskiego, Andrzeja Piętowskiego, Jacka Boguckiego i Zbigniewa Bzdaka, którzy jako pierwsi przepłynęli kanion *Colca*. Szczegółowe informacje na temat wymienionych postaci znajdują się w następującej pozycji książkowej: Z. Gogola, *W peruwiańskie Andy z Pokojem i Dobrem*, Kraków 2001, ss. 42–55.

peruwiańskiej ziemi bardzo konkretne dzieła swych twórczych myśli i pracy. To zaś, czym na stałe zapisali się w dziejach Peru opisywani franciszkanie, poza namacalnym wymiarem, miało wymiar głównie duchowy, mniej dostrzegalny na zewnątrz, ale za to bardziej trwały, bo dotyczący życia wiecznego.

W ogóle sama idea wyruszenia do Peru – dla zakonu franciszkańskiego<sup>70</sup> – była tematem, o którym zaczęto konkretniej rozmawiać począwszy od roku 1970. Sprawa nabrała jednak rumieńców dopiero w 1983 roku, kiedy to poważnie myślano o Chile i Peru. Ponieważ pierwszy kraj ze względu na panującą wtedy sytuację polityczną nie został wzięty pod uwagę, skierowano się do drugiego. Po pierwotnych próbach wyboru miejsca, zapoznaniu się z terenem, zainteresowani bracia z Prowincji św. Antoniego ze Stanów Zjednoczonych odstąpili od zamiaru pracy misyjnej w Peru. I tak oto propozycja założenia nowej palcówki misyjnej trafiła do Polski, do krakowskiej Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię, która na kontynent Ameryki Łacińskiej wysłała wyżej wspomnianych współbraci<sup>71</sup>.

Jak doszło do tej misjonarskiej przygody, która u swego kresu przekształciła się w pełną tragicznych wątków scenę? Jeszcze będąc klerykiem, brat Zbigniew w swych rozmowach wyrażał jasno swe zamiary pracy na niwie misyjnej. Dopiero jednak, kiedy złożył śluby wieczyste, przedstawił to pragnienie ówczesnemu prowincjałowi w formie konkretnej prośby. Brat Michał zaś wzmianką o misjach opatrzył prośbę o przyjęcie do Zakonu. Prośba ta na nowo odżyła, gdy Michał, już jako kapłan, dowiedział się o przygotowaniach do wyjazdu do Peru od swoich dwóch kolegów z czasów seminaryjnych: Jarosława i Zbigniewa. Swoistą ciekawostką, tchnącą nieco prorocstwem, są słowa jakie obaj franciszkanie mieli wypowiedzieć zanim opuścili Ojczyznę. O. Zbigniew, pracując jeszcze w Legnicy, poinformowany o niebezpiecznej sytuacji kraju, do którego się wybierał, miał odpowiedzieć: „Gdy się jedzie na misje, trzeba być gotowym na wszystko”. Natomiast o. Michał, po Eucharystii celebrowanej na pożegnanie go przez parafian z Pieńska, tuż „przed wyjazdem na misje, odważnie powiedział, że jeśli trzeba będzie dla sprawy Bożej złożyć ofiarę – ofiarę życia – to nie będzie się wahał”<sup>72</sup>.

Sercem tej misji było Pariacoto<sup>73</sup>. Ono wraz z mieszkańcami otaczających je gór było świadkiem wielu radosnych chwil głoszenia Dobrej Nowiny ubogim,

---

<sup>70</sup> Gwoli informacji, trzeba nadmienić tu, iż franciszkanie konwentualni (OFMConv), oficjalnie nie mogli wchodzić w skład misjonarzy udających się za Ocean po odkryciu Ameryki. Jako że czasy zdobywania Nowego Świata zbiegły się z wydalaniem ich z Hiszpanii, stało się zrozumiałe, że cała Ameryka łacińska przez wieki utożsamiała franciszkanów tylko i wyłącznie z braćmi mniejszymi (OFM).

<sup>71</sup> J. Wysoczański, *Cuando sale el sol nace la vida*, Lima [b.r.w.] 49; *Proyecto*, ss. 3–4.

<sup>72</sup> J. Bar, J. Wysoczański, *Znak miłości w Peru*, ss. 30, 48–49.

<sup>73</sup> Poza Pariacoto, z czasem doszło do założenia dwóch innych klasztorów, najpierw w Limie, a potem w Chimbote.

a także momentów bardzo trudnych, zwłaszcza wtedy, gdy nasiąkało krwią misjonarzy. Zanim jednak do tego doszło, bracia misjonarze swoje myśli i serca wypełnili wieloma pragnieniami i planami na przyszłość, dotyczącymi misjonarskiej przygody, która dopiero co się zaczynała.

Otworzenie tej nowej misji w Peru miało zainicjować specyficzną pracę pastoralną w Andach wśród mieszkańców gór, a przede wszystkim wśród ludności wiejskiej Departamentu Ancash. Planowano szkolenie miejscowych i w tym zadaniu kluczową rolę miało spełniać Pariacoto. Po uprzednim nabyciu odpowiedniego doświadczenia pastoralnego, brano nawet pod uwagę możliwość utworzenia centrum teologiczno-pastoralnego dla tamtejszej ludności. Takie rozumowanie było pewną formą odpowiedzi na wezwanie do cytowanej już nowej ewangelizacji, a także było zgodne jak najbardziej z nauczaniem biskupów latynoamerykańskich, gdyż bracia chcieli odpowiedzieć na wyzwania inkulturacji i służby na rzecz ubogich. Jednak zasadniczą troską miała być troska o miejscowe powołania i dlatego też myślano o otwarciu domu formacyjnego. Wskutek rozważań o powyższej tematyce bracia zdecydowali się na organizowanie kursów dla katechetów, rekolekcji dla różnych grup z terenów parafii. Działalność katechetyczna miała być uzupełniana spotkaniami i kursami o tematyce społecznej. Dochodziło do realizacji spotkań *catequesis familiar* w Pariacoto i nieco wyżej położonej Cochabambie z Ancash. Odbyły się też kursy dla nauczycieli religii. Współpracowano z siostrami zakonnymi, przede wszystkim Służebnicami Najświętszego Serca Jezusowego. Utrzymywano kontakty z organizacją charytatywną CARITAS. Poza nauczaniem modlitwy, administrowaniem sakramentów, odwiedzaniem chorych, przepowiadaniem Słowa Bożego, rozdzielano też żywność i zorganizowano kurs dotyczący zainstalowania wody pitnej, a nawet zaprojektowano system nawadniający. Bracia w swej posłudze odwiedzali też wiernych, rozmieszczonych w przeszło 70 wioskach. Nieodzownym motywem ich obecności w danym *pueblo* był patronalny odpust. Skoro mowa już o wioskach, to właśnie w niektórych z nich miało też miejsce budowanie lub odbudowywanie kaplic. Ciekawym pomysłem było zainicjowanie prac na terenie *Pueblo Viejo*, miejsca, gdzie trzęsienie ziemi z 1970 roku doszczętnie zniszczyło zabudowania oraz dawną świątynię z niewypalanej cegły. Niestety, nie udało się na dłuższą metę zrealizować pomysłu, by właśnie w tamtym miejscu wybudować klasztor na wzór pustelni „San Damiano” i odnowić zrujnowany przez wstrząsy i czas kościół. Nie powiodła się także próba sprowadzenia do Peru krakowskich sióstr klarysek. Początki były naznaczone również pracą formacyjną, czego dowodem jest fakt, że w pierwszym okresie istnienia misji, trzech młodych ludzi wyraziło wolę wstąpienia do zakonu<sup>74</sup>.

<sup>74</sup> J. Wysoczański, *Cuando sale el sol nace la vida*, ss. 49–56; *Proyecto*, s. 3, 6–8.

Gdy życie duszpasterskie w Pariacoto i jego pobliskich wioskach kwitło i można było się cieszyć jego owocami, w międzyczasie coraz bardziej do głosu w Peru zaczęli dochodzić terroryści. Ich walka zbrojna została wszczęta wiele lat wcześniej. I choć w początkowej fazie wojny ludowej nawet sam Kościół trafił pod ostrzał krytyki rządowej za rzekome pomaganie bojówkarzom, to z przekonania przywódcy *Sendero Luminoso* wynikało bardzo jasno, że nie ma mowy o jakiegokolwiek sympatii między terrorystami a Kościołem. „Kościół katolicki był postrzegany przez Abimaela Guzmána jako potencjalny nieprzyjaciel, należący do «starego porządku»”<sup>75</sup>. Fakty z 1981 roku, mówiące o wysadzeniu w powietrze zabudowań diecezjalnych w okolicach Puno zaczęły powoli przekonywać o prawdziwym nastawieniu bojówkarzy do osób kościelnych. Kolejne niszczenie budynków sakralnych oraz pogroźki skierowane do wiernych i kapłanów ukazały i potwierdziły tylko prawdziwe oblicze senderystów. Swoistym preludium do tego, co się stało w miesiącu sierpniu 1991 roku, w diecezji Chimbote, były trzy zamachy bombowe, do jakich doszło na przestrzeni roku 1990, a w wyniku których ucierpiały budynki diecezjalne łącznie z samym mieszkaniem biskupa. Sam biskup zaś był szantażowany groźbą zabicia kapłanów z jego diecezji, jeśli nie opuści swej siedziby<sup>76</sup>. Zazwyczaj, w rejonach wiejskich, terroryści praktykowali egzekucje na oczach zgromadzonego i zastraszonego ludu. Początkowo uciekano się do nich wobec ludzi świeckich zajmujących jakieś kierownicze stanowisko. Z czasem jednak ich ofiarą padały osoby duchowne, zwłaszcza po roku 1986, od kiedy to zamierzano podjąć walkę w celu wyeliminowania religii<sup>77</sup>.

Jan Paweł II, podczas swych wizyt w Peru, w miejscu, które zostało najbardziej naznaczone piętnem terroryzmu, to jest, w Ayacucho, nawoływał do zaniechania przemocy, do porzucenia tego wszystkiego, co prowadzi do zbrodni. Mówił o chrześcijańskich środkach do zaprowadzenia sprawiedliwości, prosząc by nie iść szlakiem śmierci, by został przemieniony on w drogę, która prowadzi do zgody, ładu i pokoju. Niestety, jego nawoływanie zostało odczytane jako działanie na korzyść imperializmu. W takim samym duchu, duchu uprzedzeń i fałszywych interpretacji, osądzono braci franciszkanów. Jeden z dziennikarzy będących na usługach senderystów stwierdzał już po akcji, w wyniku której zamordowano misjonarzy, że „reakcja usiłowała wykazać poprzez «pismaków», iż dwa elementy Zbigniew Strzałkowski i Michał Tomaszek byli dobrymi dziarskimi misjonarzami franciszkańskimi w służbie ubogich. Jednak nic bardziej fałszywego. Posługując się frazeologią maoistowską pisał on, że «tysią-

---

<sup>75</sup> W. Bar, *Na krwawym szlaku. Sendero Luminoso – prześladowca*, s. 222, 225.

<sup>76</sup> Tamże, s. 228, 230.

<sup>77</sup> Tamże, s. 231.

ce oczu i uszu partii» potwierdziło, iż obydwaj byli agentami imperializmu ucha-  
rakteryzowanymi tylko na kapłanów, usiłującymi pod osłoną posługiwania ostro  
trzymać masy w ryzach, zakładając fundamenty pod nowy eksperyment: pene-  
trację ludu przez imperializm za pośrednictwem kleru. W końcu rzecznik prasowy  
PCP – SL<sup>78</sup> dodał, że wiadomo, iż ze wszystkich krajów właśnie Polska jest  
nieprzyzwoicie służalcza wobec planów CIA, a szczególnie polski kler, z którego  
jeden zajmuje naczelne stanowisko w Watykanie”<sup>79</sup>.

Czy ci misjonarze zdawali sobie sprawę z grożącego im niebezpieczeństwa?  
Zbigniew w jednym z listów uczynił wzmiankę, iż Kościół może uciepieć  
w wyniku napiętej sytuacji wewnętrznej kraju. Michał natomiast, opisując  
w liście poczynania terrorystów w wiosce, stwierdził, że po dwóch godzinach  
piekła jakie oni rozniecili, wysadzając w powietrze posterunek policyjny oraz  
punkt telefoniczny, szukając policjantów w celu ich zabicia i w końcu zabijając  
jakichś inżynierów, ostatecznie jedyną ostoją zostały siostry zakonne i oni, ojco-  
wie franciszkanie<sup>80</sup>. Żaden z misjonarzy nie wyrażał się jednak wprost o grożą-  
cym im niebezpieczeństwie, choć wewnętrznie mogli być o nim przekonani  
dużo wcześniej, bo już w roku 1989. Wtedy bowiem, w listopadzie, doszło do  
pierwszego ataku na policję w Pariacoto. Siostry i ojcowie po uprzedniej nara-  
dzie zdecydowali się pozostać przy swoich wiernych, już i tak nie mogących  
liczyć na zagwarantowanie im bezpieczeństwa ze strony władzy<sup>81</sup>.

Dwaj z nich pozostali w Pariacoto już na zawsze, bo trzeci, o. Jarosław  
Wysoczański, pewnie zrzuceniem Bożej Opatrzności, przebywał akurat na  
wakacjach w Polsce. Praca misjonarska ojców w Peru, kraju naznaczonym  
piętnem terroryzmu, 9 sierpnia 1991 roku została poważnie zachwiana. Było to  
wieczorem, kiedy tuż przed mszą św. ojcowie dowiedzieli się o przybyciu do  
wioski terrorystów, od siostry zakonnej Berty Hernandez Guerra, naocznego  
świadka, przynajmniej do pewnego momentu, zdarzeń z tego pamiętnego wie-  
czoru. Mimo tej informacji, kapłani wyruszyli w kierunku ołtarza, a Michał miał  
powiedzieć wtedy: „nie damy się zastraszyć”. Zbyszek na krótko przed śmier-  
cią, podczas homilii mówił o konieczności bycia wiernym Bogu. Być może  
jeszcze wtedy nie wiedział, że za kilka godzin wraz z Michałem, przyjdzie mu  
przypieczętować swą własną krwią prawdziwość wspomnianych słów. Kiedy

<sup>78</sup> Partido Comunista Peruano – Sendero Luminoso (Komunistyczna Partia Peru – Świetlisty Szlak).

<sup>79</sup> W. Bar, *Na krwawym szlaku. Sendero Luminoso – prześladowca*, ss. 235–236, 243.

<sup>80</sup> W. Bar, *Słudzy Boży Zbigniew Strzałkowski i Michał Tomaszek. Męczennicy z Peru (+1991)*, Kraków 2001, s. 107, 153.

<sup>81</sup> W. Bar, *Na krwawym szlaku. Sendero Luminoso – prześladowca*, s. 235.

już po Eucharystii ciemności stały się coraz gęstsze, i kiedy nadszedł czas na spotkania różnych grup dało się usłyszeć łomotanie do drzwi. Dalej już wszystko potoczyło się dość szybko: zapytano o ojców, związano ich, zabrano kluczyki do samochodów i ostatecznie wyjechano. Na nic zdały się błagania zakonnic, by zostawili ojców w spokoju. Kolejna scena rozegrała się w centrum wioski, tuż przy poczcie, z której wyprowadzono wójta. Siostra Berta początkowo myślała, że będzie miał miejsce trybunał ludowy. Do egzekucji jednak, w obecności ludzi, nie doszło. „W pewnym momencie Michał zwrócił się do terrorystów: «Jeżeli uważacie, że w czymś błędzieliśmy, to nam powiedzcie». Nie otrzymał odpowiedzi. Ojciec Zbigniew zapytał: «Dlaczego mówicie, że oszukujemy lud? Naszym celem jest niesienie pomocy. Przecież głosimy pokój i miłość». Terrorysta wpadł w furję i z wściekłością wykrzykiwał, że jedyną prawdą jest marksizm<sup>82</sup>. Ostatecznie jako główne powody, w mniemaniu terrorystów wystarczające do zamordowania franciszkańskich misjonarzy, podano, iż dostarczając pożywienie przyczyniali się do uśpienia świadomości rewolucyjnej ludu. Poza tym, niekorzystny wpływ na rozprzestrzenienie się rewolucji miało mieć odmawianie modlitw różańcowych, odprawianie mszy św. oraz kult świętych. Kolejny zarzut dotyczył dopuszczania się rzekomego oszukiwania ludzi posługując się Biblią, a szczególnie Ewangelią. One były traktowane jako kłamstwo, gdyż w ogóle na religię patrzono jak na opium dla ludu. W końcu terrorystom nie podobało się to, że ojcowie zwiastowali pokój, oraz że niby byli imperialistami<sup>83</sup>.

Kolejne chwile w tej sekwencji wydarzeń to już tylko podpalenie mostu i ucieczka terrorystów razem ze swymi więźniami, szlakiem w górę, w kierunku *Pueblo Viejo*. Tam, na krętej, górskiej drodze, w miejscu gdzie niezbyt wiele osób mieszka, w pobliżu ruin starego kościoła, wykonano egzekucję. „Ojcowie wraz z wójtem z Pariacoto zostali zabici w pozycji leżącej, twarzą do ziemi, w następującej kolejności: o. Michał, wójt, o. Zbigniew. Ojciec Michał otrzymał dwa strzały w tył głowy, podobnie jak wójt. Ojciec Zbigniew – w okolicę ucha i środkową część kręgosłupa. Na plecach o. Zbigniewa – a był on związany – terroryści pozostawili na tekturowej tabliczce napis w języku hiszpańskim: «W ten sposób umierają lizusy imperializmu». Następnie udali się pośpiesznie w kierunku wioski Cochabamba. Powyżej tej miejscowości, na wysokości Antamarca, napotkali wójta z Cochabamba, którego zabili. Oblali benzyną samochody, podpalili je, a sami uciekli<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> Wł. Gołaszewski, *Traperzy Kościoła*, Warszawa 1996, ss. 32–35.

<sup>83</sup> J. Wysoczański, *Cuando sale el sol nace la vida*, ss. 71–72.

<sup>84</sup> J. Bar, J. Wysoczański, *Znak miłości w Peru*, s. 116.

Pogrzeb ojców miał miejsce w niedzielę 11 sierpnia, a ich ciała spoczęły w kościele parafialnym. Odcinek drogi, zwykle pokonywany w ponad godzinę, tym razem, z ciałami zamordowanych misjonarzy, przez kondukt żałobny został przemierzony w pięć godzin. Ból i płacz, miłość i żal, przeplatały się w sercach obecnych. A po oficjalnych uroczystościach pogrzebowych miejscowa ludność, w blasku świec i lamp, przy śpiewach w języku *quechua* i kastylijskim, spędziła noc na modlitwie. Nad ranem zaś, o świcie, kiedy wszystko budziło się do życia i kiedy słońce wyjrzało już spoza gór, otworzono wszystkie drzwi świątyni. W tym momencie kapłan, zanim złożył w kostkę wcześniej rozłożone na grobach ojców ubranie, zawołał: „Ojcze Michale wstąp do nieba”, po czym lud, donośnym głosem powtórzył wezwanie kapłana. To samo zdanie zabrzmiało również przy grobie ojca Zbigniewa i również niby echo wyszło ono z ust wiernych. Po tej celebracji, „kapłan stał pośrodku kościoła. Miał przewodniczyć modlitwie różańcowej, kończącej nocne czuwanie. Pamiętał straszną śmierć obu kapłanów. Będąc pod wrażeniem tego zdarzenia, rozpoczął odmawiać tajemnice bolesne, jednak stojąca obok Jolanta skromnie podpowiedziała: «Nie ojcze, chwalebne, gdyż oni są już w niebie»”<sup>85</sup>.

Zdanie tej prostej kobiety z Pariacoto zabrzmiało jak prywatna beatyfikacja. Niemniej nie była to wypowiedź osamotniona, bo oto w liście ambasadora RP w Limie, pana Tadeusza Mulickiego, można wyczytać dwie wzmianki na temat jego spotkań, najpierw z prymasem Peru i jednocześnie arcybiskupem Limy, Augusto Vargasem Alzamora, a potem z ordynariuszem diecezji Chimbote, Luisem Bambarinem. Ten pierwszy po uprzednim dokonaniu oceny „Kościoła peruwiańskiego odnośnie do morderstwa polskich księży, stwierdził, że nie ulega wątpliwości, iż są oni męczennikami za wiarę, ponieważ ich działalność nie miała charakteru politycznego, a tylko głosili pokój, umacniali wiarę i wspierali ubogich”<sup>86</sup>. Natomiast drugi rozmówca „podkreślił, że śp. o. Strzałkowski i o. Tomaszek w pełni kwalifikują się do miana Męczenników w obronie wiary katolickiej. Dodał, że diecezja, gdzie oni pracowali, wystąpi z inicjatywą procesu beatyfikacyjnego”<sup>87</sup>. Biskup słowa dotrzymał i 9 sierpnia 1996 roku, czyli pięć lat od śmierci misjonarzy, wszczęto proces na szczeblu diecezjalnym odnośnie męczeństwa dwóch polskich franciszkanów oraz Włocha, księdza Alessandro Dordi, który podzielił los swych braci w kapłaństwie, ginąc dwa tygodnie później, dokładnie 25 sierpnia, w tej samej diecezji<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> Tamże, ss. 117–118.

<sup>86</sup> Tamże, s. 67.

<sup>87</sup> Tamże, s. 68.

<sup>88</sup> W. Bar, *Śludzy Boży Zbigniew Strzałkowski i Michał Tomaszek*. s. 191.

Śmierć franciszkańskich misjonarzy odbiła się głośnym echem nie tylko w świecie chrześcijańskim. Władze Peru odznaczyły ich bowiem pośmiertnie Wielkim Oficerskim Orderem Słońca Peru, który został wręczony rodzinom zmarłych w Polsce 30 stycznia 1992 roku, w Ministerstwie Spraw Zagranicznych RP<sup>89</sup>.

Bracia natomiast nie zrezygnowali z obecności w tym regionie, lecz przez pewien okres obsługiwali Pariacoto dojeżdżając z Limy co pewien czas. Dopiero początkiem roku 1994, przy pomocy personalnej z Kustodii z Boliwii, została odnowiona na stałe nasza franciszkańska obecność w Pariacoto, a początek nowej wspólnoty w tym miejscu należy datować na rok 1999.

Chcąc poddać końcowej refleksji fakt śmierci opisywanych misjonarzy może warto posłużyć się analogią, jakiej dopatrył się cytowany już ordynariusz diecezji Chimbote, bp Luis Bambaren. Otóż porównał on zajścia z Pariacoto z Męką Jezusa. Zbieżny był dzień tygodnia – piątek, a więc dzień pasji Chrystusa. Uczniom Jezusa nic się nie stało. Zbigniew również stanowczo zaoponował, gdy terroryści zapytali o postulantów, nie zgadzając się na pojmanie także i ich. Jak Zbawiciela, tak i misjonarzy pozbawiono życia poza miastem. Gdyby przyrzeć się bardziej wnikliwym wzrokiem, podobieństw pewnie byłoby więcej. Istotnym jest również to, że w czasie dziesiątej rocznicy obchodów śmierci Zbigniewa i Michała, wymieniony biskup nie akcentował już tak bardzo bólu, porównywanego z wielkopiątkowym cierpieniem, a raczej usytuował zgromadzonych wiernych w przestrzeni wielkosobotniej nadziei. Innymi słowy, choć biskup nawiązał w homilii do wydarzeń pamiętnego wieczoru z Pariacoto i porównał je z życiem Jezusa, jego słowa nie zatrzymały się tylko na tym, co bolesne i wyciska z oczu łzy. W serca wiernych, jak ojciec pocieszający swą rodzinę, wlał nadzieję, bo oto chwila obecna „to już nie Wielki Piątek, to raczej Wielka Sobota...” A zatem możemy mieć nadzieję na zmartwychwstanie – poświadcza to życie Jezusa. Ta analogia pozwoliła przyrzeć się śmierci przez pryzmat życia<sup>90</sup>.

Czas po śmierci jakiegokolwiek misjonarza powinien być brzemienny w nadzieję. A skoro tak, to i męczeńska śmierć ojców Michała i Zbigniewa jawi się nie jako koniec pewnej misjonarskiej przygody, ale jako jej początek, który stał się solidnym fundamentem pod misję w Peru. Owszem, nie można pominąć faktu, że „misje doprowadzają do stóp Krzyża” (RMi 88), ale też nie można zapomnieć, że misja ta „nie opiera się na zdolnościach ludzkich, ale na mocy Zmartwychwstałego” (RMi 23). Innymi słowy, czasami misjonarzom przypada w udziale wyzna-

<sup>89</sup> Z. Gogola, *W peruwiańskie Andy z Pokojem i Dobrem*, s. 218. Więcej na temat udokumentowanych reakcji ze strony przedstawicieli Rządu, Kościoła i Zakonu, po śmierci misjonarzy, znajduje się w cytowanym dziele, począwszy od strony 211.

<sup>90</sup> D. Mazurek, *Ecos de un aniversario*, „El Mensajero de San Antonio” 12 (2001), ss. 8–9.



wać Chrystusa – jak napisał to Sergiusz Rabinin w jednym ze swoich wierszy – na sposób ziarna, to znaczy, wyznawać życie swą śmiercią.

## Summary

*Franciscan Servants of God: fr. Zbigniew Strzałkowski and fr. Michał Tomaszek  
Witnesses of Christ in the Peruvian Andes*

The way of the missionary life leads sometimes to the greatest testimony which is an offering of life when you confirmed by ones own blood by proclaiming the Good News. The Franciscans experienced the reality of martyrdom among the pagans eight centuries ago. This reality is actual even today. Two Conventual Franciscans experienced it when being missionaries in Latin America when they crowned their life by offering it for Christ.

# OMÓWIENIA I RECENZJE

**Stanisław Bazyliński OFMConv**, *Guida alla ricerca biblica. Note introduttive*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2004, ss. 140.

O. Stanisław Bazyliński, franciszkanin, urodził się w roku 1962 w Jaworze k/Wrocławia. Studiował w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie, na Papieskim Wydziale Teologicznym św. Bonawentury w Rzymie oraz na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, gdzie w roku 1999 uzyskał stopień doktora nauk biblijnych na podstawie pracy pt. *I salmi 20–21 nel contesto delle preghiere regali*, Roma 1999. Jest autorem kilku artykułów i recenzji. Opracował ponadto polskie wydanie książek: G. Deiana-A. Spreafico: *Wprowadzenie do hebrajszczyzny biblijnej*, Warszawa 2001; *Wprowadzenie do hebrajszczyzny biblijnej. Część praktyczna*, Warszawa 2001. Od roku 1999 wykłada Stary Testament na wspomnianym wyżej Papieskim Wydziale Teologicznym św. Bonawentury. Od 4 lat prowadzi także proseminarium z metodologii w Papieskim Instytucie Biblijnym.

Książka będąca przedmiotem tego omówienia jest owocem trzech lat pracy o. Bazylińskiego na Biblicum. Składa się ona z sześciu rozdziałów, które przedstawiają następujące tematy: 1. główne źródła tekstu biblijnego, 2. narzędzia ułatwiające wyszukiwanie bibliografii biblijnej, 3. dzieła podstawowe dla studiów biblijnych: konkordancje, synopsy, słowniki, gramatyki, encyklopedie, atlasy i podręczniki geograficzne, inskrypcje, zbiory tekstów bliskowschodnich, odnoszących się do Starego Testamentu, bibliografie, 4. główne figury retoryczne, 5. wskazówki metodologiczne, 6. przypisy i opracowywanie bibliografii.

Nie może być wątpliwości, że książka ta okaże się bardzo pożyteczna nie tylko dla studentów, dla których została napisana, ale także dla wielu doświadczonych biblistów, którzy nie mają tak łatwego dostępu do wyspecjalizowanych bibliotek jak pracownicy Biblicum.

Na pełną ocenę tej książki może odważyć się tylko ktoś równie dobrze jak autor obyty z bogatymi zbiorami publikacji poświęconych księgom biblijnym.

Nie posiadając takich kwalifikacji, ośmielam się podać tylko parę nieistotnych zastrzeżeń.

Otóż wydaje się, że na s. 9, podając bibliografię wprowadzającą do źródeł tekstu biblijnego, autor przeoczył pracę R. Wonnebergera: *Understanding BHS. A Manual of the Sers of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Roma 1990.

Do zbiorów bibliograficznych, które wymienione zostały w rozdziale drugim, należałoby dodać dzieło P. Ostańskiego: *Bibliografia biblistyki polskiej 1945–1999*. T. 1–2, Poznań 2002. Nie tylko dlatego, że z książki o. Bazylińskiego na pewno korzystać będą polscy studenci biblistyki, ale także po to, by ich rówieśnicy z krajów zachodnich wiedzieli, że Polacy również prowadzą badania ksiąg świętych. Wiadomo mi zresztą, że czasem i obcokrajowcy czytają polskie prace z tej dziedziny.

Zastanawiam się czy rozdział o figurach retorycznych potrzebny jest w tej pracy, która ma charakter metodologiczny. Chyba nadawałby się on raczej do jakiegoś dzieła poświęconego stylistyce lub sztuce oratorskiej, które autor może kiedyś napisze.

Powyższe uwagi, oczywiście, nie pomniejszają wartości książki o. Bazylińskiego.

Juliusz St. Synowiec OFMConv

*Sanctimoniales. Zakony żeńskie w Polsce i w Europie Środkowej*  
 (do przełomu XVIII i XIX wieku),

Międzynarodowa Konferencja Naukowa  
 Mogilno-Strzelno 24–26 listopada 2004.

Badania historyków nad dziejami klasztorów w Polsce przeżywają od pewnego czasu swój renesans. Wyrazem tego są liczne publikacje i sesje naukowe poświęcone różnym dziedzinom życia zakonnego, w większości jednak skupiające się na monastycyzmie męskim. W zasadzie do lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia kobieta i jej rola w społeczeństwie znajdowały się w przeważającej części poza sferą zainteresowań polskiej historiografii, w przeciwieństwie do historiografii zachodnioeuropejskiej. Taki stan niekorzystnie wpływał także na podejmowanie studiów nad problematyką funkcjonowania klasztorów żeńskich na ziemiach polskich. Powszechny był pogląd o nikłym angażowaniu się zakonnic w życie poza kłauzurą, a co z tym się wiązało, o niewielkiej możliwości ich oddziaływania na świat pozostający za murami klasztoru. Stąd wynikał błędny wniosek, że oprócz pełnienia określonej roli gospodarczej oraz zupełnie niewymiernej roli religijnej i duchowej, istnienie konwentów żeńskich nie miało więk-

szego znaczenia dla dziejów, zwłaszcza społecznych, miast, wsi czy też regionów. Stosunkowo uboga ilość opracowań poświęconych temu zagadnieniu zajmowała się w przeważającej mierze analizą procesów fundacyjnych danego klasztoru i przedstawieniem jego podstaw majątkowych, obejmując okres przeżycia do końca czternastego lub początków piętnastego stulecia. Przyczyn takiego stanu rzeczy należy szukać przede wszystkim w ograniczonym bądź utrudnionym dostępie badaczy do archiwów kościelnych, jak i również w rozproszeniu źródeł, będącym wynikiem przeprowadzonych w XIX wieku kasat wielu klasztorów oraz zniszczeń podczas drugiej wojny światowej.

Z tym większą radością i uznaniem należy przyjąć fakt zorganizowania pierwszej w Polsce sesji poświęconej dziejom tylko klasztorów żeńskich w okresie staropolskim, której celem było ukazanie aktualnego stanu badań nad tą tematyką. Międzynarodowa konferencja, która odbyła się w dniach 24–26 listopada 2004 pod auspicjami Akademii Bydgoskiej i Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, spotkała się z ogromnym zainteresowaniem środowiska historycznego. Miejscami obrad licznie przybyłych uczestników były odremontowane mury opactwa pobenedyktyńskiego w Mogilnie, gdzie obecnie znajduje się Europejskie Centrum Spotkań „Wojciech-Adalbert” oraz siedziba Urzędu Miasta w Strzelnie. Goście mieli też okazję zwiedzić kościół i podziemia opactwa, gdzie znajduje się prawdopodobnie najstarszy w Polsce kapitułarz, dawny kościół klasztoru Norbertanek strzeleńskich, w którym zachowało się m.in. szereg wspaniałych zabytków romańskich (słynne kolumny z personifikacjami przywar i cnót), zobaczyć pozostałości zabudowań klasztornych, zrekonstruowaną rotundę św. Prokopa oraz muzeum.

Na początku spotkania wszystkich zebranych w imieniu swoim i pozostałych organizatorów: prorektora Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, prof. dra hab. Andrzeja Radziwińskiego i dra Zbigniewa Zyglewskiego (Akademia Bydgoska), przywitał dr Dariusz Karczewski (Akademia Bydgoska). Na sesji byli także obecni przedstawiciele władz lokalnych oraz proboszczowie kościołów mogileńskich i strzeleńskich. Trzydniowe spotkanie pozwoliło zaprezentować wiele aspektów żeńskiego życia zakonnego, zarówno w dawnej Rzeczypospolitej, jak i w Czechach, na Morawach i na Węgrzech. Profesor dr hab. Marek Derwich (Uniwersytet Wrocławski), w wystąpieniu *Z problematyki klasztorów podwójnych w Europie i Polsce XII w.*, poruszył istotny problem funkcjonowania dwóch klasztorów: męskiego i żeńskiego w obrębie jednych zabudowań i korzystających z tego samego kościoła. Początki klasztorów podwójnych sięgały IV wieku i związane były z działalnością św. Hieronima i Pelagii. W Europie Zachodniej taki model życia istniał do końca XII wieku, a w Bizancjum przetrwał nawet do wieku XIV. Stosowały go zakony benedyktynów, kamedułów i premonstratensów, a w późniejszym okresie także brygitanie. Wbrew powszechnym opiniom, to nie względy gospodarcze, ale przekonanie, że tylko wspólne modlitwy dają

pełny wymiar duchowy, stało się impulsem do zakładania klasztorów podwójnych. Jednakże dość często dochodziło w takich wspólnotach do nieuniknionych konfliktów, a nawet gorszących sytuacji. Jakkolwiek pierwsze z tych zgromadzeń znajdowały się pod rządami kobiet-opatek (co już samo w sobie nie było akceptowane przez mężczyzn), to siostry w zasadzie pełniły rolę konwerek przy braciach. Oddzielenie się klasztorów żeńskich spowodowało podniesienie statusu społecznego zakonnic. W Polsce trudno mówić o klasztorach podwójnych do końca XII wieku, gdyż wtedy w ogóle pojawiły się pierwsze konwenty żeńskie na naszych ziemiach. Zapewne wspomинane, np. w nekrologu lubińskim, mniszki były więc tylko krewnymi profesów męskich pragnącymi realizować życie zakonne, ale nie wiadomo czy mieszkaly one w obrębie opactwa. Na marginesie warto wspomnieć, że pierwsze klasztory Klarysek, powstałe na ziemiach polskich w XIII wieku, były prawdopodobnie klasztorami podwójnymi, z konwentami męskimi liczącymi co najmniej sześciu braci, którzy mieli sprawować funkcje duszpasterskie (Skala, Stary Sącz, Gniezno).

Podobne zagadnienie omówił dr Sławomir Zonenberg (Akademia Bydgoska) w zaprezentowanym tekście *Cura monialium w polskich średniowiecznych klasztorach Dominikanek na tle europejskim*. Autor przedstawił kwestie związane z opieką klasztorów męskich nad wspólnotami żeńskimi. Należy zaznaczyć, że dominikanie generalnie byli przeciwni sprawowaniu przez nich tzw. *curae monialium et aliarum dominarum* zarówno *in spiritualibus*, jak i *in temporalis*. Taka sytuacja nieuchronnie prowadziła do licznych sporów, w które dość nieudolnie angażowali się poszczególni papieże. Osiągnięty w końcu kompromis podporządkował dominikanki jurysdykcji prowincjałów. W trzech istniejących w średniowieczu na terenie Polski konwentach sióstr w: Poznaniu, Wrocławiu i Raciborzu, tylko w tym ostatnim bracia kaznodzieje sprawowali pełną opiekę, podczas gdy w dwóch pozostałych ograniczali się do posługi duszpasterskiej, zarząd majątkami zakonnic był zaś powierzany osobom świeckim. W tym miejscu należy zaznaczyć, że również franciszkanie wzbraniłi się przed przejmowaniem opieki nad klasztorami Klarysek, a niekiedy wręcz sprzeciwiali się założeniu konwentu dla sióstr, jak to miało chociażby miejsce we Wrocławiu w 1256 roku.

Tematyce istnienia klasztoru Dominikanek zostało poświęcone także wystąpienie prof. dra hab. Antoniego Barciaka (Uniwersytet Śląski) *Skład osobowy dominikanek raciborskich w średniowieczu*. Pochodzenie społeczne zakonnic w Raciborzu było podobne, jak w innych zgromadzeniach. Klasztor został założony w XIV wieku dla księżniczki Eufemii (Ofki), zmarłej w opinii świętości. Wśród imiennie znanych 33 sióstr tego konwentu było 6 księżniczek, pozostałe były szlachciankami i mieszcżankami. Ciekawym epizodem w ich historii była natomiast obecność 12 dominikanek raciborskich w istniejącym w tym mieście Bractwie Literackim, stowarzyszeniu o charakterze modlitewno-charytatywnym.

Stosunkowo najwięcej referentów zaprezentowało aktualny stan badań nad dziejami norbertanek. Siostra Małgorzata Borkowska (klasztor Benedyktynów w Żamowcu) w tekście *Konstytucje norbertańskie na tle prawodawstwa polskich zakonów żeńskich w epoce potrydenckiej* omówiła ustawy dodatkowe do reguły św. Augustyna (wg tej reguły żyło najwięcej zakonów), które systematyzowały życie w klasztorze. Były to więc uzupełniające regułę konstytucje i deklaracje, które ją komentowały. Dają one doskonały obraz wprowadzania w życie postanowień Soboru Trydenckiego. W Polsce po soborze większość klasztorów Norbertanek pozostała pod obediencją zakonną, pod władzę biskupów przeszły natomiast klasztory małopolskie (buski, imbramowicki, zwierzyniecki). Klasztory, zresztą nie tylko norbertanek, postarały się o wydanie drukiem ustaw w celu ich częstszego czytania i przypominania. Ciekawym zabytkiem jest pochodzący zapewne z przełomu XVII i XVIII wieku tekst konstytucji norbertanek strzeleńskich. Już na wstępie daje się zauważyć, że poszczególne punkty soborowe (np. zakaz prowadzenia szkół przez zakonnice) nie znalazł w ogóle zastosowania. Na szczególną uwagę zasługuje przepis o możliwości sprzeciwiania się przełożonym (prepozytom, pod władzą których klasztor się znajdował), jeżeli według zakonnic działali na ich szkodę. Niektóre postanowienia posoborowe wchodziły w życie z oporami albo wręcz nie znalazły się we wspomnianych konstytucjach. Praktyka taka okazywała się być powszechna również w innych zgromadzeniach zakonnych.

Także temu klasztorowi był poświęcony referat archeologa dr Krystyny Sułkowskiej-Tuszyńskiej (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu) *Rzecz o życiu i śmierci w strzeleńskim klasztorze Norbertanek*. Prowadzone przez autorkę od kilkunastu lat prace wykopaliskowe oraz współpraca z antropologami i paleobotanikami pozwoliły ustalić szereg interesujących wniosków odnośnie życia codziennego zakonnic, ich wyżywienia, ubioru, zwyczajów, chorób i pochówków. Szczególne zaciekawienie wśród słuchaczy wywołało stwierdzenie o często podejmowanych przez zakonnice antywampirycznych praktykach przed złożeniem zmarłych do grobu w postaci odcinania głowy czy też przebijania osikowymi kołkami.

Zagadnienia związane z historią sztuki i treściami artystycznego wystroju kościoła klasztoru żukowskiego zaprezentował prof. dr hab. Krzysztof M. Kowalski (Uniwersytet Gdański) w referacie *Gotyckie, renesansowe i barokowe wyposażenie kościoła Norbertanek w Żukowie jako przekaz kulturowej roli norbertanek*. Istniejący od XIII wieku przyklasztorny kościół pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP został przebudowany w XVII wieku. Do dziś zachowało się w nim wiele zabytków z różnych okresów, m. in. gotycki tryptyk antwerpski ze scenami Męki Pańskiej, krucyfiks z pierwszej połowy XIV wieku czy okazały późnorenesansowy ołtarz główny z obrazem Wniebowzięcia NMP. Warto także dodać, że przy klasztorze, aż do jego kasacji w XIX wieku, istniała słynna

szkoła hafciarska dla dziewcząt, których prace można oglądać w przykościelnym muzeum.

Magister Aleksandra Wilczewska (Gdańsk) prezentując tekst *Struktura społeczno-narodowościowa konwentu Norbertanek żukowskich w latach 1582–1834* omówiła zmiany w rekrutacji do klasztoru jakie wprowadzono w myśl zaleceń Soboru Trydenckiego oraz typowe dla większości zgromadzeń żeńskich pochodzenie zakonnic z trzech warstw społecznych. W tym jednakże okresie nie wstępowały już do niego księżniczki, lecz magnatki, szlachcianki i mieszczańki. Były wśród nich Niemki i Polki. Z kolei mgr Monika Kopka (Uniwersytet Opolski) w temacie *Pierwotne uposażenie klasztoru Norbertanek w Czarnowasach* przedstawiła proces fundacji i implantacji konwentu w oparciu o podstawy majątkowe. Jej badania oparte na analizie dokumentów pozwoliły uwidocznić zagadnienia związane z obrotem ziemią i alienacją dóbr klasztornych oraz procesami lokacyjnymi. Konwent należał do bogato uposażonych i posiadał liczne przywileje. Zmiany w stanie jego posiadania nastąpiły po przeniesieniu klasztoru z miejsca pierwotnej fundacji w Rybniku do Czarnowasów.

O wyżywieniu zakonnic w klasztorach norbertańskich w epoce nowożytnej mówił w swoim wystąpieniu *Jadłospis norbertanek zwierzyńskich z XVIII wieku* prof. dr hab. Jerzy Rajman (Akademia Pedagogiczna w Krakowie). Na podstawie zachowanego w archiwum klasztoru rękopisu z XVIII wieku (w języku polskim) autor zaprezentował słuchaczom menu pojawiające się na klasztornych stołach zarówno w dzień powszedni, jak i w święta. Uchylając rąbka tajemnic kuchni i piwnicy norbertanek, autor przedstawił sposoby przyrządzania oraz ilości podawanych potraw i napojów. Swoje wystąpienie zakończył konkluzją, z którą nie zgodzili się jednak uczestnicy konferencji, że potrawy były skromne, a jedzenie niezbyt obfite.

Książd mgr Marek Stawski (Zamek Królewski w Warszawie) ukazał w tekście *Skryptorium czerwińskie jako miejsce powstania ksiąg liturgicznych norbertanek płockich* związki łączące dwa klasztory mazowieckie pochodzące z różnych rodzin zakonnych. W konwencie Kanoników Regularnych w Czerwińsku spisywano w XIII–XIV wieku dokumenty oraz księgi liturgiczne np. antyfonarze czy też zbiory kazań *de tempore et de sanctis* dla sióstr z klasztoru Norbertanek. W późniejszym okresie zakonnice miały już jednak własne skryptorium czego dowodem jest dodanie w XVII wieku do mszału, będącego ich własnością, oficjum o św. Norbercie. Brak danych na temat innych form wzajemnych powiązań między tymi klasztorami nie pozwala ustalić czy miały one np. konfraternię.

Z wystąpień poświęconych klaryskom zaprezentowano trzy referaty (z pięciu zgłoszonych). Magister Patrycja Gąsiorowska (Polska Akademia Nauk w Krakowie) w tekście *Kuchnia i infirmeria w klasztorze Klarysek krakowskich do końca XVIII wieku*, na podstawie ksiąg rachunkowych klasztoru z XVII

i XVIII wieku oraz zachowanych akt wizytacyjnych biskupów krakowskich z XVI–XVIII wieku, przedstawiła zmiany w wyżywieniu, wyposażenie kuchni i refektarza, praktykę postów, opiekę nad chorymi, wygląd infirmerii, stan ówczesnej wiedzy medycznej, rodzaje lekarstw i sposoby leczenia różnych chorób oraz dbałość o higienę wśród zakonnic. Wszystkie te czynniki, a więc regulame i pożywne jedzenie, częste posty niwelujące skutki spożywania ciężkostrawnych i nie zawsze świeżych potraw, jak i również fakt funkcjonowania klasztoru w dużym mieście, dzięki czemu był lepszy dostęp do lekarzy i aptek, miały niewątpliwie wpływ na zdrowie i długość życia sióstr.

Dr Iwona Pietrzyk (Uniwersytet Śląski w Katowicach) w referacie *Klasztor Klarysek w Opawie i jego znaczenie w księstwie* zaprezentowała rolę drugiego, obok dominikanek, konwentu żeńskiego istniejącego na terenie należącego do Czech księstwa opawskiego. Klasztor Klarysek był fundacją ks. Mikołaja I, naturalnego syna króla Przemysła Ottokara II i powstał w latach 1302–1306. Cieszył się opieką książęcą, ale należał do biednych, gdyż jego dobrodziejów, książęta opawscy, nie byli zamożni. Spełniał jednak swoją podstawową rolę w społeczeństwie rozwiązując tzw. kwestię kobiecą (większa liczba kobiet niż mężczyzn).

Inne problemy zostały podjęte przez mgr Olę Miriam Przybyłowicz (Polska Akademia Nauk w Warszawie) w tekście *Statuty klarysek znojmskich z 1436 roku*. Odnaleziony przez nią w Archiwum Państwowym w Pradze dokument pergaminowy zawierający tekst statutów został spisany w języku czeskim (po łacinie są tylko tytuły niektórych rozdziałów) i składa się z 10 kart. Powstał podczas wizytacji klasztoru przeprowadzonej z ramienia kardynała-protektora zakonu Jordana, przez prowincjała prowincji czesko-polskiej Jana Eremitę. W zasadzie jest to katalog win (od zaniedbania podczas modlitw, aż po zabójstwo) i kar (od odjęcia welonu po dożywotni karcer czy nawet wydalenie z klasztoru). Trudno jest jednak jednoznacznie stwierdzić czy dokument został sporządzony na wszelki wypadek, czy też był odpowiedzią na spostrzeżone podczas wizytacji nieprawidłowości mające miejsce w tym klasztorze.

Kolejny blok tematyczny prezentowanych referatów związany był z cysterkami. Mgr Anna Galar (Uniwersytet Wrocławski) w referacie *Cysterki ziem polskich w aktach kapituły generalnej XIII wieku* przedstawiła krótko historię powstania 11 klasztorów Cysterek na ziemiach polskich. Niektóre z nich, jak protoopactwo w Trzebnicy oraz konwenty w Ołoboku i w Owińskach podlegały jurysdykcji opata lubiąskiego, pozostałe były pod władzą miejscowego biskupa. Wszystkie były bogato uposażone. Kapituła cystersów zajęła się sprawą afiliacji tychże klasztorów do zakonu oraz potrzebą ich częstego wizytowania.

W drugim wystąpieniu z tego cyklu, *Cysterki żarnowieckie a opactwo oliwskie. Związki organizacyjne i społeczne*, prof. dr hab. Kazimierz Bruski (Uniwersytet Gdański) ukazał zależność konwentu żeńskiego od najstarszego klasztoru męskiego na Pomorzu. Ponieważ Żarnowiec należał niegdyś do opactwa oliw-



skiego, poszczególni opaci pełnili pełną opiekę duchową i majątkową nad siostrami. Zatwierdzali więc prokuratora zakonnic, który reprezentował klasztor na zewnątrz, a wyznaczeni przez nich konwersi kierowali sprawami gospodarczymi. Siostry pochodziły głównie z rodzin szlacheckich, ale w XV–XVI wieku przeważały mieszczańki z pomorskich miast: Gdańska, Elbląga czy nawet Królewca.

Wizytacjom opatów lubińskich sprawujących jurysdykcję nad klasztorami żeńskimi została poświęcona prelekcja dra Rafała Witkowskiego (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu) *Wizytacje klasztoru Cysterek w Owińskach z lat 1591–1619*. Przechowywane w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie dekrety wizytacyjne głównie miały za zadanie wprowadzenie postanowień Soboru Trydenckiego, które jak już zasygnalizowali poprzedni mówcy, nie wchodziły w życie łatwo i bez oporów. Przede wszystkim chodziło o przestrzeganie klauzury, większą dbałość o sprawowanie *divinum officium*, lepsze zaopatrzenie kościoła klasztornego oraz życie w konwencie zgodne z regułą zakonną i w obserwancji.

Z kolei dr Gerard Kucharski (Uniwersytet Adama Mickiewicza) w referacie *Cysterki ołobockie w społeczeństwie wielkopolskim do połowy XV wieku* opisał funkcjonowanie klasztoru na tle dziejów Wielkopolski. Powstały w latach 1211–1213 konwent był filią Trzebnicy, a niedługo później dał początek przeoratu w Łubnicach. Został uposażony dziesięcioma wsiami. Podobnie jak klasztory w Trzebnicy i w Owińskach, opactwo ołobockie pozostawało pod obediencją zakonną. Wstępowały do niego głównie panny z okolicznych terenów.

*Piśmiennictwo cysterek trzebnickich w XIII wieku* było tematem prelekcji prof. dra hab. Andrzeja Wałkowskiego (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie). Referent omówił rodzaje tworzonych w klasztorzym skryptyorium (o ile takie istniało) pism, a na podstawie analizy paleograficznej dokumentów wyodrębnił dyplomy sporządzone ręką kilku pisarzy klasztornych. Nie sposób ustalić jednak czy byli oni tylko kopistami czy też dyktatorami-redaktorami dokumentów. Na pierwszym miejscu wymienił A. Wałkowski piśmiennictwo sakralne, np. nekrolog z połowy XIII wieku, w którym wpisów kommemoracyjnych dokonywała prawdopodobnie osobiście opatka Gertruda, córka św. Jadwigi. Drugim rodzajem było piśmiennictwo pragmatyczne, głównie natury majątkowo-gospodarczej (z tego okresu zachowało się aż 39 dokumentów na 122 istniejące dokumenty trzebnickie). Nie jest to zresztą niczym wyjątkowym, gdyż właśnie o tego rodzaju dokumenty klasztory najbardziej zabiegały i starannie dbały o ich przechowywanie.

Cystrkom-benedyktynkom był poświęcony komunikat mgr Jolanty Kurek (Toruń) *Problem obserwancji zakonnej toruńskich cysterek-benedyktynek w latach 1311–1634*. Autorka omówiła początki fundacji założonej w początkach XIV wieku, a następnie kryzys gospodarczy spowodowany obniżeniem wartości czynszów, który poważnie zubożył i tak już biedny klasztor. W niedługim

czasie do dalszego upadku konwentu przyczyniła się reformacja, a wraz z nią spadek powołań, rozluźnienie klauzury i karności zakonnej. W latach 1579–1582 klasztor w Toruniu przejęły benedyktynki przeprowadzając w nim reformę i włączając go do kongregacji chełmińskiej. Jednakże mniszki toruńskie wylały się wkrótce ze wspólnoty nie chcąc uznać zwierzchnictwa Chełmna. Z ich inspiracji założono klasztory w Drohiczynie, Radomiu, Łomży, Grudziądzu. Odnowa życia zakonnego miała na celu ściślejsze zjednoczenie z Bogiem poprzez położenie większego nacisku na modlitwę, ślub posłuszeństwa oraz renowację czyli odbycie powtórnego nowicjatu.

Także o dziejach benedyktynek na ziemiach polskich wspominał komunikat mgr Arlety Brygman (Bydgoszcz) *Klasztor Benedyktynek w Bysławku* (Pomorz). Konwent ten powstał w 1602 roku i był nową fundacją zreformowanego klasztoru chełmińskiego. Wkrótce został włączony do kongregacji, ale zachował tak, jak inne autonomię i własny nowicjat, podlegał zaś biskupowi diecezji. Został skasowany w 1836 roku.

Doktor Jolanta Gwioździk (Uniwersytet Śląski) w referacie *Staropolskie księgozbiory polskich benedyktynek* ukazała rolę i miejsce ksiązek we wspólnocie zakonnej. Oprócz księgozbioru konwenckiego, siostry posiadały też książki prywatne, a w chórze, infirmerii czy refektarzu znajdowały się zbiory podręczne. Obrazują one zarówno duchowość danego okresu, jak i realia epoki. Książki były przede wszystkim zakupywane, ale w dużej części pochodziły również z darów, w tym często od autorów. Były skatalogowane i posiadały sygnatury, przechowywano je w skrzyniach, a od XVI wieku w szafach. Średnia ilość ksiązek w posiadaniu klasztorów Benedyktynek to ok. 1000 tytułów, głównie o treści religijnej, ale zdarzały się też, np. traktaty filozoficzne czy praktyczne poradniki medyczne lub zielarskie.

Z powyższym zagadnieniem tematycznie związany był wykład dr Iwony Pietrzyk (Akademia Pedagogiczna w Krakowie) *Kasaty a rozpraszanie księgozbiorów klasztorów żeńskich w Rzeczypospolitej XVIII–XIX wieku* dotyczący kwestii likwidacji w trzech zaborach bibliotek klasztorów w wyniku ich sekularyzacji. Przy próbie odtworzenia tych księgozbiorów badacze napotykają na wiele trudności, gdyż część zbiorów trafiła w ręce prywatne. Poważną przeszkodą jest także brak, w dużej mierze, katalogów archiwów kościelnych, a katalogi w archiwach państwowych są niepełne. Ogromne zniszczenia dotknęły biblioteki również podczas działań wojennych II wojny światowej, i tak np. klaryski we Wrocławiu w raporcie komisji sekularyzacyjnej z 1819 roku posiadały 800 druków i 200 rękopisów, z czego do dzisiaj zachowało się zaledwie kilkanaście pozycji.

Kolejne wystąpienia były poświęcone różnym zakonom i przejawom ich aktywności na Śląsku. Prof. dr hab. Anna Pobóg-Lenartowicz (Uniwersytet Opolski) jednoznacznie przesądziła sprawę istnienia klasztoru Kanoniczek Re-

gularnych w referacie *Kanoniczki na wrocławskim Piasku*. Przez długi okres czasu twierdzono, że obok klasztoru Kanoników Regularnych we Wrocławiu nie istniał w średniowieczu konwent żeński. Pierwsze wzmianki o kanoniczkach w tym czasie przyniosły dopiero opracowania niemieckich historyków. Analiza zachowanych źródeł, często pośrednich, pozwoliła ustalić, że klasztor Kanoniczek pod wezwaniem św. Anny został założony prawdopodobnie po 1261 roku i istniał aż do sekularyzacji w 1810 roku. Z akt gospodarczych konwentu oraz akt wizytacji z XVIII wieku można ustalić jego skład osobowy już dla XV stulecia oraz odtworzyć jego funkcjonowanie w mieście.

Doktor Maria Starnawska (Akademia Podlaska w Siedlcach) przedstawiła zagadnienie pracy kobiet w szpitalach w prelekcji *Siostry w zakonie krzyżowców z czerwoną gwiazdą*. Zakon, mający początkowo status bractwa szpitalnego, został sprowadzony do Wrocławia z Pragi przez księżną Annę (rodzoną siostrę św. Agnieszki), fundatorkę i dobrodziejkę tamtejszych franciszkanów i klarysek, w latach czterdziestych XIII wieku. Wkrótce nowe domy powstały na terenie prawie całego Śląska oraz na Kujawach. W zasadzie od początku były w zakonie siostry, których zadaniem była opieka nad przebywającymi w szpitalu kobietami, ale już w roku 1292 statuty zakonne zakazały przyjmowania nowych członkiń. Krzyżowniczki zanikły jednakże zupełnie dopiero pod koniec XIV wieku. W zachowanym nekrologu zakonnym z lat 1313–1324 wpisane zostały imiona 35 sióstr (na 174 braci), w większości pochodzących z niższych warstw społecznych.

Stan i rodzaje zachowanych źródeł śląskich odnoszących się do zakonów omówił dr Roman Stelmach (Archiwum Państwowe we Wrocławiu) w komunikacie *Dokumenty do dziejów śląskich klasztorów żeńskich w zasobie Archiwum Państwowego we Wrocławiu*. Wiele materiałów z aktualnego zasobu placówki pochodzi z archiwów byłego NRD. W posiadaniu Archiwum znajduje się obecnie 5531 dokumentów dotyczących benedyktynek, cysterek, klarysek, norbertanek, magdalenek i kanoniczek regularnych. Ogólny stan ich zachowania jest dobry, chociaż np. ołowiane bulle papieskie przy dokumentach klarysek wrocławskich, z powodu niewłaściwego ich przechowywania w Niemczech, dziś ulegają niestety powolnemu zniszczeniu.

*Uposażenie fundacyjne śląskich klasztorów żeńskich w średniowieczu* było tematem wystąpienia mgr Agaty Tamas-Tomczyk (Uniwersytet Wrocławski). Wszystkie konwenty były fundacjami książęcymi, przeważnie dla własnych córek. W zależności od kondycji finansowej fundatorów zostały mniej lub bardziej uposażone w dobra ziemskie, regalia i immunitety. Dopóki zakonnice cieszyły się opieką książęcą, miały zapewnione utrzymanie. W zamian odpłacały się modlitwą i wychowaniem dziewcząt, a klasztorne mury dawały schronienie księżnym-wdowom i księżniczkom. Do najbogatszych i najpopularniejszych klasztorów należały cysterki trzebnickie oraz klaryski i dominikanki wrocławskie, a także dominikanki raciborskie.

Magister Wojciech Dominiak (Uniwersytet Opolski) w prelekcji *Stosunek książąt opolskich do klasztorów żeńskich w średniowieczu* ukazał związki łączące Piastów z Kościołem. Przede wszystkim znacznym zainteresowaniem książąt cieszyły się zakony męskie, ponieważ ich członkowie często zostawali doradcami i kanclerzami na dworach. Na terenie księstwa opolskiego znajdował się klasztor Norbertanek w Rybniku, przeniesiony następnie do Czarnowasów, będący fundacją ks. Mieszka I Płatoniego. Zarówno on, jak i jego potomkowie dbali o siostry, i często umieszczali w klasztorze swoje córki. Kościół Norbertanek noszący wezwanie NMP stał się wkrótce nekropolią Piastów opolskich (w XIV wieku utracił tę funkcję na rzecz kościoła Franciszkanów w Opolu). Jednakże w późniejszym okresie, klasztor pozbawiony zainteresowania ze strony książęcej rodziny zaczął podupadać. Księżniczki wstępowały też częściej do innych zgromadzeń: cysterek w Trzebnicy, dominikanek w Raciborzu, klarysek we Wrocławiu, w Starym Sączu, a nawet w Budzie.

Tylko jeden referat był poświęcony dziejom klasztoru żeńskiego na Pomorzu Zachodnim. Dr Krzysztof Guzikowski (Uniwersytet Szczeciński) ukazał korelację między społeczeństwem miejskim a klasztorem żeńskim w wykładzie *Augustianki w środowisku miejskim średniowiecznych Pyrzyc*. Klasztor powstał w latach 1250–1255 z fundacji ks. Barnima I i otrzymał liczne nadania w mieście. Już w kilka lat później książę zagwarantował siostrom, że w mieście nie osiedli się żaden inny konwent, ale w 1281 roku do Pyrzyc przybyli franciszkanie. Nie stanowili oni jednak konkurencji dla augustianek, gdyż nie zabiegali o posiadanie działek w mieście. Ponieważ zakonnice cieszyły się względami książąt, otrzymały liczne przywileje i hojne nadania, były właścicielkami połowy starego miasta. Właśnie na tym tle dochodziło do częstych konfliktów z władzami miejskimi i mieszczaństwem Pyrzyc.

Na Pomorzu Gdańskim funkcjonował już od średniowiecza jeden z trzech polskich klasztorów brygidek. Dr hab. Sławomir Kościelak (Uniwersytet Gdański) przedstawił referat *Brygidki w protestanckim Gdańsku – spór o Siedlce w XVI–XVII wieku*. Siedlce były wsią (obecnie dzielnica Gdańska) należącą do uposażenia klasztoru, o którą toczył on spór z kościołem parafialnym św. Katarzyny jeszcze od średniowiecza. Granice między wsią a Gdańskiem nie były ustalone. Z tego też powodu brygidki nie administrowały tą własnością samodzielnie, lecz za pośrednictwem czterech przedstawicieli miasta z burmistrzem na czele. W XVI–XVII wieku zarzewiem nowego konfliktu z Gdańskiem była sprawa osiedlenia się w Siedlcach, pod opieką klasztoru, wielu rzemieślników tzw. partaczy oraz członków sekty menonitów, znanych ze swej pracowitości i sumienności. Wszyscy oni stanowili konkurencję dla rzemieślników miejskich, co prowadziło do częstych sporów. Gdańsk nie wyrzekł się nigdy pretensji do tych dóbr, co podkreślał trzymając tam ciągle swoich żołnierzy.

Dwa referaty poświęcono klasztorom unickim na wschodnich ziemiach dawnej Rzeczypospolitej. Dzieje wspólnot bazylianek (czerniczek) zostały zaprezentowane w wystąpieniach mgra Ołeha Duha (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lwów) *Życie liturgiczne w żeńskich monasterach Kościołów Wschodnich XVII–XVIII w. (na przykładzie eparchii lwowskiej i przemyskiej)* i dra Witolda Bobryka (Akademia Podlaska w Siedlcach) *Monastery Czerniczek w unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku*. Autorzy stwierdzili, że stan badań w polskiej literaturze nad klasztorami Bazylianek jest bardzo nikły. Powodem tego była niewielka, przez długi okres czasu, możliwość przeprowadzenia kwerend w archiwach ukraińskich i rosyjskich, a zachowane materiały źródłowe i tak są szczątkowe. Klasztory w Koronie, w przeciwieństwie do litewskich, były ubogie i nieliczne, przeważnie mieszkaly w nich 2–4 zakonnice, rekrutujące się głównie z córek popów, mieszczanek i drobnej szlachty. Ich poziom intelektualny nie był najwyższy, toteż nie zabiegały o posiadanie dokumentów i ksiąg liturgicznych, jakkolwiek starały się sumiennie sprawować służbę Bożą. Żyły z pracy własnych rąk i często po prostu głodowały.

Ciekawe aspekty historii zakonów kobiecych zostały zaprezentowane w wystąpieniach gości z zagranicy. Docent Hana Pátková (Uniwersytet Karola w Pradze) w referacie *Ženské kláštery v utrakvistických Čechách – premonstrátky* przedstawiła sytuację trzech klasztorów Norbertanek na terenie Czech w: Doksanach, Chotešovie i Lounovicach w dobie wojen husyckich. Jej badania oparte głównie na szczęśliwie, chociaż niekompletnie, zachowanych rocznikach i nekrologach klasztornych wykazały, że jakkolwiek konwenty te zostały zniszczone w latach 1420–21, ich dobra rozparcelowane przez okoliczną szlachtę, a wyposażenie kościołów zrabowane, to jednak dwa pierwsze zdołały się odrodzić, chociaż już nie w takim stopniu rozwoju, jak przed wojnami.

Odczytany wykład nieobecnego Tomáša Borovského (Morawski Uniwersytet w Brnie) *Vztah ženských klášterů a fundátorů na středověké Moravě* przybliżył postaci fundatorów morawskich klasztorów. Wspólnoty dominikanek, klarysek, norbertanek, magdalenek i augustianek powstały na Morawach w większości w XIII wieku. Ich fundatorami byli przede wszystkim przedstawiciele możnych rodów, za wyjątkiem dominikanek na przedmieściu Brna, które założył król Wacław II. Przykładem związków łączących klasztory z ich założycielami i donatorami był konwent Klarysek w Znojnie ufundowany przez Elізskę (Elżbietę), wdowę po Kadoku Sirotkovie, która wkrótce oblekła welon zakonny i została ksienią. W zamian za opiekę i nadania zakonnice odwdzięczały się swoim dobrodziejom stałym aniwersarzem oraz możliwością pochówku w przyklasztornym kościele.

Następna prelekcja dr Danieli Dvořákovéj (Słowacka Akademia Nauk w Bratysławie) *„Kláštery” a domy begiò w stredovekom Uhorsku* dotyczyła poniechanej w naszej historiografii problematyki istnienia beginiek. Na Węgrzech

około roku 1274 istniało ok. 300 zgromadzeń beginek. Tworzyły one wspólnoty w domach prywatnych lub klasztorach, m.in. jeden z ich domów powstał w 1283 roku w pobliżu kościoła Franciszkanów na zamku w Budzie. Żyły z pracy własnych rąk, ale niektóre z nich dysponowały majątkami ziemskimi. Po roku 1311, kiedy decyzją Stolicy Apostolskiej nakazano likwidację wspólnot beginek, wiele z nich przekształciło się w zgromadzenia tercjarek franciszkańskich lub dominikańskich.

Autorka referatu *Ženské klášterné rady v stredovekom Uhorsku s dôrazom na územie Slovenska*, mgr Denisa Valachova (Słowacka Akademia Nauk w Bratysławie) przedstawiła słuchaczom stan liczbowy klasztorów żeńskich na Węgrzech. W średniowieczu 5 konwentów należało do benedyktynek, 3 do bazylianek, 8 do norbertanek, 4 do cysterek, aż 14 do dominikanek i 8 do klarysek (Nagyszeben, Segesvár, Nagyszombat, Pozsony, Óbuda, Kolozsvár, Nagyvarad-Velence, Sárospatak), z których trzy powstały w XIII wieku, a pięć w XIV wieku. Najbardziej znanymi klasztorami był konwent Klarysek w Starej Budzie będący fundacją królowej Elżbiety Łokietkówny oraz konwenty Dominikanek: w Veszprém, w którym przebywała bł. Helena Węgierska, mistyczka i stygmatyczka, a drugi pod Budą, założony dla córki króla Beli IV, rodzonej siostry św. Kingi i bł. Jolenty – św. Małgorzaty Węgierskiej.

Ważne zagadnienia z zakresu dyplomatyki i paleografii klasztornej zasygnalizował dr Pavel Krafl (Oddział Czeskiej Akademii Nauk w Brnie) w wystąpieniu *Listiny z doby Vaclava IV v archivu kláštera cisterciáček na Starém Brne*. Przedstawiając zbiory archiwum cysterek omówił stan oraz problematykę zachowanych (500) dokumentów z lat 1378–1419, głównie natury gospodarczej: kontrakty arend, zamiany ziem, przywilejów na wystawienie karczmy czy budowę młyna. Większość dyplomów została wydana drukiem w Kodeksie Morawskim.

Dyskusja, która miała miejsce po wygłoszonych referatach skupiła się głównie na problemie wykształcenia zakonnic i ich piśmienności w okresie średniowiecza. Wnioski dyskutantów były jednoznaczne: siostry przeważnie nie umiały czytać i pisać, nie znały też łaciny, dlatego modlitw uczyły się na pamięć. Wyjątkiem były zapewne córki książęce, chociaż nie wiadomo czy wszystkie. Z pewnością najbardziej wykształconą kobietą była wspomniana już opatka z Trzebnicy, Gertruda.

W podsumowaniu obrad stwierdzono, że konferencja była dużym sukcesem zarówno pod względem organizacyjnym, jak i naukowym, jakkolwiek nie udało się przedstawić wszystkich zakonów istniejących na ziemiach Korony i naszych południowych sąsiadów. Pewien niedosyt mógł także spowodować brak referatów dotyczących klasztorów na Litwie i Ukrainie. Jednakże w zaprezentowanych wykładach po raz pierwszy ukazano tak szerokie zakresy podejmowanych przez historyków badań nad klasztorami żeńskimi, od spraw społecznych, majątkowych, prawno-organizacyjnych, po życie codzienne i śmierć w klasz-

torze, chociaż nie było tematów z dziedziny duchowości i liturgii. Jak trafnie stwierdził prof. M. Derwich, odpowiedni wybór miejsca konferencji wywołał wśród uczestników właściwą atmosferę i nastawienie duchowe do poruszanych zagadnień. Z pewnością referaty i dyskusje były dla zebranych cennym doświadczeniem pozwalającym każdemu rozszerzyć horyzonty własnych badań i spojrzeć również z innej perspektywy na swój temat. Plonem sesji będzie ukazanie się w krótkim czasie w postaci książki materiałów podczas niej prezentowanych i zgłoszonych do druku. Wszystko to stanowi niewątpliwie zachętę do zorganizowania wkrótce drugiej konferencji o zakonach żeńskich.

Patrycja Gąsiorowska  
Instytut Historii PAN  
Zakład Polskiego Słownika Biograficznego

Maciej Michalski, *Kobiety i świętość w żywotach  
trzynastowiecznych księżnych polskich*,  
Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004, ss. 355, nlb. 1.

Wśród zachowanych polskich dzieł hagiograficznych z okresu średniowiecza znajdują się cztery żywoty świętych kobiet należących do panującej dynastii Piastów. Dwie z nich były księżnymi śląskimi: św. Jadwiga, żona Henryka I Brodatego, jej synowa Anna, żona Henryka II Pobożnego, a dwie pozostałe związane były z Małopolską: bł. Salomea, żona Kolomana króla halickiego oraz jej szwagierka św. Kinga, żona księcia Bolesława IV Wstydliwego. W ich gronie niewątpliwie powinna znaleźć się również siostra Kingi, bł. Jolenta, żona księcia wielkopolskiego Bolesława Pobożnego, ale jej średniowieczny żywot nie przetrwał do naszych czasów, jakkolwiek nie można wykluczyć jego istnienia. Wszystkie wymienione księżne realizowały w swoim życiu franciszkański model świętości, pełen rozmodlenia, dzieł miłosierdzia, cierpliwości, pokory, ascezy i umartwień. W ten sposób propagowały na ziemiach polskich głoszone przez braci mniejszych ideały życia zgodnego z Ewangelią i powrotu do ubóstwa apostołów. I właśnie dowodem na głęboką recepcję franciszkanizmu w trzynastowiecznej Polsce, są spisane po śmierci księżnych ich żywoty, których autorami z pewnością byli franciszkanie (kapelani, spowiednicy, kanclerze), związani z książęcymi dworami. Teksty te, zawierające żywoty właściwe (*Vitae*) oraz zbiory cudów (*Miracula*) dokonanych za pośrednictwem świętych, powstały przede wszystkim na potrzeby rychłej kanonizacji, ale również służyły braciom mniejszym w ich pracy duszpasterskiej, pełniąc rolę exemplów czy też były czytane w lektoriach klasztornych.

W prezentowanej książce Maciej Michalski podjął się przeprowadzenia szerokiej analizy średniowiecznych żywotów wspomnianych wyżej księżnych w celu odpowiedzi na pytanie: jaki rodzaj świętości kobiet był promowany przez Kościół w XIII i początkach XIV wieków? Praca składa się ze wstępu oraz trzech zasadniczych części podzielonych na rozdziały. We wstępie autor uzasadnił temat swoich rozważań faktem, że życie religijne wyniesionych na ołtarze księżnych polskich nie było do tej pory przedmiotem całościowego odrębnego studium. Następnie omówił wykorzystaną literaturę. Wśród imponującej niewątpliwie bibliografii prac wykorzystanych przez autora traktujących nie tylko o polskiej hagiografii, ale w ogóle o pojęciu świętości w szerokim spectrum europejskim zabrakło wszakże dwóch istotnych pozycji: Frances Beer, *Kobiety i doświadczenia mistyczne w średniowieczu*<sup>1</sup> oraz bardziej już odnoszącej się do omawianych zagadnień Haliny Manikowskiej, *Zwischen Askesis und Modestia Buā- und Armutsideale in polnischen, böhmischen und ungarischen Hofkreisen im 13. Jahrhundert*<sup>2</sup>. Nie można też zgodzić się ze zdaniem autora (s. 20) o zupełnym braku opracowań (poza przyczynkarskimi) dotyczącego klasztoru klarysek we Wrocławiu. Na ten temat ukazały się dwa artykuły Ewalda Waltera w języku niemieckim<sup>3</sup> oraz jeden piszącej te słowa<sup>4</sup>.

Część pierwsza książki *Źródła i ich bohaterki* została poświęcona krótkiej charakterystyce zachowanych żywotów (rozdziały pierwszy i drugi) oraz przedstawieniu *curriculum vitae* polskich księżnych (rozdział trzeci). M. Michalski udowodnił przydatność dzieł hagiograficznych w badaniach historycznych, zaznaczając równocześnie, że obok walorów czysto poznawczych miały one również znaczenie dydaktyczno-moralizatorskie. Pytanie dotyczące przedstawianych przez autorów żywotów faktów z życia świętych może jedynie oscylować wokół kwestii na ile miały one miejsce naprawdę, a na ile ich opis dostosowano do popularnego typu świętości, w celu ukazania wiernym wzoru do naśladowania.

Autor omówił czas i miejsce spisania czterech żywotów, ich proveniencję i kolejne redakcje oraz w przybliżeniu ich domniemanych twórców. *Vita sanc-*

<sup>1</sup> F. Beer, *Kobiety i doświadczenia mistyczne w średniowieczu*, Kraków 1996.

<sup>2</sup> H. Manikowska, *Zwischen Askesis und Modestia Buā- und Armutsideale in polnischen, böhmischen und ungarischen Hofkreisen im 13. Jahrhundert*, „Acta Poloniae Historica” 47 (1983), ss. 33–53. Za zwrócenie uwagi na ten artykuł dziękuję br. Michałowi Gronowskiemu z opactwa w Tyńcu.

<sup>3</sup> E. Walter, *Zur Gründungsgeschichte des Breslauer Klarenstiftes*, „Jahrbuch der Schlesischer Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau”, Bd. 32 (1991), [druk: 1992], ss. 21–28; tenże, *Zu den Anfängen des Franziskanerklosters St. Jakob und des Klarissenklosters St. Klara auf dem Breslauer Ritterplatz*, „Archiv für Schlesische Kirchengeschichte” Bd. 53 (1995), ss. 225–240.

<sup>4</sup> P. Gašiorowska, *Fundacje Anny Śląskiej (1204–1265)*, „Studia Franciszkańskie” t. 11 (2001), ss. 223–244.



*tae Hedwigis* obejmuje w zasadzie trzy teksty: *Vita maior*, *Vita minor* i *Tractatus sive speculum genealoye sanctae Hedwigis*, które powstały do końca XIV wieku. Jakkolwiek św. Jadwiga przez całe swoje życie była związana z cystersami, to jednak autora jej żywota należy upatrywać w anonimowym franciszkaninie z klasztoru św. Jakuba we Wrocławiu. Jak udowodniono, wzorował się on na *Żywocie większym św. Franciszka* pióra św. Bonawentury, a w prologu przedstawił jego koncepcję iluminizmu. Żywot św. Jadwigi jest największym wśród omawianych tekstem hagiograficznym, posiadającym obok czysto historycznych, także liczne walory literackie.

*Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis* zostało spisane w latach 1320–29. Jego autora także nie można do końca zidentyfikować, poza określeniem, że był franciszkaninem, prawdopodobnie spowiednikiem lub kapłanem klasztoru klarysek w Starym Sączu. Kompozycyjnie utwór składa się z trzech części: biograficznej, opisu cudów Kingi i przedstawień przejawów jej pobożności.

Autorem *Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis* był prawdopodobnie lektor Stanisław z krakowskiego konwentu franciszkanów. Żywot powstał z pewnością ok. 1290 roku. Występuje w nim jednak przewaga cudownych wydarzeń nad danymi biograficznymi Salomei, które zresztą nie są zupełnie wiarygodne.

Najkrótszym żywotem jest *Vita Annae ducissae Silesiae* i raczej ma on charakter pospiesznie uczynionego szkicu. O jego autorze można tylko powiedzieć, że był członkiem franciszkańskiego klasztoru św. Jakuba we Wrocławiu. Nie jest znany dokładnie czas sporządzenia żywota. W przybliżeniu były to lata 1265–1270 lub okres zaraz po 1328 roku.

W części drugiej *Kobiety i świętość do XIII wieku* M. Michalski zajął się rozważaniami na temat pojęcia świętości oraz określeniem jej miejsca i roli w chrześcijaństwie. Wiele uwagi poświęcił kultowi świętych, jego genezie, różnorodnym formom i funkcjonowaniu kultów w szerokim kontekście historycznym, religijnym i kulturowym (rozdział pierwszy). We wczesnym chrześcijaństwie czią otaczano przede wszystkim męczenników za wiarę. W późniejszym okresie drugą grupę osób godnych uznania i naśladowania stanowili wyznawcy, wśród których nastąpiło zróżnicowanie wynikające z kryterium zajmowanej przez nich pozycji społecznej (np. władcy), kościelnej (np. papież) lub też sposobów życia religijnego (np. anachoreci). Z kultem świętych nierozłącznie wiązano kult ich ciał (relikwii), który jak pisze słusznie autor niejednokrotnie przesłaniał samą osobę świętego. Równocześnie lokalny kult ludowy został zinstytucjonalizowany przez Kościół, czego przejawem było wznoszenie świątyń nad miejscami wiecznego spoczynku świętych lub sprowadzanie ich relikwii do już istniejących kościołów. Inne przejawy kultu wyrażały się zwłaszcza w masowych pielgrzymkach do ich grobów, powstawaniem tzw. „biur rejestracji cudów” dokonanych przez świętych, czy wreszcie tworzeniem literatury hagiograficznej.

Rozdział drugi tej części został poświęcony kobietom i ich miejscu w strukturach społecznych i kościelnych. Autor przedstawił tu sylwetki najbardziej znanych męczennic z pierwszych wieków chrześcijaństwa oraz powstanie monastycyzmu żeńskiego na Wschodzie. Zwrócił przy tym uwagę na istotny fakt, że już wówczas pojęcie świętości łączyło się nierozdzielnie ze szlachebnym urodzeniem. Wyobrażenie to z pewnością dominowało w Europie Zachodniej do XIII wieku, a w Środkowowschodniej nawet do XVI wieku, objawiając się głównie w wynoszeniu panujących kobiet na ołtarze. Z kolei omawiając rozwój klasztorów żeńskich w okresie wczesnego średniowiecza na terenie Galii, Hiszpanii, Brytanii, Irlandii i Germanii Michalski przypominał, że przeważnie były to klasztory podwójne, na czele których stały jednak opatki. Dla pobożnych kobiet bycie zakonnicą stwarzało jedyną możliwą drogę uczestniczenia aktywnie w życiu Kościoła. Z czasem wizerunek świętej mniszki uległ zmianie i z czynnie działającej stała się cichą i pobożną „domową gospodynią”.

Dalszą część swoich rozważań autor poświęcił omówieniu miejsca i roli kobiet w Kościele w XI–XIII wieku. Szczególnie dużo miejsca zajęło mu przedstawienie ruchu franciszkańskiego, gdyż jak słusznie zauważył, wprowadził on nowe, niespotykane dotąd formy duchowości, liturgii i ewangelicznej postawy związanej z dobrowolnym ubóstwem oraz miłością bliźniego. Pozwoliło to z pewnością wykreować nowy typ świętych – naśladowców Chrystusa. Cechowały ich zwłaszcza dwie postawy: kult Męki Chrystusa widoczny zwłaszcza w próbach zjednoczenia się z Nim w cierpieniu (np. poprzez umartwienia czy inne pokutne praktyki) oraz kult Maryi Matki Jezusa. Nowe formy i obrazy pobożności zmieniły również status społeczny świętych. Od tej pory nie rekrutowali się już oni z najwyższych, ale w zasadzie ze wszystkich warstw społecznych. Z kolei ze strony Kościoła doszło wówczas do zaostrenia weryfikacji nowych świętych, co spowodowało wykształcenie się procedury kanonizacyjnej, a kult musiał odtąd uzyskać oficjalną aprobatę Stolicy Apostolskiej.

Naświetleniu wątków świętości w życiu czterech księżnych została poświęcona część trzecia *Vita perfecta księżnych polskich*. W rozdziale pierwszym autor pisząc o świętości elit społecznych stwierdził, że często była ona dziedziczona w obrębie jednej rodziny lub dynastii i rozwijała się jako łaska przekazywana z pokolenia na pokolenie lub też święta osoba swoją postawą oddziaływała na najbliższe otoczenie, systematycznie je uświęcając. Oba te elementy były widoczne w żywotach wszystkich polskich księżnych, przy czym na uwagę zasługuje fakt, że szczególnie wyróżniano w nich więzy pokrewieństwa ze św. Elżbietą Węgierską. Jej kult mocno propagowany w Polsce przez franciszkanów nie zyskał jednak szerszego poparcia ludowego, stając się jedynie kultem dworskim w obrębie śląsko-malopolsko-wielkopolskich Piastów. Przyczynił się jednak do zintegrowania dynastii książąt polskich z węgierskimi Arpadami i cze-

skimi Przemyślidami. Podobną rolę odegrały również kanonizacje św. Stanisława oraz św. Jadwigi, a także fundacje klasztorów minorytów i klarysek, które stały się nośnikami idei franciszkańskich.

W następnych rozdziałach (od drugiego do szóstego) M. Michalski zajął się przedstawieniem typowych dla hagiografii XIII wieku przejawów świętości w żywotach polskich księżnych. Pierwszy z nich był związany z cudownymi narodzinami i nie mniej nadzwyczajnym dzieciństwem, które ukazywały niezwykłą dojrzałość, powagę i pobożność przyszłych świętych, występującą już od najmłodszych lat. Momentem przełomowym w ich życiu było zazwyczaj małżeństwo. Trzynastowieczne teksty hagiograficzne w zasadzie przedstawiały dwa rodzaje związków sakramentalnych: pierwszy – zawarty w celu posiadania potomstwa i drugi, w którym małżonkowie zachowywali czystość seksualną przez cały okres jego trwania. Pierwszy typ małżeństwa zaprezentowano w żywotach św. Jadwigi i Anny, drugi św. Kingi i bł. Salomei. Jednakże warto przypomnieć, że Jadwiga wraz z mężem po zakończeniu prokreacji złożyli przed biskupem dozgonny ślub czystości, wcześniej praktykując okresową wstrzemięźliwość seksualną. Ślub ten wykraczał daleko poza zwykłe współżycie małżeńskie i obejmował także ich wzajemne spotkania, które odtąd miały miejsce tylko przy świadkach. Księżna była zresztą tak rygorystyczna w swoim postanowieniu, że nawet nie wyraziła zgody na pochowanie się po śmierci w grobowcu Henryka Brodatego. Z kolei pożycie Anny z Henrykiem Pobożnym hagiograf podsumował stwierdzeniem, że było ono zgodne z wolą Bożą. W ten sposób zaakceptował w imieniu Kościoła, nie do końca pasujący do obrazu świętości, brak powstrzymywania się od współżycia przez książęcą parę, która doczekała się co najmniej dziesięciorga dzieci.

Odmienny typ małżeństwa tzw. białego przedstawiono w żywotach dwóch pozostałych księżnych. Wzorem było tutaj zapewne małżeństwo Maryi i Józefa oraz trwałość związku oparta nie na jedności ciał, lecz dusz. Jednakże istotną rolę w formowaniu się takiego modelu życia odegrał przykład św. Cecylii i Waleriana z III wieku. Należy zwrócić uwagę na fakt, że dziewicze małżeństwa, zwłaszcza w przypadku małżeństw dynastycznych nie tylko stanowiły zaprzeczenie jego podstawowego zadania, jakim było posiadanie potomstwa, ale równocześnie destabilizowały sytuację polityczną państwa. Warto wszakże zadać sobie w tych przypadkach pytanie, czy aby propagowanie przez hagiografów takiego stylu małżeństwa nie stanowiło tylko próby usprawiedliwienia bezdzietności pary małżeńskiej, wynikającej np. ze skrzętnie ukrywanej ułomności jednego z małżonków. Autor nie zwrócił uwagi, że takie rozwiązanie zasugerował ostatnio Bolesław Przybyszewski<sup>5</sup> pisząc,

<sup>5</sup> *Żywot św. Kingi księżnej krakowskiej. Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*. Tekst łaciński wraz z tłumaczeniem polskim i objaśnieniami przygotował do druku ks. B. Przybyszewski, Tarnów 1997.

że w zachowaniu przez dwoje ludzi całkowitej wstrzemięźliwości seksualnej nie należy upatrywać motywów religijnych, gdyż byłoby to sprzeczne z istotą sakramentu małżeństwa. Równocześnie warto podkreślić, że np. sekret pożycia Kingi i Bolesława Wstydlwego tylko przypieczętował ich wzajemną miłość i przywiązanie, jak również był wyrazem ogromnej mądrości i delikatności Kingi w zaistniałej sytuacji. Z pewnością można to uznać za przymiot świętości, bo przecież na podobne zachowanie nie zdobyła się już np. Gryfina, żona księcia krakowskiego Leszka Czarnego.

W dalszej części książki M. Michalski omówił relacje świętych księżnych ze współmałżonkami stwierdzając, że wbrew zdaniu św. Pawła o podległości żony mężowi zachodziły w tych konkretnych przypadkach relacje odwrotne i „mąż mimo posiadania władzy politycznej, świeckiej, podlegał żonie, która obdarzona została potężniejszą władzą – niebiańską”. Oczywiście, ich wzajemne stosunki nie zawsze układały się poprawnie czy wręcz sielankowo, a czasem dochodziło nawet do bardzo ostrych konfliktów. Z pewnością momentem przełomowym w życiu księżnych w ich drodze do świętości były śmierci mężów i rozpoczęcie nowego życia w ścisłym związku z ufundowanymi przez siebie klasztorami: Jadwiga – cysterek, Anna, Salomea i Kinga – klarysek. Nie można się tutaj zgodzić ze stwierdzeniem, że wszystkie stały się członkiniami konwentów, gdyż ani Jadwiga, ani Anna nie zostały zakonnicami, a jedynie zamieszkały w lub pobliżu klasztorów, prowadząc zakonny tryb życia, ale nie wyzbyły się przecież majątków i nadal aktywnie uczestniczyły w sprawach politycznych księstwa.

W swojej pracy M. Michalski przedstawił następnie praktyki religijne czterech księżnych. Szczególnie dużo miejsca poświęcił ascezie prowadzącej do samooczyszczenia duszy i ciała przed kontaktem z Bogiem. Praktyki ascetyczne podzielił na zewnętrzne i wewnętrzne. Jednym z ich najważniejszych przejawów w duchowości franciszkańskiej była pokora, równoznaczna w tych konkretnych przykładach z ubóstwem, przede wszystkim duchowym, ale także materialnym. W przypadku polskich księżnych uwidaczniała się ona zwłaszcza w rezygnacji z przywilejów wynikających z pochodzenia stanowego, a więc odpowiedniego stroju, a nawet obuwia, pożywienia (tu także częste posty), umartwianie ciała (biczowanie, noszenie włosienicy), czy odmawianie sobie wszelkich rozrywek. Obok pokory charakterystycznymi oznakami świętości było miłosierdzie (zobrazowane zwłaszcza przez rozdawanie jałmużny oraz opiekę nad ubogimi i chorymi), a także pobożne fundacje i donacje. Kolejna franciszkańska oznaka świętości była widoczna w chrystocentrycznej pobożności odznaczającej się głębokim kultem Eucharystii oraz utożsamianiem się z cierpiącym Chrystusem właśnie przez surowość życia i rozważanie Jego Męki. Kres ziemskiej wędrówki ku wiecznemu szczęściu stanowił najpełniejszy moment zjednoczenia się z Bogiem. Wszystkie polskie księżne, według ich hagiografów, dostały

łaski natychmiastowego znalezienia się w obecności Stwórcy. Moment śmierci i przejście do wiecznego życia w ich żywotach został przedstawiony niezwykle widowiskowo. Była to już jednak własna inwencja autorów mająca na celu utwierdzenie wiernych w przekonaniu o świętości zmarłych księżnych i ich pośrednictwie między ludźmi a Bogiem.

W podsumowaniu autor stwierdził między innymi, że prezentowany przez polskie księżne nowy typ religijności i świętości został w Polsce wprowadzony dzięki niezwyklej na naszych ziemiach mobilności franciszkanów. Doprowadziło to do uaktywnienia świeckich wiernych, a zwłaszcza kobiet, czego najpełniejszym wyrazem było zakładanie klasztorów klarysek – placówek pierwszego w pełni żeńskiego zakonu i przynajmniej przez pewien czas, kierującego się regułą napisaną przez kobietę – św. Klarę. Święte władczynie, nie tylko zresztą w Polsce, poprzez swoje postawy ukazywały pełną niezależność i właściwe miejsce kobiet w strukturach ówczesnych społeczeństw.

Omawiana książka M. Michalskiego stanowi istotny i bardzo cenny wkład w badania nad polską hagiografią średniowieczną proveniencji franciszkańskiej. Po raz pierwszy w tak licznych aspektach zostały ukazane trzynastowieczne wyobrażenia świętości kobiet panujące wśród ówczesnych ludzi. Przekazy te są przyczynkiem do pełniejszego poznania bohaterki żywotów, przede wszystkim zaś ich duchowości i mentalności. Analiza porównawcza tekstów czterech żywotów pozwoliła autorowi ukazać wszystkie schematy rządzące hagiografią. Jak udowodniono, stereotyp przedstawiania świętej kobiety przyjęty w Europie Zachodniej znalazł swoje odzwierciedlenie także na naszych ziemiach. Świadczy to niezbicie o wysokiej kulturze intelektualnej i wykształceniu, prawdopodobnie w zagranicznych franciszkańskich studiach generalnych, autorów polskich dzieł hagiograficznych, którzy znali i stosowali reguły europejskiego żywotopisarstwa. Na koniec należy jeszcze wspomnieć o aneksie do książki, w którym po raz pierwszy w druku znalazło się tłumaczenie na język polski *Żywota Anny księżnej Śląska*, dokonane przez Edwarda Skibińskiego.

Patrycja Gąsiorowska

Instytut Historii PAN

Zakład Polskiego Słownika Biograficznego

*Sprawozdanie z sympozjum naukowego dla kleryków franciszkańskich  
Auschwitz-Birkenau, 12–14 listopada 2004 r.*

*„Kto nie pamięta historii  
skazany jest na jej ponowne przeżycie”  
George Santayana<sup>1</sup>*

„Auschwitz – historia i symbolika” – to tytuł sympozjum naukowego zorganizowanego przez Wyższe Seminarium Duchowne oo. Franciszkanów w Krakowie wspólnie z Centrum Edukacyjnym Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu. Pobyt studyjny na terenie obozu miał miejsce w dniach 12–14 listopada 2004 r. i przybrał formę warsztatów edukacyjnych skierowanych specjalnie do kleryków. Było to tym samym pierwsze sympozjum zorganizowane w Auschwitz przez uczelnię katolicką<sup>2</sup>. Uczestnictwo braci w sympozjum odbiło się również echem w prasie lokalnej i ogólnopolskiej oraz relacjach internetowych<sup>3</sup>, podkreślających znaczenie zrealizowanego przedsięwzięcia.

W spotkaniu udział wzięło 34 braci franciszkanów z seminarium krakowskiego wraz z Rektorem dr. Marianem Gołębiem, 2 braci z Łodzi-Łagiewnik, 3 przedstawiciele seminariów braci mniejszych w Krakowie-Bronowicach oraz Panewnikach, a także 4 braci karmelitów podejmujących studia w seminarium franciszkańskim. Na czas sympozjum bracia zamieszkali w klasztorze w Harmężach k/Oświęcimia.

Wszystkie punkty programu miały miejsce na terenie Auschwitz-Birkenau. Oprócz specjalistycznego zwiedzania samego obozu klerycy uczestniczyli w wykładach przygotowanych przez Centrum Edukacyjne Muzeum i Wyższe Seminarium Duchowne, warsztatach katechetycznych, spotkaniu z byłym więźniem, a także obejrzeni dzieła sztuki wykonane w obozie oraz filmy podejmujące problematykę obozową.

Cel trzydniowego spotkania organizatorzy sympozjum widzieli w przekazaniu szczegółowych informacji na temat obozu Auschwitz-Birkenau, nie ograniczając się jedynie do zapoznania z samą historią tego miejsca zagłady, lecz ukazując również szersze tło ideologiczne powstania i funkcjonowania obozu, jak również jego oddziaływanie na społeczeństwo w dzisiejszych czasach.

---

<sup>1</sup> Napis umieszczony przy wejściu do jednego z bloków na terenie obozu oświęcimskiego.

<sup>2</sup> Wcześniej Muzeum w Oświęcimiu organizowało sympozja wspólnie z Uniwersytetem Jagiellońskim, Opolskim, Warszawskim i Wrocławskim.

<sup>3</sup> Informacje nt. sympozjum zamieściła „Gazeta Krakowska”, „Wiadomości Kai” i „Dziennik Zachodni”, a także serwisy informacyjne: [www.franciszkanie.pl](http://www.franciszkanie.pl) i [www.kai.pl](http://www.kai.pl).

Przekazywane treści, zgodnie z założeniami organizatorów sympozjum, były także ważnym bodźcem do właściwej oceny rzeczywistości i wyciągania z historii odpowiednich wniosków. Dla kleryków – przygotowujących się do kapłaństwa i posługi duszpasterskiej, a studiujących na co dzień filozofię i teologię – pobyt w Auschwitz-Birkenau okazał się lekcją krytycznego myślenia i spojrzenia na pojawiające się również obecnie liczne prądy i ideologie, dążące niejednokrotnie do propagowania wypaczonego obrazu człowieka i świata oraz do powtarzania takich samych błędów, które przed laty doprowadziły do powstawania obozów zagłady.

Nie bez znaczenia jest też fakt, iż sympozjum przypadło na rok 2004, będący dla franciszkanów ze Wschodniej Europy Rokiem św. Maksymiliana. Bracia, którzy podejmują naukę w tym samym seminarium, w którym o. Kolbe był wykładowcą, mogli poznać bliżej warunki, w jakich spędził on ostatnie tygodnie swego życia. Pomogło to głębiej spojrzeć na postać św. Maksymiliana i dostrzec go, jako jednego z tych, którzy będąc w obozie nie dali się zniewolić, lecz swą postawą zwyciężyli zło.

## 1. Zwiedzanie studyjne Auschwitz I i Auschwitz II-Birkenau

Punktem wyjścia do zapoznania się z historią obozu zagłady jak również do podjęcia wykładów czy dyskusji było studyjne zwiedzanie Auschwitz I oraz Auschwitz II-Birkenau pod opieką przewodników Muzeum. Pierwszy dzień zwiedzania obejmował obejrzenie obozu macierzystego, natomiast w drugim dniu klerycy zapoznali się z warunkami życia w KL Birkenau i zwiedzili miejsca związane z masową zagładą ludności w tym obozie. Łączny czas zwiedzania wynosił ponad pięć i pół godziny, a samo oprowadzanie odbywało się w dwóch, mniejszych grupach.

Zwiedzając Auschwitz I bracia obejrzeliby poszczególne bloki obozowe, a oprócz nich ważniejsze miejsca związane z funkcjonowaniem obozu, jak np. miejsca dokonywania egzekucji więźniów przez rozstrzelanie czy powieszenie, areszt obozowy w bloku 11, pierwsze miejsce uśmiercania przy użyciu cyklonu B. Szczególne znaczenie miało odwiedzenie celi śmierci, związanej z sylwetką św. Maksymiliana.

Dokładne obejrzenie poszczególnych bloków obozowych, cel więźniów, miejsc przeznaczonych na dokonywanie selekcji i rozładowywanie nadchodzących transportów więźniarskich dało możliwość szczegółowego zapoznania się z warunkami życia w obozie.

Na terenie Auschwitz I oprócz zwiedzania samego terenu obozu bracia zapoznali się z tematyką ekspozycji prezentowanych w blokach obozowych. Dotyczyły one m.in. warunków życia, podejmowanej pracy, głodu, eksperymentów medycznych prowadzonych na więźniach, losu dzieci, Żydów i innych grup narodowościowych czy wreszcie przedmiotów zgromadzonych po więźniach obozu.

Zapoznanie się zaś ze strukturą Auschwitz II-Birkenau to przede wszystkim obejrzenie baraków mieszkalnych, rampy wyladowczej czy też ruin dawnych komór gazowych i krematoriów. Przy przemierzaniu tego ogromnego terenu byłego obozu koncentracyjnego nie zabrakło również odwiedzenia pomnika poświęconego ofiarom Oświęcimia. Szczególnym punktem było też zwiedzenie łaźni obozowej, tzw. „Sauny”, która była miejscem dokonywania rejestracji i dezynfekcji nowo przywiezionych więźniów, nadawania im numerów obozowych, przydzielania ubrań czy dokonywania kolejnej selekcji na mających natychmiast zginąć i pozostać jeszcze przy życiu. W tym budynku bracia obejrzeni też wystawę składającą się z fotografii pozostawionych po Żydach, a ukazujących życie ich rodzin w latach przedwojennych.

Należy zaznaczyć, że oprowadzanie tak po obozie Auschwitz jak i Birkenau nie ograniczyło się jedynie do prezentowania poszczególnych miejsc, budynków czy wystaw. Całości dopełniały informacje przekazywane przez przewodników, którzy oglądanie samego terenu obozowego traktowali jako tło do zapoznania zwiedzających z sytuacją w Auschwitz. Obok samej historii powstania obozu klerycy usłyszeli więc również świadectwa o tych, którzy obóz przeżyli, poznawali indywidualne historie życia więźniów jak również szczególne losy osób duchownych, dzieci czy pewnych grup więźniarskich pracujących w różnych działach obozowych.

Szczegółowe informacje zdobyte podczas zwiedzania obozu umożliwiły potem dokładniejsze zapoznawanie się z problemami poruszonymi przez prelegentów, lepsze rozumienie szerokiego kontekstu powstania i działania obozu oraz konkretnych postaw więźniów skazanych na przebywanie w nim.

## 2. Polacy i Żydzi w KL Auschwitz (dr Franciszek Piper)

Podejmując temat losu Polaków i Żydów w obozie koncentracyjnym dr Piper rozpoczął od zarysowania udziału tych dwóch grup narodowościowych na tle ogólnej liczby ok. 1,3 miliona deportowanych. Udział ten jest na tyle duży, iż historię KL Auschwitz można podzielić na dwa okresy: polski (1940–42 r., udział Polaków w pierwszych transportach to niemal 100%) oraz żydowski (1942–45 r., coraz więcej transportów żydowskich, udział Polaków znacznie mniejszy, np. w sierpniu 1944 – 20%).

Autor wykładu skoncentrował się szczególnie na narodzie polskim, dla którego Auschwitz jest po Warszawie drugim największym miejscem mordów, gdzie życie straciło 70–75 tys. Polaków, a większość z pozostałej przy życiu reszty deportowanych zginęła w obozach w Niemczech.

Omawiając przyczyny osadzania więźniów polskich w obozie, dr Piper wymienił głównie te, które wynikały z celów okupanta dążącego do zniszczenia państwa polskiego, ujarzmienia narodu i usunięcia go z zajmowanego terenu, doprowadzając tym samym do zaludnienia go przez Niemców. Mówiąc o tych przyczynach prele-



gent wyraźnie zarysował jeszcze przedwojenne korzenie narastania procesu eksterminacji narodu polskiego. Odwołał się na przykład do wystąpienia A. Hitlera z 1939 r. nakazującego bezlitośnie zabijać Polaków. Postępowanie hitlerowców ukazał jako odzwierciedlenie i konsekwencję tego, co upowszechniane było już od XIX wieku. Jako przykłady wymienił postawy O. Bismarcka i G. Hegla. Ten ostatni podział świata uważał wręcz za powołanie narodów silnych.

Następstwem tego były deportacje do Auschwitz, zwłaszcza tych, którym wprost nie udowodniono działalności partyzanckiej, a którzy byli postrzegani jako potencjalni członkowie ruchu oporu i zagrożenie dla narodu i państwa niemieckiego. Autor wskazał też niezwykle przypadki osadzenia, np. za niedyscyplinowanie w pracy, posiadanie zakazanego wówczas tytoniu, osadzanie osób psychicznie chorych czy przypadek organisty z kościoła w Janowie k/Częstochowie skazanego na obóz za śpiew pieśni „Boże, coś Polskę”.

Omawiając los już osadzonych w obozie, dr Piper ukazał cały system zagłady, którego następstwem była śmierć przez rozstrzelanie, pobicie, zrobienie zastrzyku z fenolu, zagazowanie czy będąca skutkiem doświadczanego głodu, pojawiającego się jako główny motyw we wspomnieniach więźniów.

Sytuacja Żydów przedstawiała się o tyle gorzej, że ich transporty natychmiast podlegały selekcji, po której 80% skazanych trafiała bezpośrednio do komór gazowych. Pozostawieni przy życiu Żydzi byli w obozie szczególnie brutalnie traktowani i zatrudniani przy specyficznych pracach, jak np. palenie ciał w krematorium. Prelegent podkreślił też, iż przeżyło ok. 30 tys. z osadzonych w Oświęcimiu Żydów, dostarczając cennych wiadomości na temat rzeczywistości obozowej. Dzięki temu wszystkie posiadane informacje na temat eksterminacji narodu żydowskiego w obozie Auschwitz-Birkenau są o wiele bogatsze od danych z innych obozów, gdzie uśmiercenie następowało od razu, bez uprzedniej selekcji.

Po przeprowadzeniu badań w 1983 roku, odchodząc od wcześniejszego stanowiska stwierdzającego, iż w obozie śmierć poniosło cztery milionów więźniów, oszacowano ogólną liczbę wszystkich ofiar obozu oświęcimskiego na półtora miliona. W tej grupie deportowanych do KL Auschwitz w latach 1940–45 było ok. 1,1 miliona Żydów (85% wszystkich więźniów) i ok. 140 tysięcy Polaków (5% wszystkich więźniów).

### **3. Osoby duchowne i Świadkowie Jehowy w KL Auschwitz jako przykład prześladowań za przekonania religijne (Teresa Wontor-Cichy)**

Osoby duchowne i Świadkowie Jehowy byli tymi, wobec których polityka okupanta była szczególnie bezwzględna. Wynikało to ze szczególnego znaczenia religii w Polce, a jeśli chodzi o Badaczy Pisma Świętego, to tu głównym powodem były ich zasady moralne stojące w sprzeczności z założeniami ideologii okupanta.

Wobec kościoła rzymskokatolickiego, który odgrywał ważną rolę nie tylko w życiu religijnym, ale i patriotycznym społeczeństwa, zastosowano szczególne środki zmierzające ostatecznie do użycia religii jako narzędzia zniewolenia. W tym celu dążono do podporządkowania sobie duchowieństwa, aby głoszone przez nie treści zgadzały się z interesem okupanta. Oprócz zastępowania duchownych polskich kapłanami z Niemiec Zachodnich, Austrii czy Sudetów, stosowano również takie metody represji jak łapanie, ograniczenie działalności religijnej, niszczenie świątyń, zakaz kształcenia nowych księży czy nawet więzienia.

Jak się szacuje, w KL Auschwitz osadzono łącznie 416 kapłanów, kleryków, braci i siostr zakonnych, z których 235 osób zginęło. Kapłani trafiający do obozu już w pierwszych transportach z 14 i 20 czerwca 1940 r. oznaczani byli zazwyczaj czerwonym trójkątem, podobnie jak więźniowie polityczni. Trzeba dodać, iż nie posiadali żadnych przywilejów i często byli traktowani gorzej od innych więźniów, a od sierpnia 1940 r. wszystkich przeniesiono do karnej kompanii, podejmującej najcięższe prace w obozie.

Bracia poznali też przykłady duchownych szczególnie prześladowanych i tych, którzy jako więźniowie Auschwitz zostali wyniesieni na ołtarze w grupie męczenników drugiej wojny światowej. Zwrócono również uwagę na więźniów przywożonych do obozu z innych krajów europejskich (np. Edyta Stein) oraz na postawy duchownych pracujących w parafiach Oświęcimia i okolic, którzy często ryzykując własne życie nieśli pomoc więźniom przebywającym w obozie i uciekinierom.

Nieco inna była w obozie sytuacja Świadków Jehowy, których w KL Auschwitz osadzono ok. 400. Ich postawa, charakteryzująca się opozycją wobec wszelkich form przemocy, ściągała szereg represji ze strony okupantów. Zagrożenie widziano też w ich międzynarodowych powiązaniach, szczególnie ze Stanami Zjednoczonymi. Stwierdzono też, iż więźniowie ci mieli możliwość wyjścia na wolność w zamian za wyrzeczenie się swej wiary. Wiadomo jednak, że mimo wszystko pozostawali w obozie, odznaczając się wśród innych więźniów postawą przywiązania do przekonań religijnych, stawiania biernego oporu esesmanom czy też chętnym wykonywaniem wszelkich prac, które nie sprzeciwiały się założeniom ich religii.

#### 4. Św. Edyta Stein w rzeczywistości obozowej (ks. dr Manfred Deselaers)<sup>4</sup>

Mówiąc o Edycie Stein prelegent skoncentrował się nie tyle na jej i tak krótkim pobycie w obozie, co raczej na oddziaływaniu jej postaci na dzisiejszą rzeczywistość i współczesne problemy powstające wokół Auschwitz.

<sup>4</sup> Autor jest mieszkającym od 1990 r. w Oświęcimiu księdzem diecezji Aachen w Niemczech i dyrektorem Centrum Modlitwy i Dialogu w Oświęcimiu.

We wprowadzeniu zarysowane zostało szerokie tło, ukazujące różnice pomiędzy teologią niemiecką („postawa oprawcy”) i teologią polską („postawa ofiary”) oraz pomiędzy chrześcijańskim i żydowskim sposobem postrzegania obozu oświęcimskiego. Szczególnie zarysowany został los Żydów, którzy masowo przywożeni byli z całej Europy do Auschwitz w celu dokonania ich zagłady. Postępowania takiego nie mógł sobie wcześniej nikt wyobrazić stąd wywołało ono ogromny „szok zaufania sąsiadom i zaufania Bogu”. Towarzyszyły temu pytania o obojętność ze strony ludzi i obecność Boga w dramacie zagłady Żydów. Wielkie emocje budzą się też w narodzie żydowskim już po wojnie i po upadku komunizmu w Polsce, kiedy zmienił się charakter obozu w Oświęcimiu i kiedy próbuje się go ukazać przede wszystkim jako zwycięstwo chrześcijaństwa, bez mowy o Żydach. Stąd tak bardzo emocjonalne i gwałtowne poszukiwanie przez nich własnej tożsamości oraz apel o zrezygnowanie z symboli chrześcijańskich na tym największym dla nich cmentarzu, aby dzisiejszy Oświęcim nie był odbierany jako przedłużenie Holocaustu. W tak zarysowanym kontekście chrześcijańsko-żydowskim umieścił prelegent Edytę Stein. Była ona przede wszystkim osobą, która nawróciwszy się nie zrezygnowała całkowicie z tego, co opuściła. Jako Żydówka, która odeszła od wiary w Boga odnalazła ona sens krzyża. W ten sposób poprzez chrześcijaństwo odkryła swe żydowskie korzenie religijne. Swoją postawą związała niejako religię żydowską z chrześcijaństwem, rozumiejąc nawet swe życie w zakonie jako wyraz miłości do swoich, czyli Żydów. Edyta Stein, łącząc krzyż i nadzieję, połączyła w sobie solidarność z losem narodu żydowskiego z głęboką wiarą w zbawcze znaczenie krzyża.

Sylwetkę tej Świętej ukazał ks. Manfred jako odpowiedź na pytanie o obecność Boga w Auschwitz. Miejscem bliskości Boga jest tutaj wiara w zmartwychwstanie, w to, że człowiek nie został przez Niego opuszczony, lecz podobnie jak w krzyku Jezusa „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Mt 27,46) objawiła się solidarność Boga z nędzą człowieka. Edyta Stein „z tą naszą wiarą prowadzi nas do Auschwitz i do tragedii narodu żydowskiego, solidaryzując się z nim do końca”.

Ks. Deselaers przedstawił też rolę i potrzebę dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, ukazując św. Edytę Stein jako tę, która uczy szacunku, a która stała się dla chrześcijan mostem do tragedii Żydów i zachętą do wzajemnego porozumienia.

## **5. Wizyta w Zbiorach – prezentacja wyboru dzieł sztuki (Jolanta Kupiec)**

Poszerzeniu zdobywanej wiedzy na temat obozu służyło zwiedzenie bloku 25, gdzie zgromadzone zostały dzieła sztuki, wykonane przez więźniów na terenie obozu lub powstałe po wojnie. Pomimo zakazu prowadzenia działalności artystycznej w obozie, twórczość taka rozwijała się jako przejaw życia kulturalnego, obejmując malarstwo, grafikę, rysunek, rzeźbę, płaskorzeźbę, rzemiosło artystyczne, plakat.

Prowadzenie tego typu działalności miało miejsce już od 1940 r., kiedy to z pierwszym transportem więźniów znaleźli się w Auschwitz wybitni twórcy, absolwenci Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie i innych uczelni. Szczególną uwagę przy prezentacji więźniów tworzących w obozie zwrócono na postać Franciszka Jaźwieckiego, który wykonał ponad 100 portretów, a także na rzeźbiarza Xawerego Dunikowskiego, Tadeusza Myszkowskiego czy wreszcie sportowca Bronisława Czecha. Ten ostatni miał szansę wyjścia z obozu pod warunkiem podjęcia pracy jako trener kadry narciarskiej Niemiec, ale z propozycji tej nie skorzystał.

Do twórczości tzw. nielegalnej tych i wielu innych więźniów należały przede wszystkim portrety, karykatury, rysunki, kartki okolicznościowe i drobne przedmioty. Wykonywano również przedmioty kultu religijnego, np. różańce, torebki na komunikanty, krzyżyki ze szczoteczki do zębów. Oprócz tych prac była też możliwość zapoznania się z dziełami wykonanymi w obozie legalnie, a które miały na celu zaspokajanie potrzeb SS. Do tych prac należały m.in. plany. Dokonywano też ilustrowania za pomocą obrazów oraz wykonywano prace o charakterze instruktażowym. Służyły one np. straży pożarnej, więźniom (np. umieszczany w każdym baraku plakat z hasłem „Wesz to śmierć”), funkcjonariuszom SS (mówiące jak powinni zachować się oni pilnując więźniów) lub lekarzowi J. Mengele, dokonującemu w obozie eksperymentów medycznych.

Trzeba też zaznaczyć, iż od października 1941 r. zaczęło funkcjonować w KL Auschwitz „Legemuseum”. Powstało ono z inicjatywy Franciszka Targosza, który szkicując w stolami obozowej rysunki ze scenami batalistycznymi został przyłapany przez samego Rudolfa Hössa. Wykorzystując jego zamilowanie do koni przekonał go do stworzenia muzeum. Początkowo mieściło się ono w bloku 6 obozu i obejmowało przedmioty pochodzące z bagaży więźniów, a w roku 1942 zostało przeniesione do większego pomieszczenia w bloku 24. Istniejące w Auschwitz muzeum, oprócz wykonywania prac dla esesmanów, służyło też jako narzędzie propagandy, ukazując rzekomo dobre warunki rozwoju więźniów.

Tematyka obozowa fascynowała i pojawiała się też często w pracach artystów powojennych, zarówno byłych więźniów, jak i innych. Jednym z przykładów może tu być Ruiz Pablo Picasso i jego znajdujące się obecnie w Muzeum Auschwitz-Birkenau dzieło pt. „Więzień obozu koncentracyjnego”.

## 6. Wartości moralne w rzeczywistości obozowej (Mirosław Obstarczyk)<sup>5</sup>

Wystąpienie na temat wartości moralnych było zbiorem pewnych informacji i przykładów, które miały przynajmniej w niewielkim stopniu zarysować sy-

<sup>5</sup> Prelegent wygłosił wykład w zastępstwie wicedyrektor Muzeum Krystyny Oleksy.

tuację w obozie i pobudzić do refleksji. Sam autor mówienie o wartościach moralnych w rzeczywistości Auschwitz uznał za rzecz kłopotliwą ze względu na trudną do ustalenia granicę pomiędzy dobrem a złem, dokonującym się w środowisku, gdzie normą stało się zuchwalstwo i upodlenie.

Prelegent ukazał najpierw ogólny rys stosunków pomiędzy więźniami i postaw przez nich reprezentowanych. Zwrócił zatem uwagę na specyficzny charakter mordów dokonywanych w obozie, które były zbrodniami bez okazywania jakichś szczególnych emocji. Esesman skazujący ludzi na śmierć był lekarzem, dla którego zasadą życiową powinno być: *Primum non nocere*. Stosunki w obozie nie mogą być też zamknięte w postaci prostej relacji oprawca – ofiara. Niektórzy bowiem, kierując się troską o przeżycie, wybierali często – jak np. Polacy służący w Wehrmachcie czy innych formacjach niemieckich – upokorzenie i zatracenie własnej tożsamości. Jako ilustracja tego zjawiska została podana postać bohatera filmu „Europa, Europa” Agnieszki Holland. Będąc on Żydem trafił do SS, a stając się nazistą i ukrywając swe pochodzenie przybrał postawę „człowieka-kameleona”. Trudno jest tu ocenić, co było ważniejsze: upokorzenie do cna czy przeżycie, jednak taka postawa człowieka upodlonego i dążącego do przetrwania, na pewno była inna od postawy przykładowo św. o. Maksymiliana.

Prelegent wskazał też na przypadki innych zachowań. Odznaczały się one troską o zachowanie swej kultury i człowieczeństwa nawet w takich warunkach, jakie stwarzał obóz koncentracyjny. Istnieli np. esesmani, którzy nie wydawali więźniów przyłapanych przez nich na dostarczaniu do obozu jakichś rzeczy z zewnątrz. Był też kapo, który przebywając w areszcie nie wydał nikogo z więźniów, z którymi wcześniej robił układy, a których przecież sam bił jako ich porządkowy. Wszystko w imię istniejącej „solidarności kryminalistów”.

Stwierdzając, że postawa wrogości bliska jest każdemu z nas – szczególnie, gdy do dowartościowywania siebie dochodzi jeszcze stopniowo nienawiść – autor stwierdził obrazowo, iż „w każdym człowieku czai się bestia i zadaniem człowieka jest jej nie budzić”. Istnienie bardzo cienkiej granicy między zwyrodnieniem a człowieczeństwem zilustrował on przykładem więźnia, który pilnując porządku przy ubikacjach, pod wpływem napierającego tłumu skazanych został przez nich zepchnięty i przygnięciony, a wstając uderzył w twarz pierwszego, stojącego najbliżej. I mimo tego, że w obozie takie uderzenie było normą, że tam „dać komuś w pysk to było mniej niż teraz na ulicy kogoś lekko szturchnąć i potem grzecznie przeprosić”, to wtedy człowiek ten uświadomił sobie to, jak blisko był tej cienkiej granicy zatracenia.

## 7. Św. Maksymilian w rzeczywistości obozowej (Michał Micherdziński)<sup>6</sup>

Obok typowych wykładów ukazujących pod różnym kątem problematykę Auschwitz, nie zabrakło również w trakcie sympozjum spotkania z naocznym świadkiem tamtych wydarzeń. Był nim Michał Kołodziej. W swym wystąpieniu przedstawił przede wszystkim widziany jego oczami apel kamy, ale i wpływ, jaki ofiara św. Maksymiliana wywarła wtedy na niego i na środowisko obozowe.

Bracia usłyszeli zatem bardzo szczegółową relację z apelu zwołanego 29 lipca 1941 r. i trwającego przez całą noc do dnia następnego. Świadek to było tym bardziej cenne, iż jego autor, jako należący do tego samego bloku, co św. Maksymilian, był bezpośrednim świadkiem dokonujących się wydarzeń. Ukazał on całe napięcie i niepokój towarzyszące więźniom, spośród których dziesięciu w wyniku selekcji miało pójść na śmierć głodową. Były więzień podkreślił, iż już sam „alarm oznaczał w obozie, że to, co złe będzie gorsze, a to, co trudne będzie trudniejsze”. Zaznaczył też wyjątkowość tamtej sytuacji, gdy św. Maksymilian wyszedł do K. Fritzscha i rozmawiał z nim, łamiąc jeden z największych zakazów. Uzyskanie w tej sytuacji przez o. Kolbe zgody, było według mówcy przekreśleniem ideologii nazistowskiej wyznawanej przez hitlerowca.

Wskazano też na inne aspekty ofiary Maksymiliana, np. fakt, iż dziewięciu pozostałych skazańców miało przez to swoistego duszpasterza w celi śmierci. Również wśród innych więźniów czyn Świętego nie pozostał bez echa. P. Michał zauważył, iż starali się oni być dla siebie lepsi, pomagać sobie, dzielili nawet czas w obozie na ten przed i po ofierze Maksymiliana, a nade wszystko pojawiało się „rozumienie swego pobytu w obozie nie jako niewolę, ale bohaterstwo”.

Szczególnego znaczenia nabrały wyciągnięte przez tego byłego współwięźnia o. Maksymiliana wnioski. Widział on m.in. w sylwetce Świętego zachętę do przebaczenia oraz do szczególnej troski o przykazanie miłości bliźniego, które za jego przyczyną rozrosło się i odzyskało swój sens.

## 8. Rola księży katechetów w przygotowaniu młodzieży szkolnej do wizyty w Miejsu Pamięci Auschwitz (Alicja Bialecka)

Realizacja podjętego tematu przyjęła formę warsztatów, mających na celu zaznajomienie braci z istnieniem i treścią materiałów dydaktycznych dla nauczycieli (w tym również i katechetów) przygotowujących młodzież do wizyty w obozie. Cały przygotowany przez Centrum Edukacyjne Muzeum cykl obej-

<sup>6</sup> Były więzień KL Auschwitz, nr obozowy 1261, uczestnik apelu, podczas którego św. Maksymilian zadeklarował chęć pójścia do celi śmierci za Franciszka Gajowniczka.

muje lekcję przygotowującą wyjazd, samo zwiedzanie oraz lekcję podsumowującą temat Auschwitz.

Podczas sympozjum bracia uczestniczyli w jednych z takich warsztatów, które prezentowały lekcję zatytułowaną: „Jak ludzie mogli ludziom zgotować taki los?” Kierowana jest ona do uczniów drugich lub trzecich klas gimnazjum, którzy w szkole nie poznali jeszcze historii XX wieku, w tym drugiej wojny światowej. Omawiana lekcja ma na celu ukazanie mechanizmów i skutków powstawania uprzedzeń, które doprowadziły do dramatu Auschwitz, jak również zdobycie przez uczniów umiejętności właściwej oceny poznanych faktów i kształtowania wrażliwości na niesprawiedliwość i krzywdę.

Podczas warsztatów zwrócono też uwagę na konieczność odpowiedniego przygotowania młodzieży do wizyty w obozie, zarówno jeśli chodzi o zachowanie się na jego terenie, jak i o nakreślenie szerszego kontekstu jego powstania i funkcjonowania. Prezentowane propozycje pracowników Muzeum okazują się o tyle cenne, iż bardzo szczegółowo omawiają podejmowaną kwestię, nadając konkretną formę i treść przeprowadzanej lekcji wprowadzającej i umożliwiając wykorzystanie gotowych już materiałów i pomocy dydaktycznych. Dodatkową cechą takiej lekcji jest jej interdyscyplinarny charakter i możliwość przeprowadzenia jej w szkole przez kilku nauczycieli. Podkreślono stąd też szczególną rolę duchownych i katechetów, dla których proponowane materiały mogą okazać się wartościową pomocą w ich pracy duszpasterskiej, zaznajamianiu młodzieży z problematyką Auschwitz i kształtowaniu odpowiednich postaw.

## **9. Zróżnicowana symbolika Auschwitz dla różnych grup narodowych i jej wpływ na działalność i dalsze plany Muzeum (Teresa Świebocka)**

W wykładzie tym podjęta została kwestia różnego patrzenia wspólnie na Auschwitz i – co za tym idzie – problemów związanych z funkcjonowaniem obozu. O tym, że nawet po blisko 60 latach od wyswobodzenia obozu problem jest wciąż żywy, świadczy choćby liczba 10 tysięcy książek związanych z Auschwitz. Ukazują się też coraz to nowsze publikacje, próbujące spojrzeć na obóz na różnych płaszczyznach, np. z punktu widzenia architektury, historii, prawa. Trzeba też stwierdzić, że o wiele większe zainteresowanie tematem występuje na świecie niż w Polsce.

Jeden z aktualnych problemów dotyczy sposobu ukazywania Auschwitz jako miejsca zagłady nie tylko Żydów, ale i wielu innych narodowości, w tym Polaków, których zginęło tu więcej niż w Katyniu. Mimo całego ogromu dokonanej zagłady Żydów, wielu z nich udało się przeżyć obóz. Dostarczyli oni po wojnie opinii publicznej wielu książek mówiących właśnie o masowej zagładzie narodu żydowskiego, co zaważyło nad takim właśnie obrazem obozu.

Faktem jest i to, iż jeśli w stosunku do Polaków zbrodnia dotyczyła głównie inteligencji, duchowieństwa czy osób będących potencjalnym niebezpieczeństwem dla porządku, to w odniesieniu do Żydów miała ona objąć swym zasięgiem całą społeczność. Są dokumenty ukazujące jak skrupulatnie do tego podchodzono i na jaką skalę zakrojony był plan eksterminacji narodu żydowskiego. „Nie wszystkie ofiary były Żydami, ale wszyscy Żydzi byli ofiarami”. I w obliczu takich faktów dąży się do pokazania, iż rzeczywiście 90% ofiar stanowili Żydzi, ale poza nimi byli też Polacy, Cyganie, Rosjanie.

Problem jest żywy i obecny również w teologii. Widzi się np. Auschwitz jako potop i uważa, obok Paschy i zburzenia świątyni jerozolimskiej, za jedno z trzech największych wydarzeń w całej historii Żydów. Pojawia się też pytanie o możliwość zaakceptowania przez społeczeństwo dokonywania tak wielkiego zła. Wytłumaczeniem w sytuacji Niemiec – ucywilizowanego kraju o wysokiej kulturze – zdaje się być fakt osławiania narodu ze stopniowym narastaniem zła: najpierw propagowanie idei panów, idei „Mein Kampf” czy też likwidacji osób chorych, a następnie Auschwitz. Oświęcim bywa przez to postrzegany jako przykład załamania całej Europy.

Wszystkie te ciągle obecne problemy i opinie wokół Auschwitz utrudniają też dzisiejsze jego funkcjonowanie, rozpoczynając od roli Kościoła i zarzutów o próbę chrystianizacji tego miejsca, a kończąc na konserwacji pozostałych po nim obiektów i sposobie przedstawiania historii poszczególnym odwiedzającym obóz grupom.

Podjęto też problem relacji Muzeum z Kościołem i stwierdzono konieczność wzajemnego zbliżenia i współpracy, tym bardziej, że obecnie z Polski przybywa do Auschwitz coraz mniej pielgrzymów. Wskazano też potrzebę odpowiedniego wykorzystania postaci wyniesionych na ołtarze 3 świętych i 16 błogosławionych więźniów Oświęcimia. Próbą wyjścia do obecnej sytuacji mogłoby też być stworzenie w pobliżu obozu centrum kościelnego, motywując to faktem, że Auschwitz, jako miejsce wielowymiarowe staje się problemem bliskim każdemu. Idea włączenia się w taką działalność powinna być bliska również franciszkanom, szczególnie za sprawą św. Maksymiliana, który jest postacią mogącą wywierać wpływ nie tylko na płaszczyźnie religijnej, ale i edukacyjnej.

## 10. Auschwitz i Holocaust w sztuce filmowej (Edyta Chowaniec)

Podsumowaniem całego pobytu w Oświęcimiu była projekcja filmów o tematyce obozowej. Jak podkreślano już wcześniej, problem Auschwitz wciąż powraca wśród twórców i cieszy się wielką popularnością, stąd też próby oddania go poprzez twórczość filmową. W czasie sympozjum bracia obejrzeliby trzy filmy ukazujące różne aspekty życia obozowego.

„Patent na przeżycie” to relacja kilku byłych więźniów obozu, którzy przeżywszy wojnę powracają do rzeczywistości Oświęcimia i przedstawiając swe wspomnienia i własne historie życia ukazują swój sposób na przeżycie.



Film zatytułowany „I skrzypce przestały grać” opowiada o taborze Cyganów, którzy trafiają do Auschwitz i ukazuje na tle różnicy między wcześniejszym ich życiem, a rzeczywistością obozową, wybrane przejawy martyrologii tego narodu, np. okrutne doświadczenia medyczne prowadzone przez dra J. Mengele.

Ostatni film, zatytułowany „Rabin Ohad”, podjął trudny temat Żydów i dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Ukazał tytułowego rabina modlącego się z grupą innych osób na terenie obozu Birkenau, pozostawiając równocześnie wezwanie do wzajemnego zbliżenia i szacunku.

Chcąc podsumować sympozjum trzeba stwierdzić, że skoncentrowało się ono nie tylko wokół samych informacji teoretycznych na temat obozu. Poprzez przekazywane treści dotykano bowiem potrzeby ciągłego pamiętania o rzeczywistości Auschwitz i odpowiedniego w tym kontekście spojrzenia w przyszłość. Duże znaczenie miało tu ukazanie rodzenia się i rozkrzewiania w mentalności społeczeństwa potężnej ideologii, której obóz oświęcimski był tylko ostatnim ogniwem. Takie spojrzenie możliwe było przede wszystkim za sprawą szerokiej tematyki podejmowanych wystąpień, które problem obozu prezentowały pod różnym kątem, dążąc do ukazania najbardziej autentycznego obrazu Oświęcimia.

Spojrzano zatem na Auschwitz ze szczególnym zwróceniem uwagi na jego ofiary, na osoby duchowne, świętych, na reprezentowane przez więźniów postawy i podejmowaną przez nich twórczość. Poglębieniem zdobytej wiedzy było też zapoznanie się ze sztuką filmową podejmującą temat Oświęcimia i spojrzenie na obóz oczami byłego jego więźnia i ofiary. Krokiem zaś w kierunku przyszłości było niewątpliwie zarysowanie przynajmniej niektórych aspektów dialogu chrześcijańsko-żydowskiego oraz uczestnictwo w warsztatach katechetycznych, które dostarczyły informacji przydatnych w przygotowaniu młodzieży przed wizytą w tego typu miejscu pamięci.

Zdobyciu szerokiej wiedzy o Oświęcimiu sprzyjało także zróżnicowanie form, w jakich prezentowano przygotowane materiały. Bracia uczestniczyli bowiem w specjalistycznym zwiedzaniu obozu z przewodnikiem, wysłuchali wykładów i świadectw, obejrzeni wybrane przejawy twórczości więźniów lub tych, którzy dziś jeszcze do Auschwitz w swoich pracach nawiązują. Cennym punktem były też dyskusje z prelegentami, szukające wspólnej odpowiedzi na rodzące się pytania i trudne kwestie. Wszystko w tym celu, aby Oświęcim, jako miejsce-symbol dla dzisiejszego świata, był nie tylko przykrym wspomnieniem popełnionych kiedyś błędów, ale również ostrzeżeniem i cenną nauką dla wszystkich.

Otwartość uczestników na możliwości podjęcia dalszej współpracy z Muzeum Auschwitz-Birkenau budzi nadzieję na głębsze poznawanie przez nich podjętych w czasie sympozjum zagadnień.

Tomasz Czajka OFMConv

## Aneks

### Program sympozjum

„Auschwitz – historia i symbolika”

Warsztaty edukacyjne dla kleryków 12–14 listopada 2004

#### Dzień pierwszy [12 listopada]

- 10.00-12.30 Zwiedzanie studyjne Auschwitz I.  
12.30-13.00 *Przerwa na kawę.*  
13.00-14.30 *Polacy i Żydzi w KL Auschwitz*, wykład i dyskusja  
– dr Franciszek Piper.  
14.30-16.00 *Przerwa.*  
16.00-17.30 *Osoby duchowne i Świadkowie Jehowy w KL Auschwitz  
jako przykład prześladowań za przekonania religijne*,  
wykład i dyskusja  
– Teresa Wontor-Cichy.  
17.30-19.00 *Św. Edyta Stein w rzeczywistości obozowej*,  
wykład i dyskusja – ks. Dr Manfred Deselaers  
(dyrektor Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu).

#### Dzień drugi [13 listopada]

- 10.00-13.00 Zwiedzanie studyjne Auschwitz II-Birkenau.  
13.00-14.30 *Przerwa.*  
14.30-16.00 Wizyta w Zbiorach, prezentacja wyboru dzieł sztuki,  
prelekcja – Jolanta Kupiec, *Rola księży katechetów  
w przygotowaniu młodzieży szkolnej do wizyty  
w Miejscu Pamięci Auschwitz*, lekcje przygotowujące  
i podsumowujące zwiedzanie, zajęcia warsztatowe  
– prowadzenie Alicja Bialecka.  
16.00-17.00 *Wartości moralne w rzeczywistości obozowej*,  
wykład i dyskusja – K. Oleksy.  
17.00-18.30 *Św. Maksymilian w rzeczywistości obozowej*,  
świadectwo uczestnika apelu, podczas którego  
ojciec Kolbe zadeklarował chęć pójścia do celi śmierci  
– M. Micherdziński (Sanok).

#### Dzień trzeci [14 listopada]

- 09.00-10.30 *Rola księży katechetów w przygotowaniu młodzieży  
szkolnej do wizyty w Miejscu Pamięci Auschwitz*,  
lekcje przygotowujące i podsumowujące zwiedzanie,

## OMÓWIENIA I RECENZJE

zajęcia warsztatowe – prowadzenie Alicja Bialecka.  
Wizyta w Zbiorach, prezentacja wyboru dzieł sztuki,  
prelekcja – Jolanta Kupiec.

10.30-11.00 *Przerwa na kawę.*

11.00-12.30 *Zróźnicowana symbolika Auschwitz dla różnych grup narodowych i jej wpływ na działalność i dalsze plany Muzeum, wykład i dyskusja – Teresa Świebocka.*

12.30-14.00 *Auschwitz i Holocaust w sztuce filmowej, projekcja filmów dokumentalnych oraz esejów filmowych o tematyce obozowej – Edyta Chowaniec.*







ISSN 1427-292X